

EL CONFLICTO POR LA VERDAD

La fenomenología y la tarea futura de la filosofía*

Por: Klaus Held

Universidad de Wuppertal

Traductor: Guillermo Hoyos Vásquez

Universidad Nacional de Colombia

RESUMEN. *La puerta de entrada a la fenomenología es, según su fundador, Edmund Husserl, la "ἐπιπέδησις", la suspensión de todas las proposiciones con las que se afirma ser a un evento en el mundo. Esta actitud es la que se presupone para abstenerse de prejuicios como lo procuran la filosofía y la ciencia desde sus inicios. Cuando se introdujo la actitud de la ἐπιπέδησις en la época del helenismo por los escépticos y estoicos, ésta se basaba a su vez en un prejuicio no controlado: en asumir que entre el ser de los sucesos y su aparecer al hombre hay un abismo que debe ser superado gracias a decisiones de la voluntad. De este voluntarismo se desarrolló más tarde el subjetivismo moderno, cuyas consecuencias ecológicas y políticas preocupan hoy en día a toda la humanidad. El pensamiento griego antes del helenismo se basaba en la equiparación de ser y aparecer sin que interviniera para nada la voluntad. Pero también esto era un prejuicio sin controlar. La nueva forma de ἐπιπέδησις de la "fenomenología" ("doctrina del aparecer") es la suspensión de ambos prejuicios acerca de la relación de ser y aparecer. Aparecer significa fenomenológicamente: manifestarse en el contexto de sentido de horizontes, de "mundos". Todos los mundos –sean los horizontes de hombres singulares o de culturas globales– pertenecen a un singular específico, el mundo en cuanto tal, lo que llamamos "el mundo-uno". El mundo-uno como horizonte universal es la dimensión del aparecer. Pero como se hizo claro en la continuación de la fenomenología por Martín Heidegger, la esencia del mundo no consiste en su carácter de horizonte. La fenomenología como apertura del camino de una filosofía después del subjetivismo tiene la tarea histórica de clarificar en qué sentido el mundo-uno es "más" que horizonte y qué significa esto para los muchos mundos. Sólo con esto se aclara la relación de ser y aparecer y el significado futuro de la voluntad para la posición del hombre en el mundo.*

PALABRAS CLAVE. *Fenomenología, epojé, Husserl*

SUMMARY. *The very access to phenomenology is, according to Edmund Husserl, his father, the epoche or suspension of statements asserting being from a fact. This suspension of preconceptions has been on the base of science and philosophy from their beginning. For Stoic and Sceptic philosophers in Hellenic period, epoche was based on other unexamined presuppositions according to which, given the big gap between the existence of the facts and their appearance, it must be filled by means of a decision of the will. It was from this conception that modern voluntarism, whose political and ecological consequences are the immediate concern of humanity nowadays, arose. Before Hellenism, Greek thought had rested on the differentiation of appearance and being, without assigning a role to the will. In the new form of epoche within phenomenology both presuppositions are suppressed. So, appearing means becoming evident within a "horizon". After subjectivism, and in order to re-open the way for philosophy, the task of phenomenology is to clarify the sense in which the world is much more than a particular horizon, and to assume the implications of this. Only then, the relation between being and appearance as well as the meaning of will regarding the place of men in the world will become clear.*

KEY WORDS. *Phenomenology, epoche, Husserl*

* El texto reproduce la exposición del Profesor Klaus Held el día jueves 5 de marzo de 1998 en la Universidad de Antioquia y contiene una versión breve de la que aparecerá pronto, con el correspondiente aparato bibliográfico, en un libro con otros trabajos recientes del mismo autor.

¿Qué quiere la filosofía? Una respuesta clásica dice: la filosofía busca la verdad. Con ello quisiera terminar definitivamente con el conflicto por la verdad, conflicto que se presenta antes o por fuera de la filosofía siempre que los hombres tienen opiniones en conflicto porque se les aparece una cosa de forma diferente. La “cosa” puede ser un objeto que percibimos con los sentidos. Pero también puede ser una institución, un asunto, un pensamiento; en una palabra, todo aquello con lo que tenemos que ver en nuestro pensar y obrar puede aparecérsenos de modo tan divergente que suscite un conflicto. Tales conflictos de opiniones se dan tanto entre hombres particulares como entre grupos de hombres, inclusive entre pueblos y culturas enteras. Un conflicto de opiniones se desencadena cuando cada participante afirma que sólo el modo como se le aparece a él la cosa corresponde a lo que y como *es* la cosa. El conflicto presupone por tanto que el ser de una cosa se muestre en diferentes modos de aparecer.

Esta relatividad prefilosófica del aparecer, expresada por los griegos como del φαίνεσθαι o del φαivόμενον, constituye el punto de partida de la fenomenología de nuestro siglo, fundada por Edmund Husserl, como método filosófico para la investigación del aparecer. Con su búsqueda de la verdad quiso la filosofía desde sus orígenes superar el conflicto de opiniones que se presenta por la relatividad del aparecer. La fenomenología moderna es una novedosa reanudación de este intento. Qué camino instaure para ello metódicamente la fenomenología, es lo que quisiera aclarar en lo que sigue, partiendo de los inicios de la filosofía entre los griegos. ¿Por qué camino intentaron ellos a través de la filosofía encontrar la salida al conflicto de opiniones prefilosófico?

