

1-1-2016

Hacer el camino de la ciencia fenomenológica y el acontecimiento

Ruth Vanessa Medina Taler

Follow this and additional works at: https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras

Citación recomendada

Medina Taler, R. V. (2016). Hacer el camino de la ciencia fenomenológica y el acontecimiento. Retrieved from https://ciencia.lasalle.edu.co/filosofia_letras/72

This Trabajo de grado - Pregrado is brought to you for free and open access by the Facultad de Filosofía y Humanidades at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Filosofía y Letras by an authorized administrator of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

HACER EL CAMINIO DE LA CIENCIA FENOMENOLÓGICA Y EL ACONTECIMIENTO

RESUMEN

En este artículo en lector se adentrará en ideas clave en fenomenología. Se destaca la problemática anatómica que representa para la filosofía fenomenológica el tema de la objetividad. Se contornearán tales ideas con base en este objeto. Se desemboca luego hacia la ciencia fenomenológica de la cosa misma, y por último se da la diferenciación de la temática fenomenológica con el “fenómeno” Acontecimiento en Claude Romano, como fenómeno de uno de los exponentes del giro teológico. Es un recorrido propio de la autora, en el ámbito de la especulación en torno a la fenomenología, en que enfatiza realizar el camino.

Palabras clave:

Fenomenología, ciencia, objeto, acontecimiento.

MAKING THE PATH OF THE PHENOMENOLOGICAL SCIENCE AND THE EVENT

ABSTRACT

In this article the reader will go in depth into key ideas in phenomenology. It highlights the anatomical problem that there of objectivity means to phenomenological philosophy. In this leads to the phenomenological science of the thing in itself, and finally to the separation of the phenomenological topic with the “phenomenon” Event in Claude Romano, as a phenomenon in one of the exponents of the theological turn. It is a personal itinerary of the author, in the field of reflection on phenomenology, which emphasizes to realize the road.

Keywords:

Phenomenology, science, object, event.

Introducción

El giro teológico francés es denominado así debido a que, según las críticas de Dominique Janicaut los autores del giro "{...}" asolapados en la "ciencia estricta" proyectada por Husserl, habrían efectuado un inusitado retorno a conceptos y cuestiones de cuño teológico {...}" (Restrepo, 2010). El giro suscitado en la fenomenología francesa concede a ciertos fenómenos que se abren a la trascendencia en clave de consideración teológica, lugar en el pensamiento filosófico entrando por la puerta de la "ciencia estricta"; pero a su vez, y esto sería una hipótesis de sentido, si y solo si existe una inversión que estaría encubado en esta ciencia estricta de la filosofía, en un abandono absoluto en la epojé en el que efectuado, desdibujaría lo que este giro le debe a la fenomenología clásica. El interés en el artículo es rastrear el acceso al fenómeno invisible *acontecimiento* en el análisis de la fenomenología como ciencia estricta, y si no se da, mirar dónde el fenómeno se aparta a los lineamientos principales. Dados en exceso de donación, se denominan *fenómenos saturados*: "Saturados, los fenómenos del rostro, el don, el icono, la carne etc., dan más de lo que salta simplemente a la presencia y de lo que asalta la mirada de quien los asiste en su aparecer" (Restrepo, 2010). Habría de ver si hay un rompimiento en la ciencia trascendental en que se implique el giro hacia estos fenómenos.

Estos eventos, según la lectura de Claude Romano varían en la recepción fenomenológica: *la infinitud del rostro* en Lévinas, *el don* en Derrida, *el icono* en Marion, *la carne* en Henry, *lo imposible* y *el llamado* en Chrétien. Tales eventos salen del rango de donde se despliega la ciencia en su ámbito trascendental dado por Husserl en una filosofía primera, y se definen en el sentido de que inauguran un nuevo tipo de visibilidad en la fenomenología: "Aparecen como no visibles, y por tanto, invisibles, paradoja en la que justamente lo invisible

inaugura un nuevo tipo de visibilidad” (Restrepo, 2010); a pesar de considerarse fenómenos, la estructura intencional, eidética, trascendental, se dejaría en el limbo a una especulación rigurosa. Sí se da pie a manifestar otro nuevo aparecer no el habitual en el que detentamos su naturaleza objetiva en el *otro* fenómeno, no el aprehendido por la ciencia ¿Qué le pasaría a la cosa misma? A lo que debemos prestar más importancia es el que estos fenómenos parecen anular el apelativo de ciencia estricta que Husserl le quiso otorgar a su filosofía. Nuestra pregunta que guía el trabajo es: ¿Anula o no anula el *otro* fenómeno, el *acontecimiento*, la ciencia de la cosa misma dado en la filosofía primera? Se pretende en el trabajo rastrear la aparición del objeto atendiendo a la epojé y la reducción, y luego se mirará si el acontecimiento atiende o no a la ciencia fenomenológica.

En la primera parte denominada *Invisibilidad de lo propio en la temática fenomenológica* nos adentramos a ver en la actitud natural su estatus a-científico en la filosofía si por ciencia comprendemos el origen del sentido. En actitud natural se es incapaz de ver el sentido de la asignación objetiva, el ir a las cosas, intersubjetivamente indicadas con su trozo o pedazo de sentido igual al que hay que explicitar; se carece del motivo al abordar la relación entre conocimiento, sentido de conocimiento y objeto. Veremos, en el camino en el ego hay una esfera única. En la segunda parte *Correlatividad y sentido eidético* se describe en el análisis intencional el suelo que es susceptible a la invariante como fuente de sentido para el objeto intersubjetivo. Se nos revela tal objeto eludiendo a través de la invariante en la cual vemos y se presenta él intencionalmente en venida, una imitación, copia, y así devela un sentido único al sedimentar todo lo anterior a él. En el tercer apartado de este trabajo *Teleología de la ciencia en la unidad intencional* se intentará esbozar unas reflexiones que hablan de la filosofía fenomenológica como ciencia primera, y ver en el camino filosófico una ciencia instancia necesaria al saber. Nuestro último intento, cuarta parte, es ver

acontecimiento si es fenómeno tal y como lo comprende la fenomenología clásica o si sale a esos lineamientos en *Veamos el acontecimiento*. En esta parte del trabajo veremos algunas características del *acontecimiento* tomadas de la filosofía de Romano de su libro *“El acontecimiento y el mundo”*. Al presentar las conclusiones en la última parte, abriremos una hipótesis que queda aún por investigar concerniente a un modo de lectura de la Ciencia Estricta en Husserl, lo que podría ser una salida a la cuestión de las herejías que son vistas por Ricoeur quien ve el camino inevitable de la fenomenología clásica como herejía: “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (Ricoeur, 1958, p. 836).

1 ESTADO DEL ARTE.

Los antecedentes en el giro teológico se encuentran en las implicaciones fenomenológicas que determinan el *Don* en Jacques Derrida, y *la Infinitud del Rostro* o lo *Otro* en Emanuel Levinas que suscitaría una inversión de la ciencia fenomenológica para sus futuros herederos. Sus herederos, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien, John Caputo, Claude Romano, Emmanuel Falque, Jean Yves Lacoste descifraron ciertos fenómenos invisibles al hacer a un lado la mirada objetivista de la intencionalidad en la fenomenología clásica. De una parte, en la filosofía del *don* estaría implicado Jean –Luc Marion, quien ofrece la tesis según la cual “Husserl tendría el mérito de haber descubierto la donación como último principio para la filosofía”; el termino *Gegebenheit* es recepcionado hasta la idea de un desborde de la donación hablando del *fenómeno saturado* (Derrida & Marion, 2009). Lo que nos impulsa a decir que la filosofía del don, y el fenómeno saturado, estaría implícita y es el paso necesario que debe darse a partir del ser consecuente con la filosofía fenomenológica. De esta manera se han presentado todos los fenómenos en el giro francés. Derrida no de acuerdo con ese paso dice que el don no se puede pensar o dejaría de serlo. Para él la intuición pasiva solo nos pone frente a lo que hay, “{...} algo está ahí. Tenemos algo, encontramos algo {...}” (Derrida & Marion, 2009) El ahí nos sugiere el objeto ideal que se hace presente. Marion ofrece otro tipo de donación diferente al ahí en una donación que desborda la intención.

Una de las principales críticas a la filosofía del fenómeno invisible, se basa en dejar atrás los conceptos de evidencia e intencionalidad; es, paradójicamente abandonar los lineamientos de la ciencia de aparición. Arraigada en la evidencia cartesiana para la cual lo apodíctico representa la esfera cerrada en la immanencia, *idea clara y distinta* (Husserl, 1982), y, ateniéndose a lo dado

(Husserl, 1995), los fenómenos inaparentes “aparecerían” al anular la intencionalidad, instancia inmanente al develar el objeto; las nuevas categorías de fenómenos rebasan así el contenido de lo dado acabando el principio de atenerse a lo dado, así lo vemos en la experiencia absoluta en la fenomenología del *Rostro* en Levinas, que parecería no está sustentada bajo el concepto de evidencia en Husserl. Nam -In Lee al contrario, nos dice que es necesario entender bien el concepto de evidencia en Husserl; el concepto del rostro es visible debido a la evidencia: “Es cierto que la fenomenología del rostro no está basada en el concepto cartesiano de evidencia, ni en el concepto de evidencia que Lévinas considera pertenece a Husserl. ¿Pero el genuino concepto husserliano de evidencia, es realmente innecesario para el desarrollo de la fenomenología del rostro? Contrario a lo que cualquiera podría imaginar, el concepto de evidencia de Husserl es una condición necesaria para la posibilidad de la fenomenología del rostro” (Aguirre, 2009); la fenomenología del rostro es deudora a la ciencia.