Cuando decimos que en el conflicto de opiniones está en juego la verdad, comprendemos el concepto “verdad” en el sentido de que una cosa se muestra en un modo de aparecer como ella *es*. Lo contrario de la verdad, lo que reprochamos en el conflicto de opiniones a nuestros adversarios, consiste en que a ellos se les muestra la cosa de forma diferente a como es ella misma, es decir, que su ser permanece más o menos oculto para ellos. Según esto “verdad” significa en este contexto el no permanecer oculto del *ser* de una cosa, el llegar a presentarse de la cosa *misma* en los correspondientes modos de aparecer. En este sentido la antigua filosofía comprendió la verdad como “desocultamiento” –ἀλήθεια–; ésta es la palabra griega que traducimos con el término “verdad”.

Un conflicto de opiniones se presenta al hablar entre sí los participantes y traer a conversación el modo como la cosa, de la que se trata, se les aparece. La forma lingüística mediante la cual presentamos cómo nos aparece el ser de una cosa es la oración asertórica, la proposición. La forma fundamental de la oración es, según la lógica tradicional fundada por Aristóteles, el juicio “S es p”. Con el juicio realizamos una σύνθεσις, una unión entre un predicado “p” y una cosa, a la que se refiere la predicación. La cosa es aquello que subyace a la predicación, el ὑποκείμενον, el *subiectum* “S”. Según Aristóteles una oración es verdadera si la unión de un determinado predicado con una cosa determinada, unión que se afirma en la oración, también se da fuera de ella. El predicado hace aparecer

en este caso algo del ser de la cosa; y de los modos de aparecer de la cosa, que se traen a conversación mediante el lenguaje; se puede entonces decir que en ellos la cosa misma se “revela”, se hace “patente”, en griego: δῆλος. En este sentido el hablar humano en cuanto tiene la forma de una oración verdadera, es un δηλοῦν, un revelar.

Por el esfuerzo en superar el conflicto de opiniones se diferencia la filosofía del modo de pensar del hombre antes y por fuera de la filosofía. Hegel designó este modo de pensar en su “Fenomenología del espíritu” como la “conciencia natural”, y Husserl redujo el modo prefilosófico de pensar a una actitud fundamental perfectamente autoevidente para el hombre, que llamó la “actitud natural”. Heráclito, hacia fines del siglo V a.c., puso por primera vez la pregunta de gracias a qué se diferencia la actitud que conduce el pensamiento filosófico de la actitud natural.

Heráclito designa la amplia masa del pueblo que lleva su vida en actitud natural como “los muchos” y les reprocha polémicamente que su comportamiento se asemeja al de los que sueñan. Quien sueña conoce en este estado sólo el mundo privado de su sueño y no está en contacto con los otros hombres y con sus mundos; está aislado del mundo común a todos los hombres al cual copertenecen todos los mundos privados. Esta polémica de Heráclito contiene implícitamente una explicación de por qué siempre y en todas partes surge el conflicto de opiniones entre los hombres: los diferentes modos de aparecer de las cosas, con base en los cuales tenemos juicios divergentes sobre su ser, se deben a que este ser siempre sólo se nos presenta en modos de aparecer que a su vez están atados a determinados mundos.

De estos mundos no sólo habló Heráclito, sino que también lo hacemos todavía nosotros, cuando hablamos del “mundo del oficinista”, del “mundo del deportista”, del “mundo del especialista en computadoras” y de muchos otros mundos. Con esto mencionamos los campos de vista limitados de nuestro pensar y obrar, es decir, los horizontes en los cuales nos orientamos por costumbre en nuestro comportamiento. La filosofía es, según Heráclito, el despertar del encapsulamiento en los mundos de sueños privados de nuestros horizontes limitados. El despertar abriendo así el mundo, uno y común para todos los hombres, es posible porque ninguno de los horizontes particulares está totalmente cerrado. Todos ellos remiten más allá de ellos hacia otros horizontes, se refieren a ellos y así copertenecen todos juntos, en una conexión de remisiones o referencias omniabarcante, al mundo-uno. La filosofía es, —éste fue el conocimiento orientador de Heráclito— la apertura del hombre hacia el mundo-uno comprendido de esta forma. Contra este conocimiento se elevó aproximadamente medio siglo más tarde la protesta de Protágoras, quien fundó así la sofística que desde entonces constituye el eterno rival de la filosofía. Protágoras toma la pretensión de la filosofía de querer y poder hacer oraciones sobre el mundo-uno, como presunción, dicho en griego, como ὑβρις. Él afirma que para el hombre sólo hay los múltiples mundos privados y más allá de ellos ningún mundo, uno y común a todos. Con esto se ubica Protágoras contra Heráclito del lado de los muchos que no miran más allá de

sus mundos particulares. Expresión pregnante de esta concepción es su famosa oración del *homo-mensura*: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”.