Abandonando su objetividad en lo *Otro* vemos que no puede ser abarcado bajo ningún apelativo de “ser”, y ha de asegurar de esa manera su acceder fenomenológico. Además, el obstáculo en el concepto de intencionalidad a la *revelación* de Marion, para el que la donación rebasa al objeto a que se atiene meramente a la inmanencia en la intención. Marion separa una fenomenología intencional de su puro concepto de donación: “{...} mi verdadero trabajo será esforzarme en explicar qué implica que los fenómenos no puedan aparecer, sin aparecer como dados para mí. En otras palabras, ¿aparece cada cosa dada como un fenómeno? Este punto no debe ser confundido con otro: todo lo que aparece tiene que aparecer como dado” (Derrida & Marion, 2009).

Se piensa así que en la filosofía científica se debe dar una inversión. Así lo insinúan sus notables filósofos: “{...} Levinas {...} y Jacques Derrida, y Michel

Henry, están interesados en el hecho de que un fenómeno no puede ser visto ni sólo ni siempre como un objeto {...}” (Derrida & Marion, 2009), si se piensa, a sus fenómenos invisibles en el área de la fenomenicidad. Aunque haya sido en la fenomenología clásica en la que se haya dado ese salto o hueco para ver tales fenómenos invisibles.

Tales eventos además anular el estricto sentido de esta ciencia como ciencia trascendental y borrar su intento de ser filosofía primera, se dan paradójicamente en sus implicaciones. Su inviabilidad parece entrar en un domino absoluto sin tener en cuenta el principio de donde se partió en la intencionalidad.

2 INVISIBILIDAD DE LO PROPIO EN LA TEMÁTICA FENOEMENOLOGÍA.

En 1898 Husserl tuvo una intuición de la correlación hombre -mundo (Herrera, 2002). Tal intuición le condujo al suelo de dación absoluta de ser en la inmanencia subjetiva. Radicalizó, así la vía cartesiana de la duda “{...} me referí a la meditación cartesiana sobre la duda y a la esfera de datos absolutos –o círculo de conocimiento absoluto- que queda comprendida bajo el título de «evidencia de la cogitatio» {...}” (Husserl, 1982, p. 43); en esta evidencia se apoya la intuición de la apercepción primera, originaria, ámbito absoluto de la filosofía en que se dan originariamente los fenómenos. Se designa así la esfera de los datos absolutos que se revela en la inmanencia, en una nueva investigación.

Pisar el nuevo campo decidiría el cimiento en la instancia del conocimiento, idea final de un ámbito absolutamente puro: “y sin embargo es como si estuviéramos en la escarpada cresta de un risco y avanzar sobre ella con calma y

seguridad decidiera sobre la vida filosófica y la muerte filosófica” (Husserl, 1988, p. 11). En la actitud ingenua natural asume la realidad metafísicamente, ahí afuera, de una conciencia que tiene que alcanzarla, y adecuarse a ella: “En la actitud natural, el hombre asume la realidad como puesta ahí delante, sin preguntarse por la legitimidad o por los fundamentos de esa actitud posicional” (Hoyos, 2011, p. 37). Aunque sea claro y se esté completamente seguro de que el conocimiento alcanza su objeto al ver la trascendencia del acto, y preguntar, se cae en equívocos de un círculo que se repite; aporía invisible dentro del espectro de análisis natural.

La tesis general en la actitud natural concierne a un mundo entificado del ser, las cosas están ahí para una conciencia. Pero cuando se adentra la investigación en el ámbito de la conciencia al indagar la relación del conocimiento, sentido del conocimiento, y objeto de conocimiento (Husserl, 1982) inmediatamente se cae en la aporía del círculo trascendente. De esta manera al científico, aunque le sea consabida la posibilidad del conocimiento, su vastísimo saber no le sirve para ver cómo ha venido a darse; la pregunta por el conocimiento termina en perplejidades, incertidumbres, y extravíos (Husserl, 1982). Se conforma así una morada en el que el individuo acomodado carece del motivo que dé vía libre a la investigación que le de la estructura conceptual en el que ha de ver qué sentido es, qué ha de ser, que sentido ha de tener que un objeto sea en sí y sea conocido, alcanzado por el conocimiento. Adaptación ingenua que no le permite escudriñar la esencia del conocimiento aunque se base en conocimientos científicos.

En la inviabilidad, no se entiende qué sentido ha de tener que el objeto sea en sí, y a su vez, sea conocido (Husserl, 1982). Vemos que el acto “debe trascender” su interioridad y no deformar, es decir alcanzar; Husserl nos dice al

respecto: “Todo el conocimiento natural, tanto el precientífico como, desde luego, el científico, es conocimiento que objetiva trascendientemente” y aclara este punto en el pie de página: “referido a los objetos trascendentes que están intersubjetivamente constituidos (o sea, que están ahí para mí y para cualquier otro de los que son como yo)” (Husserl, 1982, p. 45). Aunque se aporten conocimientos basados en axiomas universales, y sean conocimientos alcanzables por métodos fidedignos y devengan en la deducción de las ciencias exactas, y en las ciencias apriori: “{...}” no me sirve para nada la fundamentación científica de una evidencia trascendente, pues toda fundamentación mediata se retrotrae a una inmediata, y la inmediata contiene ya el enigma” (Husserl, 1982, p. 47).

El círculo a-crítico termina en la objetivación de la conciencia. Al optar por una salida de implicación gnoseológica, en una teoría filosófica, oculta bajo el concepto, se hace portadora, sin ser vista, en sí misma en sus méritos, en su prejuicio ciego, de la oscuridad otra vez de la trascendencia, en un círculo que se repite; el signo trascendente nos hace caer en mitos. El error del naturalismo {...} es, de un lado, la naturalización de la conciencia, incluidos todos los datos de la conciencia intencional –inmanentes; de otro, la naturalización de las ideas y, por tanto, de todos los ideales y normas absolutos. (Husserl, 2009, p. 16)

La inviabilidad en el camino conduce a la investigación inmanente, haciendo a un lado el signo de la trascendencia. Hay que radicalizar la meditación cartesiana de la duda metódica. En el curso de la meditación encontramos al ego, como fuente de las cogitaciones. Pero también aquí este aporte se inserta, vía errónea, en la consideración natural, ya desde su autor. Así, para superar el dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa* Descartes propone que la primera se asimile como un:

{...} axioma fundamental apodíctico {...}” a partir del cual se deduzca todo lo demás y así superar la dualidad de las dos sustancias del mundo “{...} cuya relación con el resto del mundo, las cosas extensas, se determina causal y funcionalmente mediante una deducción more geométrico. (Hoyos, 2011, p. 42)

“{...} Es apenas una región del ser {...}” de tal forma que Descartes hace que sea prisionera de un principio que prosigue la propuesta de matematización de la naturaleza de Galileo. El prejuicio se origina a partir de querer alcanzar de una manera naturalista un principio en el ego, que sería el axioma apodíctico imitando el modelo matemático, el “ser primero” del resto del ser en lo cognoscible:

{...} ante todo tenemos que mantenernos a distancia de los prejuicios, apenas visibles para nosotros mismos, que se originan en el hecho de dirigir la mirada hacia la ciencia natural matemática, como si bajo el título ego cogito se tratara de un axioma fundamental apodíctico, que en unión con otros (que habría que derivar de él) tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva del mundo, una ciencia ordine geométrico. (Husserl, 1988, p. 11)

En ese extravío a que conduce la mirada naturalista en el ego, que estanca el camino a una evidencia absoluta que dé pie a una filosofía como ciencia primera en sus implicaciones más puras, denomina al ego cogito como “*trozo o rincón del mundo*”, y “*un pequeño cabillo del mundo incuestionable en el que*

absolutamente se derivaría, de principios innatos, el resto de lo existente” (Husserl, 2009):

En conexión con esto, no puede admitirse en modo alguno como algo comprensible de suyo que en nuestro ego apodóticamente puro hayamos salvado un pequeño cabillo del mundo, que sería para el yo filosofante lo único incuestionable del mundo, y que ahora se trate justamente de inferir el resto del mundo mediante conclusiones bien dirigidas conforme a los principios innatos en el ego. (Husserl, 1988, p. 12)

Ego puro es visto como una sustancia descubierta en la duda cartesiana, a la cual se le adjudica un trozo del mundo. Se interpreta así en una investigación natural en *“la vivencia”* de la persona que vive, *“su estado”*. Vemos, en el contenido de una vivencia se da *“determinada sensación”*; se inserta al ego en lo real: “El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, insertados ambos, aunque sea de un modo completamente indeterminado, en el tiempo objetivo, todo ello son trascendencias y, como tales, gnoseológicamente son cero” (Husserl, 1982, p. 55). Así, Descartes permanece ciego ante el ámbito trascendental, de una región absoluta de ser, (Husserl, 1982), que tiene que ser esclarecida para la vida filosófica esa para la cual nos encontrábamos en peligro. El yo en Descartes declina en el marco de la percepción y se hace de él objeto de la ciencia natural, de la psiquis que se ocupa de la mente y el alma:

Esto es lo que por desgracia ocurre en Descartes con el giro aparentemente insignificante, pero fatal, que convierte al ego en la sustancia cogitans, en el animus humano separado {...} el giro por el cual

se convirtió en el padre del absurdo realismo trascendental. (Husserl, 1988, p. 12)

Tal naturalización es lo que debe ser anulado. Husserl en su intento de "{...} liberar a la filosofía de todo psicologismo y de cualquier confusión con las ciencias naturales" (Gajate, 1995, p. 5) va aclarado el sentido puro de la filosofía fenomenológica. Su pensamiento se introduce en una filosofía radical, que se *hace* en el método que da acceso al ámbito trascendental (Husserl, 1985, p. 377), en cada paso denotando la filosofía verdadera. El imperativo que escapa, con su método y su tarea de alcanzar el apriori de la intencionalidad, a la ingenuidad y pensamiento natural de una ciencia "consabida":

{...} se discute, pues, si lo filosófico nos lleva, por así decirlo, a una nueva dimensión o se desenvuelve en el mismísimo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y de la vida espiritual. Lo que muestra que ni siquiera ha llegado a estar científicamente claro cuál es el auténtico sentido de los problemas filosóficos. (Husserl, 2009, p. 8)

En esa consideración psicologista natural, que inunda la apercepción de la vivencia, se debe abstener el yo, "*su estado*", "*su vivencia*" insertada en el tiempo, y volver la mirada a la vivencia pura: "Éste es el lugar del análisis fenomenológico de esencias, el cual, por inaudito y ajeno que pueda sonarle al psicólogo naturalista, no es ni puede ser en absoluto análisis empírico" (Husserl, 2009, p. 34). Nuestra vida trascendental o actitud científica esta atrás, oculta y permanente, anónima y encubierta (Husserl, 1985) incluso si nos hemos dirigido sólo hacia el fenómeno ser en la vida natural.

Así Husserl en su idea de una evidencia absolutamente dada, incluso, superando cualquier estructura conceptual de un sistema cerrado o de una ciencia o teoría de la mente toma una categoría de su maestro Brentano: la intencionalidad de la conciencia (Gajate, 1995). “La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es intencionalidad” (Husserl, 1992). En la intencionalidad se da el secreto a una nueva actitud para alcanzar la inmanencia. En *epojé* se alcanza esa actitud. Del griego *epokhé* *epojé* es una puesta entre paréntesis de la realidad del mundo para alcanzar el ámbito pleno en la conciencia. A la actitud ingenua que toma lo objetivo sin más, se contrapone el puro ver en las regiones de la conciencia para advenirse el ser dado, pleno, el ahí de la objetividad.

Al ver en la actitud natural la región de la interioridad se oculta la vía de acceso al ámbito trascendental y las condiciones del conocimiento; se crea en la habitualidad dogmática una barrera que hace invisible la verdadera región de la fenomenicidad.

Un yo meramente empírico no permite el darse absoluto en la manifestación plena del fenómeno. Si la mirada se torna a partir de la *epojé* y la reducción ante la plenitud del objeto mentado, se abandona radicalmente la idea de su “*interioridad*” como instancia natural o sustancia, para abocarse a un fenómeno absoluto. Se ve así el aparecer de la cosa; este concepto guarda relación al concepto primero de fenómeno de los griegos: “{...} de la palabra que los griegos usaban para nombrar la luz. “Fenómeno” es etimológicamente lo que es visible, lo que aparece” (Zirion, 1987). Y en Husserl, el aparecer puro ocurre en intuición, en la frase anterior se

sigue: "Solo en las intuiciones aparece algo (en sentido estricto) por lo tanto solo las intuiciones se dan fenómenos" (*Ibid*).

En abstención al yo natural se da una instancia absoluta y se da el acaecer pleno del objeto, fenómeno puro, al cual vuelve la mirada de la reflexión filosófica; ahí, en el ver puramente inmanente se valida y se corresponde la primera percepción, mención vacía, en la que vivimos de manera natural un dato absoluto: "a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanentemente como dato absoluto" (Husserl, 1982, p. 55); "Toda evidencia que yo obtenga para mí como mundana, toda forma o verificación o configuración, ya sea precientífica o científica, esta primordialmente en mí como Ego trascendental" (Husserl, 1985, 373).

A través de esta actitud el concepto griego de fenómeno cumple a cabalidad. En epojé el fenómeno natural es lo que aparece. Pero es quitando al fenómeno natural su índice trascendente como vemos el concepto de fenómeno con el que nos tenemos que ver en la investigación pura de conciencia:

{...} pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en todas las ciencias que nos son familiares desde antiguo sólo en cuanto modificado en esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica. (Zirión, 1987)

Husserl descubrió las implicaciones filosóficas de la vía cartesiana en el *ego cogito cogitatum*. Mediante la epojé se da el acceso a la vida fluyente y trascendental, comprendida como instancia desnuda de la intencionalidad. Ahora bien, al atender a las figuras de la correlación en la estructura intencional *noesis -noema*, se da pie así a la tesis de una conciencia que no es mera interioridad, la conciencia no es meramente receptiva -pasiva de fenómenos psíquicos, sino plenificación de contenidos noemáticos.

Husserl ve en el método de Descartes al verdadero acceso filosófico al ámbito trascendental y lo radicaliza. No es la duda. Es no decir nada del ser real en el ámbito de las cosas naturales en actitud de puro ver; es ahí en que surge el aderezo al concepto propiamente husserliano de fenómeno que modifica a todo fenómeno que entre en su área de investigación. Tal despojo es la actitud que hay que adoptar: “La “actitud totalmente distinta” o “fenomenológica”, cuya adopción constituye el método específicamente fenomenológico de la “reducción” o “epojé” “fenomenológica” o “trascendental” o “fenomenología trascendental”” (Ziri6n, 1987). De modo que sus fenómenos son fenómenos “puros” o vivencias trascendentalmente reducidas (*Ibíd*).

Hemos visto al yo que se inserta en el ámbito sin más del ser de las cosas reales, que fue lo que llevó a Descartes al empirismo, Kant y el modernismo en adelante a recaer en la actitud ingenua. El camino de ir a las cosas mismas se encuentra en el nuevo ámbito intencional en que se sustraerá además la investigación inmanente del conocimiento en que se dé pie al fenómeno absoluto. Se da el aparecer del fenómeno por medio de la epojé como abstención de lo que trasciende a la inmanencia y que es tomado sin más en la actitud natural, los contenidos reales, y al despojar en la reducción un dato absoluto la investigación se librar así de lo que empaña el conocimiento del objeto: “sólo por medio de una

reducción –a la que vamos a llamar reducción fenomenológica- obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia” (Husserl, 1982, p. 55).

3 CORRELATIVIDAD Y SENTIDO EIDÉTICO.

Pero, hemos de vislumbrar qué quiere decir -cómo se implica la donación de sentido-, en esta región absoluta del ser. En el campo “vida interior” ofrecido por el método de la duda metódica cartesiana abandona Husserl el sentido absurdo de un ego puramente empírico, tema de una investigación natural, para ir en pro de lo originario, en la desnudez de una conciencia que se nos da constantemente referida e intencional. Husserl explica cómo, en el paréntesis universal que es permitido en la epojé, el yo se reduce a su campo trascendental en la experiencia constituyente; lo que sobrevive, apartándonos de la consideración natural es el yo trascendental, dice Husserl (1988):

Si he desterrado de mi campo de juicio al mundo en cuanto recibe sentido de ser de mí y en mí, entonces soy yo, el yo trascendental que lo precede, lo único judicativamente susceptible de ser puesto y lo único puesto. (p. 15)

La correlación deviene, viva, latente, en el suelo que queda al realizar la epojé; este proceso nos reconduce al campo último fenoménico, y a “{...} la manera en que se nos manifiesta el mundo” (Gallagher & Zahavi, 2013, p. 53). Habrá de adentrarse a la investigación inmanente, a una plena donación, y ver los rasgos en el ámbito *apriori* en el que se definen el carácter de los seres; el ámbito universal es la esfera de ser de infinitud de fenómenos y el filósofo la ha alcanzado

si se encuentra despojados de todo ser trascendente y no dado en evidencia inmediata: “{...} dirijamos la atención al hecho de que la epojé fenomenológica nos ha (o me ha a mí, el filosofante) puesto al descubierto, con el yo soy, apodíctico sin duda, una esfera del ser nueva e infinita {...}” (Husserl, 1988, p. 15). Se ha alcanzado la cima del riesgo.

En el alma se veía un *resquicio del mundo*, el único rincón del mundo como un pedazo que se habría salvado de la duda. Se debía concebir en ella una premisa apodíctica, o, que a modo del modelo matemático sería un axioma y se indujera buscando “{...} caminos apodícticamente ciertos {...}” (Husserl, 1988, p. 5) el edificio de la *sapientia*. Se rechaza esa idea que desembocaba en la idea de una subjetividad nacida en el absurdo realismo trascendental, según el rechazo de Husserl (1988). Aclaremos cómo de lo único que le ha quedado al filósofo su vida pura del ego se esclarece en verdadero sentido trascendental.