Por el “hombre” del que habla esta frase no se entiende el “hombre en general” abstracto, sino los muchos hombres y grupos de hombres con sus respectivos mundos particulares. Que las cosas son y cómo son, depende sólo de cómo aparecen a los hombres en estos sus mundos privados. Como aclaración de lo que quiere decir Protágoras, nos podría servir un ejemplo con el que ya Platón en el “Teeteto” explica el sentido de la oración del *homo-mensura*: puede ser que dos hombres que estén expuestos ambos al viento tengan de él sensaciones opuestas; el uno siente frío y le parece que el viento es frío; y el otro siente calor y, en correspondencia con ello, le parece lo mismo del viento. Lo que es el viento es relativo a las sensaciones del más sensible y del más robusto. Estos dos hombres viven, como lo muestran sus sensaciones divergentes, en mundos privados diferentes. No en vano está la oración del *homo-mensura* al comienzo de una obra que tiene como título “*Ἀλήθεια*”, “Verdad”. Que el viento es frío es verdad para el sensible; que es caliente es verdad para el robusto. Para Protágoras no hay otra verdad. Él la iguala con los modos de aparecer de las cosas unidos a su horizonte respectivo; las cosas no tienen ningún ser más allá de los mundos privados. Este es el camino del relativismo de la sofística.

El gran pensador contemporáneo de Heráclito fue Parménides. Él describió la entrada a la filosofía expresamente como la decisión por un camino, el camino de la *ἀλήθεια*, como lo dice en su poema. Este camino se diferencia del camino de los muchos que quiso rehabilitar más tarde Protágoras. Lo que capacita al hombre para el camino de la filosofía es su facultad de abrirse al mundo uno y común: el “espíritu”, en griego, *νοῦς*. Este sustantivo se vincula con el verbo *νοεῖν*, que se suele traducir como “pensar”, pero que propiamente significa tanto como “advertir y percibir algo”. Nuestro *νοῦς* es capaz de observar y percibir también lo que en el horizonte delimitado de nuestro respectivo mundo privado no está presente, y por tanto no se nos revela. También lo que en este sentido está ausente y oculto, puede sin embargo mostrarse a nuestro espíritu como algo presente, manifiesto, como un *δῆλον*, y esto significa: puede aparecésele. Por ello en el poema se exhorta al hombre pensante para que mire con su *νοῦς* también en cada caso lo no presente como presente.

Toda filosofía y ciencia posterior no es otra cosa que el intento de hacer realidad esta exhortación. También para esto puede servir como ejemplo el que acabamos de citar del frío. El hombre en la actitud natural piensa que una cosa cualquiera percibida por él, por ejemplo el viento, es lo que subyace, cuyo ser se le revela en el modo de aparecer del frío. Los filósofos y científicos compiten por conocer el verdadero ser del frío. Quieren de esta manera traer a la luz un ser que se esconde al conocimiento prefilosófico limitado, que en dicho modo de aparecer sólo se presenta parcial o distorcionadamente. Platón, por

ejemplo, diría que lo que nos aparece a nosotros los hombres en el mundo de los sentidos en concreto como frío, participa de la idea de lo frío, y que esta idea es lo frío que posee verdaderamente ser. La teoría del conocimiento moderna enseña desde Descartes que sensaciones como la del frío son sólo cualidades secundarias, derivadas; detrás de la cualidad sensorial “frío” se encuentra como “cualidad primaria” un grado inferior, formulable matemáticamente, del movimiento de las moléculas; el ser propiamente dicho de lo frío es la así comprendida “temperatura” baja.

El iniciador de todos estos caminos para las explicaciones científicas fue Parménides con su tesis: el ser que permanece oculto en la actitud natural, porque aquí el aparecer queda limitado en cada caso a los propios horizontes determinantes, ese ser sin embargo está abierto para nuestro espíritu, para el νοῦς. A cada ser, en griego, εἶναι, le pertenece el aparecer como un mostrarse para el νοεῖν, el “pensar”. Esta copertenencia omniabarcante de pensar y ser fue formulada también expresamente por Parménides en el famoso verso: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, “percibir observando y ser son pues lo mismo”. Protágoras rechaza más tarde con su relativismo la apertura universal del espíritu humano. Pero lo más notorio es que él, a pesar de este alejamiento de la filosofía, mantiene la mismidad de ser y percibir observador, expresada por Parménides con su verso; pues si los hombres en su diferenciación condicionada por los horizontes son la medida para el ser de las cosas, entonces esto todavía significa que para el hombre el aparecer de las cosas es equivalente a su ser.