En el puro ver inmanente, al que nos ha llevado la epojé, se despeja el suelo, que en la conciencia intencional da el fenómeno. El fenómeno se encuentra linealmente relacionado a la idea en sí misma; así, el devenir de sentido es “la presentación de la cosa, el movimiento de venida en presencia, lo que Husserl llama la «relación eidética» o simplemente eidos” (Potestá, 2013, p. 25). La relación viene a ser entre el acto intencional o noesis, y el objeto intencionado, o noema dentro del ámbito de la conciencia intencional.

Hemos destacado en la conciencia el ser conciencia *de...* o intencionalidad, lo que ha implicado que la vivencia, o modos en que la conciencia puede advenir, debe ceder a un cumplimiento. A este cumplimiento se le designa el término: evidencia. “La característica fundamental de los modos de conciencia de los

cuales yo vivo como yo, es la denominada intencionalidad; es el respectivo tener consciente algo” (Husserl, 1988, p. 17); al *ego cogito* nos es menester añadir un *cogitatum* (Husserl, 1988).

El ver implícito al acto reducido a su esfera inmanente de donación hace devenir la correlación que se ubicada dentro de dos estratos o polos del movimiento de venida del fenómeno. Se brindan en él diferentes modos de ser y de sucederse la intención o mención vacía; lo que habla de la conciencia como un *flujo*. Como un río heracliteano. La asignación de conceptos en la comprensión trascendental fenomenológica en que deviene el sentido concomitante a una la intencionalidad, están en los términos de *noesis*: mención intencional, y *noema*: el objeto intencionado.

La percepción es el acto en que se mienta algo: “El giro fenomenológico de la mirada muestra que este estar dirigido es un rasgo esencialmente inmanente de las vivencias correspondientes: ellas son vivencias «intencionales»” (Husserl, 1992); se debe mirar el acto intrínseco y las modalidades del ser intencional. Como el río heraclíteo en el acto de captar las vivencias de conciencia se manifiesta un *eidos* absoluto hay que ver y captar, y en el que se corrobora la mención vacía: “en la corriente de vivencias, las cosas revelan un *eidos* intuitivamente aprehensible” (Guevara, 2014, p. 18); la esencia es incluso su ocultación, hasta que la misma sea desplegable a través de la historia y el ejercicio filosófico; se nos donan otros sentidos insospechados en “la cosa misma”.

La correlación se da en suelo de la pobreza absoluta en que se ha abocado el filósofo, en la que se da la *invariante* a un objeto al donarse; o, si invertimos, en

el despojo se encamina el aparecer, lo dado, de la intención en la invariante de conciencia noemática.

{...} se trata de poner la atención no tanto sobre las cosas (*ob –jetos*, lo que está «afuera»), ni sobre la conciencia pura {...} sino en los procesos o en los actos de la reflexión que relacionan las percepciones (noemas) a los actos de conciencia que están en juego durante la percepción {...}. (Potesta, 2013, p. 25).

El querer decir de "{...}" la idea de evidencia como completud a partir de intenciones significativas; por ello se dice que la evidencia es el acto de darse las cosas mismas" (Hoyos, 2011, p. 59)¹, el sentido, y la validez de verdad se da en la correlación y se alimenta de la evidencia del campo subjetivo. El estudio de la correlación apriorica da así, acceso al acontecimiento en el acto que nos dona el objeto: "son «mismas» solamente si se dan al interior de una vivencia experiencial (Erlebnis) según la relación noético –noemática" (Potestá, 2013, p. 30).

En la actitud de epojé se accede a la percepción primigenia, *noesis –noema*, y en su análisis intencional el objeto tematizado da el conocimiento; la cosa acontece, revela el don, no anónimo, sin definición, más bien la cosa en presencia.

1 Nos desplazamos en este instante de la postura de la fenomenología genética, por la implicación de abandonar lo expuesto de la conciencia intencional. Para ver lo planteado al respecto remitirse a: *Lógica Formal y Lógica Trascendental. Ensayo de una Crítica de La Razón Lógica*, Edmund Husserl, México: 2009, UNAM, 59.

En epojé, se despeja la correlación primigenia, guiándonos en intuición a un encuentro primero u originario, y a la tematización de lo vivido: “¡Tenemos que consultar a las cosas mismas! ¡Volviendo a la experiencia, a la intuición, que son la únicas que nos pueden dar sentido y legitimidad racional a nuestras palabras” (Husserl, 2009, p. 32). El llamado a las cosas mismas no constituye un *solus ipse*, un solipsismo que arrebatara a la verdad objetiva, ni el realismo que dedica toda fuente de conocimiento al ser trascendente, y a la cosa en sí, prejuicio que no abre una vía de acceso.

Se ha establecido así la investigación en torno al conocimiento: “Esta es la ciencia de los fenómenos, de las vivencias de conciencia de un yo, realizada con el propósito de lograr una determinación del sentido de toda objetividad posible, de toda acción y de toda práctica posible” (Zirión, 1987). El tema que guía la investigación filosófica no es un saber acerca de lo trascendente, como erróneamente se pensó. En la filosofía de Hume podemos ver un intento por decir qué es lo que adjudica al conocimiento esa falsa trascendencia y es visto un prejuicio teórico. La vía de Hume según Husserl es explicitar por qué adjudicamos al conocimiento un rendimiento trascendente: “El problema ya no sería, entonces, cómo es posible el conocimiento trascendente, sino cómo se puede explicar el prejuicio que atribuye al conocimiento un rendimiento trascendente: exactamente la vía de Hume” (Husserl, 1982, p. 49). Bajo este prejuicio no se nos hace factible la investigación que guíe el fin a la verdadera filosofía comprendida bajo la filosofía trascendental o filosofía fenomenológica.

La vocación del filósofo toma el prototipo del hombre que se retrotrae en sí mismo e intenta derrocar todas las ciencias predadas y partir de ahí, en la pobreza absoluta. El filósofo genuino ha de dirigirse hacia esa meta, con el fin de

encontrar un comienzo seguro y un método que avance según sus razones verdaderamente intelectivas.

Al entrar en esta vida de la meditación, el filósofo ha llegado a ser ego trascendental donde está el “{...} flujo contante del ser y la vida cogitativos {...}” (Husserl, 1988, p. 18). Así se alcanza el campo infinito de fenomenicidad: me he vuelto espectador de mi vida natural (Husserl, 1988). En la vida natural estamos dados hacia las cosas mismas: me refiero y sé, hablo, miento, me refiero intencionalmente hacia él, ora es tema de discusión en el ámbito científico, ora es mentado en la vida diaria.

En la metáfora que usa Husserl del río heraclíteo, vemos a la conciencia. Es el mismo río que deviene constantemente. Me dirijo a al campo de conciencia intuitivamente, en lo que me queda después de la nada, y de no posicionarme sobre lo que me he abstenido. En la unidad ideal de conciencia del hecho particular vivenciado el objeto se me dona; ahí, en esa vivencia se da una indicación a la unidad intencional intrínseca al acto. El flujo de ser en la vida subjetiva es, así, el campo a que se dé infinitud de fenómenos. El hecho vivenciado, el ahora de la percepción deviene siempre, como el río heraclíteo, dice Vargas citando a Husserl:

Como y en cuanto temporal, el sentido es fluente; es el río heraclíteo de las vivencias del yo (yo puedo) en el cual “las fases de ahora de la percepción experimentan continuamente una modificación; (...) fluyen. [Son un] hundirse en el tiempo” {...} lo dado, por estable que parezca, una vez reducido a la esfera de propiedad vuelve a ser puesto en la dinámica

de reencubrimiento de sentido que, a su vez, tiene que encontrar validez. (Vargas & Reader, 2010, p. 66)

Así de esa vivencia intencional de una nueva actitud se nos da la ciencia filosófica (Zirión, 1987). En el *eidos*, brindado en el análisis de intención se ha de desplegar una ciencia de índole peculiar, de la cosa misma, una ciencia a priori (Zirión, 1987). Aunque el objeto que acontezca lo sea en unos matices u otros de ese fluir heraclíteo, de esos matices se identifica la “cosa misma”: “{...} Husserl reconoce la “intencionalidad” como esencia de la conciencia; y en la “intencionalidad de conciencia”, el fundamento para hacer de la filosofía una ciencia estricta o fenomenología” (Gajate, 1995, p. 9). El objeto en sí, ofrecido en la ingenuidad y en que el pensamiento natural se es abocado a la tiranía del objeto (Hoyos, 2011), suspendido en la esfera de la vivencia intencional, da en las pinceladas “irregulares” el ser, y lo irregular se entreteje en el sentido en la unidad de conciencia. Esto encuentra semejanza en la *sensación* que es el lugar donde ubicó Nietzsche su filosofía, para el que el *ser* es traído en las patas de la paloma. La actitud del filósofo da un antes y un después en el pensamiento.

Husserl toma de Descartes las meditaciones y las depura, en el giro correctamente efectuado de la epojé fenomenológica al suspender incluso la vida interior psicofísica de ese rincón del mundo, del ego como ente natural (Husserl, 1988). La ciencia debe empezar así en el radicalismo de la epojé, tras esa inhibición universal; y el denominado *caballo del mundo*, el ego, pero ego trascendental lo despeja como un fundamento al abandonar su naturaleza realista: “{...} Husserl toma de Descartes el radicalismo de la duda y el sentido de fundamento que él da a la subjetividad” (Hoyos, 2011, p. 45). Tal radicalismo aspira a un saber universal, y científico, dado tras el ego absoluto: “¿no será el único renacimiento fructífero el que reanimara estas meditaciones, no para

adoptarlas, sino ante todo para descubrir el sentido más profundo de su radicalismo en el retroceso al *ego cogito* y los valores eternos que de ahí brotan?” Esta ciencia de lo radical tras ese sentido descubierto en epojé, es dada en una filosofía genuina: “{...} el giro hacia el *ego cogito* como base de juicio última y apodícticamente cierta, sobre la cual ha de fundarse toda filosofía radical” (Husserl, 1988, p. 6, p. 8).

Se ha de dar pie, así, a la fenomenología trascendental como filosofía absoluta, y el camino que tiene que hacer el filósofo. El imperativo que rige el principio de una tal ciencia es lo que se da (Husserl, 1995), pero para que se dé hay que abandonarlo –el objeto–, desistir de él en lo consabido; es el despojar de las concepciones predadas de la cosa, de las que nos hemos habituado y alcanzar la instancia en que versa la aparición del objeto. El ideal de una fenomenología pura es expresado en lo que él llama un “{...} sentido eterno {...}” (Husserl, 1988, p. 6). En la instancia absoluta le es dado al filósofo un comienzo verdadero, quien tiene que *volver a empezar* y hacer el camino de un filósofo principiante.

La filosofía primera o absoluta ha de establecer el camino riguroso a todo conocimiento que se denomine científico y el nacido en la cultura: “la filosofía o ciencia a la que aspira Husserl es, propiamente hablando, “un saber”, “un saber riguroso”, que constituye el patrón para el “rigor de las ciencias” (Gajate, 1995, p. 9); y se aclara, comprende, así mismo, a las ciencias exactas: “{...} esto no quiere decir que con respecto a las así llamadas ciencias exactas y ciencias naturales no tuviera la filosofía una función fundamentadora semejante y específica” (Hoyos, 2011, p. 40)

Lo nuevo que hizo Descartes fue cimentar el saber a través de una única filosofía en la intuición clara y distinta, en el derrocamiento de todas las ciencias, abrir así paso a una ciencia estricta rigurosa de la filosofía en la conciencia (Gajate, 1995). Con Kant ocurre lo mismo. Toma, del empirismo inglés la intuición sensible en la que “*nos es dada la materia*” que “*pasando por las categorías del entendimiento*” luego, es contenido de pensamiento. Las cosas u objetos, son inaccesibles en sí debido a la barrera del noúmeno “objeto en sí”. En Husserl en el ámbito de la conciencia las cosas están en *presencia*.

Entablar la visibilidad tan fuerte del paradigma copernicano en el conocimiento de los juicios sintéticos a priori en la filosofía, latente hasta nuestros días, fue labor del idealismo trascendental. En Husserl el sentido intrínseco de la filosofía kantiana no es la pregunta por la objetividad de la ciencia experimental apriorica sino la experiencia. Husserl toma el interés sobre la experiencia de la filosofía trascendental de Kant: “{...} Husserl toma {...} de Kant el sentido de la filosofía trascendental como pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia como fundamento de la ciencia y ámbito de la acción humana” (Hoyos, 2011, p. 45). Evitando caer en el tratamiento de la subjetividad como “objeto” como lo hicieron desde Descartes el empirismo inglés, Kant y los neokantianos,

Esto ha llevado a un tratamiento por parte de la psicología de su “objeto”, la *psyche*, en términos de lo objetivo: es decir, como fenómeno sensible, sometido a descripciones empíricas, clasificaciones y leyes objetivas, basadas en el principio de causalidad natural y en el principio de inducción. (Hoyos, 2011, p. 39)

Visto así, la experiencia es el fundamento de la ciencia, y el ámbito de la acción humana (Herrera, 2002). Husserl vuelve hacia Descartes y Kant para esclarecer el verdadero sentido científico implicado en la filosofía trascendental.

Aquí tenemos de nuevo la tarea del pájaro que visualiza desde arriba atrayendo a otros pájaros con su canto como si la fenomenología fuese un canto de pájaros sobre el mismo asunto y con las mismas armas fundamentales ¿Entendemos este trino? De ninguna manera².

El canto del pájaro atrae otros pájaros, su canto versa sobre el mismo asunto con las mismas armas fundamentales; la fenomenología se parece a ese canto. El canto unísono o el hecho de que sean atraídos por un solo canto; dice Husserl, “en cada paso” (Husserl, 1988). Se debe dar el hacer al camino hacia la filosofía trascendental, puesto que no se entiende ese trino. Hacer el camino ha de ser tan fundamental, que el pensamiento que de su mera posibilidad no ha de ser considerada prejuicio: “No renunciamos a la meta rectora de Descartes de una fundamentación absoluta de la ciencia, pero por el momento no debe presuponerse como un prejuicio ni siquiera su posibilidad” (Husserl, 1988, p. 6).

A partir de ahí se ha de considerar su necesidad intrínseca, su actualidad cómo filosofía de la vida y así, y el umbral entre la ciencia y las humanidades se deshace, a este respecto Husserl (como se citó en Vargas, 2011) dice: “Aquí, entonces, debe convivir la “comprensión esclarecedora” de “la relación entre la

² Seminario de *Fenomenología. Introducción a Ideas de Husserl*, Dct Ángel María Sopó. Dictado en la Universidad Santo Tomas.

vigencia fluyente y la validez objetiva, entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido” (p. 5)³.

Hemos esclarecido las preguntas ¿La fenomenología nos da acceso a la “cosa misma”? o, ¿Es un sueño el hacer de la filosofía fenomenológica una ciencia? Y para sólo toparnos con la intuición nietzscheana: ¿Accedemos a la cosa en un resto que difiere a su mención primera antes de la epojé? Y si es así ¿La intencionalidad es principio de fundamento a la percepción? Es un pensamiento se vería abocado, a la hendidura o resquicio en la filosofía. El trabajo es arduo, hay que recorrerlo por sí mismo:

La inquietud de Husserl, no será la de enviarnos desde la cima alcanzada los lazos y las argollas de los métodos, principios y fundamentos, sino la de lanzarnos las grandes piedras en que se funda la fenomenología⁴.

4 TELEOLOGÍA DE LA CIENCIA EN LA UNIDAD INTENCIONAL.

El trabajo esencial es guiado al dejar el rastro de un camino abierto de fundamentación absoluta. La filosofía como ciencia estricta estriba en la búsqueda de lo eterno y universal que yace en el estudio de la validez que conlleva el sentido; el rastro tras esa ciencia es reflejado en el la tarea contingente de la

3 Seminario *Formación e Intersubjetividad*, Relatoría “La fenomenología y el ideal de la ciencia”. Dr. Germán Vargas Guillén. Dictado en la Universidad Pedagógica, en el cronograma del programa de Doctorado Interinstitucional en Educación. Bogotá. 1er. Semestre de 2011.

4 *Ibíd.*

elaboración de sentido. La fenomenología, así conserva el ideal de una *philosophia perennis*, Husserl (como se citó en Vargas Guillén, 2011) dice:

Como modesto trabajador, el artista o el científico son contingentes en la tarea de llevar a cabo la *elaboración del sentido*; mas este es lo que en sí se valida en su *intemporalidad*, en su *validez eterna*. De ahí que la *filosofía como ciencia rigurosa* pueda llegar a tener la aspiración de *universal y eterna*; y que, en sí, la *fenomenología* preserve el ideal de *filosofía perennis*. (p. 8)

Hay que buscar lo que nos hace auténticos filósofos; y en ese camino en que se despeja la ciencia absoluta, *se da, se va a ir dando* sin aún darla por concluida: “Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita” (Husserl, 1992); y en esa *senda infinita* el filósofo es un trabajador modesto: “Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis* (*Ibid.*).

Así, la ciencia filosófica, como *philosophia perennis* se implica en que las demás sean accesibles; pervive en un comienzo absolutamente seguro. La filosofía trascendental es así el camino del filósofo que comienza:

{...} la filosofía es, por su esencia, la ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los *ρίζωμα τα παντων*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos. (Husserl, 2009, p. 85)

El camino del filósofo es la ciencia del verdadero comienzo, norma eterna e inmutable que dicta la tarea: "{...} un campo de experiencia inmediata y apodíctica, al fuente primera de la permanencia y solidez del suelo de todos los juicios trascendentales, inmediatos y mediatos" (Husserl, 1985, p. 372).

El filósofo capta la invariante, y en su mirada de "científico trascendental" tematiza el aparecer, en que se da el objeto, uno en la aparición (Husserl, 1985); se da su ser noemático. Se da paso así a *acontecimientos* del objeto en su tipología. Ahí se contiene el sedimento histórico de la comprensión del ente. Verdad en sí, e inmutable, que dicta la norma al objeto tematizado:

En esto sólo hay que tomar en cuenta que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la epojé trascendental es la base de ser concretamente independiente y absoluta, de la cual todo lo trascendente (incluido todo existente real [real] mundano) extrae su sentido de ser como ser de un existente en sentido meramente relativo y por ello incompleto, como sentido de una unidad intencional que es en verdad por donación trascendental de sentido, verificación concordante y una habitualidad de convicción permanente que por esencia le corresponde. (Husserl, 1992)

En la instancia absoluta de la ciencia el *ser* noemático dado es incompleto, es una mera verdad *relativa –trascendental*.