Platón y su principal sucesor Aristóteles critican a Protágoras y retoman a la apertura originaria del pensar la totalidad del mundo uno y común. También ellos se sostienen en la convicción parmenídea fundamental de que el ser mismo de las cosas y su aparecer se copertenecen indisolublemente; ser significa para ellos “ser verdadero”, si se entiende por verdadero, en el sentido de la palabra ἀληθεῖα, el manifestarse del ser de las cosas desde el ocultamiento en los modos de aparecer correspondientes. Así se puede hablar de una primera época de la filosofía que alcanza desde la mitad del siglo VI hasta la mitad del IV a.c., la cual a pesar de todas las restantes divergencias estuvo marcada por aquella convicción fundamental. Esta época tuvo un largo epílogo en la escolástica latina de la temprana y alta Edad Media, cuyo principio fundamental rezaba: “*ens et verum convertuntur*”, “<ser> y <verdad> son determinaciones intercambiables”.

En la antigüedad irrumpió una nueva época cuando a finales del siglo IV antes de Cristo surgen las escuelas filosóficas del helenismo, de las cuales ganaron el mayor influjo Epicuro y los estoicos. Para nuestro contexto la σκέψις de Pyrrhon de Elis es de especial significación, dado que se trató de un intento radicalmente novedoso de superar filosóficamente el conflicto de opiniones.

En el conflicto de opiniones reclaman todos los participantes que sus aseveraciones son verdaderas. Por esta pretensión designamos las aseveraciones como “aseveraciones”. En

el conflicto de opiniones chocan las aseveraciones unas contra otras, porque lo que el uno afirma es impugnado por su adversario, y con ello es negado. El conflicto surge por esta contradicción entre afirmación y negación. La superación de esta contradicción en la época prehelenística del pensamiento, se basa en asumir que con las aseveraciones divergentes en el conflicto de opiniones, se manifiestan en la conversación modos del aparecer de la cosa misma, cuya diferenciación está condicionada por la diferencia entre los mundos privados. Los filósofos resuelven el conflicto de opiniones al asumir que estos mundos privados copertenece al mundo-uno; podemos terminar el conflicto si nos abrimos al mundo uno y común. En el relativismo de Protágoras se resuelve mediante la presuposición contraria: porque no hay un mundo común sino horizontes particulares, hay que hacer valer como verdadero cada modo de aparecer.

En contra de esto, propone la σκῆψις pirrónica un camino totalmente nuevo. Intenta mostrar sistemáticamente que hay buenas razones, para oponer a toda aseveración afirmativa una negación correspondiente y viceversa. Así surge un equilibrio de fuerzas entre todas las afirmaciones y negaciones pensables, que hace imposible sostener cualquier aseveración. El escéptico alcanza de este modo una actitud de neutralidad frente al contenido de todas las aserciones posibles en general. Esta actitud le posibilita dar por primera vez con una diferenciación, que hoy se ha hecho familiar sobre todo gracias a la filosofía analítica: toda aseveración que se hace con una aserción se puede, como dicen los analíticos, sin alterar su contenido semántico, descomponer en dos momentos: el contenido proposicional y aquel momento mediante el cual la aserción tiene el carácter de una aseveración.

Retomemos de nuevo el ejemplo de Platón mencionado antes y pensemos un conflicto de opiniones acerca del viento entre un hombre robusto y uno sensible. Al robusto le aparece la cosa “viento” como caliente y así forma la aserción: “el viento es caliente”. El contenido proposicional consiste aquí en la unión entre el predicado “caliente” y el sujeto “viento”. El momento propiamente aseverativo de la aserción es la afirmación que dice: “sí, es verdad que se da la unión entre calor y viento”. El sensible, a quien el viento se le aparece como frío contradice al robusto con la negación: “el viento no es caliente”. Su aseveración dice: “no, no es verdad que se dé la unión enunciada”.

De acuerdo con esta interpretación del conflicto de opiniones, el decir sí y no, la afirmación y la negación, son tomas de posición con respecto al contenido proposicional de la aserción, de la que se trata en cada caso. Porque el escéptico proporciona un equilibrio de fuerzas entre todas estas tomas de posición, sólo le queda la posibilidad de abstenerse radicalmente de todas las tomas de posición. No se puede confundir esta abstención con un debilitamiento de la afirmación o de la negación o con un vacilar entre las dos tomas de posición. Conocemos ambas actitudes ya desde el lenguaje prefilosófico en múltiples formas, por ejemplo cuando ponemos a una aseveración determinaciones adverbiales como “quizá”, “probablemente”, “posiblemente”, “presumiblemente”, etc. Con todas estas aserciones, formuladas así, todavía tomamos posición de algún modo con respecto al contenido de lo

que decimos. Pero el escéptico omite el tomar posición en todas sus formas de darse; él se “de-tiene” ante ellas, se “abs-tiene”.

“Detenerse”, “abstenerse de algo” significa en griego antiguo ἐπέχειν. La σκέψις pirrónica designa por tanto la abstención radical de todas las tomas de posición, con un sustantivo derivado de este verbo, como ἐποχή. Una tal abstención no es un comportamiento normal, que se acostumbre en la actitud natural de la vida prefilosófica, sino que se basa en una decisión tomada propiamente para ello, es decir en un acto de nuestra voluntad. Pero una actividad de la voluntad de este tipo con relación al aseverar, no podría ser posible si el aseverar mismo, el afirmar y el negar en sus múltiples formas, no tuviera ya el carácter de una ejecución de la voluntad. La interpretación de la aserción como una aseveración que contiene una toma de posición voluntaria, fue posible gracias a la antigua σκέψις. Hoy, gracias al influjo de la analítica del lenguaje, nos parece algo casi obvio, pero no lo es en absoluto. Esto se reconoce fácilmente si se tiene en cuenta que Aristóteles, quien introdujo en la historia del pensamiento los conceptos de afirmación y de negación, no consideró todavía estas dos formas del aseverar como modos de toma de posición voluntaria.