¿Pero no es cierto, de antemano, que el mundo, el cual en la actitud natural debe valer como el universo del ser sin más, tiene su verdad como

relativa- trascendental y que solo la subjetividad trascendental le corresponde el ser sin más ni más? (Husserl, 1985, p. 374)

El objeto se rehace en la invariante de la intencionalidad. En su acceso a la apodicticidad en el ámbito intencional se da el acceso “natural” a su “concordancia evidente”. Esa verificación y habitualidad es soportar el mundo, “su realidad en sí”. Secundariamente se derivan de él los respectivos métodos, principios y axiomas teóricos que conducen hacia la evidencia científica. “Todo campo de experiencia posible cerrado en sí mismo permite *eo ipso* la transición universal de facticidad a la forma esencial (eidos)” (Husserl, 1992). Lo fáctico presentifica a la esencia:

Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la esencia de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes. {...} Cuando dijimos que todo hecho podría “bajo el punto de vista de su esencia peculiar” ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por lo tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad. (Husserl, 1995, p. 19)

Se abre una región espiritual en el ser, aprehensible en la tematización de la vivencia pura, y en el despliegue de las cosas mismas; y en tal tematización, en el puro ver inmanente, el objeto porta pliegues.

En la nueva dimensión de la conciencia, denominada por Husserl actitud fenomenológica, todas las cosas tienen pliegues que no se reducen a sus formas naturales o físicas; son pliegues que acontecen o aparecen en la medida en que se contemplan las cosas, los hechos, los recuerdos con un nivel especial de reflexión que los inscribe en el ámbito de la experiencia y ejecuta sobre ellas actos de pensamiento que ponen en juego la relaciones, interdependencias y efectos mutuos entre las cosas y el hombre. (Guevara, 2014, p. 19).

La verdad *relativa –trascendental* en la tarea del filósofo en la búsqueda de sentido, es visible en esos pliegues.

5 VEAMOS EL ACONTECIMIENTO.

Nos adentramos en el fenómeno acontecimiento de Romano al detallar unas características que lo inscriben en la herejía de la fenomenología, o giro de la fenomenología francesa. El acontecimiento tiene lugar en la paradoja de lo invisible, sale de una ciencia que ha de conformar el acceso a la cosa misma dando cabida a otro modo en la manifestación, se ve así, una inversión de la fenomenología que según Henry es necesaria a una “fenomenología no intencional” que permitiría el análisis de la excedencia de sentido (García, 2008); viraje de la ciencia trascendental hacia lo denominado experiencia saturada. En la

invariante obtengo la tematización de lo primariamente intuido, apercepción inmanente en la intención, invariante en la esencia; luego, deshacer tal intuición en el ver eidéticamente para darle la posibilidad de aparecer y cumplir en su norma de aparición. Lo que vemos es un evento de la intencionalidad. El acontecimiento a partir del cual el viniente se enfrenta, descentrandose, es diferente al acto inmanente; es en su desborde de la conciencia intencional en que tiene cabida su “fenomenicidad”.

El acontecimiento desdibuja en su ipseidad al sujeto, y al advenir, le da el apelativo de *viniente*. El sujeto intencional, va hacia el *eidos* en la invariante, y en la apercepción es un yo estático; del lado del viniente tenemos lo contrario, el ente de asignación óptica no se está, es en ausencia, no es estático; está por venir, dinámico, su constante es ausencia; tal asignación óptica se desdibuja debido a que el acontecimiento adviene insustituiblemente al viniente en su ipseidad: “{...} el acontecimiento es siempre *dirigido*, de suerte que *aquel a quien le acontece está implicado él mismo en lo que le ocurre*” (Romano, 2012, p. 54), “el «viniente» es el nombre dado al hombre en cuanto está implicado básicamente en lo que le ocurre, de suerte que, para comprenderse *a sí mismo*, debe tener una *historia*” (Romano, 2012, p. 138). El *viniente* es: implicación en lo que ocurre y hace historia en su aventura, y como tal sentencia el final del sujeto tradicional.

El *viniente* es el acontecimiento en instancia: “{...} a partir de sí mismo en sí mismo {...}” (Romano, 2012, p. 83) debido a que el acontecimiento es su propia norma, es *condición* sin condición a su advenir (Romano, 2012).

Aun así y en sus diferencias radicales el acontecimiento es considerado como fenómeno, pues para Romano el fenómeno es “{...} lo que se muestra a

partir de sí mismo, *tal como en sí mismo*" (Romano, 2012, p. 52). La plena donación de sentido implica la aparición a la intención encaminada en el método de la reducción hacia el polo objetivo; el fenómeno es lo que se anuncia a sí mismo a partir de sí en detrimento de perder en la correlación la mención vacía y sin cumplirse al aparecer en invariante. Así, aunque eludiendo su imbricación fenomenológica, para Romano, si se anuncia en el aparecer la norma prístina a una fenomenología, el *acontecimiento* sería el fenómeno por antonomasia:

Y es que, si la fenomenología tiene por exigencia fundamental tomar el aparecer como fuente de derecho sin presumir sentido alguno antes de ese parecer, entonces el primer fenómeno, el fenómeno primero en derecho, es precisamente el que es para sí mismo la fuente de todo sentido y de todo derecho, el que, alumbrándose a sí mismo, se produce a la luz de su propia manifestación: la pura mostranza del acontecimiento. (Romano, 2012, p. 81)

El acontecimiento al abocarse insustituiblemente al viniente, por impersonal cambia radicalmente sus posibles (Romano, 1012); estos han sido alumbrados por el acontecimiento; este abre nuevos y cierra los viejos: "Reconfigurando las posibilidades más íntimas del viniente, el acontecimiento, en efecto, no se limita a reordenarlas o redistribuirlas: *abre* nuevas y cierra correlativamente antiguas, es decir, cada vez las *posibilita*" (Romano, 2012, p. 130). El viniente no es mero espectador u observador intelectual de un hecho cognoscible que se presta a una observación imparcial o a un cara a cara de un objeto que se asume.

Comprender el acontecimiento es comprenderse en él debido al acaecimiento del evento no se espera o anticipa. El viniente no interpreta el evento a la luz de su conocimiento. Acontecimiento an –árquico, irreductible a su contexto, no tiene horizonte de aparición, más bien se anuncia como su propio origen y le permite al viniente acceder a un mundo otro, a lo que Romano le designa el nombre de *contecedero*⁵: “El acontecimiento en sentido *contecedero* {...} es lo que alumbraba su propio contexto y no se reduce a él; en este sentido, significa en rigor, para quién lo experimenta, el adviento de un nuevo mundo” (Romano, 2012, p. 75).

Se abre con él un horizonte de sentido. Sin ser un hecho inscrito en ámbito alguno anterior se absuelve a cualquier conocimiento antecedente desligándolo de todo rendimiento de un contexto intramundano previo (Romano, 2012); trastornado de parte a parte su mundo el viniente se comprende al develar en su aventura el sentido *contecedero* que se le ha abierto. Quiebre inscrito en su aventura y accesible sólo en el horizonte abierto por el acontecimiento.

El fenómeno viene a rebasar aquí la *intentio*. El viniente debería ser aquí el yo trascendental de verificación absoluta de todo fenómeno; pero, no tiene la intención que lo encamine hacia la develación del fenómeno o vivencia respectiva acontecimiento visto como es comprendido por Romano, si es *fenómeno*. Pero, el acontecimiento, opuesto al fenómeno de Husserl, abre una similitud con él. Al captar la instancia invariante se da un aparecer an –árquico del fenómeno o vivencia destruyendo tras su aparecer el vestigios de su repetición. Pero uno u otro fenómeno no son iguales comprendidos al tenor de su aparición. Se nos

⁵ Este término lo inventa Romano para diferenciarlo del contenido semántico de *acontecimiento* como lo que acontece sin romper el ámbito de lo previsible. Es además una versión antigua de «acontecedero». Para esclarecer el origen etimológico, y diferenciar los sentidos imbricados en las diferentes palabras de *événement* remitirse al prólogo de la obra citada: *El acontecimiento y el mundo*.

permite ver que no se podría develar la supervención del acontecimiento o hacerlo aparecer en su sentido contecedero a través del análisis de la conciencia intencional.

El secreto de su latencia, de sentido, se revela *más tarde* al acontecimiento de modo que no se es nunca contemporáneo a su origen. Lo vemos en la decisión. Cuando se ha declarado se nos da la sensación de que su sentido está ahí, hace tiempo instalado; sólo así nos ha trastornado y nos ha cambiado, *no se volverá ya a ser el mismo*: “{...} (el sentido) no se declara sino mucho más tarde, cuando está instalado desde hace mucho {...} en el momento en que el acontecimiento se hace visible en su efectuación, ya ha acontecido{...}” (Romano, 2012, p. 79), sólo por este desfase íntimo nos hiere, y nos ha herido. Su sentido contecedero adviene, luego, tarde. Este retraso constitutivo del acontecimiento es insoportable a cualquier empírea inmediata, es un a posteriori esencial o trascendental (Romano, 2012).

El acontecimiento vincula al viniente a una determinación originaria, dirigido insustituiblemente, le adviene adviniéndose de manera única. La ipseidad se revela en el retraso inscrito *en* el origen, movimiento diferido del tiempo, no coincidiendo jamás consigo mismo, pero que nadie podría sustituirlo.

Hundido el mundo, hunde cualquier hermenéutica de interpretación: “{...} “le hurta su significado hermenéutico con cuya vara de medir todo hecho se explicaba” (Romano, 2012, p. 103). Hegel (como se citó en Romano, 2012) dice: “{...} [se] dibuja la forma de un nuevo mundo {...}” (p. 102). El *apriori* de sentido se da en el *aposteriori* de su esclarecimiento, accesible a la postre. En el

acontecimiento se vería la condición trascendental del viniente; el sujeto se constituye en el desfase originario de sí a sí, constante subjetivación.

Hay un acontecimiento insigne al en *el nacimiento*. Apuntado a su nacimiento (el viniente), le viene de manera impersonal e inasumible; se le destina antes de tener el poder de apropiarse de él (*ipseidad*): “De mi nacimiento, como acontecimiento de un don que me sobrepasa, no puedo ni debo en modo alguno responder” (Romano, 2012, p. 116), apuntado, también, se le da un *destino*. Hiato que nunca será colmado, se le entrega al viniente el poder de advenirse a sí mismo, *ad viniente*, el sentido de la aventura se abre de una vez y para siempre (Romano, 2012).

El *apriori* de sentido dado desde el principio es constituido en el desfase originario del acontecimiento, en que el sujeto se le permite diferir de sí a sí. El *apriori*, origen del sentido en la fenomenología cambia. El sentido es dado en el *apriori* entablado en la correlación hombre – mundo; es pasar de un polo a otro de la estructura *noesis – noema*, y en la intención desnuda ver la nota invariante por la que el objeto se da, es decir, develarlo por medio de la reducción eidética:

La fenomenología como método se identifica aquí con la llamada “reducción eidética” consistente en ir a las cosas mismas, describir las variaciones de los hechos individuales similares para alcanzar su esencia, la cual no es otra cosa que el núcleo invariante común a los mismos. (Herrera, 2002, p. 5)

No es *más tarde* que se da el sentido. El sentido estaría al volver a hacer el camino implícito en la ciencia trascendental. Ver inscrito en la invariante nos permite captar el sentido del objeto no copiado de la realidad, sino al acceder a su fundamentación trascendental ver ese sentido sedimentando el saber anterior pasado, donde era comprendido. Una espiral, se vuelve al mismo punto, y ahonda su significado. Un tal regreso así es el título para el filósofo principiante, en el volver a hacer el camino implícito en la ciencia trascendental como ciencia de los verdaderos comienzos, donde se aprende verdaderamente a filosofar, Husserl nos introduce a una idea así en su libro denominado Filosofía Primera.

El viniente no coincidiendo a su venida al mundo, se ve abierto a un sentido rebosante e inagotable. Abierto al no fondo del nacimiento, en la aventura se arraiga el retraso, la latencia necesaria a su comprensión contenedora. Nace también, la eventualidad: posibilidades me son asignadas y dirigidas, y vienen del pasado y del porvenir destinándoseme incluso sin que pueda responder: “la eventualidad define más bien lo posible en cuanto brota del acontecimiento previamente a cualquier proyecto [abierto en el acontecimiento]” (Romano, 2012, p. 130). Abriéndome a lo que no buscaba, a lo imposible, al ad-venir en su diferencia radical y en su alteridad con mi presente, encuentro, dan a mis obras el carácter que le es suyo (*Ibíd.*), me convoca a más de lo que puedo, a lo imposible. Lo eventual cae sobre mí y me requiere “{...} se abre y se hace infinito adviniéndome desde un porvenir rigurosamente inanticipable” (Romano, 2012, p. 134), alcance del porvenir en su diferencia absoluta con mi presente que me hace advenir a mí mismo llamándome a más de lo que puedo: “es falso decir que «nadie se las tiene que ver con lo imposible»: porque ¡precisamente es solamente con lo imposible *con la que nos tenemos que ver*” (Romano, 2012, p. 32).

En ipseidad se le da una historia al viniente. Ipseidad es el viniente abierto a los acontecimientos, se le destinan insustituiblemente si le deja alcanzarle y trastornarle comprendiéndose a sí mismo como *otro*, *viniente*; es también, abocado a advenirse a sí mismo desde la apertura incontenible del nacimiento insistiendo en su abertura sin retorno. El viniente es insustituible al acaecerle el acontecimiento: “el primer-salto (*Ur –sprung*) del origen que es brote puro de sí en sí como diferencia absoluta y escisión, en la verticalidad de un presente- fuente que se ab –suelve de cualquier relación con un pasado previo” (Romano, 2012, p. 150). El viniente deviene cambiante en la historia según las constelaciones de sentido inauguradas a la luz de los acontecimientos.

Lebenswelt es la única instancia trascendental que se encuentra por encima del yo vivencial parecida por eso mismo a la supervención incontenible de la natividad del viniente, al que se accede sólo después, al revelarse, en su vestigio contcedero; es ámbito predado a toda actividad de la vida humana en su ámbito teórico o su vivir cotidiano, aunque no se reduzca a ninguna epojé, y por lo mismo, objetivamente. Husserl (como se citó en Herrera, 2002) nos dice:

Este *terreno universal de la creencia en el mundo* está presupuesto por toda *praxis*, tanto por la *praxis* de la vida tanto por la *praxis* teórica del conocimiento. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto por todo juicio. *Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia.* (p. 11)

Origen inaccesible a una arqueología explicativa, sólo es dado a una comprensión posterior revelada por el tenor contcedero del acontecimiento

(Romano, 2012, p. 211). Implicado en lo que le ocurre, el viniente accede, en su relación con el nuevo sentido según lo interprete en su supervención en sentido contcedero, a una modalidad de su aventura. *A priori* -condición apodíctica de sentido- nos es dado como viniente según un retraso estructural en el que se instala el devenir de su propio sentido al advenirse sí mismo, no es un sentido totalizante brindado de una sola vez:

Cualquier comprensión contcedera se inscribe en el retraso que atraviesa de lado a lado la aventura natal, impidiendo cualquier totalización de ella misma y de su sentido {...} este *apriori* se declina necesariamente *aposteriori*, de modo que su aposterioridad pertenece al tenor de sentido de su aprioricidad. (Romano, 2012, p. 223, p. 224)

Un aplazamiento atraviesa la aventura natal, *apriori* construido en un retraso sin fin, un *aposteriori*. Comprender el acontecimiento es *comprenderse* a través de él, ser *devenido*. Sólo sería al viniente, sujeto, en términos de sujeción en la medida en que está sujeto a lo que le acaece (Romano, 2012, p. 193); pero no es *instancia* alguna a esa supervención.

El termino de experiencia si se imbrica en lo vivido en el acontecimiento, se toma en su acepción más originaria, es: "{...} una travesía, lo que su pone una distancia de intervalo y un cruce, de sí a sí, por el que sólo si nos advenimos a nosotros como *otro* podemos acoger lo que nos adviene" (Romano, 2012, p. 213); experiencia es esa exposición a una novedad radical que nos deja desnudos, y que al haberla franqueado, nos modifica, y nos convoca insustituiblemente. A su carácter se añade que es siempre una experiencia nueva, y en su dimensión contcedera nos da un conocimiento de *nosotros mismos* (Romano, 2012).

Para la fenomenología, una experiencia originaria implica hacer un verdadero comienzo por el cual se daría el adentrarse en la ciencia absoluta de la filosofía; ahí, en ese ámbito trascendental, se nos dan las cosas constituyéndose el sentido y la validez. Pero, la experiencia en su sentido más originario, en la que estoy implicado, no es la experiencia en sentido estricto de la fenomenología clásica.

La historia de los otros que han dejado atrás, es un sentido que me ha antecedido inmemorialmente en mi nacimiento. El nacer abre una grieta nativa. El viniente al no haber estado ahí, y en el «*ha tenido ya lugar para él*» el nacimiento, lo abre a posibilidades que él no hace, y se tornan en eventualidades (Romano, 2012); el viniente además tiene la tarea infinita de comprender desde interpretativos que él toma de esas eventualidades y poder asumir parte de esa inagotabilidad del sentido abierto a su advenimiento al mundo:

Desde el acontecimiento inaugural del nacimiento, la aventura humana se presenta abierta *a la infinitud de un sentido cuyo origen no soy yo*; no ya inagotable solamente de hecho, sino principalmente. La inagotabilidad del *sentido* es aquí la inagotabilidad de las posibilidades interpretativas que, puesto que me son abiertas desde el sin fondo del nacimiento, no se cierran de nuevo con la muerte. (Ibíd., p. 227)

De esa inagotabilidad de sentido, que convoca al viniente a lo imposible se le da su sentido de *humanidad*. Una experiencia originaria y universal. *Humanidad* no es una esencia genérica, es al viniente lo que le declina en su singularidad

irreductible en cada humano. Esencia es experiencia insustituible: "{...} lo que hace que yo pueda aprender cada vez *ex novo*, plantearme en la novedad dichosa o hiriente del acontecimiento {...}" (Romano, 2012, p. 232).

El viniente adviene al exponerse a lo totalmente otro, travesía de sí a sí a riesgo de sí, que no es una facultad del sujeto, ni una condición trascendental de acogida (Romano, 2012) Lo que excluye cualquier análisis de conciencia.

Una similitud que podemos ver es en la instancia trascendental. Se piensa en perspectiva de que la instancia no se encuentra en la "trascendencia del sentido" y responde a él, y en que el *acontecimiento* visto aquí, no se encuentra inscrito en el hecho intramundano o estado de cosas.