“Afirmación” y “negación” significan en el griego de Aristóteles κατάφασις y ἀπόφασις. “κατάφασις” significa “adjudicar”. La unión realizada con el lenguaje, la síntesis, consiste en que nosotros aseveramos que a una cosa le conviene un determinado predicado. Pero también podemos “denegarle” el predicado; esta es la ἀπόφασις. Una aserción afirmativa sobre una cosa es, según Aristóteles, verdadera si en la síntesis realizada con ella, dejamos presentarse junto lo que también en el aparecer de la cosa se muestra como junto; en la ἀπόφασις verdadera esto sucede al contrario.

Aristóteles supone que con el verdadero adjudicar y denegar de un predicado solamente seguimos lo que se muestra, a saber, una unión o desunión que hay en el estado de cosas que aparece. De esta forma interpreta él afirmación y negación de acuerdo con la copertenencia entre ser y aparecer enseñada por Parménides. Κατάφασις y ἀπόφασις no pueden pues tener para él el carácter de una toma de posición, es decir del asentimiento o disentimiento con respecto a una aserción. En una toma de posición de estas está en juego nuestra voluntad. Mientras al ser de las cosas mismas corresponda el revelarse y mientras el aparecer no sea otra cosa que un mostrarse de este ser, el juzgar no ofrece ningún espacio para una toma de posición, con la que pudiéramos confirmar o denegar voluntariamente la unión o desunión de una cosa y un predicado.

La unión o desunión entre una cosa misma y el modo como nos aparece y puede ser así predicada, sólo puede depender de nuestra decisión si la relación entre la cosa y su modo de aparecer nos permanece en principio desconocida -formulado más radicalmente: si ni siquiera podemos saber si existe en absoluto una tal relación-. Sólo bajo el presupuesto

de tal desconocimiento, se necesita de una voluntad que establezca expresamente la relación. Pero un desconocimiento como éste, significa que en el aparecer de las cosas su ser nos permanece oculto en forma radical, es decir, que la copertenencia parmenídea de ser y revelarse no vale ya más.

La divergencia de opiniones, condicionada por la relatividad del aparecer, llega a la virulencia de un conflicto por la verdad, porque los adversarios en la discusión se reprochan recíprocamente falsedad y error. El pensamiento prehelenístico quita a este conflicto su virulencia, gracias a que se asume que ningún modo de aparecer puede ser en absoluto falso, puesto que cada modo de aparecer se da en el contexto de un mundo como horizonte, y todos los modos copertenecen al mundo-uno. Por ello en cada modo de aparecer se realiza de todas formas siempre un aparecer, así dicho modo sea descalificado por el respectivo adversario en el conflicto de opiniones como un modo de aparecer que distorsiona, altera, que es unilateral y engañoso. El error del adversario en el conflicto de opiniones, no puede ir tan lejos que cada cosa permanezca totalmente oculta para él, puesto que si éste fuera el caso, entonces no tendrían los adversarios absolutamente ninguna cosa común sobre la que pudieran referirse. Su conflicto sólo es posible, porque se refieren en común al ser de una cosa y porque es propio de este ser llegar a aparecer, así este llegar-a-aparecer sea enturbiado e interferido y confunda a los participantes.

También el aparecer de las cosas, en modos de aparecer que confunden, sigue siendo pues un aparecer. Y esto significa que nadie está completamente aislado del ser de las cosas, ni siquiera quien se equivoca; no hay ningún ser que pudiera permanecer totalmente oculto; también una aseveración falsa es todavía un $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$, un develar. Precisamente ésta es la convicción fundamental de Parménides acerca de la copertenencia de ser y aparecer. Esta convicción fundamental sólo se abandonó cuando se impuso, gracias a la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ escéptica, el supuesto de que el ser de las cosas permanece totalmente oculto, de que tiene -expresado en griego- el carácter de lo $\alpha\delta\eta\lambda\omicron\nu$, de lo no-patente. En este momento se abre un abismo: más allá de él está el ser oculto, y de este lado lo $\delta\eta\lambda\omicron\nu$, lo patente, a saber el aparecer que se realiza concretamente en modos de aparecer.