El duelo y el encuentro modalidades de la aventura.

A lo que éramos insustituiblemente *por* esa persona, y en su deceso también morimos: "no morimos solamente con respecto a la persona amada, sino que, a través de esta muerte primera, nos morimos a nosotros mismos, es decir, a lo que insustituiblemente no podemos ser sino *por* ella y solo por ella" (Romano, 2012, p. 172). La separación de la pérdida del otro toca mis posibles más íntimos, sólo eran en virtud de la presencia de esa persona; es pérdida y hundimiento del mundo:

{...} *el mundo mismo* de la persona amada, que hace que, cuando esta se retira de nuestra vida, es la vida misma la que se retira, se vacía

de sí misma y de todo, de suerte que el vacío dejado por ella es tan vasto como si el mar, entero, se hubiese retirado dejando sobre las arenas, palpitantes todavía, las reliquias de su presencia. (Romano, 2012, p. 176)

Morir a el amigo se encuentra unido a morir a mí mismo, de lo que he vivido insustituiblemente con él: “*el vínculo intrínseco, indisoluble, de la muerte a otro y de la muerte a mí mismo es la que constituye en cuanto tal el sentido contcedero del duelo*” (Romano, 2012, p. 173) correlación íntima, *morir a...* otro, y un *morir a...* uno (Romano, 2012) esa otra persona a hundido sus raíces en el superviviente, le ha atravesado. Único para el viniente, había vuelto incomparable su historia y el deceso es una pérdida absoluta (Romano, 2012).

En clave empirista el duelo en sí es “inexperimentable”, sale de su vara de medir; irreductible a “experiencias psicológicas” se siente incluso más cuando falta el recuerdo, toca nuestras raíces mismas, la aventura bascula sobre sí misma.

Otro acontecimiento es *el encuentro*. El encuentro del otro se me da *por exceso*, excede a mis iniciativas. Nos lanzamos hacia adelante a algo que nos espera, y oculto, alguien está en espera, nos precede, y sin embargo esta fuera de nuestro alcance haciéndose inaccesible ya que no somos su medida:

{...} su supervención llega *sin medida* con respecto a la busca, no puede prepararse ni anticiparse con nada, se da a sí misma en sí misma abriendo el espacio de juego en que puede advenir, literalmente si acceso por otras vías que por ella misma, condicionando ella misma su propio acceso. (Romano, 2012, p.182)

A este fenómeno también se accede según el secreto de una latencia, no lo apercibimos sino más tarde, en un *aposteriori* que pertenece al tenor de sentido del *apriori*; ese desfase que devela su tenor contecadero puesto que el encuentro no se reduce a un mero hecho: "{...} en encuentro verdadero nunca se reduce a su efectuación como hecho, adviene siempre con el secreto y el plazo de su latencia {...} solo lo apercibimos más tarde {...} cuando el acontecimiento del encuentro se ha producido ya {...}" (Romano, 2012, p. 183). Al suspender todo asidero del mundo antiguo, me enfrento a una alteridad: el otro, no tengo dominio alguno sobre él.

Su tenor contecadero se refleja en la sensación de «*parece que nos hemos conocido desde siempre*»; él se abre constantemente y como acontecimiento no se reduce al momento en que se efectuó, ni a mi anticipación, ni a mis expectativas; así, el encuentro no se agota en el inicial cara a cara, es un comienzo que no cesa, debido a que difiriendo: "{...} él mismo constantemente {...} abriendo posibles nuevos sin cesar, tiene esencialmente el sentido de un *encuentro continuado*" (Romano, 2012, p. 186), un movimiento infinito en el que me aproximo a él, y en el conocimiento se restituye su trascendencia inagotable.

Se deja entrever así en la ciencia de la fenomenología un proyecto inacabado. Pero, es al que no se interroga y ha dejado a un lado el giro teológico. Hablamos de los fenómenos: *la infinitud del rostro* (Lévinas), pero también *el don* (Derrida), *el icono* (Marion), *la carne* (Henry), *lo imposible y el llamado* (Chrétien). Los filósofos malentienden la línea de aparición en intuición (Reader, 2009), de lo

que adviene en el suelo absoluto e intencional en epojé y es declarado en el principio de todos los principios; se salta y elude la tesis fundamental:

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. (Husserl, 1995, p. 58)

En tales fenómenos no deviene ningún contenido en presencia a la intuición. Se desatiende a las condiciones de la reducción, dando más, en el “*fenómeno saturado*” en detrimento del abandono de la actitud y de la conciencia eidética, da cabida a una aparición que no es abarcada en el análisis de la intencionalidad.

CONCLUSIÓN

El giro teológico sugiere otras vías de acceso a la experiencia, en este caso, el acontecimiento. Pero, en los lineamientos que se dibujan en la ciencia fenomenológica en que el fenómeno aparece, no podemos decir que el *acontecimiento* se deba a las vivencias reducidas trascendentalmente, que como ciencia apriorica dé el sentido y de la validez, tal y como la presenta Husserl a partir de la epojé y sus análisis de conciencia. El acontecimiento responde más bien a una estructura de la existencia humana, y no se encuentra imbricada a un estudio de la conciencia; sus sentidos contecederos, núcleos de sentido abiertos

en el acontecimiento denominados así denominados en la filosofía de Romano, no son los sentidos de las vivencias que estudia la fenomenología.

El intento de ver en el *acontecimiento* un fenómeno, no está atendiendo a las especificidades de la filosofía en su apelativo único de ciencia apriorica de donación de sentido abierta en la actitud propiamente filosófica de la reducción. Si, se considera un fenómeno *invisible*, lo es debido a que aparece y se da evadiendo la intencionalidad, en que en la epojé y la reducción da acceso a la cosa misma en la instancia del suelo de la conciencia pura, se desborda a la intuición al advenir si medida previa al viniente, sin darle la posibilidad de acogerlo.

Lo hemos visto en *el encuentro y el duelo*. En el encuentro el otro no se puede anticipar, la persona me espera y se me oculta, en su tenor contecedero me es inaccesible del todo; y en el duelo, en el deceso de la persona que había vuelto insustituible la vida, había hecho incomparable la aventura, en su ida hunde el mundo entero al superviviente.

Como se sugirió en la introducción habría que mirar si la fenomenología da paso a una inversión deshaciendo la intuición e hiciese accesible tales fenómenos invisibles pero sin dejar rastro de sus pasos fundadores al hacer el camino.

BIBLIOGRAFÍA

GAJATE, José. La fenomenología: Husserl. Bogotá. Editorial El Buho LTDA, 1995.

GALLAGHER, Shaun & ZAHAVI, Dan. La mente fenomenológica. Madrid. Alianza Editorial, 2013.

GUEVARA, Carlos. Lo poético y la vida. Bogotá. Editorial San Pablo, 2014.

HERRERA, Daniel. La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones a una ética fenomenológica. Bogotá. Tecno Press Ediciones, 2002.

HOYOS, Guillermo. Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias. Bogotá: Universidad Nacional, 2011.

HUSSERL, Edmund. Filosofía, ciencia rigurosa. Madrid. Ediciones Encuentro, 2009.

_____ Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. México. FCE, 1995.

_____ La idea de la fenomenología. Cinco lecciones. México. Fondo de Cultura Económica, 1982.

_____ Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. México. FCE, 1995.

_____ Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología trascendental. México. UNAM, 1988.

_____ Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. México. UNAM, 2009.

POTESTA, Andrea. El origen del sentido Husserl, Heidegger y Derrida. Santiago de Chile. Metales pesados, 2013.

ROMANO, Carlos. El acontecimiento y el mundo. Salamanca. Ediciones Sígueme, 2012.

VARGAS, Germán & REEDER, Harry. Ser y sentido. Segunda edición. Bogotá. San Pablo, 2010.

Artículos

AGUIRRE, Juan. El no seguir el camino o las rutas abiertas del hereje. En: Anuario Colombiano de fenomenología, Agosto de 2009 Vol 3, p 133 -145.

DERRIDA, J & MARION, J. (2009). Sobre el don. En: Anuario Colombiano de fenomenología, Agosto de 2009 Vol 3, p 243 -275.

GARCÍA, Pedro. ¿Una fenomenología no intencional? Levinas, Henry y la idea de una “post -fenomenología”. En: UIS, 2008 Vol 7, No 1 y 2, p 185 -195.

HUSSERL, Edmund. El artículo fenomenología de la enciclopedia británica. En: Invitación a la fenomenología. Barcelona. Paidós, 1992. p 35 -73. s. f. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/7177836/Husserl-EI-Articulo-Fenomenologia-de-La-Enciclopedia-Britanica>

HUSSERL, Edmund. Fenomenología y antropología. En: Anuario de filosofía jurídica y social. Valparaíso. Edeval, 1985. p 365 -377. Disponible en: <http://filosofiajuridica.cl/wp-content/uploads/2015/02/1985-24-veloso-traduccion-husserl.pdf>

READER, Peter. El llamado “fenómeno” saturado. En: Anuario Colombiano de fenomenología, Agosto de 2009 Vol 3, p 275 -298.

RESTREPO, Carlos. El “giro teológico” de la fenomenología: Introducción al debate. En: Pensamiento y Cultura, Diciembre de 2010, Vol 13, no. 2, p 115 -126.

ZIRION, Antonio. Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología. En: Diánoia, 1987 Vol 33, no 33, p 283 -299.