Con esta separación entre la patenticidad del aparecer y el ocultamiento del ser, se desplaza la comprensión de la falsedad fundamentalmente: por causa del abismo entre ser y aparecer, es ahora en principio posible que nos confundamos cada vez que creamos que en un modo de aparecer de las cosas, patente para nosotros, se nos revela su ser. La resolución relativista del conflicto de opiniones por Protágoras, consistía en que cada aseveración se explicaba como verdadera. La resolución escéptica consiste, por el contrario, en que ninguna aseveración puede pretender para sí ser verdadera en el sentido de la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, es decir del mostrarse del ser de una cosa en los correspondientes modos de aparecer. Con esto ya no vale la pena el conflicto de opiniones, porque desde un principio ninguno de los que presentan una aseveración puede tener razón en sentido de la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. La $\sigma\acute{\kappa}\epsilon\psi\iota\varsigma$ pirrónica niega con esto también radicalmente el sentido de ciencia. Cuando los científicos

creen que, por ejemplo, pueden sacar a luz el ser precientíficamente oculto del frío, caen en una ilusión, puesto que sobre el ser oculto de las cosas nunca puede nadie tener certeza.

En la vida prefilosófica nos es autoevidente creer que todos los modos de aparecer se relacionan con cosas cuyo ser llega a aparecer en dichos modos. Aparecer significa para la actitud natural aparecer-de-algo, contiene pues la relación con un ser que subyace. Aparecer es el presentar-se de una “cosa” que vista desde nosotros está “detrás” del aparecer y lo sustenta. Lo que sustenta es lo que subyace, el ὑποκειμένον, el *subiectum*. La σκέψις es la contradicción más extrema de la filosofía con respecto a la actitud natural, puesto que retira al *subiectum* totalmente del acceso a nuestro espíritu; el ser de las cosas tiene lugar fuera de este acceso. El ocultamiento de este ser hace volver el espíritu del hombre hacia aquello a lo que sólo tiene acceso: el campo de la patenticidad, el aparecer.

Así, sólo le queda al hombre la posibilidad de buscar el *subiectum* no afuera, más allá de este campo, sino de este lado en sí mismo, en su propio espíritu para el cual son patentes los modos de aparecer. Gracias a esto el espíritu de cada hombre, mi espíritu, llega a ser “sujeto” de modos de aparecer. Estos modos ya no son más modos del mostrar-se de las cosas, sino modos en los que se muestran a mi espíritu rasgos de sí mismo. El espíritu reconoce en ellos determinaciones de sí mismo. Por ejemplo, el frío que en la actitud natural puede aparecer a un hombre como propiedad del *subiectum* “viento”, se desplaza como sensación al interior de mi espíritu. El acontecer del aparecer del “frío” no se realiza ya en la relación con la cosa “viento”, sino en la relación conmigo mismo como espíritu.

Esta relación conmigo mismo adquiere en la filosofía moderna la designación de “representación”. Los modos de aparecer se vuelven representaciones que yo realizo como sujeto. Como realizador de las representaciones obtiene el espíritu el nombre de “conciencia”. Frente a la interioridad de la conciencia con sus representaciones, el ser de las cosas es algo afuera; las cosas se convierten en “objetos” que están “afuera” frente al sujeto humano, y a los cuales se refiere él por medio de sus representaciones. Este dualismo de interioridad de la conciencia y “mundo exterior” ciertamente sólo llegó a su madurez sistemática a principios de la filosofía moderna con Descartes; pero ya la σκέψις había dado un paso definitivo en esta dirección con la ἐπινοή y el dualismo de patenticidad de los modos de aparecer y ocultamiento del ser. Propiamente la modernidad filosófica no comenzó apenas con Descartes, sino ya con el helenismo.

Descartes en su obra fundamental, las “Meditaciones”, reanuda sin lugar a dudas la ἐπινοή escéptica. Él muestra ante todo con argumentos procedentes de la σκέψις, que hay suficientes buenas razones para abstenerse de cada toma de posición afirmativa, de cada “asentimiento”, *assensio*: “*assensionem cohibere*” -ésta es la traducción latina de ἐπέχειν. Luego sigue su argumentación de la siguiente manera: ya que nosotros los hombres tenemos la fuerte costumbre de la actitud natural de afirmar el ser de las cosas, aunque nunca podemos tener certeza de ellas, sólo hay un camino para adquirir como

nueva costumbre el abstenernos de toda toma de posición afirmativa: debemos suponer que cada afirmación de ser es un error. Esta negación de todo ser, sólo tiene como objetivo ayudar a la ἐπιόχη a desarrollarse consecuentemente; es una duda que tiene pura función metódica. Sobre la base de esta duda metódica se da entonces la conocida intuición de que no puedo negar un ser: el ser de mí mismo como sujeto de mis representaciones, es decir, como conciencia. Dado que podemos estar perfectamente ciertos de este ser, puede Descartes sobre el *fundamentum inconcussum* de esta certeza, construir de nuevo el edificio de la ciencia.

Husserl fundamentó la fenomenología moderna con una crítica a Descartes: el paso de la ἐπιόχη a la negación de todo ser fue un error metódico, dado que esta negación tenía la tarea de apoyar la abstención de todas las tomas de posición; pero no pudo lograr esto, por ser ella misma una aseveración y con ello una toma de posición. El método de una filosofía radicalmente comprometida con la verdad, por la superación del conflicto de las opiniones, sólo puede ser la ἐπιόχη. Así se convierte ésta de nuevo en la fenomenología, como ya lo había sido una vez en la σκέψις pirrónica, en fundamento de toda filosofía.

Como Husserl conocía muy poco históricamente de la σκέψις no vio que su crítica a Descartes se dejaba relacionar con la σκέψις pirrónica. Esta σκέψις tiene el propósito de abstenerse de toda toma de posición, de toda aseveración, pero ocultamente contiene una aseveración, que dice: entre los modos de aparecer y el ser de las cosas se abre un abismo. La σκέψις hace con esto una aseveración sobre la relación entre ser y aparecer, aunque la ἐπιόχη prohíbe este tipo de aseveraciones. La fenomenología, tal como Husserl la pone en camino, no es otra cosa que el método de un someterse sin restricciones a la ἐπιόχη. Así es ella una forma de σκέψις, que se toma a sí misma radicalmente en serio.

La tesis de Husserl es que la σκέψις con esto se supera a sí misma. La autosuperación de la σκέψις fue ya el proyecto de Hegel en su "Fenomenología del espíritu". Él fue el pensador moderno que quiso de este modo encontrar para la filosofía un camino hacia el futuro. El primer camino de la filosofía fue el pensamiento griego temprano y clásico sobre la base de la copertenencia, enseñada por Parménides, de ser y verdad, pensamiento que retoma, como lo hemos indicado, la escolástica en la Edad Media. El segundo camino fue el del subjetivismo moderno que comienza con la elevación de la conciencia a *subiectum* por Descartes. La fenomenología del siglo XX es el intento de concretar un tercer camino, el camino de la filosofía hacia el futuro, proyectado ya por Hegel. Este camino comienza con la autosuperación de la σκέψις pirrónica, la cual ya en la época del helenismo había posibilitado el desarrollo hacia el subjetivismo moderno.

La fenomenología lleva a cabo esta autosuperación de la σκέψις, al renunciar a toda toma de posición con respecto a la relación de aparecer y ser. Esta renuncia significa ciertamente que la fenomenología, a diferencia de la σκέψις, se abstiene de desgarrar lo patente -los modos de aparecer- y el ser. Pero se estaría en un malentendido, si se pensara

que con esto la fenomenología simplemente vuelve al pensamiento prehelenístico, es decir, a la mismidad parmenídea de ser y percibir observador, puesto que esta igualación es una nueva toma de posición con respecto a la relación entre ser y aparecer. La fenomenología gana su lugar en la historia de la filosofía por devolverse a la línea divisoria entre los caminos del pensamiento prehelenístico y del helenístico, y por realizar expresamente la ἐπισχῆ con respecto a la decisión del pensamiento, gracias a la cual precisamente se bifurcaron estos dos caminos; la fenomenología no toma posición acerca de si en la relación entre ser y aparecer, se trata de la copertenencia parmenídea o del abismo escéptico.

De esta ἐπισχῆ radical resulta de por sí la tarea para una futura filosofía sobre una base fenomenológica. La filosofía descansa, desde Heráclito, sobre la superación de la actitud natural. A esta actitud pertenece el convencimiento de que todos los modos de aparecer, tienen el sentido de ser aparecer-de-algo, aparecer del ser de una cosa. Este convencimiento presupone una estructura del aparecer que puede revestirse en la siguiente fórmula: “aparecer de cosas en modos de aparecer”. Esta estructura es el estado de cosas al que deben referirse las investigaciones de la filosofía si les interesa la superación del conflicto de opiniones. Pero el fenomenólogo entra en estas investigaciones, sin tomar una predecisión acerca de la relación en que se encuentren los modos de aparecer con respecto a las cosas, pues con una predecisión de este tipo, estaría tomando de nuevo posición con respecto a la convicción de la actitud natural. Esto se lo prohíbe un cumplimiento consecuente de la ἐπισχῆ. Pero ésta sí le deja la posibilidad de partir en sus análisis y consideraciones de la mencionada estructura del aparecer.

El fenomenólogo asume con respecto al aparecer de cosas en modos de aparecer la actitud de un observador neutral y pregunta: ¿cómo llegan los hombres en la actitud natural a relacionar determinados modos de aparecer con determinadas cosas, de las que asumen como algo obvio que se muestran en estos modos de aparecer? Esta pregunta se confunde fácilmente con la pregunta de la teoría clásica moderna del conocimiento, a saber: ¿cómo llega el sujeto humano, la conciencia, de la inmanencia de sus representaciones a los objetos “trascendentes” en el mundo “exterior”? Pero esta pregunta presupone todavía el dualismo sujeto-objeto, que ya fue superado gracias al cumplimiento consecuente de la ἐπισχῆ.

El fenomenólogo pregunta, qué sucede cuando los hombres consideran los modos de aparecer patentes como un aparecer *de* cosas. La fenomenología es el análisis concreto de este “de”. Concretamente considerado el aparecer es un mostrar-se de determinadas cosas en los modos de aparecer que les corresponden. No hay ningún aparecer en general en el que los modos de aparecer fueran intercambiables, sino que cada cosa sólo puede revelarse en determinados modos de aparecer característicos para ella. El trabajo de investigación de la fenomenología consiste en una descripción de las relaciones de correlación entre las cosas y sus modos de aparecer, descripción que renuncia radicalmente a tomar posición con respecto al ser, que adscribe la actitud natural a las cosas que aparecen.

De qué forma sean los modos de aparecer de una cosa, se decide por los múltiples mundos de los hombres, por los horizontes. Estos forman en cada caso los ámbitos para determinados modos de aparecer y para el ser de las cosas, que se muestran en ellos. De acuerdo con esto, la investigación fenomenológica debe sobre todo concentrarse en el análisis de los horizontes y responder concretamente, qué modos de aparecer son abiertos por qué horizontes. Habíamos visto que las opiniones divergentes en el conflicto de opiniones están condicionadas por los diversos modos de aparecer, y por tanto por los horizontes. Puesto que a la fenomenología, como método filosófico, también le interesa la superación del conflicto de opiniones, del conflicto por la verdad, su problema consiste propiamente en la relación de los muchos mundos con el mundo-uno. El mundo-uno es la conexión de remisiones que resulta de que todas las conexiones de remisiones, los horizontes, remiten más allá de sí mismos. Como conexión de remisiones para todos los horizontes, el mundo es el horizonte-uno que los abarca a todos. En este sentido caracterizó Husserl el mundo-uno como el horizonte universal.

Esto no fue falso, pero sí unilateral, pues el mundo como horizonte universal, al abarcarlo todo, ya no remite más allá de sí mismo; pero es propio del horizonte el remitir más allá de sí. Esto significa que el mundo-uno en cierto modo no puede ser ningún horizonte. Los horizontes son, en cuanto ámbitos de los modos de aparecer, los campos de lo patente para nosotros, expresado en griego, del $\delta\eta\lambda\omicron\nu$. En cuanto el mundo-uno no es horizonte no es campo de patentidad. En este sentido el mundo-uno es un $\alpha\delta\eta\lambda\omicron\nu$, un campo del ocultamiento. El mundo tiene algo así como un lado de cara hacia nosotros hombres y otro de espalda hacia nosotros: volviéndose hacia nosotros es horizonte universal para todos los horizontes, como dimensión del aparecer; se aparta de nosotros, en cuanto tiene el carácter del ocultamiento.

En cuanto el mundo es horizonte universal permanece vigente para la fenomenología la copertenencia parmenídea de aparecer y ser, pues con todo ser de las cosas se correlacionan determinados modos de aparecer, condicionados por horizontes, y todos los horizontes copertenecen al horizontes universal "mundo". Pero por la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ radical con respecto a la relación de ser y aparecer, la fenomenología permanece neutral frente a Parménides. Para él, el ser se devela en el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$. Frente a esto la fenomenología debe conservar abierta la posibilidad de que haya un ocultamiento del ser, como lo afirmó la $\sigma\kappa\epsilon\psi\iota\varsigma$. Pero este ocultamiento no puede significar ya para la fenomenología un "mundo exterior" trascendente con respecto a la conciencia. Debe más bien tratarse de un ocultamiento del mundo, como lado opuesto del horizonte universal.

¿Pero es posible en absoluto hablar de este lado opuesto, si tiene el carácter del ocultamiento? El camino para responder esta pregunta resulta de un cumplimiento radical de la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$. La $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ es aquella decisión de la voluntad, con la que nos abstenemos de toda toma de posición, con respecto a la relación de ser y aparecer. Pero esta relación sólo pudo llegar a ser objeto de una toma de posición, porque la $\epsilon\pi\omicron\chi\eta$ escéptica fue más

allá de la interpretación aristotélica de la afirmación y la negación, y concedió un papel esencial a la voluntad en las aseveraciones. Pero esta ἐποχή resulta a los ojos de la fenomenología, como no suficientemente radical. Esto permite concluir que una ἐποχή cumplida consecuentemente, tendría que terminar en limitar de nuevo la significación de la voluntad. Tiene que darse un límite para el poder subjetivista de la voluntad. Este límite podría ser el ocultamiento del lado opuesto del mundo. Martín Heidegger es el pensador con el que comenzó la fenomenología a pensar sobre esto. Pero esto sería ya el tema de otra conferencia.

REVISTA DE FILOSOFÍA

92

AÑO XXXI

NÚMERO 92

MAYO-AGOSTO 1998

ISSN 0185-3481

Mario Teodoro Ramírez. CIENCIA Y HERMENÉUTICA SEGÚN GADAMER	115
Jorge F. Aguirre Sala RECONFIGURANDO LA REALIDAD EN EL ESPACIO DE LA ESCRITURA: EL CASO DEL GOCE COMO TEXTO (DEL PLACER)	154
Rüdiger Safranski FILOSOFAR NO ES MÁS QUE SABER PRINCIPIAR	174
Ma. Dolores Illescas PENSAR EL TIEMPO DESDE LA ETERNIDAD	194
NOTAS	218
NOTICIAS	233
INFORMACIÓN	236
RESEÑAS DE LIBROS	241



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA