



Benemérita Universidad Autónoma
de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras
Maestría en Filosofía



Título del trabajo:

El papel de la *epojé* dentro del método fenomenológico y su relación
con la *epojé* pirrónica. Un dialogo entre Husserl y Pirrón.

Tesis

Que para obtener el grado de:

Maestro en filosofía

Presenta:

Fidel Mora Rodríguez

Asesor:

Dr. Ignacio Rojas Godina

Puebla, México Enero de 2022

CONTENIDO

Introducción.....	3
Capítulo I La <i>epojé</i> en el método fenomenológico.....	10
1. El escepticismo metódico, o de cómo comenzar a filosofar	11
2. El escepticismo dentro de la filosofía de la historia de Edmund Husserl.....	16
3. El método fenomenológico.....	25
La <i>epojé</i> y la reducción dentro del método fenomenológico	29
4. La <i>epojé</i> fenomenológica y la duda cartesiana.....	40
Capítulo II La <i>epojé</i> en el método escéptico	49
1. La época helenística.....	49
2. El escepticismo pirrónico	56
El método escéptico	59
Los tropos para la suspensión del juicio	63
La <i>Epojé</i> dentro del método escéptico	69
3. La ataraxia	75
4. El lugar de la <i>epojé</i> en el escepticismo clásico.....	79
Capítulo III La <i>epojé</i> y el mundo	81
1. El escepticismo pirrónico como una filosofía de la contradicción	81
La actitud natural como <i>doxa</i>	87
La <i>doxa</i> como tierra firme.....	94
2. La <i>epojé</i> fenomenológica y el mundo.....	100
La <i>epojé</i> del zapatero.....	105
La crisis y la <i>epojé</i>	114
3. El concepto de mundo, hacia una fenomenología de la historia	118
Conclusiones.....	132
Bibliografía Principal	144
Bibliografía Secundaria	145

INTRODUCCIÓN

Encontramos diversos prejuicios entorno a la obra de Edmund Husserl entre los cuales destacan aquellos que la hacen ver como una filosofía de centrada únicamente en problemas del conocimiento. Posturas que afirman ideas como: es una filosofía de la inacción, que olvida el mundo, sobre todo el mundo práctico y el histórico cultural. Ese prejuicio se debe a que Husserl publica muy poco y se centró en los problemas del conocimiento, instituyéndose así un prejuicio que podemos llamar clásico (San Martín 2015). Además, las primeras interpretaciones de la obra de Husserl se centraban en conceptos como acto, *noesis*, *noema* e intencionalidad; teniendo una fuerte influencia en la primera filosofía analítica (Welton, 2000).

Teniendo en cuenta las primeras lecturas de la comunidad filosófica podemos decir que el prejuicio más grande se origina dentro de los conceptos de Husserl, por ejemplo, *epojé* y reducción o, en el hecho de que el método fenomenológico sea definido, por el propio Husserl, como reflexivo. Es bajo este contexto o estas ideas que mi investigación busca mostrar cómo los conceptos de *epojé* y reducción no sólo no significan una *fuga mundi*, sino, que nos llevan a ver la intrínseca relación de la subjetividad con el mundo, a ver el hecho de que somos hombres en un mundo (o múltiples mundos). Y, al dar cuenta de ello, también nos lleva a la responsabilidad ante él.

Para lograr el objetivo de combatir los prejuicios que pesan sobre la *epojé* me pareció interesante observar su función en el escepticismo clásico, que es la escuela que acuña el término y el concepto expresado por él. Por lo que, la presente investigación busca establecer un diálogo entre Husserl y Pirrón para observar qué significa que un sujeto pueda suspender el juicio, o, dicho de manera radical poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural. Sin que esto signifique una fuga del mundo, ya que, como mencioné, la *epojé* en Husserl nos conduce hacia una relación intrínseca con él. Por su parte, en el escepticismo clásico la *epojé* traerá la *ataraxia* como por azar, es decir, aquí la vemos con mayor claridad que la *epojé* decanta en la vida práctica, en este caso al encontrar la tranquilidad de espíritu (*la ataraxia*). Así los escépticos se suman al resto de las escuelas del helenismo en donde la principal preocupación era una teoría que decantara en una práctica.

Teniendo esto en cuenta me pregunté por qué la *epojé* es el medio que tiene una escuela para instituir una filosofía como arte de vivir (Hadot, 1998) si aparentemente esta nos lleva a la inacción. Y, de la misma manera, ¿por qué, en el caso de la fenomenología husserliana, la puesta entre paréntesis puede significar una oportunidad de renovación del sujeto y de su cultura? Intentando responder estas preguntas es que mi investigación se plantea los siguientes fines: primero describir la función de la *epojé* tanto en el método escéptico como en el método fenomenológico, ver que ni en el caso de la fenomenología ni del escepticismo clásico la *epojé* es una fuga del mundo; y, por lo tanto, observar cómo la *epojé* ayuda al sujeto a dar un viraje a su vida, y en el caso de la fenomenología cómo una filosofía de trabajo nos permite observar con mayor detenimiento los fenómenos históricos y culturales. (Cabe aclarar que no me interesa una investigación filológica del concepto, es decir, su utilización y sentido a lo largo de la historia, sino su sentido en los autores planteados). Por lo que mi investigación va a proceder de la siguiente manera:

En el primer capítulo: *I. Husserl y Escepticismo: I. Escepticismo, o de cómo comenzar a filosofar*. En este apartado describí las relaciones de Husserl con el escepticismo partiendo de los dos puntos de vista que nos deja el filósofo moravo, desde el punto de vista metodológico y el de la filosofía de la historia que nos propone. Para finalizar, recordando la visión negativa que tiene del escepticismo.

Desde punto de vista metodológico observamos que para Husserl el escepticismo es el punto de partida para iniciar la tarea de la filosofía, esto es: vamos a observar el por qué, de alguna manera, todos los filósofos son escépticos al comienzo de su actividad filosófica. Por su parte, al abordar el punto de vista de su filosofía de la historia sostengo que para Husserl el escepticismo tiene la función de mostrarle a los filósofos el papel que juega la subjetividad en la constitución del mundo y su conocimiento. Y, finalmente, abordo las opiniones negativas acerca del escepticismo, al que llamo dogmático, el cual niega la posibilidad del conocimiento y es combatido por Husserl desde la *Investigaciones Lógicas*.

En el siguiente apartado *2. El método fenomenológico*, primero hago una breve reflexión sobre el inicio de la filosofía, ya que, según Husserl ese inicio se da con la entrada de Sócrates y Platón porque estos son los primeros en plantear la necesidad de un método que asegure el conocimiento o que nos permita describir cómo conocemos la realidad. Después, aclaro algunas nociones de la fenomenología husserliana como intencionalidad, *noesis*, *noema* y la

noción propia de método fenomenológico para después describir los pasos que me interesan en este apartado: *epojé* y reducción.

En el siguiente apartado 2. *El papel de la epojé en método fenomenológico*: me centro en describir el concepto de *epojé* y reducción y, cómo se relacionan entre sí. Y me propongo establecer que: mediante la *epojé* frenamos la tesis de a actitud natural, la cual defino como nuestra manera de estar en el mundo, para que mediante la reducción fenomenológica se logre encontrar o descubrir la dimensión de lo trascendental. Es decir, gracias a la *epojé* frenamos la tesis de la actitud natural para reconducir al fenomenólogo que practica la *epojé* a su sentido original, para ello necesitamos de la reducción. La reducción la entendemos en su sentido más original de reconducción, así pues, la reducción consiste en reconducir a su sentido original la experiencia. Es gracias a esa reconducción que encontramos la dimensión de lo trascendental, este encuentro con la esfera de lo trascendental nos permite ver el lugar que ocupa la subjetividad en la constitución del mundo y, por ende, su intrínseca relación. Por lo que hablamos un poco de la idea de lo trascendental en Husserl. Antes de avanzar ponemos atención en el ejercicio de la aniquilación del mundo, ya que, es otra de las ideas más criticadas en Husserl; por lo que, hago notar como el intento de aniquilar la conciencia sólo nos revela aún más la relación de la subjetividad con el mundo, ya que, sí aniquilo mis vivencias sigo existiendo como conciencia, como una subjetividad diferente, pero, que sigue.

Finalmente, en el apartado 3. *La duda cartesiana y la epojé* abordaremos las diferencias entre la *epojé* y la duda cartesiana, dado que: en ocasiones llegan a ser comparadas e igualadas. La gran diferencia (en la que hago hincapié) es que la duda niega la realidad o da pie a la negación, mientras que, por su parte, cuando se aplica la *epojé* tal negación no se da, ni siquiera es posible. Lo que en ella opera es una neutralización de las fuerzas *dóxicas*. Es decir, la duda permite la negación de la realidad porque en ella se posibilita el *no ser*, ya que, cuando dudamos tenemos la posibilidad de afirmar o negar eso de lo que se duda, es decir, la duda abre la posibilidad al *no ser*, bajo la idea de un *eso no es*. Es por ello, como veremos en el apartado, una duda universal es imposible porque nos pediría una evidencia de un *no ser* total, por decirlo alguna manera, por lo tanto, la duda no puede ser el camino a seguir. Por su parte, en la *epojé* esto no pasa, ya que, en ella nos posicionamos ante la creencia original (*ur-doxa*) de manera diferente, una toma de posición completamente diferente a las que tenemos en la actitud natural, pero, que no la niega, sólo nos colocamos de manera neutral

frente ella, una toma de posición diferente, pero, que sigue contemplado la creencia como estado frente nosotros, como algo que está siendo. Así pues, la duda abre la posibilidad de negar la creencia original, mientras que la *epojé* sólo la neutraliza.

En el siguiente capítulo *II. La epojé en el escepticismo clásico*: se divide de la siguiente manera *1. La época helenística*, aquí hacemos un breve recuento histórico con la intención de mostrar cómo se desarrolla la filosofía durante la época en la que surge el escepticismo. Tal recorrido nos permite comparar las escuelas, para recordar que en esta época la filosofía se desarrolla partiendo de una crisis y, por ende, tiene como mayor preocupación una manera de vivir conforme a una teoría, que por más compleja que fuera, su principal preocupación fue siempre la felicidad del sujeto. En el recorrido tomamos en cuenta principalmente a los estoicos y a lo epicúreos por ser las escuelas en cuyos supuestos los escépticos se concentran en negar. Pero, también podemos observar que los escépticos coinciden en el hecho de que la preocupación primordial filosofía es ayudar al individuo a llevar una buena vida, una vida tranquila, al curarlo de la enfermedad llamada creencia. Es por ello que, no podemos decir que su *epojé* sea un olvido del mundo.

El siguiente apartado *2. El método escéptico*: hacemos una descripción de los elementos que constituyen lo que podríamos llamar “método escéptico” como lo son los *tropos* para la suspensión del juicio, para llegar a la *isotheneia* (la equipolencia de las fuerzas) para poner en marcha la suspensión del juicio, la *epojé*. Aquí desarrollo cada uno de los elementos que les permiten a los escépticos aplicar una *epojé* y notamos que no hay una negación de los fenómenos, los cuales tienen un papel muy importante, ni de los juicios de los cuales, en virtud de la equipolencia de las fuerzas, no puedo acreditar ni verdad ni falsedad de ellos; sólo los suspendemos, los neutralizamos, por decirlo de alguna manera. Para de esa manera encontrar la *ataraxia*, por azar.

Después *3. La ataraxia* en este apartado describimos cómo el escéptico al no encontrar posibilidad del conocimiento se centra en esperar a que llegue a la *ataraxia*. La *ataraxia* es la tranquilidad de espíritu y el escéptico la encuentra viviendo con sus congéneres, siguiendo sus afecciones y las costumbres que le tocó vivir. Es aquí donde aparece una actitud diferente a las demás escuelas que tenían un arte de vivir bajo ciertas máximas, pero, para el escéptico eso no es posible y hay una crítica. Esa crítica nos abre una paradoja, ya que, si no es posible un arte de vivir, esperar la *ataraxia* ¿no es una contradicción? La respuesta del escéptico es

que espera la *ataraxia* sin dogmatismo y la espera viviendo en la cotidianidad que le tocó vivir. Y, es por eso, que podemos concluir que el escepticismo es una filosofía de la contradicción.

Antes de pasar al capítulo final en el último apartado 4. *El lugar de la epojé en el escepticismo clásico*: hago aún más hincapié en el por qué la *epojé* no es una negación del mundo. Concluyo el apartado con una crítica desde la fenomenología a lo que podemos llamar un fenomenismo pirrónico y cómo el escepticismo clásico cae en el mismo error que otros escepticismos, al confundir el acto de conocimiento y objeto de conocimiento.

El capítulo final, III. *La epojé y el mundo*, se divide de la siguiente manera: 1. *El escepticismo como una filosofía de la contradicción*. En este apartado buscamos establecer el por qué el escepticismo puede ser considerado una filosofía de la contradicción, para lo cual nos apoyamos de conceptos fenomenológicos básicos como el de actitud natural (el cual tiene un abordaje más a profundidad en este capítulo) y el de interés para ver cómo la vida humana se estructura y con ello dar cuenta de que lo primero que tenemos es la actitud natural, como la base para desarrollar nuestra vida, nuestros hábitos e intereses. Después, describo la actitud natural como la *doxa*, es decir, la fenomenología llama actitud natural a lo que filosofía antigua llama *doxa*. A partir de aquí observamos el concepto de *doxa* y cómo la tradición filosófica ha separado la *doxa* de la *episteme*, siendo Platón quien nos dice que la filosofía tiene que ser ciencia, *episteme*; tiene que ser una superación de la *doxa*. Es por ello que decimos que el escepticismo clásico es una filosofía de la contradicción, ya que, se conforma sólo con la *doxa*.

Como decía arriba, el escéptico aplica la *epojé* porque no ve posibilidad de encontrar conocimiento, pero no lo niega, ya que, mediante la equipolencia de las fuerzas da cuenta del mismo valor de argumentos contrarios; por lo que concluíamos que el escéptico tiene un compromiso con el principio de no contradicción, ya que, confía que A, no puede ser No- A, al mismo tiempo para aplicar la *isithenia*. Al no encontrar tal verdad o superioridad, suspende el juicio y no hace más que vivir conforme sus afecciones y las costumbres de su país. A esas costumbres las llamamos *doxa*. Pero, como observaremos en el apartado tampoco es que el escéptico viva con la ingenuidad del estar meramente abocado a la *doxa*, sino que vive de manera crítica, dado que, siempre está a la caza de los dogmas para no perturbarse. Tal manera de vivir tiene como fin encontrar la *ataraxia*, de aquí la contradicción: ser un perpetuo

investigador sin encontrar una verdad. Para finalizar este apartado, hacía notar que eso se debe a que la *doxa* sirve como la tierra firme y por ello termino el apartado con una nueva crítica a partir de Husserl al platonismo, en donde observamos que para el filósofo moravo la *doxa* era la evidencia original que tenía que ser aclarada y reconducida. Así pues, a diferencia de Platón para Husserl la *doxa* es la donde debemos fundamentar la filosofía y resto de las ciencias.

En el siguiente apartado lo titule 2. *La epojé fenomenológica y el mundo*. Aquí nos enfocamos en observar el otro lado de la correlación, es decir, si en el primer capítulo me centraba en describir la *epojé* y la subjetividad trascendental, ahora, me interesa observar qué pasa con el sujeto que realiza la *epojé* ese sujeto que se desarrolla en un devenir histórico concreto. Por ello primero negamos la posibilidad de un solipsismo en Husserl y observamos que el sujeto que realiza la *epojé* es un hombre entre hombres, y al realizar la *epojé* se ve aún más comprometido con esa realidad, de ser un animal social y formar parte de una determinada cultura.

El siguiente apartado; 2.1 *La epojé del zapatero*, con motivo de la famosa frase de Husserl seguimos observando que el que realiza la *epojé* es un hombre entre los hombres. Y, al mismo tiempo, nos preguntamos qué significa que Husserl en la *Crisis* compare la puesta en marcha de la *epojé* con una conversión religiosa. Por lo que, primero observamos que nuestros intereses nos llevan a realizar “pequeñas *epojés*” lo cual es enfocar mi atención a la actividad que me encuentro realizando, como la de zapatero, doctor, padre o investigador. Al mismo tiempo, observamos como esos intereses delimitan nuestro alrededor, nuestro mundo en donde nos movemos con seguridad para seguir con nuestros hábitos. Pero, también hago notar que ser fenomenólogo no es lo mismo que ser zapatero y que la *epojé* fenomenológica es radical en tanto que frena la tesis de la actitud natural (cosa que las otras no) y nos permite reconducir el mundo. Es por ello que Husserl la compara con una conversión religiosa, ya que, nos permitirá reconducir nuestra vida, dado que, el sujeto es un sujeto de habitualidades.

Después vemos lo relativo al yo de las habitualidades, que son las que no sedimentan nuestra personalidad y el sentido de nuestro día a día; así como, su relación con el concepto de interés, donde observamos como los intereses abren habitualidades y como ambos puede llegar a ser comunes. Y cómo la *epojé* nos permite observar un interés más general o intereses comunes. Asimismo, decía que esa radical *epojé* puede tener una motivación enteramente

vital, una motivación de un sujeto atrapado en una situación histórico cultural crítica, así pues, me centro en ver que esa reconducción de nuestra vida puede tener por origen la crisis de nuestro mundo, el cual, es nuestra responsabilidad, ya que, son nuestros actos los que sedimentan su sentido y lo constituyen.

Finalmente, en el apartado 3. Nos enfocamos en el concepto de mundo para observar como la *epojé* y, por ende, la fenomenología tiene como meta final la historia como la *doxa* fundamental para sustentar las ciencias. Aquí me dedico a describir los diferentes conceptos de mundo como lo son el mundo familiar y el mundo extraño, el mundo Uno y el mundo como tierra. Para observar que esas diferencias, en que se medan los distintos mundos, también me dan la posibilidad de entenderlos, ya que, al llevar al mundo a sus capas más básicas de constitución daremos cuenta de que sólo tenemos un mundo para todos. Es por ello que hago notar cómo la fenomenología se abre un espacio perfecto para hacer filosofía de la historia y de la cultura, que supere los historicismos y los relativismos culturales, los cuales al negar el conocimiento universal niegan su propia posibilidad de ser un conocimiento serio (San Martín, 1999). Pero todo ello sólo es posible a partir de la aplicación del paso radical que es la *epojé*.

Antes de entrar al contenido tengo que hacer las siguientes aclaraciones: las citas de textos en inglés fueron traducidas por mí, así que la referencia se encuentra en inglés y en el caso de la obra citada de Husserl decidí usar las siguientes abreviaturas:

- I L, *Investigaciones lógicas*
- Ideas I, *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología filosófica. Libro primero.*
- Ideas II, *Ideas para una fenomenología pura y una fenomenología filosófica. Libro segundo.*
- M.C. *Meditaciones cartesianas*
- Filosofía primera, *Filosofía primera*
- I. F., *Idea de la fenomenología*
- Crisis, *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental*
- F.C.E, *Filosofía como ciencia estricta*
- I.T.K. *Introduction to logic and teory of nknowledge*
- Renovación, *Renovación del hombre y su cultura*
- D. Leb., *Dil lebenswelt.*
- T.N.M. *La tierra no se mueve.*
- E y J., *Experiencia y juicio.*
- F.R.H., *Filosofía como auto- reflexión de la humanidad*
- C. Levy *Carta a Levy-Bruhl*

En la biografía general se encuentra lo concerniente a las ediciones consultadas y usadas.

CAPÍTULO I LA EPOJÉ EN EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

El presente apartado tiene como intención abordar la relación de Edmund Husserl con el escepticismo, más en concreto, las opiniones del filósofo alemán acerca del escepticismo. Opiniones que podemos resumir en dos: desde un punto de vista metódico y desde un punto de vista histórico. El punto de vista metódico entiende el escepticismo como el punto de partida de la filosofía, es decir, todo filósofo es de cierta manera un escéptico. Aquí entiende el escepticismo como una actitud frente a la realidad, una manera de colocarse frente al mundo, frente a las opiniones que tenemos de la realidad. El filósofo *desconecta, deja de lado, suspende* las creencias y opiniones que tienen del mundo, obtenidas por la tradición, las costumbres y los hábitos, para comenzar su investigación. En otras palabras: la filosofía nace de una indagación que deja de lado lo que sabemos o creemos saber de la realidad con la intención de buscar la verdad.

Por otra parte, en el punto de vista histórico nos interesa hablar del lugar que ocupan las posturas, escuelas y trabajos escépticos en el devenir de la historia de la filosofía. En este apartado me interesa desarrollar la consecuencia que, según Husserl, tiene la entrada del escepticismo para la filosofía. La cual es la siguiente: el escepticismo es la corriente que siempre, aunque de manera ingenua, ha tenido presente el lugar de la subjetividad en la constitución de la realidad y la posibilidad de conocimiento de ésta. Es decir, el escepticismo tiene el papel histórico de mostrar el lugar que tiene la subjetividad en la configuración de la realidad, ya que, las posturas subjetivistas, que en última instancia terminan en escepticismo, (I. L., 1982) ponen de relieve el modo particular de cada sujeto para construir la realidad, su realidad. Por ende, también vamos a revisar la filosofía de la historia propuesta por Edmund Husserl, la cual consiste, *grosso modo*, en teorizar una teleología inherente al devenir histórico, lo cual veremos a detalle en el capítulo final.

Cabe recordar que una de las metas de Husserl es combatir el psicologismo y antropologismo. Posturas que en última instancia termina en escepticismo, ya que: “el relativismo específico hace esta afirmación: para cada especie de seres capaces de juzgar, es verdadero lo que según su constitución o según las leyes de su pensamiento, debe tenerse por verdadero” (I. L.; 113). Negando así, la posibilidad del conocimiento universal porque hacen

al conocimiento dependiente de la constitución psíquica de cada sujeto. Por lo tanto, niega la posibilidad de un conocimiento apodíctico y necesario. No obstante, para Husserl el conocimiento es posible y necesario para que la humanidad llegue a sus más altos fines, los éticos (San Martín, 2002). Teniendo en cuenta las posturas de Husserl frente al escepticismo: mi trabajo, va a reivindicar tales posturas y las relaciones de Husserl con el escepticismo, para poder observar la unidad que existe dentro del pensamiento husserliano a lo largo de su obra, así como su relación con la historia de la filosofía, y el desarrollo de su filosofía de la historia. Por lo cual, pasamos a definir el escepticismo dentro de mi trabajo.

1. EL ESCEPTICISMO METÓDICO, O DE CÓMO COMENZAR A FILOSOFAR

“Escepticismo” viene de la palabra griega σκεψις que es la inclinación por la interrogación y la investigación sobre la realidad y la veracidad de nuestras percepciones de ésta (Chiesara, 2007). Es decir, el escepticismo es ante todo una actitud frente a la realidad que interrumpe el flujo natural de la experiencia, que se desconecta por algún motivo. Tal desconexión, pudo ser motivada por alguna causa, como el asombro, el cual nos puede arrojar a una actitud diferente (como la teórica o estética). Así, por ejemplo, para Platón la admiración es el origen de la filosofía (155d). Igualmente, Aristóteles (b15) nos dice que el principio de la filosofía es la maravilla (Θαυμάζειν), el asombro ante las cosas, el quedarse maravillado ante algo que nos cause extrañeza, ante una particularidad de la realidad como, por ejemplo, la peculiaridad de la luna o el sol, o el origen del todo. Cosa en la que Husserl coincide (F.C.E.). Para Husserl la maravilla también es el comienzo de la actitud teórica, no obstante, para entrar en ella completamente es necesario un gesto más libre, un gesto que podemos reconocer como *epojé*.¹

Pero, la experiencia de maravillarnos ante el mundo nos lleva a una actitud negativa. Aquí (antes de realizar la *epojé*) el escepticismo es una actitud que nos posiciona de manera distinta ante la realidad, ya que, se ha suspendido (por decirlo de alguna manera) el flujo normal de nuestras afecciones, colocándonos en otra posición frente a ésta. Posición en la cual nos preguntamos por la verdad de eso que ha quedado destacado. Aquí el escepticismo

¹ Cabe destacar que: Husserl, en sus análisis genéticos-generativos sobre la historia, específicamente sobre la historia de la filosofía y el lugar que tiene la fenomenología trascendental en ella, lleva a cabo una reflexión explícita sobre el *thamazein*, interpretándolo a la luz de la *epojé* y la reducción fenomenológica trascendental (F.C.E.)

es entendido como la experiencia de colocarse libremente frente a la realidad, en palabras de Hegel: “El escepticismo es [...] la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento” (1966; 124). La cual posteriormente motivara la búsqueda de un método y la posterior realización de la *epojé*.

El escepticismo es —desde este punto de vista— una actitud frente a la realidad. Una manera de posicionarse frente a ella, en donde se deja de lado nuestra habitualidad² porque hay algo que capta nuestra atención. Impulsándonos a conocerla en su totalidad y de la mejor manera posible. Aquí los datos que tenemos de la realidad nos parecen poco fiables, sobre todo tomando en cuenta las diferencias entre los sujetos, los pueblos, las culturas; cómo más tarde destacará el escepticismo pirrónico. El mundo se nos vuelve enigmático y maravilloso. Es por ello que podemos decir que la filosofía comienza como un gesto escéptico, como una actitud diferenciada a la frente a la realidad. De esta manera me atrevo a decir que Tales de Mileto (a quien la historiografía suele considerar el primer filósofo) es, de cierta manera, un escéptico. Ya que, comenzó su actividad al maravillarse ante las estrellas, recordando el relato de la muchacha tracia que Platón nos deja en el *Teeteto* (174a). Pero, ese asombro lo llevó a querer conocer el principio que le da orden al universo, dejando de lado las creencias y opinión de su tradición. A él, no le basta el relato tradicional que decía que el universo había nacido del *Caos*, como lo relataba la *Teogonía* de Hesíodo. Tales tiene la necesidad de investigar, de indagar un principio (*αρχή*) universal y apodíctico. Con lo cual, inaugura un registro de pensamiento diferenciado, uno que tiene por preocupación la verdad. Aquí, encontramos el surgimiento de la actitud teórica en su concretización histórica³.

Por lo tanto, coincido con la siguiente opinión de Víctor Brochard: el escepticismo es un gesto filosófico o, mejor dicho: todos los filósofos son de alguna manera escépticos. No obstante, como él mismo dice: “el escepticismo, propiamente dicho, surge con Pirrón y sus seguidores, continuando su desarrollo a lo largo del helenismo” (2005; 11). Es por ello que tengo que delimitar la noción de escepticismo dentro del presente trabajo de investigación. Así pues, entiendo escepticismo, por una parte, como una actitud ante la realidad, como una

² El concepto de habitualidad será tratado en el capítulo final, no obstante, tengo que indicar que se trata de la manera en que vivimos en el mundo cautivado por él, en actitud natural, los hábitos sedimentan la personalidad y es lo que da sentido al mundo.

³ Antes de continuar cabe decir que el término escépticos o *σκαπτίς*, parecen en Platón y Aristóteles bajo la idea de investigación (Chiesara, 2007).

manera de posicionarnos frente a la realidad; a éste lo llamo metódico, porque permite la entrada de la actitud teórica, la actitud que tengo al inicio de una investigación. Por otra parte, entiendo por escepticismo a la escuela y postura que nace con Pirrón de Éliade y se desarrolla a lo largo del helenismo, siendo su último representante Sexto Empírico, sin dejar de lado sus diferentes etapas, el cual abordaré en el siguiente capítulo.

La posición de Husserl en cuanto al escepticismo, como ya mencioné, se ubica en dos: como un paso, una toma de posición metódica para comenzar una investigación y una lectura histórica: en la cual el escepticismo es pensado en función del devenir de la historia de la filosofía, lo cual veremos en el siguiente apartado. En éste me interesa destacar el escepticismo metódico, dado que, la postura de Husserl no se aleja mucho de lo desarrollado en los párrafos anteriores cuando nos dice: “En base a ese escepticismo somos, por tanto, principiantes en la verdadera filosofía [...] Todo principiante capaz en filosofía, dice Herbart, es un escéptico. Pero, como tal, sólo es un principiante” (I. T. K.; 176). Con las palabras anteriores notamos que para Husserl el escepticismo se entiende como actitud ante el trabajo de investigación, incluso una actitud ante la realidad. Una actitud necesaria para comenzar nuestro camino en la filosofía, todo principiante en filosofía es un escéptico, ya que, el escepticismo le ha enseñado al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior (Ortega y Gasset, 1986). Pero, para Husserl, no podemos quedarnos como principiantes eternos, si bien, el escepticismo es una actitud necesaria, sólo es el punto de partida para lograr hacer filosofía. Ya que, la actitud escéptica tiene qué, según Husserl, decantar en un método:

El escepticismo constituye el necesario punto de partida de la teoría del conocimiento y fija sus fundamentos de forma duradera. En todo escepticismo dogmático, el escepticismo crítico es una fase implícita, pero no clarificada hasta un punto de pureza. En contraste con el escepticismo dogmático, el escepticismo crítico no es una teoría, sino una toma de posición y un método (I.T.K.; 177).

De esta manera el escepticismo nos sirve como una actitud, un punto de partida, para comenzar a hacer filosofía, ya que, nos llevará a hacer una crítica de las posibilidades del conocimiento, una crítica de la razón. Por otra parte, también encontramos una crítica a un escepticismo más radical o dogmático, el cual no conduce a ninguna parte y en última instancia no tiene ningún sentido. Para analizarlo nos basta con ver la contradicción en la siguiente proposición: “no hay conocimiento posible,” ella misma quiere ser una proposición que brinda conocimiento que se niega a sí misma.

Por lo expuesto anteriormente, podemos considerar al escepticismo como una herramienta epistemológica (I. T. K.), es decir, una herramienta que apoye en la construcción de teorías libres de dogmas y que critique a las opiniones más arraigadas, con la intención de llevarlas a su verdadero sentido o a su eliminación. Desde este punto de vista, el escepticismo tiene la función de evitar los dogmas y, de cierta manera, motivarnos a hacer una crítica a la razón.

Hasta ahora he dicho que el escepticismo es una actitud que decanta en un método, o mejor, el primer paso para comenzar la investigación filosófica. Por ello, la pregunta obligada es ¿por qué el escepticismo nos lleva a hacer filosofía, nos lleva a filosofar? La respuesta ya la he adelantado y es: gracias al escepticismo llegamos a hacer una crítica a las posibilidades del conocimiento y, por ende, una crítica a la razón. La filosofía es, siempre fue, y será una crítica a la razón, una teoría de lo real y de nuestras posibilidades de conocerla. Una pregunta por el cómo conocemos nuestra realidad. Definición en la que Husserl coincide. Para él, la filosofía también es en primera instancia crítica de la razón o *filosofía primera*. Es por ello que: la filosofía nace de esa actitud escéptica, un ejercicio de nuestra libertad por querer encontrar la verdad. Qué nos acarrea una nueva actitud hacia la realidad, es decir, la realidad no se vive igual para el hombre desde la llegada de la filosofía. Ahora se busca el conocimiento, busca una verdad en su realidad. Es sólo después del nacimiento de la filosofía que al hombre ya no le basta las opiniones que se leen dado, ni las creencias, con las que enfrentó al mundo en un principio. Por ende, puedo concluir que es gracias a la actitud escéptica que llega la filosofía, en palabras de Husserl:

Sólo después de romper todas, las teorías naturales la tarea filosófica se destaca en su pureza. Se hace claro que la filosofía, o más bien, "*filosofía primera*" en sentido genuino, se relaciona de la misma manera con todo tipo de conocimientos y todo tipo de teorías naturales y ciencias que se establezcan en ellos. Que es la ciencia de los principios, a saber, la ciencia elucidación última, justificación última y el otorgamiento de sentido, por lo tanto, la aclaración final de todo lo que signifique universalidad en base a principios. (I.T.K.; 163)

Es por ello que la filosofía es y nunca ha dejado de ser teoría del conocimiento, crítica de la razón. Y su principal tarea siempre ha sido hablar de la realidad en su totalidad y de nuestras posibilidades de conocimiento. Las palabras de Husserl nos muestran que para él también la primera tarea de la filosofía es hacer esa crítica de la razón. Es por ello que la pregunta por el conocimiento, según Husserl, es lo que encausa el devenir de la historia de la filosofía: "el

problema del conocimiento adoptado como el problema filosófico fundamental, como “él” decisivo para toda la elucidación e interpretación definitiva de la ciencia” (I.T.K.;163). Así, pues, la filosofía es *filosofía primera*.

El papel del escepticismo metodológico o epistemológico consiste en iniciar una crítica a las teorías predadas, aquellas que son parte de la tradición. Porque gracias al escepticismo nos damos cuenta de que la razón entra en conflicto consigo misma. Tener una actitud escéptica nos permite reflexionar sobre la realidad, sobre lo que sabemos de ella. Hacemos una reflexión acerca de lo que creemos saber, una primera crítica a nuestro conocimiento. Permittiéndonos además hacer una crítica a la razón. En palabras de Husserl: Esta toma de posición escéptica, esta *epojé* absoluta no reconoce nada dado de antemano y pone su *non liquet* como pura abstención del juicio ante de todo conocimiento natural, es la primera y la pieza fundamental del método epistemológico” (I.T.K.; 184). Es decir, nuestra actitud escéptica tiene la posibilidad decantar en un método que nos permita reflexionar sobre la realidad haciendo una crítica a la razón, pero, para lograrlo necesita de un primer paso enteramente radical, una *epojé*.

A manera de conclusión tengo que decir que, para Husserl, el escepticismo puede entenderse como una actitud frente a la realidad que posibilita la elaboración de un método; que al ser radical termina en una crítica de la razón. En otras palabras: el escepticismo es la puerta de entrada de la filosofía, ya que, entendido el sentido de *skesis* como indagación: “el uso de la lengua autoriza a emplear la palabra escepticismo para designar el estado de un espíritu, no sólo una duda, sino una duda de intento, por razones generales científicamente determinadas” (Brochard, 2005; 9). El escepticismo nos permite entrar en una actitud reflexiva que llevada a sus últimas consecuencias nos permite hacer una crítica a la razón, hacer *filosofía primera*. Por eso Husserl nos dice:

En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de presupuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como el presupuesto que puede hacerse absolutamente intelectual de todos los presupuestos "obvios" en sentido vulgar. Pero esto es precisamente lo que tiene que aclararse primero en pertinentes exámenes que descubran su carácter absolutamente obligatorio. El hecho de que estos exámenes se entrelacen crecientemente al avanzar, y acaben por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía "primera", el hecho de que en su terreno radical broten todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de toda ciencia en general, era cosa que no podía menos de permanecer oculta porque faltaba

aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir ni siquiera empezar (Ideas I; 488)

Ahora pasemos al siguiente apartado donde hablaremos más del escepticismo dentro de las páginas de Husserl, pero, ahora visto desde la filosofía de la historia propuesta por él, apartado que me permitirá seguir hablando de por qué para Husserl la filosofía es y (como tarea infinita) será *filosofía primera*.⁴

2. EL ESCEPTICISMO DENTRO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE EDMUND HUSSERL

Antes de comenzar con el presente apartado tengo que hacer la siguiente aclaración: el tema a desarrollar a continuación es el lugar del escepticismo en el devenir de la filosofía, según la filosofía de la historia de Husserl. No obstante, el tema de la historia en Husserl lo abordaré en el capítulo final de mi trabajo de investigación. Por lo cual, aquí me basta con mencionar que, para Husserl la historia tiene una teleología, la cual podemos entender como un sentido (Walton, 2019), una orientación hacia ciertos fines que se plantea la humanidad, a partir de lo ya aprendido. Es decir, no es que tenga un fin definido al cual va a llegar, como podríamos interpretar *a grosso modo* la idea de devenir en la filosofía hegeliana, sino que encontramos en ella un sentido que normaliza los fines del mundo humano. Por lo tanto, el fin de este apartado es observar de qué manera el escepticismo influye en el desarrollo de la filosofía en sus diferentes expositores, el cual va desde los planteamientos de los sofistas hasta pensadores como Berkeley o Hume, según Husserl (Filosofía Primera).

Para el padre de la fenomenología, como mencioné en el párrafo anterior, el escepticismo nace con los planteamientos de los sofistas, dado que, estos relativizan el conocimiento a tal punto que, para ellos, el conocimiento de la naturaleza (la *physis*) es imposible. Por ello, Gorgias en *El tratado de la naturaleza, o del no ser* sostuvo lo siguiente: no hay naturaleza y sí la hay no se puede conocer, si se puede conocer no se puede comunicar (1996). Lo anterior se debe a que, para Gorgias, según Husserl: “lo real sólo es experimentable para un sujeto cognoscente en modos de apariciones subjetivas y cambiantes” (Filosofía Primera; 104). Por lo tanto, el único conocimiento posible e importante es el del mundo político. No

⁴ Cabe destacar que la fenomenología no sólo es filosofía primera por hacer una crítica a la razón, sino por establecer un método radical, no sólo con respecto a los métodos del pasado, sino porque esa radicalidad la quiere reflejar en la fundación absoluta de la ciencia, la cual consiste en una radicalización epistemológica, la absoluta dación de esa adquisición y, finalmente, pone de manifiesto el hecho de que, la certeza inmodificable debe ser así (Ströker, 1997).

obstante, es relativo, tal es el sentido de la proposición de Protágoras: “el hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del no ser de las que no son” (Platón; 152a). Es por esta razón que las posturas de los antiguos escépticos son comparadas con las posturas sofisticas, pero la comparación es negada por Sexto Empírico en los *Esbozos pirrónicos* (2008).

La razón de comparar el subjetivismo sofista, en particular el *homo mensura* de Protágoras, con el escepticismo se debe a, en palabras de Husserl: “la esencia de todo escepticismo lo constituye el subjetivismo” (Filosofía Primera; 104). Es decir, todo escepticismo dogmático se basa en llevar al extremo las configuraciones que brinda la subjetividad acerca de la realidad. Y esa es, precisamente, su importancia para el devenir de la historia de la filosofía, ya que, es gracias a que el escepticismo pone en primer lugar a la subjetividad que la filosofía abandona el objetivismo ingenuo y se empieza a preguntar por la trascendencia. Es decir, se hace la siguiente pregunta ¿cómo es posible que mi conciencia de cuenta del mundo? Asimismo, se ve la necesidad de un método que asegure el conocimiento. Es por ello que para Husserl la filosofía nace propiamente con el binomio Sócrates- Platón (DeSantis, 2019).

Aquí surge una cuestión ¿por qué para Husserl la filosofía nace con el binomio Sócrates-Platón y no con los presocráticos? La respuesta que Husserl nos da es la siguiente: los primeros que filosofaron (como les llama Aristóteles) al preocuparse sólo por el *cosmos* dejaron de lado el método que les aseguraría el conocimiento. Y, a su vez, dejaron de lado las preocupaciones del mundo humano, cosa que la sofística reclama. Reclamo me que se vuelve relevante para la historia de la filosofía, ya que, es gracias a este reclamo que Sócrates inaugura un método, su mayéutica que tiene como fin combatir el relativismo de los sofistas, el cual arroja como resultado que los futuros filósofos trabajen bajo un método.

En este punto podemos decir que Husserl toma partido por lo que los historiadores de la filosofía han llamado el problema socrático. Problema que se inicia de manera oficial, por decirlo de laguna manera, con Schleiermacher, no obstante, es un problema que se encuentra ya desde la antigüedad (Nehamas, 2005). Tal vez sea aventurado ubicar a Husserl en una disputa sobre la posición de Sócrates en la historia de la filosofía, posición ambigua y, que ha interesado principalmente, a aquellos filósofos que Nehamas llama filósofos del arte de vivir, por ejemplo, Nietzsche. Pero, la importancia de Sócrates para Husserl es: ser el que

comienza la actividad filosófica como tal, ya que, para Husserl podemos hablar de un doble comienzo de la filosofía (De Santis, 2019). Uno con los presocráticos con su preocupación por el κόσμος (*cosmos*, orden), como mencionaba en páginas anteriores, y otra con Sócrates al inaugurar la ética (De Santis, 2019). Desde la antigüedad, ya se le daba a Sócrates el crédito de ser el iniciador de la ética (Laercio, 2013). Sócrates ve la necesidad de instaurar un método que le ayude a combatir el relativismo sofístico. Y al mismo, hacer crítica a la preocupación por el cosmos de los *primeros que filosofaron*, por ello, podemos decir que Sócrates es el primer crítico del naturalismo y al objetivismo ingenuo (DeSantis, 2019). Por esta razón, Husserl al regresar al problema socrático puede observar la doble naturaleza de la razón: “la evaluación de la relación de Sócrates [...] nos ayudará a comprender mejor la concepción de racionalidad en Husserl, y su doble naturaleza” (De Santis, 2019; 2).

El problema socrático en Husserl es el problema de la razón que se observa de manera bifurcada. Una que nos permite observar el mundo físico, y otra que, nos permite dar cuenta del mundo humano y de la racionalidad que implica nuestra cultura y su historia. El primero lo podemos ver como el problema de la razón y el segundo como el problema de la racionalidad o de una razón teleológica del sentido (De Santis, 2019). Por ello, la reforma socrática de la filosofía es el nacimiento de un método que nos permita asegurar el conocimiento a partir de una evidencia⁵. Por esa razón, para Husserl la filosofía nace con Sócrates y la institución del método (en sentido estricto con el binomio que suponen Sócrates y Platón, ya que, hay que recordar que de Sócrates no tenemos más que noticias dejadas por varios personajes, siendo el más destacado Platón. Es por ello que la historia de la filosofía abre el llamado problema socrático, por la ambivalencia de su figura). En palabras de Husserl:

Si hoy desde el punto de vista de convicciones maduras en decenios y mirando retrospectivamente toda la historia de la filosofía europea, tengo que decir cuáles entre todos los filósofos se me presentan con especial brillo, nombraría a dos o tres: son los nombres más grandes, pioneros de la filosofía. En primer lugar, nombro a Platón, o más bien al incomparable astro doble Sócrates-Platón. La concepción de la idea de la verdadera y auténtica ciencia, o de lo que por mucho tiempo significó lo mismo, la idea

⁵ Antes de continuar tengo que aclarar el sentido de evidencia, ya que, se puede prestar a interpretar la fenomenología como algo que busca verdades claras y distintas o una verdad empírica. Por lo que, hay que recordar que evidencia en Husserl tiene el principal sentido de auto-dación originaria que se nos da a nuestra experiencia, así en un juicio evidente experimentamos un acuerdo entre nuestra expectativa y su cumplimiento (Moran, 2011).

de la filosofía, así como el descubrimiento del problema del método, conduce a estos pensadores y en cuento concepción acabada, a Platón. (Filosofía Primera; 19-20).

En el apartado anterior concluíamos que para Husserl la filosofía es y será *filosofía primera* es por ello que nace con total acreditación con el método socrático, porque es gracias éste que nos encontramos con una ciencia que se preocupa por la posibilidad de sus propios principios, es decir, la entrada de una ciencia apodíctica crítica y reflexiva: “se puede decir que sólo con Platón entran en la conciencia de la humanidad las ideas puras de un conocimiento auténtico, una auténtica teoría y una verdadera ciencia y, abarcándolo todo, de una auténtica filosofía” (Filosofía Primera; 27). Es con Platón que la filosofía nace en todo su esplendor. Sus disputas contra los sofistas lo llevan a plantear su método (su dialéctica) y sus principios para asegurar el conocimiento. No obstante, esta necesidad nace de una disputa con rivales de alto nivel, podemos decir que encontramos el espíritu agonal de los griegos en el nacimiento de la filosofía (Nehamas, 2005). Al mismo tiempo observamos que sin la sofística la filosofía no podría haber nacido: la filosofía también nace como el conflicto entre las opiniones, con el conflicto por la verdad (Held, 2012).

Es por ello que el escepticismo desde la perspectiva de Husserl ha tenido el papel de hacer “avanzar” a la filosofía de dos formas: por una parte, como un paso metódico (como describí en el apartado anterior). Y, por otra, mostrando el papel de la subjetividad en la concepción que tenemos de la realidad. Y con ello, evitar un realismo ingenuo, el pensar que las cosas existen como independiente de mí, lo cual es problemático, ya que, niega el papel de la subjetividad en la constitución de la realidad (Ortega y Gasset, 1986). Cabe destacar que Husserl llega a la filosofía trascendental después de la aplicación de la *epoché* (y la reducción). Así, pues, el escepticismo como escuela y como actitud tiene el peso de mostrar a los filósofos el papel que juega la subjetividad en la constitución de la realidad y el conocimiento que tenemos de ella. Esto se debe, nos dice Husserl:

Todos los contenidos teóricos tienen, como unidades de conocimiento, una relación originaria y permanente con sujetos cognoscentes reales y posibles que configuran y pueden siempre configurar en sí de modo consciente los objetos idénticos, los mismos juicios y las mismas verdades en múltiples modos subjetivos de conocimiento. Una ciencia universal de estos modos de conciencia y de la subjetividad en general, que configura y en tanto que configuran en su vida de cognoscente toda clase de objetividades, sentido objetivo y verdad objetiva de toda especie, abarca, entonces, temáticamente todo elemento subjetivo posible del conocimiento” (Filosofía Primera; 80).

Es decir, toda teoría tiene una relación con el sujeto cognoscente, tal y como lo piensan los diferentes tipos de subjetivismo, por ejemplo, el ya mencionado *homo mensura* de Protágoras, el cual aplica principalmente a un relativismo cultural. O en el caso de los antiguos pirrónicos basta con recordar los tropos para la suspensión del juicio: *diferencia según los seres vivos, naturaleza e idiosincrasia de los hombres*, por mencionar algunos (Empírico, 2008). Observemos de cerca el de *naturaleza e idiosincrasia de los hombres*. Sexto nos dice lo siguiente: “es posible que en algunas etnias que no conocemos sea natural para la mayoría lo que entre nosotros es raro lo que se da entre la mayoría de nosotros; por ejemplo, que los más no sientan dolor cuando son mordidos por tarántulas y que raramente lo sientan algunos” (Empírico; 81). Así pues, el escepticismo al tener presente la relación de la subjetividad con la realidad nos arroja a la necesidad de establecer un método para asegurar el conocimiento. Porque una verdad que sólo sea verdad aquí y hoy, no nos sirve de mucho.

A partir del binomio que supone Sócrates-Platón la filosofía necesita de un método que sustente la verdad. Con la entrada del escepticismo la filosofía se ve obligada a hablar de la forma en que se nos da la vida cognoscente. Es decir, a partir de la sofística la filosofía se pregunta por el papel que juega el sujeto que interactúa e intenta conocer la realidad, se pregunta por las condiciones de posibilidad, ya que, el escepticismo le enseña que sólo hay apariencias. Para la sofística la apariencia es el tema por excelencia, a ella, le interesa sacar el mayor provecho posible de la apariencia, la cual no tiene un sentido peyorativo, sino que es la totalidad de lo que hay, la totalidad de la realidad dada a cada ser humano. No obstante, dada su naturaleza ésta no es comunicable y será relativa a cada persona. Lo importante de ellas es sacarle brillo, tal será el sentido del *Elogio de Helena* elaborado Gorgias (Rosset, 1974). Más tarde los pirrónicos también sostendrán que todo lo que tenemos es el fenómeno.

Es por esta teoría de la mera apariencia que la filosofía busca un método que sustente el conocimiento. Empieza a preguntarse por las condiciones de posibilidad del aparecer de la realidad. A descubrir la dimensión trascendental, en el caso de Kant y Husserl. Ahora ejemplifiquemos con Kant: para él (y en esto coincide con Husserl) el escepticismo también tiene la función de ser metódico (Kant, 2010). De la misma manera hay que observar que la influencia de Hume (cabe recordar que su empirismo da como última consecuencia un escepticismo) en la obra kantiana la cual consiste en despertarlo de su sueño dogmático, tiene por consecuencia el giro copernicano (el punto de partida del conocimiento deja de ser el

objeto para ser el sujeto) y la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Es la pregunta kantiana por excelencia. Con lo que podemos observar como una postura escéptica lleva a Kant a sustentar una filosofía trascendental, entendida como el estudio de las condiciones de posibilidad del aparecer de la realidad. Definición en que Husserl coincide, cabe aclarar que en Husserl lo trascendental también tendrá otras definiciones.

El voltear a ver que la posibilidad de la verdad está en el sujeto nace con Descartes, el pensador más relevante de la historia de la filosofía, después de la reforma platónica socrática (Filosofía primera, 1998). Ya que, con las meditaciones de Descartes se descubre la dimensión de lo trascendental. No obstante, este vuelco casi por completo al sujeto también tiene consecuencias negativas, por decirlo de alguna manera, ya que dio entrada al psicologismo.

Como mencioné en las primeras páginas de mi trabajo, una de las motivaciones de Husserl para empezar a hacer filosofía (cabe recordar que él es matemático) es combatir el psicologismo y el antropologismo como formas de relativismo específico, que era lo que envolvía la ciencia de su tiempo (San Martín, 2008). Ya que, con la idea de que el sujeto es la fuente del conocimiento a finales del siglo XIX y principios del siglo XX los psicólogos cometen dos grandes errores, según Husserl. El primero, pensar que las leyes de la psicología son las que sustentan las leyes lógicas y, por lo tanto, naturalizar la conciencia. Es decir, pretender que la conciencia es un fenómeno natural más, el cual constituye su segundo error. En otras palabras: los psicólogos creen que las leyes psicológicas sustentan las lógicas (que a su vez sustentan los juicios de verdad). Y, a su vez, gracias a un prejuicio naturalista, piensan que la conciencia es un fenómeno físico entre otros. Lo cual da como resultado un psicologismo y un antropologismo, ya que si las leyes de la lógica y, por ende, los juicios, dependen de la estructura psicológica de un sujeto, en este caso el hombre, todo el conocimiento es dependiente del hombre.

Husserl comienza su actividad filosófica con la publicación de las *Investigaciones Lógicas*, las cuales tiene como uno de sus fines hacer una crítica a las posturas sicologistas. Es por ello que nos dice que: “toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teóricas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teórico, separable de la idea de normación (del deber ser) contenido, cuya

investigación científica compete a esas disciplinas teóricas” (I.L.; 60). Es decir, ninguna disciplina puede estar sustentada sobre leyes contingentes, sino que necesitan leyes idealizadoras que proporcionan un conocimiento general. Pero, por su parte, estas leyes son universales, ya que, posibilitan el conocimiento. Esto es: las leyes que posibilitan el conocimiento son meramente formales y deben ser entendidas como aquello que permite el conocimiento. Sin embargo, no son idealidades vacías, por decirlo de alguna manera, en palabras de Husserl: “todas las leyes de las ciencias exactas sobre hechos son sin duda auténticas leyes; pero, consideradas desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque ficciones *cum fundamento in re*” (I.L., 1982; 82). Pero, no por ello deja de tener sustento en la realidad, es intuitiva: “toda ley que procede de la experiencia y la intuición, a base de hechos particulares es, una ley *para* los hechos, a la inversa, toda ley para hechos es una ley fundada en la experiencia y la inducción; y por consiguiente son inseparables de ella las afirmaciones de contenido existencial” (I.L.; 83). Es decir, no son conceptos vacíos y, a su vez encuentran un marco para no exceder los límites de la razón.

Para Husserl, uno de los principales problemas del desarrollo de la ciencia en su tiempo es que los psicólogos llevaron el estudio de la conciencia en términos naturalistas, lo que los condujo al psicologismo y al antropologismo, como parte de un relativismo específico el cual hace la siguiente afirmación: “cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según sus leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero” (I.L.; 113). Por lo que al final nos lleva a un escepticismo dogmático (la imposibilidad del conocimiento). Pero esta afirmación es un contrasentido, ya que, ella tiene que ser verdadera para un miembro de la una sola especie, la humana, por ejemplo; pero mentira para cualquier otra, pero el mismo contenido no puede ser ambas cosas, verdadera y falsa. Por ello el psicologismo y el antropologismo, terminan en escepticismo dogmático y, por lo tanto, no tienen sentido.

El psicologismo es una postura cuyo problema principal es ignorar los siguientes aspectos de la construcción del conocimiento: “el reducir la lógica a la psicología es [...] un error de categoría común que ignora por completo la idealidad, la apodicticidad (certeza indudable) y la aprioricidad (validez no empírica) que caracteriza las leyes de la lógica” (Zahavi, 2003; 9). Es por ello que el principal error del psicologismo es que no distingue

entre objeto del conocimiento y acto de conocimiento (Zahavi, 2003). Lo cual Husserl sí distingue en la *Investigaciones lógicas* y con más claridad en *Ideas I*.

El psicologismo nace a consecuencia de uno de los prejuicios más grandes que carga el quehacer científico contemporáneo: el naturalismo. Con el avance de la física, al obtener resultados exactos a partir de la matematización y geometrización del mundo, las ciencias buscaron emular su método, sus maneras de construirse y sus resultados tan palpables (claro ejemplo de estos resultados es el avance tecnológico). No obstante, esto trajo muchos más problemas a las ciencias (Koyre, 2015), trayendo como consecuencia la visión de que el fenómeno implica y se explica en definitiva por las leyes de la naturaleza; todo lo real pertenece a la naturaleza física o puede reducirse a ella, esta sería la definición de naturalismo (Moran, 2011). Este prejuicio tiene su origen en la necesidad de comprobar todo en la experiencia, pero, en un concepto de experiencia muy reducido, ya que, está apegado a la matematización y geometrización del mundo. Por lo cual, llevado al extremo se convertirá en un escepticismo: “el empirismo, como teoría del conocimiento no es menos absurdo que el escepticismo extremo. Anula la posición de una justificación racional del conocimiento mediato; y, por ende, anula su propia posibilidad como teoría científicamente fundada” (I.L.; 91). Así, pues, el naturalismo llega al escepticismo por ser una radicalización del determinismo naturalista que está presente en la ciencia. Y, éste se origina al confundir las leyes que se corresponden a las leyes a la naturaleza y a las leyes lógicas (Venebra, 2017).

En las últimas líneas quise mostrar las opiniones negativas que Husserl tiene acerca del escepticismo, las más conocidas por sus lectores, para brindar el panorama completo. Un escepticismo que llamaré dogmático, para diferenciarlo del escepticismo metódico (del cual hablamos hasta ahora). Ya que para Husserl el conocimiento es posible y necesario nos dice lo siguiente: “las teorías escépticas; y comprendemos bajo este último título todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas” (I.L., 1982; 110). Es decir, todas aquellas posturas que niegan la posibilidad del conocimiento son un contrasentido lógico; basta con atender la siguiente proposición: nada se puede conocer, siendo ella misma una proposición que intenta brindar conocimiento, lo cual es una contradicción lógica. Caen en esta contradicción:

Responden a este concepto, por ejemplo, las formas antiguas de escepticismo, que sostienen tesis como las de que no hay ninguna verdad, ningún conocimiento, ninguna

fundamentación del conocimiento, y otras semejantes. También el empirismo, el moderado no menos que el extremo, es según nuestras consideraciones anteriores un ejemplo que corresponde a este concepto riguroso. Ahora bien, el concepto de la teoría escéptica es por sí un *contrasentido*; como resulta claro de su mera definición (I.L. 1982; 110-111).

Con esto queda claro la opinión de Husserl acerca del escepticismo dogmático, el cual nace de relativismos específicos. Es decir, el escepticismo dogmático nace de una radicalización de las posturas subjetivistas, por ejemplo, el psicologismo o el antropologismo. También, de la radicalización del empirismo el cual deriva en un realismo ingenuo o un escepticismo. Pero como observamos en párrafos anteriores son un contrasentido y un absurdo. Por lo cual, la pregunta a partir de aquí es ¿cómo sustentar el conocimiento sin caer en un representacionismo, o en objetivismo ingenuo? La respuesta se abordará en el apartado que sigue, ya que para contestar esta pregunta Husserl llega a la filosofía trascendental.

Para concluir el apartado voy a recapitular lo dicho hasta ahora: encontramos dos puntos de vista acerca positivos del escepticismo: el metodológico y desde una lectura histórica. Desde el punto de vista metodológico entendemos el escepticismo como una actitud ante la realidad, una postura que frena el flujo continuo de nuestra actitud del día a día (lo que Husserl llama actitud natural) y, que nos permite ser unos principiantes en filosofía. Por otra parte, la lectura histórica nos deja ver que el escepticismo ha tenido la función de remarcar el papel de la subjetividad en la constitución de la realidad, por lo cual, permitirá pensar una filosofía trascendental. Asimismo, observamos la opinión negativa que nos brinda Husserl acerca del escepticismo, la cual, *a grosso modo* nos dice que el escepticismo es un sin sentido, un absurdo que nace principalmente de llevar las capacidades y posturas subjetivas hasta el límite, por ejemplo, el psicologismo y el antropologismo, como parte de un relativismo específico. Relativismo que entran en contradicción con ellos mismos al sostener la posibilidad de conocimiento para una especie mientras que la negarán para otras. Ejemplos de estas posturas son la sofística, que podríamos llamar relativismo cultural.

En el siguiente apartado abordaré el método fenomenológico, ya que, después de hacer la crítica al psicologismo Husserl llega a la filosofía trascendental como el medio para describir la experiencia sin caer en el psicologismo que tanto había criticado en las *Investigaciones Lógicas*. Pero, el encuentro con la filosofía trascendental sólo se puede dar a

partir de poner en marcha la *epojé*, la cual es nuestro tema principal. Por ello hablemos del lugar de la *epojé* en el método fenomenológico.

3. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

En el presente apartado voy a desarrollar el lugar de la *epojé* dentro del método fenomenológico, el cual abre el paso a la filosofía trascendental como el modo de dar cuenta de nuestra experiencia. Aquí planteo que la necesidad de la *epojé* (junto con la reducción) es descubrir y describir la dimensión de lo trascendental, al permitir la entrada de la actitud fenomenológica. Es por ello que describiré brevemente el método fenomenológico, concentrándome en el concepto de *epojé* y reducción.

En el apartado anterior decía que, para Husserl, la filosofía nace propiamente con la figura de Sócrates. La razón de esto es que Sócrates es el primero en establecer o pensar la necesidad de un método para salvaguardar el conocimiento del relativismo al que empujan los sofistas. Es decir, Husserl ve en la mayéutica socrática, primero y después en la dialéctica platónica, la manera de asegurar el conocimiento y, por lo tanto, el nacimiento de una ciencia que busca asegurar sus principios y, por ende, ser apodíctica (Filosofía Primera). El método es, para Husserl, lo que va a dejar de lado la ingenuidad del mundo para hacer una reflexión crítica sobre la realidad. La admiración (*taumauzen*) que el mundo nos provoca, motiva una reflexión acerca del mismo: el reflexionar acerca de él no se debe a que se ponga en duda, sino porque la maravilla nos hace ver lo enigmático que éste es. Develando la multiplicidad de matices en que se nos puede dar.

Por lo tanto, Husserl se ve en la necesidad de establecer un método a partir de las cosas mismas.⁶ Es decir, el método sólo será posible si se atiende a las cosas mismas, tal y como ellas se dan en nuestra experiencia y en los límites que ellas se dan a ésta. Esta máxima fenomenológica no es otra cosa que el recordatorio de que todo investigador debe atenerse a

⁶ En esta máxima también se ve reflejado el ideal socrático, ya que, Husserl siguió la radicalidad de su pensamiento, antes que cualquier compromiso con sus alumnos o maestros, así como lo pide la radicalidad de la lucidez y compromiso de la actividad, como Sócrates que también llevo su pensamiento y su radicalidad hasta el final (García-Baró, 1997).

los fenómenos mismos, a las cosas tal y como se nos presentan, por lo tanto, “el método fenomenológico es el análisis del hecho llamado constitución o análisis intencional; es intuición, pero, además, es reflexión. Pero antes que nada y como primer punto de partida debe ser definido como vueltas a las cosas mismas” (San Martín, 2002; 22). En el método fenomenológico, como lo dice San Martín, pretendemos volcarnos al cómo se nos dan los fenómenos, cómo estos se nos presentan; también podemos decir, al cómo se constituyen. En otras palabras: el método fenomenológico busca ir al núcleo de la experiencia humana en cada caso que se nos presenta ella misma y a partir de ella misma (Sokolowski, 2012).

Es por ello que es reflexivo⁷, pues busca llevar a su presentación o sentido más original las cosas. Ya que, cuando vivimos el mundo bajo el cautiverio de la actitud natural, se nos presenta de manera ingenua, no crítica. Siendo reflexivo, porque ahora pone atención en cómo se me dan las cosas a la experiencia. Para conseguir este objetivo necesita tanto de la *epojé* como a la reducción, ya que, la desconexión que significa la *epojé* nos permite ver el fenómeno en el cómo de su aparecer y, por su parte, la reducción nos permite la reconducción del fenómeno a su sentido más original. Por lo que podemos decir que: “ir a las cosas mismas exige el esfuerzo —de resultado tal vez imposible, pero como inicio, necesario —pasar por encima de la tradición y reducir todo a su fundamento en las cosas mismas.” (San Martín,

⁷ Definir a la fenomenología como un método reflexivo es una de las cuestiones más criticadas y que configuran la imagen de un Husserl desinteresado por los problemas prácticos. Imagen que negaban los que tenían acceso a sus archivos, lo cual configura otra lectura (San Martín, 2015) y (Welton, 2000). Por lo que, en el capítulo final hablaremos más detalle de por qué la reflexión es parte de la naturaleza humana. Pero aquí tengo que indicar que la fenomenología ve los actos como acto reflejo, es decir, se me dan como reflejo. Y, además, la reflexión, entendida, en primera instancia como autoconciencia, me permite disponer de conocimiento o saber de directo de la experiencia. Ya, que nos permite tematizar las vivencias, ya que es retenida y podemos volver a ella, pero eso no la frena y, de hecho, que yo pueda reflexionar sobre una vivencia es porque la viví, es decir, que pueda reflexionar sobre el amor es porque estoy enamorado, pero, esa reflexión no frena mi enamoramiento, así como reflexionar sobre mi dolor de muelas, no frena mi dolor (San Martín 2015). Es por ello que encontramos tres niveles temporales 1) el estar dirigido a un objeto mediante un tiempo de acto que lo conozco, el ver, percibir, 2) ese acto de donación de un objeto, estar en un tiempo u ocupa un trascurso temporal y 3) en ese tiempo que transcurren se destacan los actos anteriores en el modo de una conciencia pre- reflexiva que siempre acompaña la vida humana, la cual Husserl llama tiempo fenomenológico y por ello encontramos dos tipos de intencionalidad una trasversal y otra longitudinal; en palabras de San Martín: Tiempo de la conciencia es la unidad viva del presente con su retención y protención, por tanto, la unidad de las tres fases con sus contenidos. La intencionalidad que va al objeto, por la impresión, es la *intencionalidad transversal*, que lleva a los objetos que duran. Husserl la llama *Querintentionalität*, y es la intencionalidad en sentido ordinario que nos lleva a los objetos. La segunda es la *intencionalidad longitudinal*, por acompañar siempre a la anterior, y nos dirige, no hacia los objetos, sino hacia nuestra vida dándole profundidad, dándome a mí mismo, y eso es la vida humana, que así se nos da en esa estructura, que es la misma autoconciencia, porque el presente está siempre subtendido por esa estructura retencional. Husserl llama a esta intencionalidad *Längsintentionalität* (2015; 97-98).

2002; 26). Por lo tanto, podemos decir que, poner en marcha una *epojé* es, de cierta manera, un suspender, todo aquello que creemos saber acerca del fenómeno que pretendemos investigar. Por ello mismo, podemos ver que una *epojé* no es una negación como en el caso de la duda, sino una suspensión de lo prejuzgado que nos permite reconducir los fenómenos a su génesis de sentido.

Me parece oportuno hablar de los dos tipos de análisis fenomenológicos que hay: el estático y el genético. Hablamos, de análisis fenomenológico cuando lo que buscamos es describir la multiplicidad en que se nos presentan los objetos dados a la conciencia, siendo conscientes de las diversas maneras en que estos se nos dan y son intencionados. (Sokolowski, 2012). El análisis estático, por su parte, consiste en diagramar, por decirlo de alguna manera, el objeto intencional en su relación *noesis noema*, como son intuitos en la conciencia (Moran, 2011). Describiendo, así la correlación en sus diversas formas estructurales y sus partes constitutivas, por lo cual, su preocupación principal es describir la relación entre acto y objeto de conocimiento, es la fenomenología que Husserl expone en *Investigaciones Lógicas e Ideas I* (Zahavi, 2003). Por su parte, la fenomenología genética se ocupa de la constitución del objeto a partir de su relación con la temporalidad y el sentido del objeto individual y concreto, en su relación con la subjetividad; comprendida en su concreción y determinación a partir de su génesis histórica. Aquí nos preocupamos por la constitución primordial de nuestro objeto y su sentido dentro del mundo adquiriendo su opacidad histórica, sus motivaciones en su emergencia para una conciencia, en otras palabras: “fenomenología genética es, entonces, fenomenología del devenir original o primordial en el tiempo, de la génesis de una forma de conciencia emergiendo de otra, adquiriendo una opacidad histórica a través los procesos de motivación, apercepción, afección y asociación” (Steinbock, 1998; 132). Su principal diferencia es en la descripción de la intencionalidad en la que atendemos en uno y otro caso⁸ (Zahavi, 2003).

Saliendo del pequeño paréntesis, que significo el párrafo anterior, que mi sirve para indicar que hay diversas variedades del método, retomaré la argumentación referente al método. Decía, pues, que el método fenomenológico es la manera en la que Husserl hace

⁸ Un análisis que remite al lector en profundidad en la diferencia de los métodos es la introducción de Anthony Steinbock (1998). En donde se centra en el concepto de genesis para lograr tal diferencia. Asimismo lo que nos ayuda a tal diferenciación es el mejoramiento o ampliación del concepto de intencionalidad a lo largo de la obra de Husserl (Ströker, 1997).

descripción de la experiencia en su sentido más original, a partir de la descripción de los modos en los cuales estos se nos dan, sus modos de dación, es decir, la fenomenología en su búsqueda de describir la realidad: pone especial cuidado en distinguir los matices de cada ámbito fenoménico, que son considerados en los modos que en el que el “yo vive la vida.” Mediante el método fenomenológico es que podemos dar cuenta de la intencionalidad de la vida diaria, ya que nos permite encontrarnos con las maneras en que se nos dan los objetos y el trato que tenemos con ellos en nuestra vida diaria (San Martín, 2002). Así pues, la fenomenología es la ciencia que estudia la experiencia en cuanto tal, esto es, da cuenta de cómo se constituye el ser de las cosas en dicha experiencia. Retrocediendo desde nuestra implicación racional con la aparición de las cosas y desde nuestra implicación en la realidad y lo que el mundo puede ser. Así como los límites de esa verdad. Es por ello que la fenomenología comienza con una nueva actitud ante la realidad y una reflexión radical (Sokolowski, 2012).

La fenomenología se pregunta por la manera en que se nos da el mundo: “el mundo es la suma total de los objetos de la experiencia posible y del conocimiento de la experiencia posible” (Ideas I, 2013; 89). Tomando en cuenta, el polo subjetivo y polo objetivo que lo constituye. Por lo cual, se preocupa por los modos de ese aparecer, por ejemplo, los objetos se nos presentan sólo de un lado, sólo tenemos un escorzo de ellos, por lo cual, la fenomenología se pregunta por lo presente, pero, también por lo ausente. Lo anterior lo logra, a partir de su principal aporte a la teoría del conocimiento: la intencionalidad.

El concepto de intencionalidad es, de cierta manera, la piedra de toque de la fenomenología, ya que, con ello rompe el esquema de las tradicionales teorías del conocimiento. Las teorías del conocimiento, hasta antes de Husserl, ponían atención sólo en algunos de los dos polos del esquema del conocimiento, es decir, apostaban por un objeto que daba la información a un sujeto, o a un sujeto que construía por entero el objeto de conocimiento. Pero, por su parte, la fenomenología nos dice que la experiencia del mundo necesita de ambos polos de la ecuación, es decir, una subjetividad sumergida en el mundo. Es por ello que la idea de intencionalidad “es la doctrina medular en la fenomenología, es la enseñanza de que todo acto de conciencia que ejecutamos, toda experiencia que tenemos es intencional: es esencialmente «conciencia de» una «experiencia de» una u otra cosa” (Sokolowski, 2012;17). Con ello nos queda claro que la fenomenología toma en cuenta que

ambos polos ofrecen algo y a su vez aportan una resistencia. Aquí Husserl nos ofrece dos aportaciones para la historia de la filosofía. La primera, lo que podemos llamar la paradoja de la subjetividad (San Martín, 2002), es decir, que hay sujeto en medida que encuentra un mudo del cual dar cuenta y es por ello que el solipsismo del que se le acusa a Husserl es un completo sin sentido. Y, por otra, ser el primer filósofo en pensar los objetos en su presencia, pero también en su ausencia (Sokolowski, 2012).

Con este vuelco la podemos concluir que la fenomenología partiendo de su método es, en primer lugar, una teoría al conocimiento, una crítica a la razón. Es por ello que la “fenomenología designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico” (I.F., 2015; 31). Para abrir el paso a esta actitud enteramente filosófica y poner en marcha esté método enteramente filosófico se necesita poner en marcha la *epoché*. Como vimos en el apartado anterior Husserl pasa a tener un interés por la filosofía, dado que, busca justificar el conocimiento en contra de cualquier subjetivismo, relativismo que en última instancia terminan por decantar en un escepticismo dogmático. No obstante, la lucha contra el escepticismo también le permitió ver el papel de la subjetividad en la constitución del mundo.

El inicio de este método y de esta actitud enteramente filosófica es la *epoché* porque sólo a partir de ella puedo entrar a una actitud completamente nueva, en la actitud fenomenológica. Asimismo, nos permite observar una nueva dimensión la cual nos enseña que la realidad es más compleja de lo que parece. Pasemos, pues, a hablar de los dos pasos que me interesa destacar en esta investigación la *epoché* y la reducción.

LA EPOCHÉ Y LA REDUCCIÓN DENTRO DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

De cierta manera la *epoché* es el primer paso del método fenomenológico, como un momento negativo, como un hacerse para atrás, es decir, un momento radical donde suspendo los juicios que tengo acerca de la realidad, donde me hago para atrás en el fluir constante de mí día a día (San Martín, 2002). La *epoché* como desconexión, como un poner fuera de juego, un poner entre paréntesis; es, de cierta manera, un momento negativo, ya que nos coloca fuera de la actitud natural, que es nuestra manera de estar en el día a día, nuestro modo normal para encarar nuestra cotidianidad (Moran, 2011). Esta desconexión es lo que posibilita el estudio de la realidad en relación con nuestra subjetividad, es más, muestra su intrincada relación.

Asimismo, permite la reconducción (la reducción) a su sentido original. En las siguientes páginas serán dedicadas a aclarar la idea de la *epojé* y la reducción, por los siguientes motivos: primero, es gracias la *epojé* y la reducción que descubrimos la dimensión de lo trascendental. Y la segunda, la *epojé* y las reducciones son conceptos que muchas veces se llegan a confundir, por lo tanto, cabe de hacer la distinción.

Husserl define la *epojé* como una desconexión, una puesta entre paréntesis de la actitud natural. En palabras de Husserl:

En lugar del intento cartesiano de una duda universal, podríamos asumir ahora la *εποχή* universal en nuestro sentido rigurosamente determinado y nuevo. Pero con buenas razones limitamos la universalidad de esta *εποχή*. Pues, si fuera tan abarcante como en general puede ser, entonces dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, y ponerse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría ámbito alguno para juicios no modificados, ni mucho menos para una ciencia (Ideas I; 145).

Mediante la *epojé* se desconecta la tesis de la actitud natural. Los juicios que tenemos de manera ingenua, de manera no crítica, del mundo que vivimos cautivados por actitud natural. La actitud natural es el modo como nos movemos, nuestro actuar diario, nuestro vivir ordinario, en el cual nos encontramos inmiscuidos con las diversas cosas del mundo (Sokolowski, 2012).

Con la entrada de la *epojé* cambiamos esta actitud, pero, no cambiamos nuestra convicción de que la realidad (Sokolowski, 2012) que está ahí presente, a diferencia de la duda cartesiana que es una negación de ésta, como veremos más adelante. Pero, la *epojé* por su parte es una abstención del juicio por lo cual: neutraliza, no niega, la doxa principal, la creencia básica según la cual se acepta allí delante como existente, *Ur-doxa* (Rizo-Patrón, 2013), suspendiendo, pues, los presupuestos teóricos que tenemos de antemano de ella (San Martín, 2002). La *epojé* es, pues, una abstención de los juicios que tenemos sobre la realidad hasta que estos sean tenidos o comprobados como válidos. La *epojé* sólo es una peculiar toma de conciencia, una toma de posición del cómo se acopla esta con una estructura más original (Ströker, 1997). En otras palabras:

La *epojé* es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dado la cuestionabilidad o enigmaticidad que este ha tomado en la reflexión que nos ha llevado a la situación paradójica; la *epojé* es la abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicial respecta a la realidad objetiva en cuanto tales juicios «aún no están absolutamente justificados» (San Martín, 2002;148).

La *epojé*, (a diferencia de la duda cartesiana) no niega la realidad, sólo la deja de lado, la neutraliza, la deja fuera de juego, por decirlo de alguna manera. Expliquemos esto: la principal diferencia entre la *epojé* y la duda es que la duda toma partido (por decirlo de alguna manera) y niega el mundo. Por su parte, la *epojé* no toma partida alguna en los juicios del mundo hasta que obtiene una evidencia con la puesta en marcha de la reducción. En la *epojé*, tal negación de la realidad es imposible, ya que sólo hay una suspensión del juicio, se cual fuere el juicio: teórico, práctico, valorativo, incluso nuestras creencias epistemológicas (Moran, 2011).

Pero, sabemos que queda algo que nos afecta, que se nos muestra, un fenómeno. Por lo cual la *epojé* debe ser entendida como una abstención sobre el juzgar la realidad (tal y como la hemos concebido hasta este momento), dado su cuestionabilidad o, mejor, por el carácter enigmático que ella tiene (como nos dice San Martín) o lo enigmático que a mí me puede parecer la realidad cuando algo me sorprende, tal salida de la actitud natural siempre está motivada (Rizo-Patrón, 2013). Tal abstención nos llevará a una reflexión para poder evidenciarlos o justificarlos. Ya que, a la *epojé* le interesa tomar el mundo, más allá de toda teoría, cómo se da en la experiencia (Rizo-Patrón, 2013). En este sentido la *epojé* sólo deja de lado la tesis de la actitud natural, la pone entre paréntesis, la desconectará para poder entrar en actitud fenomenológica, pero, no abandonamos la tesis de que hay un mundo, en palabras de Husserl:

Abandonamos la tesis que hemos ejecutado, no cambiamos nada nuestra convicción, que sigue siendo en sí la misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación mientras sigue siendo lo que es, la ponemos, por decirlo así, *fuera de acción*, la *desconectamos*, la *ponemos entre paréntesis* (Ideas I; 142).

Aclaremos el sentido de los paréntesis. Hasta ahora nos queda claro que, al igual que en el escepticismo clásico, la *epojé* conserva el sentido de ser una suspensión del juicio. Y, su principal diferencia, como veremos en el siguiente capítulo, es el fin que persiguen. Desde mi perspectiva considero que la idea o metáfora de los paréntesis es la mejor manera de comprender el concepto de *epojé*, ya que, lo que queda entre paréntesis no deja de existir y nadie cree eso. Así, por ejemplo, el uso de los paréntesis en la escritura: sabemos que al usar los paréntesis lo que queda entre ellos es una aclaración o incidente que tiene relación con lo escrito anteriormente o con lo que va a desarrollar, y que la única razón para que se encuentre

entre paréntesis es que el autor consideró que de esa manera conservaba una estructura coherente y un estilo lineal. Si bien, el uso de los paréntesis en la escritura no se aleja demasiado del sentido de la *epojé* como paréntesis, me parece más cercano el uso que tienen en matemáticas cuando se jerarquiza, dado que, podemos observar de manera gráfica la relación de lo que se deja de lado y los paréntesis. Así, por ejemplo, escribimos: $2 + 2 = (16 \div 2) - (8 \div 2)$ donde los paréntesis nos indican las acciones a realizar para llegar al resultado buscado. En el caso de mi ejemplo la parte de la derecha pone fuera de juego al lado izquierdo, concentrando mi interés en el lado derecho de la ecuación, ya que, los paréntesis nos indican que lado el que hay que resolver primero. En este caso, el lado derecho tiene mayor importancia e, incluso, nos indica que los elementos no se deben mezclar.

El caso de la *epojé* es muy similar, ya que, esta también tendrá el papel de enfocar mi atención en lo que queda dentro de los paréntesis. Dejando de lado lo que queda fuera de ellos, hasta que lo tengamos que retomar. En el caso de la *epojé* fenomenológica deja de lado la actitud natural para concentrarse en lo Husserl llama *residuo* en *Ideas I*. También podemos verlo en el caso de la otra *epojé* como la del zapatero (Crisis, 1991), en donde podemos observar el cambio de actitud enfoca nuestra atención en una actividad, como, por ejemplo, el ser investigador, zapatero o padre por más que algunas veces una le gane a otra, como el ser padre al trabajo de investigación (Jacobs, 2017). En el caso de la *epojé* fenomenológica (la *epojé* que me interesa aquí) ponemos fuera de juego es la actitud natural, concepto que he mencionado antes, pero ¿qué es la actitud natural?

La actitud natural es nuestro modo de entrar y estar en el mundo, en nuestro día a día, el camino que tomamos esta mediado por una convicción que nos fue dada cuando llegamos arrojado a este mundo. Es, pues, el modo en el que estamos gracias a las opiniones que tenemos según nuestras circunstancias dentro del mundo. En palabras de Husserl: “La realidad la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra —ahí adelante existente y la acepto, tal como se me da, también como existente. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada la tesis general de la actitud natural” (*Ideas I*; 140). Es pues, el natural vivir el natural dejarse vivir, en nuestro mundo circundante, en nuestras propias circunstancias. Ya que: “nuestro mundo circundante existe para todos, al cual nosotros mismos pertenecemos” (*Ideas I*; 139) está a ahí siempre delante de mí, en el dejarse vivir en nuestro modo natural, es decir, en el mero avocamiento al mundo que está ahí delante y se

auto- preserva. El que vivimos de tal manera que quedamos prendados, de manera natural, no reflexiva. En pocas palabras: la actitud natural es nuestra manera de estar dentro de nuestro mundo más inmediato, antes de una reflexión filosófica.

En la actitud natural espontanea estamos dirigidos a todos los objetos, a toda clase de ellos, pero también estamos dirigidos al mundo como horizonte de esos objetos, para que todos ellos puedan darse, y correlativamente al mundo es el yo (o el ego), el agente de la actitud natural, al para quien es el mundo y sus cosas, a quien se le presentan y, paradójicamente, él es agente intencional de él (Sokolowski, 2012). Es de esa manera que la actitud natural es donde estamos sumergidos, vivimos en él, disponemos de sus objetos en su funcionalidad pragmática, vivimos con la teoría y opiniones de nuestra circunstancia y contexto histórico; por lo tanto, bajo sus paradigmas científicos, sociales y políticos. Significa la seguridad que tenemos del mundo, en ella el mundo nunca es cuestionable, ni enigmático, ni sorprendente. Es, en pocas palabras, la seguridad de nuestro vivir en un flujo continuo de apercepciones en un mundo que nos parece seguro (San Martín, 2002).

Este flujo continuo en el que vivimos el cual llamamos actitud natural es el que queda interrumpido por la *epojé*, logrando con ello una modificación en nuestra actitud ante el mundo, ya que, aquí nos convertimos en observadores desinteresados. Es decir, la actitud natural es la continua apercepción del mundo y la *epojé* es la interrupción de esa continua apercepción del mundo. En palabras de Husserl:

El mundo entero, puesto en la actitud natural, con el que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente en la experiencia, tomado libre de teorías, tal como se tiene realmente experiencia de él acreditándose claramente en el nexo de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, ha de quedar puesto entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean, estén fundadas a la manera positiva o de otra manera (Ideas I; 45).

Lo que queda entre paréntesis es el mundo de la actitud natural, el mundo seguro de nuestro día a día, ha quedado libre de supuestos, libre de las teorías que los sustentaba, estas han quedado suspendidas hasta que las podamos justificar mediante la reflexión. Y, más importante, queda suspendida la tesis de la actitud natural.⁹ Y nos encontramos de frente con

⁹ Aquí tenemos que hacer una diferencia entre la *epojé* fenomenológica y la *epojé* de las filosofías y las teorías. La *epojé* de las filosofías las podemos definir como el principio de la falta de supuestos, es decir, el principio que nos dice que para comenzar una investigación necesitas evitar cualquier otra teoría, cualquier otro supuesto epistemológico que no sea el dado propiamente por la investigación fenomenológica, que es enunciado en el §7

la proto creencia, proto doxa o *Ur-doxa* la cual, en términos de Husserl, entendemos de la siguiente manera: “el término de proto creencia o proto *doxa* con el que se expresa convenientemente la referencia intencional retrospectiva de todas las modalidades de creencia” (Ideas I; 336). Con este nuevo posicionamiento que Husserl llama actitud fenomenológica, no se duda de la convicción dóxica primaria (*Uro-doxa*), no cambiamos nuestras intencionalidades, pero las contemplamos de otra manera, es un cambio de enfoque (Sokolowski, 2012). Este cambio de enfoque que nos permite ver el mundo fenomenológico, y entrar a la actividad fenomenológica como tal, y así nos permite el desarrollo del método y el reconocimiento de otra dimensión de la realidad, mediante la reflexión, en palabras de Husserl:

En la actitud fenomenológica sofrenamos, con universalidad de principio, la ejecución de todas esas tesis cogitativas, es decir, «ponemos entre paréntesis» las ejecutadas; a los fines de las nuevas indagaciones «no tomamos parte en estas tesis»; en lugar de vivir en ellas, de ejecutarlas, ejecutamos actos de reflexión dirigidas a ellas, y las captamos a ellas misma como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo nivel, en los que lo dado es el campo infinito de vivencias absolutas —el campo fundamental de la fenomenología (Ideas I; 149).

La *epojé* nos ha puesto en una nueva postura, en la actitud fenomenológica; la cual nos permite observar la dimensión propia del trabajo filosófico, la de las experiencias tal y como se nos da, la del modo que se parecen las cosas para llevarlas a su sentido original, esto a partir de la reducción. Gracias a la *epojé* no hemos encontrado con la actitud fenomenológica la cual nos permite reflexionar sobre los actos en que se nos dan las vivencias, pero la fenomenología no le basta sólo con la reflexión, ya que, busca la reconducción hacia esta nueva dimensión que ha descubierto. Con la *epojé* también damos cuenta de que hay diferentes actitudes, agrupadas en dos grandes grupos, una es el punto de partida y la otra es el punto de llegada: la actitud natural y la trascendental fenomenológica (Brainard, 2002). Y cómo cada actitud se refiere al mundo, con su diferente intención y sentido. Siendo la actitud natural la predominante y el antecedente de las otras, como la de padre o científico. En esta actitud permanecemos irreflexivos, en el sentido filosófico, incluso cuando damos cuenta de nosotros permanecemos ingenuos al suelo más original de nuestra experiencia. Es

de la introducción de las *Investigaciones Lógicas*. Que, como paso metodológico evolucionará, a la *epojé* de las filosofías. Mientras que, por otra parte la *epojé* fenomenológica es la que frena la actitud natural, la que nos estamos ocupando de describir en la presente investigación y, es enunciada con toda claridad en *Ideas I* en el §39.

por ello, que la irrupción de la *epojé* es necesaria, ya que, a partir de ella entraremos en una actitud diferenciada que nos permita reconducir nuestra mirada a la región más original de nuestra experiencia, esto gracias a la reducción trascendental. Es por ello que a continuación, aclararé el sentido de reducción y su compleja relación con la *epojé*, ya que muchas veces son usadas como sinónimos, incluso por Husserl, sobre todo, en el contexto de *Ideas I*.

Como afirma Sebastian Luft la primera tarea de la reducción trascendental es el encuentro con la región de lo trascendental: “la reducción —quizás un concepto poco afortunado —es el modo de dirigirse hacia esta nueva dimensión de investigación o, manteniéndose fiel al significado de la palabra (*re-ducere*), de retrotraerse hacia ella” (Luft, 2017; 9). Es decir, mediante la reducción que encontramos está región o dimensión. La expresión de dimensión, para Luft, viene mejor, ya que, según él (en artículo citado) es un concepto que evita las confusiones en cuanto pensar lo trascendental como una región geográfica, es decir, lo trascendental no es un continente que se descubre y ocupa un lugar factico. Sino una dimensión a la que hay que comprender de manera diferente a la nuestra, pero, como parte de ésta.

El ejemplo de Luft me parece muy bueno, ya que, nos dice que la dimensión trascendental ha de ser vista como una tercera dimensión para seres de dos, es decir, suponiendo que existiera planilandia, el famoso hogar de seres de dos dimensiones expuesto en el cuento de Edwin A. Abbott. Los habitantes de este sitio están habituados a pensar su mundo en sus dos dimensiones tradicionales, para ellos les sería difícil concebir una tercera dimensión, como nosotros la vivimos. De la misma manera nosotros debemos esforzarnos por pensar una nueva dimensión que corresponde a lo trascendental. Al aplicar la reducción se nos posibilita observar esta dimensión de la subjetividad trascendental. Dimensión, que nos permite constituir el mundo, que se ve afectado por el mundo y paradójicamente también lo constituye. A nosotros, no nos resulta difícil pensar en diversas dimensiones teniendo en cuenta la teoría de las cuerdas, la cual propone la existencia de múltiples dimensiones, no obstante, la tarea del físico es llevar sus teorías al campo más fáctico posible (pese a que no lo logrará del todo, ya que, toda *physis necesita una meta-physis*). Es por ello que la metáfora de la novela es conveniente, dado que, evitará cualquier intento de positivizar lo trascendental.

Esta dimensión tiene como función dar cuenta del cómo constituimos el mundo, el mundo de nuestro día a día, ya sea de manera pasiva o activa. En Husserl como en Kant lo trascendental conserva el sentido de ser la condición de posibilidad del fenómeno, el fenómeno entendido cómo aquello que nos aparece. Pero a diferencia de Kant, Husserl no supone una cosa en sí, ya que para él la experiencia del fenómeno se nos da en su totalidad, sólo hay que reflexionar sobre ella para atender a su sentido original. Así pues, para la fenomenología lo trascendental refiere a las condiciones de posibilidad de la experiencia o de las estructuras esenciales que posibilitan nuestra realidad tal y como no es dada, es por ello, que la fenomenología puede ser entendida como la ciencia de la experiencia misma. Y, aún más en Husserl también lo tendemos que entender como la correlación que existe entre el sujeto y el objeto, entre las objetividades trascendentes y la conciencia o subjetividad a la que se la da, está dada (Villanueva, 2009).

Así pues, podemos decir que después de la *epoché* se posibilita la entrada de la reducción, con la cual, llegamos al descubrimiento cabal de lo trascendental, es decir, después de la reducción el mundo se vuelve el campo de experiencias posibles para la conciencia reducida. Lo que aquí importa es la estructura y los contenidos esenciales de la experiencia y modos como los vivimos (Moran, 2011). Aquí la reducción es un echar para tras, retrotraerse para poder observar cómo se nos dan las vivencias de manera reflexiva (Ströker, 1997). Es por ello que: no se trata de abrir una dimensión completamente nueva, sino de hacer una distinción entre lo natural y lo filosófico, una distinción entre las actitudes (Sokolowski, 2012). Se trata pues del describir lo trascendental en el fenómeno (San Martín, 2002). Ella incorpora, el mundo a la vida subjetiva, sólo por esta vía se podrá mostrar que el ser auténtico de un mundo es un conjunto sistemático y universal, infinitamente abierto de sentidos (García-Baró, 1997). Por lo tanto, mediante la reducción damos cuenta de la correlación que existe entre la subjetividad y el mundo, y junto con la *epoché* son elementos que nos permiten reflexionar sobre lo trascendental (Zahavi, 2003). Antes de continuar me parece oportuno aclarar que existen diferentes tipos de reducción, se llegan a identificar hasta diecisiete (Luft, 2017), por lo cual, cabe aclarar que estoy hablando de la reducción fenomenológica.

Retomemos un poco antes de continuar, digo pues, que la *epoché* es una abstención sobre la tesis de la actitud natural, un poner entre paréntesis, un desconectar la tesis de la actitud natural y los juicios con los que convivimos en el día a día. A este modo de estar en nuestro

mundo del día a día lo llamábamos actitud natural, ella es el modo en como vivimos la vida al llegar a ella. La *epoché* interrumpe, deja de lado, la actitud natural con lo cual nos permite reflexionar y, por lo tanto, entrar en una actitud desinteresada (en lo que concierne a los intereses de la actitud natural), entramos en una actitud fenomenológica o filosófica. Esta actitud fenomenológica nos permite ponernos en marcha para el trabajo filosófico, ya que, da oportunidad de pensar lo trascendental, pero, para encontrarnos con esta nueva dimensión es necesaria la reducción trascendental. La reducción es un retroceder a observar eso que nos permite ver la realidad tal y cómo se nos da, es decir, observar la subjetividad trascendental y, por lo tanto, las relaciones esenciales del a parecer de los fenómenos en su relación noesis-noema. En pocas palabras: la reducción posibilita la entrada de lo trascendental y, con ello, observar las estructuras que posibilitan la experiencia tal y cómo se nos dan.

Otro tema importante relacionado con la *epoché* y la reducción es la aniquilación del mundo. En donde el residuo, que nos queda después de la aplicación de la *epoché* y la reducción, es la nueva esfera de la conciencia pura, que nos corresponde cuando entramos a esta nueva actitud, a la actitud fenomenológica (Brainard, 2002). Aquí tengo que destacar que otro de los prejuicios contra a la fenomenología de Husserl, surge precisamente de la idea de la aniquilación del mundo, no obstante, esa mala comprensión es causada por la mala elección de concepto, ya que, este ejercicio sólo quiere mostrar que la conciencia está íntimamente relacionada con el mundo que no se pueden separar. Lo que nos muestra el intento es el hecho de que mi experiencia está tan incrustada en el mundo que pude confundirse con él, es por ello, qué ante la posibilidad de su aniquilación para mí, siempre queda la experiencia subjetiva: “Bajo el título de “aniquilación del mundo” Husserl en realidad llama la atención sobre la posibilidad de que mis experiencias se pueden confundir hasta el punto de que ya no pueda percibir el mundo. El mundo sería, entonces, aniquilado (para mí), pero yo quedaría como una subjetividad cambiada, pero aún existente y experimentada”¹⁰ (Overgaard, 2004; 25).

En palabras de Husserl: “Mediante la *epoché* fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi propia experiencia psicológica —a mi yo

¹⁰ También podemos decir que la *epoché* al ser una neutralización (como veremos adelante) aniquila el mundo, el mundo de mi experiencia, arrojando una experiencia negativa de él, pero mostrando que hay algo relacionado con mi subjetividad, que no es aniquilado (en el sentido de eliminado) sino, tan sólo, neutralizado (Brainard, 2002).

fenomenológico trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico trascendental del yo” (M. C; 68). La *epojé* es necesaria para encontrar esta nueva región mediante cambio de actitud, que nos permite observar un residuo, a partir del intento de la aniquilación del mundo, en donde al tener el mundo libre de la actitud natural nos permite observar las vivencias de conciencia como nexos concretos, la corriente vivencias, en que se funden e integran (Ideas I). En esta nueva actitud nos interesa describir la experiencia de manera pura en los actos que se nos presentan. Para lo cual Husserl utiliza los conceptos de noesis y noema. En donde noema es cualquier objeto de la intencionalidad, cualquier correlato objetivo, pero considerado sólo como experimentado (Sokolowski, 2012). Por su parte, noesis se refiere a los actos intencionales a partir de los cuales intencionamos cosas, todo tipo de cosas, percepciones, actos de juzgar. Cabe mencionar que en griego la palabra noesis significa el acto de pensar y el término noema refiere aquello que es pensado¹¹.

Como mencioné párrafos atrás, las relaciones entre la *epojé* y la reducción son complejas porque suelen ser confundidas, incluso por el propio Husserl en el contexto de *Ideas I*. No obstante, son fácilmente distinguibles, ya que, el único papel de la *epojé* es poner entre paréntesis la actitud natural; y, por su parte, el papel de la reducción es retroceder a lo trascendental para poder reconducirlo a su sentido original, para lo cual necesita la *epojé*. Podemos decir que la *epojé* es la condición de posibilidad de la reducción (Zahavi, 2003) (Moran, 2011) (Sokolowski, 2012). Pero la importancia de la *epojé* también radica en que es lo que posibilita el resto de las reducciones que podemos realizar (Brainard, 2002). Es decir: “el propósito de la suspensión de la actitud natural es el describir el núcleo interno de nuestra subjetividad. La reducción conduce directamente a la subjetividad trascendental” (Moran, 2011; 146).

No obstante, no debemos ver a la *epojé* y a la reducción como simples pasos metodológicos de la investigación del mundo real, ni ejercicios que muestran la representación. Ni reflexión de la conciencia y su relación con el mundo. Sino que, además, tienen que ser vistas como un fundamental cambio de actitud que nos permite ver o descubrir esa fundamental tercera dimensión de la cual venimos hablando (Zahavi, 2003).

¹¹ Para observar la relación del pensamiento de Husserl y los conceptos griegos, así como su uso en Platón y Aristóteles, véase los primeros capítulos de *The philosophy of Husserl* de Burt C. Hopkins.

Con lo anterior podemos decir que encontramos tres niveles de subjetividad: el nivel de la actitud natural, nuestro modo de estar continuo en las vivencias (la actitud natural), el de la actitud fenomenológica (a la cual entramos a partir de la *epoché*) y, finalmente, el nivel trascendental, (encontrado a partir de la reducción) (San Martín, 2002).

Abordaré brevemente el sentido de lo trascendental en Husserl. Dentro de las páginas del filósofo moravo: lo trascendental conserva el sentido kantiano de ser el estudio de las condiciones de posibilidad. Pero, además, la definimos como aquello que da sentido al mundo y lo que permite que se constituya ese sentido. Por cuestiones de extensión, sólo mencionaré la diferencia que me parece más relevante. Como sabemos el modelo kantiano implica una reflexión total y completamente consciente de sí, por parte del sujeto. Es decir, el sujeto sólo obtiene tal calidad, a partir de su capacidad reflexiva racional, lo cual es la base del proyecto de la modernidad y la Ilustración. Sin embargo, para Husserl el sujeto también encuentra una parte inconsciente, o mejor, pasiva la cual no actúa por medio de la reflexión, entendida en sentido kantiano, sino que se deja afectar de manera pasiva por el mundo y su contexto establecido. Por lo cual, la subjetividad trascendental o mejor, el ego trascendental, en Husserl es más complejo, ya que, abarca los tres niveles de los que hablábamos en líneas arriba, el primero es el de la entera pasividad en la cual el sujeto afecta, de manera irreflexiva o pasiva, el mero avocarse al mundo. Por lo tanto, el sujeto trascendental en Husserl sólo es aquel que tenga la posibilidad de dar cuenta del mundo, de su mundo que comparte con el resto de los sujetos (Sokolowski, 2012). Por ello, el sujeto trascendental no es exclusiva del hombre, sino que aplica a cualquier sujeto capaz de establecer un mundo y padecer un mundo. La principal diferencia de la trascendentalidad del ser humano es la de ser capaz de dar cuenta de sí y ser afectado por lo que Husserl llama personalidades de orden mayor.

Así, pues, la subjetividad trascendental es función formadora de sentido. Pero, en ella misma, ya encontramos un sin sentido (San Martín, 2002), ella no es puro y mero sentido, pues el sentido también tiene su operación en la subjetividad. Lo cual, también constituye una de las principales diferencias con la subjetividad trascendental tal y cómo se había planteado hasta ese momento, ya que, en Husserl el sentido histórico afecta a la subjetividad trascendental, como veremos en el capítulo final.

De tal manera que lo trascendental tiene que ver con aquello que da sentido a la experiencia del sujeto que da cuenta del mundo. Pero, la subjetividad trascendental no crea,

como si fuera un dios, sino que tiene al mundo antes. Y es gracias a la *epojé* que hacemos explícita la correlación de este con el mundo y las operaciones que efectuamos al dirigirnos a él. Es gracias a la *epojé* y la reducción que nos podemos retrotraer a esta dimensión o, si se prefiere, el ir más allá de la experiencia, para describirla en su estructura más pura y primaria. Así pues, el “idealismo de Husserl no se refiere a la existencia del mundo, sino al sentido de la existencia de éste, es decir, al descubrimiento de la existencia como constitución de un estilo o un sentido de ser” (Villanueva, 2009; 11).

Antes de pasar al siguiente apartado vamos a describir en que consiste la variación en la imaginación, ya que, es un paso relevante en el método fenomenológico. La variación en la imaginación nos permite aclarar una de las aportaciones más importantes de Husserl a la filosofía, la intuición de esencias. La intuición de esencias quiere decir un desplazamiento de la experiencia individual del aquí y el ahora para captar lo universal en eso individual, comprendiendo lo individual comprendo lo universal. Para llegar a ver eso universal en lo individual la variación en la imaginación es el camino, ya que: “todo el meollo de la variación libre consiste en abrir nuevos aspectos de la experiencia y especialmente los aspectos invariables, los aspectos que pertenecen a la esencia de la experiencia” (Moran, 2011; 181). Sin lugar a duda, la captación de esencias es uno de los aspectos más criticados a Husserl por lo cual cabe decir que las esencias nos llegan o se nos dan a partir de una intuición que luego tiene que ser aclarada dentro de la estructura noético-noemática. También cabe mencionar que el aclarar, no refiere, a llevar las cosas a una evidencia clara y distinta, sino a mostrarlas en sus daciones propias, en sus modos y manera en los que aparecen. Es decir, buscamos su descripción a partir de sus matices claro-oscuros en la que se nos dan¹².

Ahora que mencioné un concepto que hace referencia a Descartes pasemos al siguiente subcapítulo que consiste precisamente en diferenciar la *epojé* de la duda cartesiana, porque una de las principales malas interpretaciones en torno a la *epojé* es la comparación o equiparación con la duda cartesiana.

4. LA *EPOJÉ* FENOMENOLÓGICA Y LA DUDA CARTESIANA

¹² San Martín define la variación en la imaginación de la siguiente manera: “la variación imaginativa consiste en la variación de las *experiencias* y datos de un objeto con el fin de comprender cuando a un objeto, para poder seguir considerándolo tal objeto, corresponde necesariamente una experiencia o un dato sin el cual no sería” (2008, cursivas mías). Con lo cual notamos como lo importante aquí es que la esencia se me da.

Una de las principales confusiones y, por lo tanto, prejuicios clásicos (San Martín, 2015) entorno al método fenomenológico es pensar que este nos lleva un solipsismo como el método de Descartes. No obstante, como veremos a continuación, la *epoché* no nos conduce al solipsismo, ni a la negación del mundo, sino por el contrario nos lleva a una relación más original con el mismo y, por lo tanto, a observar y dar cuenta de relaciones más originales con los otros. Pasemos, pues a ver las relaciones entre Husserl y Descartes.

Como mencioné en el primer apartado para Husserl a hay dos grandes momentos en la historia de la filosofía uno es la llegada del método bajo la figura Sócrates-Platón y la segunda las *Meditaciones cartesianas*. Husserl ve en el trabajo de Descartes el descubrimiento de lo trascendental y apodíctico, por ello lo considera el padre de la filosofía trascendental. Podemos resumir la lectura que realiza Husserl de Descartes de la siguiente manera: “La idea de una filosofía universal, de una filosofía absolutamente fundada capaz de justificarse a sí misma en cada paso y que sirva de base a las otras ciencias; segundo, el medio inicial para iniciar esa idea, a saber, el procedimiento de la duda metódica; y, tercero; el resultado necesario de ese método y ese primer principio de la *filosofía primera* cartesiana, el *ego cogito*” (Burkey, 1990; 2). El intento cartesiano del regreso a la subjetividad es el segundo momento más importante en la historia de la filosofía, dado que, es la búsqueda de un principio apodíctico que resguarde el conocimiento y, por lo tanto, fundar una ciencia totalmente universal, en palabras de Husserl: “el descubrimiento de la subjetividad trascendental pura y absolutamente cerrada en sí misma que pude percatarse de sí misma en todo momento con indubitabilidad absoluta” (Filosofía Primera; 112). Tal es el logro de las meditaciones cartesianas. Para lograr lo anterior Descartes recurre a la duda, por esta razón, podemos decir que la motivación trascendental siempre ha estado escondida en el escepticismo.

Pero, para Husserl, la duda no es el medio para encontrar o dar sentido a la trascendentalidad, como lo es en Descartes, por ello nos dice que en lugar del intento cartesiano de una duda universal se va a proceder por una desconexión, una *epoché*. ¿Cuál es el motivo de tal decisión? Respondiendo a *grosso* modo podemos decir que la duda implica una negación del mundo, mientras que en la *epoché* no hay tal posibilidad. Es decir, dudar de algo implica negar la realidad de ese algo el cual se pone en duda. Por su parte, la *epoché* no implica negación alguna, ya que, es una suspensión que sólo neutraliza la creencia primaria

(*Uro-doxa*). Por lo demás, no niega, ni afirma ninguno de los juicios hasta después de que pacen por el juzgado de la razón, por usar una metáfora kantiana, es decir, la *epojé* no niega, pero posibilita la clarificación de los fenómenos, al posibilitar la reducción.

Citemos a Descartes para observar de que estamos hablando. En el *Discurso del método* observamos lo siguiente: “no admitir cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que los que se me presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda” (Descartes, 2010; 51). Es decir, para Descartes no podemos creer en nada, más que en la certeza del *cogito*, ya que, las demás certezas con las cuales contamos no son claras y, por lo tanto, podemos dudar de ellas, sólo una percepción clara y distinta nos podrían dar seguridad sobre ellas. Por ello, la duda debe ser entendida como un estado psicológico para poder disolver la creencia (Loeb, 1992). Vemos, pues, que la intención de Descartes es destruir la creencia del mundo y construir algo totalmente nuevo, por ello, en las *Meditaciones* nos dice: “ya me percaté hace algunos años de cuántas opiniones falsas admití como verdades en la primera edad de mi vida y de cuán dudosas eran la que después construí sobre aquellas, de modo que era preciso destruirlas de raíz de nuevo de los cimientos si quería alguna vez un sistema firme y permanente” (2006; 12).

Con lo anterior concluimos que la duda busca destruir, por decirlo de alguna manera, con todo lo que se le ha dado hasta ese momento para comenzar a construir algo completamente nuevo. Pero, esta negación absoluta de lo dado en todos los términos es absurda, ya que, pediría evidencia de un no ser: “la verdadera duda presupone una evidencia (del no ser). Realmente la duda carece de comprensión de la posibilidad evidente del no ser. Así la duda verdadera es incompatible con la certeza del ser del mundo” (Burkey, 1990; 5). De aquí que una negación universal sea un absurdo. La *epojé*, por su parte, no afecta la convicción dóxica, sino que afecta los juicios. En una *neutralización* que queda en los límites de nuestra libertad. Es por ello que al hacer temática la tesis general sólo podemos hablar de una *modificación*, no de una negación de la tesis general, modificación que la explicita:

La modificación efectuada aquí no es un juicio adicional, sino la alteración de una tesis que funda un juicio (previo). Esta modificación se vuelve posible solo después de la tesis ha sido tematizada, pensada, predicada; esto es en sí mismo marca una modificación de la tesis, una que identifica a esta última precisamente como una tesis. Esto es, una manipulación que hace la conciencia de ella misma, la cual conlleva siempre una reflexión. (Brainard, 2002; 64)

Por ello, Husserl prefiere la *epojé* a la duda. Ya que la *epojé*, por su parte, no pretende tal negación, dado que, sólo deja de lado los juicios, no pretende destruirlos y en última instancia pretende su reconducción (o reducción) a su sentido más original. La *epojé* sólo deja de lado los juicios hasta que estos puedan ser aclarados en su propia dación, en su propia manera de darse. En ese sentido los juicios no son destruidos, sino, dejados de lado para poder ser llevados a su génesis de sentido. Y, al mismo tiempo, son necesarios para encontrar ese sentido primero, donde se sedimenta el fenómeno, busca su sentido original. Lo cual es más claro en el mundo humano, dado que, es en primer lugar un mundo histórico donde retrocediendo en la tradición permitiéndonos ver su sentido original, aquello que permitió su primera institución (O.G). Así pues, la duda pretende una negación, mientras que en la *epojé* hay un residuo (Brainard, 2002). El residuo de esa nueva región de ser, de la venimos hablando, evidente en el intento de la aniquilación de la conciencia. Y lo que, opera ante ese residuo es una neutralización, una modificación de neutralidad, neutralidad ante residuo, es decir, me coloca frente algo como siendo algo, posicionándome de manera neutra, sin hacerme juicios.

Decía, pues, que la duda toma partido por el ser o el no ser, eso se debe que: en la raíz misma de la duda se encuentra la necesidad de una negación o una afirmación. En el intento de dudar que es lo que le interesa Husserl nos vemos volcados ante algo como siendo, pero, al dudar nos pasmos a la modalidad del afirmar ese ser o a negarlo como un no-ser, como un: “eso no es”. Esto se debe a que: “toda vivencia, en referencia a todos los momentos noéticos que por medio de su noesis se constituye en el objeto intencional en cuanto tal funciona como conciencia de creencia en el sentido de la proto doxa” (Ideas I; 337). Es decir, el asentir y afirmar son vivencias noéticas que a su base se encuentra la toma de posición de una tesis. Y de la misma manera la negación es una toma de posición: “mediante la trasmutación de la conciencia de ser en la correspondiente conciencia de negación a partir del carácter simple es el No Ser” (Ideas I; 338). Esta toma de posición implica una nueva actitud, que no produce un nuevo objeto existente, ya que, en la ejecución estamos conscientes de lo rechazado como aquello que hemos tachado (como esto no es eso o aquello), pero, es en esta nueva actitud donde se convierte en un carácter predicable su núcleo de sentido noemático y lo mismo pasa con la afirmación. Así, pues, afirmado o negado del objeto existe y es consciente en ese modo

de ser. Y esas modificaciones no son, necesariamente, reflexivas, en el sentido común del término.

Como vimos ante la duda nosotros tomamos el intento de dudar para hablar de la *doxa* que no podemos negar, porque nos topamos con ella como siendo algo ante nosotros. Es por ello que, preferimos la neutralización, ya que en ella afirmamos —en el sentido de que asentimos que hay algo frente a nosotros —la proto *doxa*, no obstante, la modificamos, ya que anulamos por completo la fuerza de la modalidad *dóxica*. A diferencia de la duda donde lo negado es el mismo ser, la neutralización no tacha nada, no obra nada; sólo desconecta la modalidad *dóxica*. Si bien, no es una modificación corriente porque afecta a la proto *doxa*, *no la afecta en el sentido de cambiar el ser*: modifica las suposiciones de las creencias y, por ende, las modificas. En palabras de Husserl:

Las posiciones puras y simples, las posiciones no-neutralizadas, tienen como correlatos resultantes "proposiciones", todas las cuales se caracterizan como algo "que es". La posibilidad, la probabilidad, la cuestionabilidad, el no-ser y el sí-ser -todo esto es ello mismo algo "que es": es decir, está caracterizado como tal en el correlato, "mentado" como tal en la conciencia. Pero las posiciones neutralizadas se distinguen esencialmente porque sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto, nada realmente predicable; la conciencia neutral no desempeña en ningún respecto ante aquello de que es conciencia el papel de un "creer" (Ideas I; 344).

Así, pues, la modificación de neutralidad a diferencia del resto de las modalidades de creencias no pasa por la validación o legitimación en el sentido de una aprobación, sino que, está ahí como simplemente puesta. Es por ello que, preferimos la *epojé* a la duda, ya que, *no se cambia la tesis por una antítesis*, sino que se modifica la actitud frente a ella, por la del espectador desinteresado, y se anulan las fuerzas *dóxicas* que pesaban frente ella, por lo cual la vivenciamos de otra manera.

Además, podemos establecer otra diferencia fundamental entre la duda como la entiende Descartes y el concepto de *epojé*. En Descartes se duda principalmente de lo que llega los sentidos, de las afecciones que recibimos del cuerpo, pero ni en el escepticismo clásico donde la *epojé* es más ingenua, ni en la fenomenología esto opera. Basta con recordar que los escépticos hablaban de las afecciones como una guía práctica para moverse en el mundo, basta con mencionar las máximas de *comer si tienes hambre y bebe si tienes sed* para ver que el fenómeno, como la afección, es innegable para los escépticos clásicos (Empírico, 2008). Incluso podemos recordar la *epojé* cirenaica la cual está íntimamente ligada a una concepción corporal que sirve de base para alcanzar certeza en el plano gnoseológico (Inverso, 2012), ya que, para los cirenaicos la única certeza posible es la proporcionada por los sentidos a partir

de la afección, *phate* del cual hay dos: el placer, un movimiento suave y el dolor un movimiento áspero (Laercio, 2013). Por su parte, el tema del cuerpo en Edmund Husserl es abordado en *Ideas II* donde es considerado como el punto cero, aquello de lo que parte la constitución del mundo (*Ideas II*). Con lo que podemos concluir que está íntimamente relacionado con el sujeto trascendental, por lo cual, podemos decir que el sujeto trascendental en Husserl es un sujeto encarnado con una vida concreta que se despliega de manera teleológica, por ello su realidad más “alta” es cultural histórica, espiritual.

Es por esta razón que, Husserl prefiere la *epojé* antes que una duda, ya que, como mencioné una duda universal es absurda al pedir la evidencia del no ser. No obstante, podemos decir que para Husserl queda el intento de dudar, que tiene un pedagógico (Staiti, 2015) porque nos permite ver, por una parte, que la duda universal no se puede llevar a cabo y, por otra, el hecho que nos queda siempre un residuo o la conciencia, que siempre es “conciencia de”. Es por ello que el intento de dudar siempre nos revela ese algo, esa conciencia de ser, en palabras de Husserl:

Quien intenta dudar, intenta dudar de algún ser, o, predicativamente explícito, un ¡Eso es!, ¡Así sucede!, etc. La especie de ser es diferente. Quien, por ejemplo, duda si un objeto, de cuyo ser no duda, es de tal o cual manera, duda precisamente del *ser-de-tal-manera*. Esto se transfiere patentemente del dudar al intento de dudar. Está claro, además que no podemos dudar de un ser y en la misma conciencia (en la forma de unidad del «a la vez») conferirle la tesis al sustrato de este ser, tenerlo, pues, consciente del «ahí delante». O expresado de forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta la misma materia de ser. Asimismo, está claro que el intento de dudar de algo tenemos consciente como estado ahí delante acarrea necesariamente cierta supresión de la tesis; y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición de la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda (en cualquier sentido de la palabra): nada de esto pertenece, en efecto, al imperio de nuestro libre albedrío. Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos las tesis que hemos ejecutado, no cambiamos en nada nuestra convicción, que sigue siendo en sí misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que hacemos. Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación -mientras sigue siendo en sí la que es, la ponemos, por decirlo así, «fuera de acción», la «desconectamos», la «ponemos entre paréntesis». La tesis sigue existiendo, como puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera del nexo de conexión. Podemos decir también: la tesis es vivencia, pero no hacemos de ella «ningún uso». (*Ideas I*; 142).

En pocas palabras: la duda pediría un cambio radical de tesis, es decir la posibilidad y necesaria evidencia de un no-ser, cosa que es absurda, ya que la conciencia de algo no se puede ser y no-ser al mismo tiempo, y aún más, la conciencia es siempre conciencia de algo. Es por ello que la *epojé* es el camino por seguir, ya que, en ella no hay un cambio de estado,

un paso de negación de la tesis general; sino una modificación en la vivencia que tenemos acerca de ella, motivada por el cambio de actitud que paso de ser de la natural a filosófica-reflexiva. La *epojé* como venimos insistiendo es una suspensión del juicio a diferencia de la duda que en última instancia pide una modificación del ser. Es por ello que, el intento de dudar resulta pedagógico, ya que, nos muestra como el intento de aniquilar todo es imposible y nos deja con un residuo. Asimismo, introduce a la *epojé* como un paso necesario en el cual no se puede hablar de la negación del mundo, porque en su contraposición con la duda y, apoyado en el intento dudar veremos cómo sólo afecta a los juicios que tenemos acerca del mundo y no a la existencia de una realidad, la cual aquí notamos ligada a la conciencia. Antes de pasar a las conclusiones me parece oportuno mencionar que la única similitud entre la *epojé* y la duda metódica es que ambas son actos enteramente libres (Husserl, 2013).

Antes de pasar al siguiente capítulo resumiré lo tratado hasta aquí: primero, expuse las dos opiniones que encontramos en Husserl acerca del escepticismo. El escepticismo metódico y el escepticismo como la postura o teoría que hace ver a la filosofía la importancia de la subjetividad, dentro del conocimiento y en toda nuestra relación con la realidad. En otras palabras: el escepticismo es la motivación para fijarnos en el papel de la subjetividad y, por lo tanto, encontrar o pensar lo trascendental. Motivación que hace de manifiesto la necesidad de establecer un método.

El siguiente apartado se lo dedicamos a aclarar el método fenomenológico y, principalmente los conceptos de *epojé* y reducción. Decía que el método fenomenológico busca ir a la experiencia de las cosas mismas en cuanto nos son dadas. Para lograr esto hace uso de la *epojé* y la reducción, como los pasos metodológicos que nos permiten encontrarnos con lo trascendental. La *epojé*, por su parte, la definimos como la desconexión, la puesta entre paréntesis de la actitud natural, nuestra manera de estar en el mundo cotidiano. Tal desconexión tenía como consecuencia la entrada a la actitud filosófica y gracias a ello la reducción trascendental. La reducción, por su lado, la definíamos como una reconducción, un hacerse para atrás que nos permitía llevar los fenómenos a su sentido original. La relación entre estos dos conceptos la definimos de la siguiente manera: la *epojé* es la condición de posibilidad para llevar a cabo la reducción.

Finalmente diferenciaba la *epojé* de la duda cartesiana en donde exponía que la principal diferencia es que la duda niega la realidad y la *epojé* sólo desconecta los juicios que tenemos

sobre ella. Concluimos que tal negación de la duda universal es absurda porque pide evidencia de un no-ser, lo cual aclaraba con el intento dudar. En este sentido, decía, que no podemos dudar, ya que, no podíamos negar la tesis primordial porque necesitaríamos una evidencia del no ser para llevarla a tal duda, no obstante, en el intento dudar lo podíamos transformar en mero cambio de postura, en el cual no cambiamos, ni afectábamos la tesis general sino, los juicios que tenemos o teníamos acerca de esa tesis. Es decir, la tesis pasa a una mera desconexión o puesta entre paréntesis, una *epojé*; lo cual no implica la negación de nuestra tesis, tan sólo una neutralización.

Antes de pasar al siguiente capítulo me gustaría hacer una reflexión que encausará los siguientes dos capítulos. Como establecíamos la consecuencia más fundamental de la *epojé* y la reducción es un cambio de actitud que nos permite, que abre una nueva forma de ver el mundo. Lo anterior lo logra al poner entre paréntesis la actitud natural. En ello encontramos una actitud diferenciada, una actitud reflexiva, que comparaba con dos casos el primero, Tales y el segundo Sócrates. Ello porque para Husserl la filosofía tiene, por así decirlo, una doble fundación y motivación, una con la motivación cósmica (κόσμος, en griego quiere decir orden) de los presocráticos y la segunda con la preocupación ética de Sócrates (Held, 1998). Por ello, Husserl, encuentra una doble naturaleza de la razón: una para la *physis* y otra para el mundo humano. A una la llamamos razón, como aquella facultad que nos permite dar cuenta del mundo; y la otra racionalidad, entendida como el desarrollo teleológico del mundo humano (DeSantis, 2019).

Para tomar conciencia de esta doble naturaleza ve en Sócrates un primer crítico del naturalismo y al mismo tiempo el formador de la filosofía, al instaurar el método como el mecanismo para describir el mundo. Hay que recordar que Sócrates lucha contra el relativismo sofístico y podemos decir que los presocráticos luchaban contra las opiniones acerca de los dioses. Por lo cual concluimos que la filosofía nace como el conflicto de las opiniones, es decir, la preocupación por encontrar una que sea verdadera:

El conflicto de opiniones se da tanto entre personas particulares como entre grupos de personas, incluso entre pueblos completos y culturas. Desde que la filosofía reflexionó por primera vez sobre su propio quehacer, es decir, desde Heráclito y Parménides hacia finales del siglo V antes de nuestra era, ha considerado como su tarea propia superar el conflicto que surge por el hecho de que el ser una cosa se presenta en formas diferentes de aparecer. En este sentido, la filosofía ha sido desde sus inicios una búsqueda de la verdad (Held, 2012; 21-22).

Así pues, la suspensión de la actitud natural, la cual definíamos como la manera de estar con nuestras opiniones diarias, es parte del inicio de la filosofía. Ya que podemos suponer que Tales, Heráclito y Sócrates se encuentran en un continuo de opiniones. Mileto de donde era originario Tales era una *polis* portuaria y de comercio, por lo que, es preciso suponer que Tales convivía con un intercambio cultural constante, lo cual lo lleva a suspender el juicio y, aún más importante, abrir su mundo, a un mundo más importante, el mundo común, el mundo-uno (Held, 2012). Un mundo que día a día se vuelve más grande para el griego quien descubrió la filosofía, primero en Mileto como zona comercial y luego en Atenas como la *polis* cultural por excelencia. Y, finalmente, con las expediciones de Alejandro Magno (donde se desarrolla la etapa filosófica que nos interesa en este trabajo de investigación, el helenismo). Donde el griego descubre un mundo aún más grande y deja de ser un *zoon politikon* para ser un *zoon koinonikon* un animal común o de la comunidad (García-Gual, 2007). En este punto la filosofía no se desarrolla por los habitantes de una sola *polis*, a los tres grandes filósofos atenienses les continúan filósofos *mentecos*, extranjeros. El helenismo es la filosofía hecha por *cosmopolitas*, ciudadanos del mundo.

CAPÍTULO II LA *EPOJÉ* EN EL MÉTODO ESCÉPTICO

En el presente capítulo abordaré el tema del escepticismo pirrónico y el uso que éste le da a la *epojé*. Así como en el capítulo anterior el fin fue explicar el uso de la *epojé* en el método fenomenológico, en el presente me avocaré a describir el lugar que ocupa la *epojé* en el método escéptico, así como su relación con la vida práctica para poder abrir el camino que me lleve a justificar mi lectura del escepticismo clásico como una filosofía del sentido común o una filosofía de la contradicción. Pero antes, quiero hacer la siguiente reflexión: como observamos el escepticismo da cuenta del lugar de la subjetividad en la constitución del mundo y esto lo logra al enseñar al filósofo cómo la realidad nos aparece de diferentes maneras. Pero eso enseña a desconfiar de la realidad, como nos dijo Ortega, con lo cual es, quizás, el origen de un dualismo que tendrá su forma acabada con Descartes. Este dualismo es acabado o negado por la fenomenología, por lo cual, haremos una crítica a las posturas del pirronismo al final del capítulo. Para lograr los fines planeados voy a proceder de la siguiente manera: primero un breve recorrido por las escuelas de la época, para lograr un contexto histórico. Segundo, una breve descripción de la escuela escéptica. Y, finalmente, abordaremos de lleno el método escéptico.

1. LA ÉPOCA HELENÍSTICA

Las últimas palabras expuestas en el capítulo anterior fue que la filosofía de Husserl nos permitía abrimos a un mundo más amplio del que conocíamos, gracias a la *epojé*. Es decir, con la suspensión del juicio, la desconexión, la puesta entre paréntesis nos brinda un horizonte más amplio al dejar de lado la actitud natural y permitir entrar en la actitud fenomenológica y el descubrimiento de la subjetividad trascendental. Asimismo, terminaba el apartado anterior diciendo que el helenismo se puede caracterizar como la filosofía de los *mentecos* (extranjeros) ya que, son filosofías surgidas a partir de la observación de un mundo más amplio, el mundo heleno se ve interrumpido por Oriente gracias a las expediciones de Alejandro Magno.

Solemos denominar al helenismo a la época que surge a partir de la muerte de Alejandro Magno hacia 326 a. C. Es un periodo caracterizado por la caída de los grandes ideales griegos y de las ciudades Estado griegas (las *polis*). En general la época es caracterizada como un momento de crisis en la cultura griega. Los grandes proyectos políticos quedaron cortos ante

las nuevas circunstancias, una Atenas desvalida se veía presa de los macedonios. Es ante este nuevo contexto que surgen nuevas escuelas filosóficas tiene un nuevo punto de partida: las capacidades del sujeto para poder llevar de la mejor manera estas circunstancias, es decir, las escuelas helenistas abrigan una gran confianza en los recursos internos del hombre, su racionalidad es lo único que puede proporcionar una base sólida para una vida feliz y tranquila (Long, 1984).

Si se me permiten una definición del helenismo, en cuanto momento filosófico, sería la siguiente: es el momento o época histórica en la cual los esfuerzos de las escuelas filosóficas se concentran en las capacidades del sujeto para encontrar verdad y alcanzar la sabiduría para la felicidad (entendida de diferentes maneras), es decir, la unión entre la lógica y ética fue una constante en esta época (Daraki & Romeyer, 2008). Ahora intentaré justificar esta definición.

Considero que el principal cambio político en la época es el fracaso o el hecho de que las ciudades- Estado en los que se organizaban la Grecia clásica se ven superados ante un mundo más amplio. Ya que, durante la época, las *polis* griegas se vieron asediadas por invasiones bárbaras y por disputas entre ellas. Los dos personajes más destacados en cuanto a estos motivos fueron, quizás, Alejandro y Filipo. Ya que, si bien el segundo superará a su padre en cuanto reconocimiento y hazañas, el primero ya había cimentado el poder conquistador de los macedonios (Asimov, 2011). En ese sentido solamente Isócrates, el orador ateniense, reconoció la necesidad de superar el esquema de las ciudades-Estado (las cuales ya habían fracasado) para formar una alianza panhelénica que pudiera hacer frente a los invasores y a su vez pudiera difundir la cultura helénica (Asimov, 2011). Paradójicamente, fue Alejandro quien consiguió esa unión y esa expansión de los ideales helénicos.

“Alejandro Magno,” título que ganaría después de demostrar su gran liderazgo, fue coronado rey a la muerte su padre Filipo. El joven de apenas veintiún años demostró el mismo temple y genio militar que su padre, superando sus logros. Ya que a la muerte de Filipo las *polis* bajo su dominio abrigaron la esperanza de lograr ganar su independencia nuevamente, no obstante, estas se vieron frustradas por el ingenio para la guerra que poseía Alejandro. De tal modo que, ante los primeros intentos de sacar a los macedonios, Alejandro dio muestra de su valía haciendo quemar la ciudad de Mileto (sólo respetando los templos y la tumba del

poeta al que admiraba) con lo cual no ocurrieron nuevos intentos de atentar contra el poder de los macedonios mientras Alejandro vivió.

Después de asegurarse de que, en casa, por decirlo de alguna manera, fuera segura para sus planes Alejandro comenzó la expedición que le hizo ganar el nombre de Magno, el grande. Este es el momento histórico que me interesa destacar ya que es la apertura a, una cultura totalmente ajena a la griega, las cuales, pese a todo, logran convivir con ella, dando muestra (desde mi perspectiva) cómo la ampliación de horizonte se genera.¹³ Es por ello que conjunto con la lectura de Alejandro el conquistador también podemos hablar de Alejandro el libertador, como fue recibido por los egipcios. La importancia de Alejandro, desde una perspectiva cultural, radica en ser, si no el primero, si el más reconocido de los sujetos cosmopolitas, ya que, a diferencia de otros conquistadores, Alejandro fundió las culturas, es decir, se tiene registros de que siempre respetó las leyes, costumbre y religiones de los pueblos anexados a su imperio (Rufo, 1986). Asimismo, exigió que sus soldados se casaran con mujeres persas para lograr una especie de mestizaje. Alejandro, el rey de macedonia, y de alguna u otra forma de toda Grecia, muere como un persa en tierras lejanas. Concordado, así, con los nuevos ideales filosóficos de un sujeto cosmopolita, de un ciudadano del mundo, como lo enseñaba Diógenes de Sinope.

Dejando a Alejandro de lado, pasemos a los temas que me interesaba rescatar que son: el cambio político en el fracaso de las *polis* griegas y la apertura a un mundo mucho más amplio que el griego, lo cual, quizás, sólo vuelve a pasar con el descubrimiento de América. Esta apertura del mundo en conjunto con el fracaso de las ciudades- estado nos da como resultado que el hombre deje de ser un *zoon políticon* para convertirse en un *zoon koimaikon*, un animal de la comunidad (García-Gual, 2007). Pero ¿por qué una crisis desencadena está nueva visión?

Podríamos adjudicarlo a la crisis, causada por las invasiones y la pérdida de la autonomía de algunas ciudades, el fracaso de la idea de ciudadanía, del *polites*. El término de *polites* que refiere principalmente a aquellos que viven en las ciudades, ostentan algunos derechos y a su

¹³ Este tema es importante porque es un claro ejemplo de cómo el mundo familiar tiene una apertura constante al mundo extraño, temas que se desarrollará en el último capítulo. Asimismo, podemos hacer notar a un más como la filosofía nace como el intento de solventar estas diferencias, como veremos a continuación las diferentes escuelas van a tomar diferentes caminos para mostrar la universalidad del conocimiento y la ética en un mundo enteramente abierto.

vez la igualdad (*isonomía*) ganada por la democracia (Bredlow, 2020). Esta idea de ciudadanía se ve amenazada ante los nuevos tiranos, en la época hay un paso de la democracia a la monarquía (Hadot, 2006), (el caso más relevante es la expansión de Macedonia bajo el mando de Filipo, primero y Alejandro a la muerte de éste). Con lo cual la filosofía llega a una nueva conciencia de la pertenencia a la comunidad humana, acompañada de una paradójica conciencia de la individualidad. Es decir, si bien las escuelas helenísticas se declaran cosmopolitas y pertenecientes a una comunidad más amplia que su ciudad de residencia u origen, también se acentúa la idea de que es el individuo quien tiene la capacidad para encontrar la felicidad o bienestar. Así pues: “lo fundamental en nuestra perspectiva sobre el helenismo, es la enorme exploración cultura de los griegos, que se difunde por un ámbito geográfico nuevo, desde Egipto a la India” (García-Gual, 2007; 19).

Es el cinismo quien inaugura la concepción del sujeto *kosmopolita*¹⁴ y *autárquico*. La secta de los perros (*kinikos*) puede considerarse la primera escuela del helenismo por dos razones: la primera es su temporalidad, es decir, Antístenes su precursor, fue alumno de Sócrates y de Gorgias, con lo cual nos queda claro el legado socrático de estas escuelas llamadas socráticas menores o pos- socráticas. Y la segunda, es que Diógenes de Sinope es el maestro de Zenón de Citio el fundador de la escuela estoica con lo cual la filosofía va tomando su caudal en esta época.

Uno de los prejuicios que son rebatido en los últimos años es que la época helenística¹⁵ fue un declive en relación con el trabajo de la filosofía anterior, sobre todo ante las figuras de Aristóteles y Platón. No obstante, dentro del helenismo encontramos el desarrollo de grandes escuelas que tendrán impacto en el desarrollo de la historia de la filosofía como lo son el cinismo, el estoicismo, el epicureísmo, el escepticismo (la escuela que nos interesa) y los cirenaicos. Este prejuicio se debe, en parte, a la poca información con la que se contaba y a lo fragmentario de las fuentes clásicas. Así, por ejemplo, perdimos los treinta y siete libros de la *Física* de Epicuro, conformándonos con sus cartas y el gran poema de Lucrecio para poder explicarnos la filosofía epicúrea. Pero, como mencioné antes, estos prejuicios y

¹⁴ Para revisar la influencia que el concepto de cosmopolitismo tiene en la historia de la filosofía se puede revisar el texto de Martha Nussbaum, *The Cosmopolitan tradition, a noble but flawed ideal*.

¹⁵ Para abordar de mejor manera la causa de estos prejuicios puede verse *La filosofía helenística. Éticas y sistemas* de Carlos García-Gual y la *Filosofía helenística* de Anthony Long, en donde se describe el por qué la filosofía helenística fue delegada a lo largo de la historia.

estos inconvenientes han sido superados poco a poco mostrando la valía que tiene la filosofía helenística para la historia de la filosofía. Y en ese sentido es el que va dirigido estas páginas de repaso de la época helenística.

Pese a las diferencias que podamos establecer entre las escuelas también podemos establecer similitudes entre ellas. La filosofía de la época se conforma con la paz espiritual (*ataraxia*), la libertad interna (*autarquía*), y conciencia ante el cosmos (exceptuando a los escépticos). Es decir, las escuelas helenísticas tendrán por preocupación principal la paz, la tranquilidad y la felicidad del individuo, en relación con el conocimiento del cosmos, la naturaleza (*physis*) (Hadot, 2006).

Así, por ejemplo, el estoicismo divide la filosofía en tres partes fundamentales: la lógica, la física y la ética. Las tres partes se sustentaba mutuamente, es decir, la lógica (que también contempla la teoría del conocimiento) nos brindaba la manera correcta de acercarnos a la realidad y obtener certeza frente a ella. Con lo cual se podía sustentar su física, concebida como un orden divino, o, una racionalidad divina e incluso como un ser animado y racional que tiene al éter como guía (Laercio, 2013). Con ello sustentaba la ética, que la dividen en la doctrina del impulso, la sección de los bienes y los males y de la virtud, la cual se entiende como la necesidad de vivir conforme en la naturaleza (Laercio, 2013). Es por ello que en personajes como Epíteto nos aconsejan que sólo nos ocupemos de lo que está en nuestras manos. Es decir, para los estoicos, la lógica nos permite certeza a partir de las representaciones comprensivas (*phantasia kataleptike*¹⁶) las cuales son representaciones mentales que nos brindan un criterio certero. La física, por su parte, al dar cuenta de esta verdad es establecer que el cosmos es un todo ordenado a partir de axiomas que hay que entender a partir de la razón (Long, 1984). El hombre, por su parte, es un ser que ocupa un lugar privilegiado, ya que, cuenta con la capacidad de comprender ese cosmos ordenado y, por ende, actuar conforme a él, actuar conforme a la naturaleza vendría a significar, pues, aceptar tu lugar en el orden divino cósmico.

¹⁶ La teoría psicológica de las acciones estoica contempla lo siguiente: 1) la representación como estado epistémico, que posee un contenido proposicional en virtud de lo cual es verdadero o falso y en el contexto de la praxis su contenido proposicional se da en la forma de: debo hacer o es apropiado que haga. 2) Esa impresión que el agente la asienta, el asentimiento se dirige al contenido proposicional el cual lo acepta como verdadero. 3) El impulso práctico, un movimiento de la menta asía la esfera del actuar (Salles, 2009).

Es por ello que Marco Aurelio nos dice: “Cada uno tiene tres géneros de dependencia; el uno con el espectáculo del mundo que nos rodea, el otro con la causa divina, origen de todo en cuanto acontece a todos los seres; el tercero, con nuestros contemporáneos” (Marco Aurelio, 2012; 106). Con estas palabras vemos que las *Meditaciones* son —como nos dice Hadot— un ejercicio espiritual bien pensado dentro de la tradición estoica que toma en cuenta todas las partes de la filosofía tal y como se dividía en la época. Y, en los objetivos particulares de mi investigación, me permite mostrar como un complejo sistema filosófico, que no es tan sistemático,¹⁷ se enfoca o desencadena inevitablemente en la vida diaria, en una vida ética.

De la misma manera podemos exponer un poco de epicureísmo lo cual creo necesario por dos razones: la primera es que conjunto con el estoicismo son, quizás, las escuelas más estudiadas de la época y, la segunda, el epicureísmo y el estoicismo (principalmente) son considerados los grandes enemigos del escepticismo.

El sistema Epicuro divide la filosofía en dos partes: ética y física, descartado la lógica, ya que, la juzgan como una cuestión banal o sin sentido (García-Gual, 2002). No obstante, contaban con la *canónica* la cual es la teoría del conocimiento, pero, la consideraban parte de la física (Laercio, 2013). Podríamos decir que, contrario a los estoicos, ellos buscan una física y ética enteramente materialista (pero como mencioné en el capítulo anterior no hay *physis sin metaphysis*). Es por ello que en su concepción de la realidad aplican un valor preferente a las sensaciones, las cuales serán el criterio de verdad. En palabras de Diógenes Laercio: “Desde luego el *Canon* Epicuro afirma que los criterios son las sensaciones, las prolepsis y las afecciones, pero los epicúreos añaden las proyecciones representativas del pensamiento” (2013; 573). Así pues, la filosofía consiste en dar cuenta de la naturaleza (*physis*).

La pregunta que planteo ahora es ¿cuál es la necesidad y la función de la filosofía en los epicúreos? Pues al igual que la en el resto de las escuelas es la vida misma, una vida feliz. La filosofía para los epicúreos es la respuesta ante el mundo caótico en el cual viven, la filosofía

¹⁷ Para Hadot la filosofía de la época helenística es la etapa en donde podemos notar de que la filosofía antigua no es tan sistemática como nos han hecho creer, que de hecho la principal preocupación era la vida práctica por eso nos dice: “la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actividad concreta, en un determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia” (Hadot, 2006; 25)

no es de ninguna manera un lujo, sino la respuesta para soportar su mundo y en ese sentido su filosofía es una terapéutica (García-Gual, 2002). Siendo su principal interés llevar la tranquilidad (*ataraxia*) al sujeto a partir de atacar, desmentir o refutar las creencias supersticiosas¹⁸. Es por ello que podemos decir que, desde esta perspectiva, la principal tarea y sentido de la filosofía y del conocimiento científico es la de traer al hombre serenidad y tranquilidad, a partir del conocimiento certero de la realidad, por ello Lucrecio escribe: “Los muchachos a oscuras tembletean y se asustan de todo en claro día. ¡Somo la diversión de unos terrores tan frívolos y vanos! Desterremos estas tinieblas y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día sino pensando en la naturaleza” (2010; 130).

En ese sentido, el sistema atómico de Epicuro basado en el átomo y vacío tienen la única finalidad vencer estos miedos para conseguir tranquilidad o felicidad en la vida del individuo.

Con la mención de las dos escuelas anteriores, la estoica y la epicúrea, sólo pretendo brindar un panorama de lo que la filosofía estaba haciendo durante la época y observar las diferencias y semejanzas con la escuela que nos interesa investigar en el presente trabajo. Como pudimos observar, el principal ideal de las escuelas helenísticas es que la filosofía no es mera teoría, sino práctica íntegra del día a día, o en palabras de Hadot: “la filosofía de la época helenística y romana se nos presenta pues un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. De hecho, a partir de Sócrates al menos, la filosofía antigua había adoptado ese carácter” (2006; 241). Es decir, la filosofía de la época helenística pone su mayor preocupación en la acción y no en la teoría, o mejor ven la estrecha relación de la teoría y la *praxis*; de hecho, los epicúreos criticaron vehementemente la vida teórica como la mejor vida, como lo propone Aristóteles (García-Gual, 2002). Y, a su vez, fue una época muy fructífera en cuanto los trabajos filosóficos, de los cuales lamentablemente no nos llegaron obras completas.

El escepticismo, la escuela que nos interesa estudiar, surge y se desarrolla en este periodo, por lo cual me interesaba ver este pequeño panorama histórico. En el siguiente apartado me centraré en describir el escepticismo y su relación con su contexto filosófico,

¹⁸ Cabe mencionar que los epicúreos no negaban la existencia de los dioses, sino, la concepción que tienen de ellos sus contemporáneos, como dioses interesados en lo humano y con sus características. De hecho, el sabio epicúreo podía formar parte del culto a los dioses, sólo no se dejaba perturbar por las concepciones vulgares acerca de estos (Otto, 2005).

con el objetivo de observar que, pese a las grandes diferencias con las dos escuelas más relevante, o cuando menos más estudiadas, encontramos una similitud bastante importante, quizás, la más relevante, a saber, el escepticismo también pone su principal preocupación en un modo de vida o en la *praxis* pese a las acusaciones, tanto modernas como de sus contemporáneos de que es una filosofía que lleva a la inacción y a la indiferencia.

2. EL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO

Retomando mis palabras de las primeras páginas, hay que aclarar de qué escepticismo hablamos, y en este caso en particular de qué escuela hablamos y sus principales características antes de abordar lo que más nos importa, el método. Como ya había mencionado, el escepticismo puede ser considerado como una actitud para comenzar la investigación, pero como escuela y movimiento filosófico nace en la época del helenismo y tiene como principal representante a Pirrón de Elis, que al igual que Sócrates es conocido gracias al trabajo de sus alumnos, ya que, él nunca escribió nada y todo lo que conocemos de él es a partir de sus alumnos o seguidores más lejanos y, por su puesto, Diógenes Laercio que en conjunción con su biografía nos menciona los diez tropos para la suspensión del juicio. Las otras fuentes relevantes con las que contamos son Timón de Fliunte, pero desgraciadamente se perdió su *Soloi*. Y Sexto Empírico que hasta donde conocemos contamos con dos libros *Esbozos pirrónicos* y *Abversus matemáticos* (que suele ser divididos en dos: *Contra los profesores* y *Contra los dogmáticos*). La última fuente antigua que podemos considerar como relevante es Cicerón, quien en sus *Académicas* nos dice que Pirrón era un moralista (Cicerón, 1990).

La similitud de Pirrón con Sócrates va más allá del hecho de que ambos sean ágrafos y sus posturas nos sean transmitidas a partir de sus alumnos. Lo más relevante lo podemos encontrar en el hecho que los escépticos sean el resultado de las escuelas, así llamadas, socráticas menores. Junto con los socráticos más reconocidos se desarrollaron algunos oyentes de Sócrates menos destacados. Quienes, no obstante, merecen ser mencionados sobre todo porque son los que comienzan, inspiran o son maestros de los nombres más destacados del helenismo, por ejemplo, Antístenes un alumno del sofista Gorgias que a su vez asistía a escuchar las charlas de Sócrates inaugura el cinismo (García-Gual, 2014). Más tarde Diógenes de Sinope el más destacado o conocido de los cínicos será maestro de Zenón quien

inaugurará la *Stoa*. Asimismo, los cirenaico: Aristipo de Cirene fue oyente de Sócrates y, será influencia en la teoría epicúrea del placer. Y, finalmente, la escuela megárica será donde Pirrón tendrá su primera formación (Brochard, 2005). Después, encontramos que es en la escuela Abdera donde Metedoro se ocupara de que el primer lugar lo ocupan las sensaciones y que todo nos movemos según las opiniones generalizadas (Alcalá, 2019). De aquí Pirrón observará la importancia de las apariencias, los fenómenos (los cuales discutiremos más adelante). Pero cabe mencionar que, a diferencia de los desarrollos posteriores, predicaba un fenomenismo puro, es decir, que no pedía ningún soporte. (Rosset, 2008).

Después de hablar de las influencias de Pirrón tenemos que decir que la postura escéptica es completamente original, no hay antecedente (Brochard, 2005). Es por ello que algunas de las posturas escépticas son algo extremas para la cultura griega, sobre todo, aquella que tiene una influencia de oriente, ya que, Pirrón formó parte de la expedición de Alejandro y conoció a los sabios desnudos (*gimnosofistas*) en donde contemplo la tranquilidad de espíritu (*ataraxia*) y la indiferencia (*apatía*). Esta puede ser, quizá, la mayor y única influencia directa del pensamiento oriental en la filosofía occidental (Hadot, 1998). También la razón de que el único que llegue a recomendar la indiferencia (*apatía*) sea Pirrón, dado que, a sus sucesores les parecerá demasiado.

Si bien podemos decir que Pirrón es el primer escéptico y que sus sucesores lo reconocerán como su maestro, podemos indicar que él no inicia una escuela como tal. Él, a diferencia del resto de las escuelas del helenismo, con excepción del cinismo, que tenían un lugar donde llevar a cabo sus enseñanzas (por ejemplo, el jardín o la *stoa*) no contaba con un lugar. Es por ello que en el caso del escepticismo podemos hablar de una: *αρεσις*, es decir, un sistema o dirección filosófica que sumerge a los filósofos en la idea integral de un modo de vida. A diferencia de *σχολή* o una *διατριβή*, las cuales comprendemos como escuelas en el sentido estricto, es decir, una institución en forma, (Alcalá, 2012) como lo sería la Academia o el Liceo. En pocas palabras, Pirrón inaugura, en semejanza con Sócrates, una manera de hacer filosofía y vivir de acuerdo con ella.

El escepticismo nace con la figura de Pirrón y a partir de ahí trazaremos dos divisiones en el escepticismo el pirrónico y el académico. Por su parte Víctor Bochard, hace la división en tres escuelas: el escepticismo antiguo, el escepticismo académico y el escepticismo nuevo, representado por Sexto y Agripa (2005). En la presente investigación nos ocuparemos de

aquellos que Sexto nombra como pirrónicos y no estableceremos la diferencia que hace Bochard. Lo anterior debido a que el fin de mi investigación es comprender la *epojé* la cual será relevante para los pirrónicos, ya que, por su parte, la academia pensará en el probabilismo como el medio para resolver la cuestión del conocimiento, con lo cual dejan de lado la *epojé* como esa neutralización de los juicios. Y, la división de Bochard entre escepticismo antiguo y nuevo es más de carácter histórico para marcar diferencias como: el hecho de que Sexto era médico y mostraba un interés por un método observacional, a diferencia del antiguo donde su principal motivación era un desprecio por la dialéctica y la vida práctica ocupa un lugar más relevante (Brochard, 2005). Pero, ambos mantienen a la *epojé* en su lugar, por ello, tal diferencia es poco relevante en mi investigación.

Tomando en cuenta lo anterior pasemos a definir el escepticismo en la fuente más completa con la que contamos en nuestros días, Sexto Empírico, quien define el escepticismo de la siguiente manera: “el escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los tropos; gracia a la cual nos encaminamos —en virtud de la equivalencia entre las cosas y proposiciones contrapuestas —primero hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxia” (2008; 55-56).

Como observe al inicio de la presente investigación, el escéptico es aquel que indaga, investiga observa los fenómenos, de aquí que diga, que es una actitud para empezar una investigación. No obstante, además, se trata de una corriente filosófica nacida en el helenismo que tiene grandes nombres a lo largo de la filosofía de la historia como Montaigne o Hume. Mi investigación se centra en la escuela nacida en helenismo y que tiene tres características principales según la definición que nos brinda Sexto: la *isosthéneia* (equilibrio de los argumentos) nacida a partir de los τροπος (modos o argumentos) y la εποχή (suspensión del juicio), los cuales, permiten la entrada de la άταραξία (imperturbabilidad o serenidad de espíritu). A estos tres pasos es lo que yo nombro el método escéptico, por lo cual, ahora nos toca describir el método.

Pero antes de pasar a describir el método escéptico clásico tengo que hacer la siguiente aclaración, la ataraxia no sigue a la *epojé* como una consecuencia, es decir, no después de la aplicación de la ésta la *ataraxia* se encontrará como necesaria consecuencia, sino que llegará por azar. La *epojé* sólo nos conducirá a ella como un camino por el que hay que pasar, pero

la *ataraxia* se encontrará casi por azar, como el pintor que no podía pintar espuma y un día enojado por no lograr su cometido arrojó la esponja contra el cuadro con lo cual logra el efecto deseado (Empírico, 2008).

El concepto de *ataraxia* pone a los pirrónicos a la par del resto de las escuelas, a las que consideran sus enemigos. Ellos también (es el énfasis que hace Brochar para los primeros escépticos) ponen en primer lugar la vida práctica, la vida del día a día. La vida del individuo en un mundo caótico, donde los ideales de la *paideia* se habían perdido. Y además, encontraron un mundo enteramente abierto del cual consideran que no se puede conocer nada. Por ello Sexto nos dice que el principal interés del escepticismo es servirse de la razón para encontrar la mejor vida, en palabras de Sexto Empírico: “el escéptico, por ser un amante de la humanidad quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos sirviéndose de la razón” (2008; 333).

Es por ello que las acusaciones de inacción a los escépticos no tienen sentido, ya que, vemos que su primera intención es una terapéutica que ayude a la vida del individuo, como el resto de las escuelas quieren curar a los individuos de las pasiones (Nussbaum, 2003). Por su parte, las anécdotas que nos llegan de que Pirrón al aplicar la *epojé* se abstraía tanto del mundo que tenía que ser rescatado de no caer a un principio, o de ser arrollado, pueden entenderse como ataques desmesurados de los rivales o cómo ejercicios pedagógicos. Incluso cabe recordar la anécdota que nos brinda Diógenes Laercio de que Pirrón enfureció al observar como un desconocido insultaba a su hermana. Episodio que Martha Nussbaum recuerda para decir que una indiferencia total como la que se le adjudica a Pirrón es imposible, ya que nos alejaría del último vestigio de lo humano (2003).

EL MÉTODO ESCÉPTICO

Antes de comenzar a abordar el tema del método escéptico quiero hacer la siguiente observación: para Hadot la filosofía antigua no es tan metodológica, ni tan sistemática como los manuales de filosofía nos han hecho pensar. Es por ello que hablar de método escéptico es un poco anacrónico, sobre todo, tomando en cuenta que he establecido que los pirrónicos ponían en primer lugar la vida práctica. En el caso de lo que llamo método escéptico a lo podemos ver también como una serie de características que siguen los pirrónicos para lograr

su meta, la *ataraxia*. Ya que, si bien, los tropos son medios para llegar a la *epojé*. La *epojé* por su parte no es el medio para conseguir la *ataraxia*, ya que, esta llegará en alguna ocasión.

La filosofía antigua, como quiero establecer en el presente trabajo, es una elección vital en donde el miembro de la escuela se compromete con ese estilo. Lo que me interesa destacar del método o de las características que a continuación voy a describir tiene la intención de conducir la vida. La *epojé*, que es el concepto que me interesa, se destaca como el medio que nos permite abrir el horizonte, al suspender el juicio caemos en cuenta de que el mundo no es sólo nuestro mundo, sino uno muy amplio. El escéptico llegó a la conclusión de que no hay posibilidad de la verdad y, al igual que las otras escuelas, llega a una terapéutica que busca la serenidad de espíritu. Es por ello que Sexto Empírico dice que los escépticos no tienen un sistema, si por sistema se entiende una conexión y modo de dar cuenta de los fenómenos entre sí. Pero, si por sistema entendemos una orientación a obedecer cierto tipo de razonamiento que: “nos enseñe cómo es posible imaginar correctamente la vida—tomándose el correctamente no sólo en cuanto a la virtud, sino en un sentido más amplio—y que se oriente a ser capaces de suspender el juicio: entonces sí decimos que tiene un sistema” (Empírico, 2008; 57).

Ahora bien, podemos preguntarnos a qué va enfocado el método escéptico, es decir: al escéptico le interesa, como al resto de las escuelas helenísticas, el estudio de la *physis*¹⁹. El concepto de *physis* que dentro de las escuelas helenísticas sugiere el estudio de la realidad toda y la relaciones que se pueden establecer dentro de ella, el conjunto u orden de ellas es lo que podemos entender como *physis*. El escéptico se niega a hablar de naturaleza en ese sentido. Esto es: escéptico no estudia la realidad, si por realidad entendemos esa conexión de toda ella. Si por realidad entendemos el estudio de la cosa en cuanto son, la realidad en sí, por decirlo de alguna manera, tampoco (Empírico, 2008). Pero, debemos entender, que el escéptico niegue la realidad o el estudio de ella, no niega totalmente el hablar de las cosas o de la naturaleza (Pajón, 2011). Él no habla de las cosas con la intención de investigar su naturaleza sino con la intención de aplicar la *Isostheneia*, es decir, de buscar el equilibrio de fuerzas que se dan en los juicios (Empírico, 2008). Para lograr lo anterior, el escéptico recurre a los *tropos*, los cuales podemos considerar el primer momento del método escéptico para

¹⁹ Para observar el desarrollo que ha tenido el concepto de la naturaleza a lo largo de la historia véase: la *Idea de la naturaleza* de R. G. Collingwood, en donde nos dice que hay etapas del pensamiento en donde la idea de naturaleza ocupa un lugar central y nos muestra los cambios que esta ha ido mostrando.

lograr la *epojé*. En pocas palabras: el escéptico sólo estudia la realidad con la intención de buscar el equilibrio de las fuerzas entre dos juicios opuestos, siendo su preocupación principal los juicios.

Con lo cual, la primera manera de interpretar el escepticismo es la preocupación epistémica. Una de las interpretaciones tradicionales del escepticismo es que abre la puerta a la teoría del conocimiento, es decir, la preocupación por la posibilidad de conocimiento. Es por ello que, Hegel dice que el escepticismo es el lado libre de la filosofía al ser el lado negativo del conocimiento. Ya que, no sólo es una escuela (que nos interesa en esta investigación) sino un tipo de experiencia necesaria del movimiento dialéctico que integra la historia de la filosofía en sus distintas figuras (Hegel, 2006). Es decir, para Hegel, el escepticismo expone primordialmente la preocupación por la verdad, llega a esa conclusión partiendo del hecho de que una de las preocupaciones del escéptico es el criterio de la verdad. A partir del cual, el escepticismo ha provocado, motivado la crítica a la teoría del conocimiento (Long, 1984).

El criterio de verdad es un tema recurrente a lo largo de las escuelas helenismo. Ya que, en ello se jugaban la coherencia del sistema que les permitía llegara a la buena vida. Como observamos en el apartado anterior el criterio de verdad para los estoicos es la representación comprensiva (*phantasia kaptaleptike*) y que para los epicúreos es el *Canon*. En este tema los escépticos tomaran como principal enemigo a los estoicos negando la posibilidad de tal criterio de verdad, ya que, para ellos basta la afección para dar cuenta de los fenómenos: “nosotros no echamos abajo las cosas que, según una imagen sensible y sin mediar nuestra voluntad, nos inducen al a sentimiento; como ya dijimos. Y esos son los fenómenos” (Empírico, 2008; 59).

Es por ello que, lo que se niega es lo que se piensa del fenómeno, es decir, todo lo que este alrededor suyo y para las otras escuelas sirva como criterio de verdad, por ejemplo, la noción de causalidad. Pero, como pasa en el resto de los supuestos no lo niegan, sino que nos dicen que no pueden establecer verdad o no verdad de ello, es por ello que: “el escéptico no niega que los objetos o fenómenos que se consideran relacionados causalmente puedan estarlo de hecho; sólo niegan que se pueda afirmar con certeza, que de hecho lo estén” (Pajón, 2011; 233).

Pero ¿el escéptico niega totalmente el criterio de verdad? ¿realmente en su método o sistema no queda algo que nos lleva afirmar la acción o lo que se tiene que hacer? La respuesta es no, ya que en el plano práctico nos quedan los fenómenos. Y, pese a que, aparentemente, el escéptico niega todo criterio de verdad gnoseológico, el método parece sostenerse dentro de lo general en el principio de no contradicción: “el método de contraposición escéptico parece encajar bastante bien, en general, con el esquema básico que Aristóteles atribuye al negador del principio. Para Aristóteles, la negación del PNC [principio de no contradicción] consistiría en la afirmación simultánea de las proposiciones opuestas. Por ejemplo, quien dice que algo es y no es esto o aquello, estará negando dicho principio.” (Pajón, 2011; 261). Es decir, el escéptico en la equipolencia de las fuerzas confía en el principio de no contradicción para mostrar esta igualdad y poder llegar a la suspensión del juicio, la *epojé*. No obstante, sigue negando la posibilidad del conocimiento podemos decir que el escéptico hace uso de este principio contra alguna argumentación y el uso lo hace sin dogmatismo.

A partir de lo expuesto hasta aquí podemos mencionar que otro uso en la actualidad lo encontramos en la filosofía analítica. Dentro de la cual el análisis de las proposiciones ocupa un lugar relevante. Es por ello que se encuentra, en el escepticismo, una veta importante para la filosofía analítica.²⁰ Por cuestiones de extensión y porque el tema excede de los motivos y preocupaciones de mi investigación sólo mencionaré algunos puntos donde el escepticismo sirve de motivo a la filosofía analítica.

Propongo que los principales puntos en los cuales el escepticismo es fuente de motivos son: los epistémicos, es decir la idea de justificar una creencia y la idea, o investigación de que los estados mentales nos llevan a la justificación de esa creencia. Pensado así que en el escepticismo antiguo son los estados mentales los que justifican una creencia (Cruz, 2004). Lo anterior debido al uso de los tropos para la suspensión del juicio, ya que, en ellos lo que importa es dar cuenta de estado de una proposición para juzgar su apariencia. El ejemplo más claro de esto es el clásico ejemplo de la dulzura de la miel: según ello la miel es aparentemente dulce, dado que, para la mayoría lo es. El estado de la proposición dependería de quien coma la miel la considera dulce, pero, esto es sólo la apariencia que afecta al cuerpo.

²⁰ Sobre la recepción del escepticismo en el mundo anglosajón véase la segunda parte de: *Pyrrhonian skepticism*.

De ahí, que quien diga que la miel no es dulce también puede estar en lo cierto, ya que, es el estado mental que al le provoca, volveré a este problema cuando hablemos de los fenómenos.

Por lo tanto, podemos decir que la interpretación anglosajona del escepticismo se centra en la justificación de las creencias (Stroud, 2004). Tema relevante también en la filosofía continental, en ella no se trata de la justificación o no de las creencias, sino, de investigar y observar, que lugar ocupan en la constitución de nuestro mundo y como se constituyen estas propiamente.

El tema de las creencias es un tema clásico dentro de la filosofía desde Platón, ya que éste, en el *Teeteto* distingue entre *doxa* y *episteme*. Así pues, la *episteme* es una recta opinión acompañada de explicación, una opinión verdadera y mucho más. Por su parte la *doxa* es una opinión falsa y por lo tanto errónea (Platón, 183b). Con lo cual parece que Platón y el resto de la historia de la filosofía se empeñan por dejar de lado u olvidarse de las creencias, para encontrar la verdad. No obstante, Klaus Held nos dirá que Platón rescata el sentido de *doxa koiné* para el mundo político (Held, 1998). En el capítulo final nos enfocaremos a hablar más de las creencias dentro del escepticismo clásico, ya que, planteo responder: ¿es posible llevar una vida sin creencias? Asimismo, veremos el lugar que ocupa el concepto de creencia dentro de la fenomenología de Husserl.

LOS TROPÓS PARA LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO

El primer *momento* en la vida del escéptico es la *isostheneia* el equilibrio de fuerzas para conseguirlo se recurren a los *tropos*, los cuales serían el primer *paso*. El modo que tienen los escépticos para lograr la suspensión del juicio, la *epojé*, es el equilibrio de fuerzas, la *isostheneia*, la cual se consigue a partir de la oposición de los juicios de igual fuerza en cuanto su posible credibilidad o veracidad: “el sentido que tiene para el escéptico la oposición es alcanzar a través de ella un estado de equipolencia (*isostheneia*) entre la capacidad persuasiva de las razones que han contrapuesto” (Pajón, 2011; 158). Podemos definir la *isostheneia* como la igual fuerza con respecto a la credibilidad o no credibilidad, de modo que ninguna de las dos proposiciones enfrentadas aventaja a la otra como si fuera más fiable, una situación de equilibrio que contenga un significado positivo en sí mismo (Pajón, 2011).

Es por ello que el escepticismo se define no como la negación a definir las cosas tal y como son, sino, la abstención de hacerlo. En palabras de Diógenes Laercio el escepticismo

consiste en: “una denuncia de las apariencias o de las cosas pensadas en cualquier forma, en la que se enfrenta todas a todas, y en esa contraposición descubre que presentan una dificultad y una confusión enormes” (2013; 542). Y dada, esa dificultad, es que el escéptico se abstiene de hacer cualquier definición.

Lo anterior se debe a que las cosas no tienen diferencia entre sí y son inciertas e indiscernibles. Por eso nuestras sensaciones y nuestros juicios no nos enseñan, ni lo verdadero, ni lo falso de ellas (Brochard, 2005). Así pues, llegamos a un concepto importante, el de fenómeno, ya que, la igualdad va a depender de los juicios sobre los fenómenos, no de los fenómenos. Es decir, el escéptico tiene como criterio, por decirlo de alguna manera, al fenómeno, el cual a su vez depende de las sensaciones y de las afecciones: “ateniendo pues a los fenómenos vivimos sin dogmatismos, en la observación de las exigencias vitales, ya que, no podemos estar completamente inactivos” (Empírico, 2008;60). Es por ese motivo que los escépticos viven ateniéndose a las apariencias que llegan a partir de la afección.

El criterio escéptico es el fenómeno, $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, el cual da o brinda una impresión o representación mental, $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$, la cual es el resultado del contacto entre el fenómeno nuestra sensibilidad, es decir, la afección, $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$. Lo relevante a diferencia de otras escuelas es que el filósofo escéptico no tiene interés en el supuesto universo que está por detrás de las apariencias, se conforman, sin más, con lo que aparece (De Undurraga, 2008). Es por ello que, el sentido de *skepticism* en su etimología no sólo tiene que ver con el intento de investigar algo, o la observación de la realidad sino, también su descripción. Al escéptico le basta con la descripción de la realidad tal y como a él le aparece (De Undurraga, 2008).

A partir de los argumentos anteriormente dados podemos concluir, que pese al prejuicio de que los escépticos dejan de lado la sensibilidad y se vuelcan a la acción, en ellos la afección juega un papel muy importante. Porque es a partir de ella que son capaces de tener un criterio para la acción. Es a partir de la afección que el escéptico genera su manera de moverse, incluso en Pirrón tiene ese sentido y, en él a un más, ya que su fenomenismo puro no da espacio a la representación mental ($\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$) y se bastaba con la afección llegada del fenómeno (Rosset, 2008), es decir, ni aquel que proponía la *apatía* dejó de lado la afección y le daba todo el paso para vivir su día a día. Con ello no pretendo hacer notar una contradicción en la figura de Pirrón, sino hace notar el papel activo de la sensibilidad en el escepticismo griego: “el concepto de $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ no señala, en los escépticos, el dominio de

ceguera de la que la racionalidad, que caracteriza al platonismo. Por el contrario, los afectos reúnen, gracias a la no distancia entre el intelecto y lo sensible que está en juego en ellos, toda la experiencia del sujeto, la cual precede y da cuenta de los afectos.” (De Undurraga, 2008; 39).

Los afectos tienen un carácter irreductible, es decir, no pueden ser llevados a otras formas u otros modos de interpretación, aquí la gran diferencia entre la representación comprensiva (*phantasia kaptalitike*) estoica y la representación (*phantasia*) de los escépticos. Dado que, para los primeros hay representaciones equivocadas y gracias a las representaciones comprensivas podemos distinguirlas (Epicteto & Hadot, 2015). Los escépticos se oponen a ello, ya que, la representación tal como nos es dada tiene un sentido del cual, no podemos derivar la verdad o falsedad del juicio que nos hacemos de esa representación. En ese sentido, podemos decir que el principal impedimento para el conocimiento dentro de la escuela escéptica es la comunicación, ya que, si bien la afección es un criterio para el conocimiento, sobre todo para fines prácticos, la comunicación de estos no es posible, dado que, la afección es diferente en cada sujeto, como indique, con el ejemplo de la dulzura de la miel. Eso se debe que para el escéptico el ser no se puede separar del dominio de las apariencias (De Undurraga, 2008).

Con ello llegamos al tema principal de este apartado que es el uso de los *tropos*, el rodeo fue necesario para tener claro los términos que se juegan en la utilización de estos, ya que, Sexto nos indica que se pueden contraponer juicios con juicios, fenómenos con fenómenos y entre ellos. Por ende, era necesario aclarar los términos que son necesarios para su entendimiento.

Pero antes, quiero recordar que en el primer capítulo mencionaba la interpretación que Husserl hace del escepticismo, en donde decía que el papel del escepticismo es el de tomar en cuenta (de manera ingenua) el rol de la subjetividad en el momento de constituir el mundo. En el capítulo anterior ponía de ejemplo un par de *tropos*, pero ahora quedará más claro con la explicación de los diez principales, más los cinco de Agripa. Ya que, observaremos, que la suspensión del juicio estaba basada en desacuerdos subjetivos, ya sea, individuales como el sabor de la miel o de personalidades de orden mayor, como las diferencias entre las naciones y las culturas. Los *tropos* son la manera de dar cuenta de lo irreconciliable, a nivel teórico, esas diferencias y, por ende, de la imposibilidad de la verdad.

Encontramos, pues, que los tropos son: en términos generales la contraposición de las cosas, en sentido de fenómeno con fenómeno, lo teórico con lo teórico y la mezcla de las cosas (Empírico, 2008). La tradición pirrónica cuenta con diez tropos para la suspensión del juicio, que se pueden restablecer en tres. Y después encontramos los tropos de Agripa que tienen el fin de atacar la lógica de las demás escuelas.

Empecemos por la división de los diez que pueden agruparse en los tres. La triada se establece a partir de lo que se juzga, en primer lugar. En segundo lugar, podemos establecer la clasificación de aquello a partir del que juzga. Y finalmente de ambos. (Empírico, 2008). Los diez tropos que nos enumera Sexto Empírico son los siguientes: 1. Según la diversidad de los animales, 2. Según la diferencia entre los hombres, 3. Según la diferente constitución entre los hombres, 3. Según las diferentes constituciones de los sentidos, 4. Según las circunstancias, 5. Según las posiciones, distancias y lugares, 6. Según las diferencias, 7. Según cantidades y composiciones de objetos, 8. A partir de la relación con algo 9. Según los sucesos los frecuentes y lo raro, 10. Según las formas de pensar, costumbres, leyes creencias míticas y opiniones dogmáticas. Los tropos 1,2,4 y 10 se agrupan en el tropo de a partir del que juzga. Los tropos 3,5 y 7 se agrupan en el tropo de a partir de lo juzgado. Finalmente, 6, 8 y 9 caen en ambos.

Ejemplifiquemos un *tropo* por grupo con la intención de observar dos cosas: por una parte, la función de los tropos en el método y, por otra, cómo la subjetividad ocupa el lugar primordial para que el escéptico y, por ende, llegará a la conclusión de que el conocimiento es imposible.

El primer tropo nos dice que según la diferencia entre los animales es imposible llegar a una valoración de verdad, ya que, cada animal tendrá su propio aparecer, su propia representación, en palabras de Sexto: “si las representaciones de metales [*phantasia*] resultan diferente según los distintos animales y entre ellas es imposible establecer valoraciones, será necesario suspender lo relativo a objetos exteriores” (2008; 72). Si cada animal, como nos cabe suponer y gracias a las modernas investigaciones, da cuenta a su manera de los objetos, por ejemplo, la falta de percepción de los colores en los perros o lo difícil que es para la mosca percibir el cristal, cabe suponer que no nos podemos hacer juicio alguno de cómo es el objeto en sí. No porque al ser humano —que tiene la capacidad de dar cuenta de un mundo

complejo —les aparece a colores podemos suponer que el mundo es colorido. Ante tal diferencia los pirrónicos nos aconseja suspender el juicio, realizar una *epojé*.

En el segundo grupo encontramos al tercer tropo que Sexto enuncia de la siguiente manera: “cada cosa sensible que se nos manifiesta parece ofrecer bajo diversos aspectos; por ejemplo, la manzana aparece como lisa, fragante dulce o amarilla. Pues bien, no está claro si en realidad tiene definitivamente esas características o cualidades o si existe una única cualidad que se manifiesta de diversas formas según la diferente estructura del sentido” (2008; 83). Por ello, no podemos decir cómo es en realidad cada cosa, sólo es posible decir cómo aparece en cada momento. Aquí la variación del objeto no nos permite decir verdad de la cosa mentada o en última instancia sería verdadero sólo en ese instante. Es una verdad que se asemeja bastante a decir que hoy es lunes y eso es verdad sólo por hoy que es lunes, pero de ¿qué nos sirve una verdad así? No de mucho. Y, aún más relevante, dado el cambio, nunca podríamos hablar con certeza de los fenómenos, por ello, conviene decir que sólo se nos presenta cómo es en el momento y, por ende, conviene suspender el juicio.

Finalmente, el grupo que mezcla, tomemos como ejemplo el noveno: según la frecuencia o la rareza del fenómeno. Aquí es imposible establecer la verdad dada lo frecuente o lo raro en que se nos aparezca o se nos presente un fenómeno: “la familiaridad de ver, percibir los sucesos u objetos para que nos sean extraños o no” (2008; 93). Ejemplo de ello es ver una lluvia de asteroides o ver a una mujer desnuda por la calle como en otros países nos dice Sexto. Tomando en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos destacar un concepto muy relevante para la filosofía contemporánea: el concepto de “normalidad,” dado que, el *tropo* establece que no podemos hablar de normalidad, ya que, esta depende de cada sujeto, cada circunstancia es por ello que Sexto escribe: “se opone una costumbre a una forma de pensar, toda vez que la mayoría de los hombres hace el amor con sus mujeres escondiéndose, mientras que Crates —con Hiparquia —en público. Y toda vez que Diógenes andaba sin túnica, mientras que nosotros estamos acostumbrados a ellas” (2008; 100).

Teniendo en cuenta todas las contradicciones al anteponer los *tropos* uno sobre otro es que Sexto llega a la siguiente conclusión: “tal disparidad de cosas, no podremos decir cómo es la realidad objetivamente, sino cómo aparece, según aparece, según esta forma de pensar, esta ley, esta costumbre y cada uno de los criterios. Y por ello es necesario que mantengamos en suspenso el juicio acerca de la realidad exterior” (2008, 102). Ya que no podemos hacer

ningún juicio verdadero acerca de la realidad exterior, lo normal, lo que es correcto parece ser relativo a los modos de subjetividad que imperen. Pero, nadie es capaz de juzgar cosa alguna, quien sería capaz de juzgar. Cuando para ellos el hombre es un animal más entre los animales, a diferencia de los estoicos que pensaban que el hombre es un ser privilegiado porque pudo dar cuenta del cosmos (Laercio, 2013). Para ellos, al igual que para Montaigne,²¹ es sólo un animal más y, por ello se preguntan: ¿quién es apto para juzgar sobre las diferencias? Si no hay nada más variado que las costumbres y las leyes, la sensibilidad de animales y de los humanos. Es por ello que hay que suspender el juicio y decir ¡¿qué sé yo?!

Después de la exposición de los *tropos* para la suspensión del juicio, Sexto procede a la exposición de los cinco *tropos* de Agripa. Los cuales son utilizados por los escépticos contemporáneos a Sexto. Los *tropos* son los siguientes: 1. A partir del desacuerdo, damos cuenta de la divergencia de las opiniones. 2. Caer en una recurrencia *ad infinitum*, una garantía propuesta que necesita una nueva a garantía y, así al infinito. 3. A partir de la relación con algo, todo cae con una relación por ello no se puede hablar de la cosa tal y cómo es. 4. Por hipótesis, cuando una en una cadena *ad-infinitud* se recurre a un principio que no se justifica, pero es el garante de esa cadena argumentativa. 5. Cuando lo que está estudiando tiene como garantía a ella misma, es decir, que al partir de un argumento se retorne a ella (Empírico, 2008).

Estos tropos se pueden usar para atacar la presunción de conocimiento tanto sensible como intelectual. Veamos brevemente el uso de cualquiera de los tropos. En este caso el cuatro, por hipótesis. Este tropo nos ayuda atacar cuando por convenio y sin demostración alguna, se toma algo por justificación de lo demás, pues, si por hipótesis le damos crédito a algo, nos es lícito darle el mismo crédito a la hipótesis contraria. Con lo cual es absurdo suponer cualquier punto de partida en una hipótesis.

Estos tropos no surgen como negación de los primeros diez, sino como complemento de ellos (Empírico, 2008), ya que, mediante estos llegamos a la conclusión de que debemos suspender el juicio acerca de la realidad de las creencias. Quizás los modos de Agripa tienen un sentido más positivo para una teoría epistémica (Williams, 2004). Ya que, volcado en un escepticismo filosófico; las creencias sirven para adjudicar o crear responsabilidades, es

²¹ Aquí me gustaría remitir al lector a la *Apología de Raimundo Sabunde* en los *Ensayos* de Michel de Montaigne en donde se podrá observar una marcada influencia de los *tropos* escépticos.

decir, dentro de Agripa es posible justificar las creencias para la vida práctica (Williams, 2004). Mientras que para el resto de los pirrónicos tal justificación es imposible e innecesaria, dado que, el criterio práctico está en los fenómenos y en afección de estos, como vimos en páginas anteriores.

Para concluir el apartado dedicado a los *tropos* de la suspensión del juicio me gustaría destacar el papel que la subjetividad juega para su aplicación. Los tropos nos recuerdan que hay modos en los cuales se nos aparecen las cosas, es decir, mediante los tropos los escépticos destacan que el aparecer es para una subjetividad que va a dar cuenta de esa apariencia. Incluso encontramos en ellos una primera teoría de las afecciones y de los estados de ánimo (De Undurraga, 2008); por ejemplo, el tropo según las circunstancias nos dice que el modo en que nos aparecen las cosas dependerá del ánimo, del estar borracho, del ser joven o viejo, incluso de la melancolía o la alegría del sujeto. No obstante, los escépticos pirrónicos no caen en un relativismo sin más, sino que: “el escéptico no subjetiva la esfera del conocimiento [...] Es por mantener la su pretensión de objetividad, así como la vigencia del PNC [principio de no contradicción], por lo que se ve abocado a la suspensión del juicio” (Pajón, 2011; 276). Es decir, al pensar en que hay una objetividad y la validez del principio de no contradicción, el escéptico llega a la suspensión del juicio; el no niega el conocimiento o lo relativiza, sólo se abstiene de él.

LA *EPOJÉ* DENTRO DEL MÉTODO ESCÉPTICO

Tal abstención de cualquier conocimiento la denominamos suspensión del juicio, que en griego se nombra *εποχή* (*epojé*); en palabras de Sexto: “la suspensión del juicio es ese equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada” (2008; 55). Así, pues, el equilibrio (*isoteneia*) de los juicios nos arroja a la suspensión del juicio (*epojé*) por la cual no se afirma ni se niega nada. Aquí podemos establecer la misma diferencia que establecimos en el primer capítulo entre la *epojé* fenomenológica y la duda. Al igual que Husserl y quizás esa es la razón de que Husserl recurra al término antiguo los escépticos no dan pie, ni les interesa, negar la realidad. Ellos sólo pretenden abstenerse de decir verdad o falsedad de la realidad, pero no niegan su existencia ni su posibilidad. Las principales diferencias que podemos establecer entre el cartesianismo y el escepticismo pirrónico es que no dudan de la realidad y, por ende, no reclama una mejor o justificada. Y de la misma manera, ellos no

siguen las creencias y las leyes de manera provisional por suponer que puede llegar a otras mejores, sino porque es lo que hay (Sinnott-Armstrong, 2004). La *epojé* es la característica principal de la escuela escéptica, ya que, es a partir de ella donde su *sistema* se sustenta:

El término *epojé*, tan característico del pirronismo, se remota, según, Diógenes, a la época de Pirrón. Nada es, en sí mismo, más que otro, pero, toda experiencia está relacionada con el fenómeno y ningún conocimiento es posible a través de los sentidos. El objetivo de Pirrón era la *ataraxia* y su vida proporciona un marcado ejemplo del espíritu de indiferencia, para él cual es mejor la expresión de *apatheia* es más adecuada que la tardía *ataraxia*. La descripción de la vida con su hermana lo confirma, donde se utiliza el término *adiaphoria* para describir su conducta. Fundó su escepticismo en la equivalencia de argumentos opuestos (Patrick, 2006; 44)

Todo lo descrito hasta ahora es pensado por los pirrónicos para llegar a la *epojé*. La importancia de las apariencias, los fenómenos que, como vimos anteriormente, no se puede separar del ser de las cosas. Así como, el abordaje de la *isoteneheia* y los *tropos* no tienen otro fin que llegar a la *epojé*, la suspensión del juicio, para permitir la entrada de la *ataraxia*. La suspensión del juicio es lo que marca la actitud del pirrónico para llevar su día a día. La *epojé* establece primordialmente dos cosas la no afirmación de nada, principalmente de la verdad y la no comunicación del conocimiento; es decir, si es que podemos rescatar algún conocimiento no lo podemos comunicar (Chiesara, 2007).

La *epojé* no establece condición de verdad o un criterio, ni es una negación de este, ya que como vimos anteriormente, los escépticos tienen dos criterios: los fenómenos y las creencias, costumbre y leyes del lugar donde nacieron. Asimismo, arriba establecía, que el criterio del fenómeno está íntimamente entrelazado con el principio de no contradicción para hacer efectiva la equipolencia de las fuerzas entre los argumentos. Es decir, el escéptico confía en que *p* no puede ser al mismo tiempo *no-p* y con ello sustentar la igual valía de los argumentos. Es por ello que la argumentación tiene el papel de ser la que permita la *isoteneia* y de pie a la *epojé*, comportándose de la siguiente manera: argumento a contra argumento no-a igual probabilidad de certeza, por lo tanto, hay que suspender el juicio (Pajón, 2011).

En ello podemos ver que la preocupación del escéptico no está en el fenómeno sino en los juicios y la argumentación que derivamos de ellos. Juicios que no podemos negar ni acertar. En palabras de Bochart, la preocupación de los escépticos: “designa, no una cosa real, sino un simple estado de cosas que habla, una simple manera de ser que no implica en modo alguno una realidad exterior a esa persona e independiente de ella: es un simple fenómeno, como diríamos hoy, puramente subjetivo” (2005; 71). Es por ello que el escéptico

no va en contra de su propio sentir y asentir subjetivo en la afección provocada por el fenómeno. Ya que, el fenómeno es evidente para mí, la dulzura o amargura de la miel me corresponde asentirla a mí, pero, el objeto en cuanto dulce o amargo es aquello de lo que hay que suspender el juicio. Es por ello que, el escéptico no hace más que expresar el estado puramente subjetivo de las cosas, sin afirmar nada de lo que se encuentre fuera de él, sin pensar que esto tenga una especie de alcance general (Brochard, 2005).

Para comprender aún más el sentido de la *epojé* como una abstención de la pretensión de encontrar certeza en los juicios, podemos recurrir a las expresiones escépticas que nombra Sexto en lo *Esbozos pirrónicos*, por ejemplo, *el no es más no es menos*. En palabras de Sexto: “el no es más que esto deja claro nuestra posición de la equivalencia de los opuestos, concluimos la neutralidad; entendiendo por equivalencia a lo que parece probable y entendiendo en general por opuestos las cosas que se impongan mutuamente y por neutralidad el no asentimiento de ninguna” (2008; 112). Como ninguna cosa es más que otra o, si se prefiere: una mejor que otra, el escéptico se abstiene de realizar cualquier juicio, ya que, la equiparación no da como resultado una neutralidad de los temas.

Más relevante para la aclaración de la *epojé*, encontramos la expresión *él* (el escéptico) *no afirma nada*, en palabras de Sexto: “que esté claro tampoco tomamos el no afirmar nada como si las cosas fueran objetivamente tales que indican forzosamente a no afirmar nada, sino indicando que nosotros ahora —en el momento de expresar eso —opinamos aquí de las cosas que están investigando” (2008; 113). Las palabras anteriormente citadas de Sexto nos dejan claro que: no es que el escéptico no afirme nada como si fuera con total indiferencia en el mundo o como sí realmente no tuviera opinión alguna. Si no, que no afirma, ni niega nada de aquello que está investigando en el momento y, sobre todo, de algo en general. Ya que, es obvio que el escéptico no puede estar en el mundo sin afirmar y (arriba vimos) que el escéptico afirma los estados subjetivos provocados por la afección de los fenómenos. En pocas palabras, la *epojé* como una no afirmación o como el no afirmar nada tiene sentido dentro del marco de la investigación que el escéptico lleva a cabo de la realidad para combatir a las escuelas dogmáticas. Es por ello que también recurren al *quizás o es posible* como modos del no afirmar nada.

Como último ejemplo de cómo funciona la *epojé* como una abstención recordaré la frase escéptica *sobre el nada es determinado*; aquí la indeterminación surge (al igual que los

ejemplos anteriores) de la investigación, en la cual damos cuenta de que no podemos determinar nada de manera suficientemente objetiva o comunicable más allá de nuestra propia subjetividad: “la indeterminación es un estado de la mente por el que ni rechazamos, ni establecemos nada de lo que se estudia dogmáticamente, es decir, de lo que no es manifiesto” (Empírico, 2008; 115). La *epojé* nos arroja a tal indeterminación al no poder establecer nada. Y al igual que, con la proposición anterior, encontramos que no refiere a la vida diaria sino a la investigación contra los dogmáticos, es decir, lo único indeterminado es el conocimiento o a pretensión de conocimiento. No las cosas tal y como nos aparecen.

En este punto me parece oportuno mencionar la interpretación de Jonathan Barnes. Quien interpreta el pirronismo de dos maneras, en cuanto al punto de la suspensión del juicio. Para él hay dos tipos de pirronismo, uno radical en el cual no hay creencia en ningún sentido, es decir, la creencia de cualquier índole tiene que ser suspendida, al cual llama pirronismo rustico. Por otra parte, encontramos el pirronismo urbano en el cual la suspensión del juicio sólo concierne a los dogmas filosóficos, esto es: la suspensión del juicio sólo va encaminada a contradecir y hacer ver los errores de las escuelas filosóficas que aseguran que el hombre es capaz de conocimiento. Aquí la *epojé* tiene el sentido dentro del contexto de la disputa filosófica. Pero, no tiene la intención de ir en contra de las creencias del día a día (Barnes, 09).

La mención del artículo la considero necesaria porque a lo largo de la investigación encontré varios trabajos que se refieren a él. Y a su vez, me pareció relevante destacar (como establecí antes) que el escéptico nunca optó por una suspensión total de la creencia, que ni siquiera Pirrón llegó a suspenderlas y que llevaba una vida normal ayudando a su hermana en el mercado. A su vez, es fácil recordar que Sexto recoge la necesidad de seguir las leyes del país, seguir los impulsos (como la sed y el hambre), incluso el aprender un arte como medios prácticos. Es por ello que no concuerdo con la invención de una escuela pirrónica radical (Alcalá, 2012). Ya que todos los pirrónicos “viven in-dogmáticamente, siguiendo las inclinaciones naturales, las apariencias que están conscientes y las leyes y las costumbres de la sociedad, sin comprometerse nunca con ningún juicio acerca de ellas” (Popkin, 1983, 14).

No obstante, podemos concordar con Barnes en el hecho de pensará que la suspensión del juicio está dirigida, principalmente, pero no exclusivamente, a la negación del criterio de verdad establecido por las escuelas enemigas de los pirrónicos, como la mencionada

phantasia kataleptike estoica. Pero, también está dirigido a sacar a relucir que las diferencias entre los sentidos, los cuales no pueden servir de criterio, como pensaban los epicúreos. Y, finalmente, ya que, no hay verdad posible entre las culturas es necesario suspender el juicio para encontrar la tranquilidad de espíritu y, por qué no una política. Al dar cuenta de que las diferencias no pueden dar una verdad los pueblos podrían llevarse bien.

Ahora bien, la intensión del escéptico no es la de establecer una manera de hacer política, pero si le interesa *dar* pauta para llevar una buena vida, una vida tranquila. Por lo que ahora, pasaremos a la exposición de la *ataraxia* como el fin de la *epojé*, de la cual, ya mencioné no tienen un fin causal. Sino que una provoca a la otro casi por azar.

Antes de pasar al apartado retomaré la reflexión que hacía al inicio del presente donde decía que, si bien el escepticismo ayudo a observar el lugar que ocupa la subjetividad en la constitución del mundo, pero, al mismo tiempo, abría la puerta al problema del dualismo, es decir, que el escepticismo al enseñar a desconfiar del universo externo abrió la posibilidad de pensar una supuesta realidad por detrás de las cosas. Cosa que es impensable para la fenomenología.

Decía, pues, que el escepticismo se basta con las apariencias de las cosas y aún más apelando a los orígenes de la palabra *skesis* como investigación y descripción veíamos que el escéptico se basta con describir las cosas como se le muestran y que para ellos la apariencia es inseparable del ser. Podríamos decir que los escépticos se interesan por las cosas tal y cómo se les aparecen. Pero, al hacer la distinción entre afección y fenómeno y pensar que la afección, si bien depende del fenómeno, al ser enteramente subjetiva y no arrojar información objetiva, por decirlo de algún modo, nos arrojan a un fenomenismo en cual el fenómeno está ahí pero no se nos da, sólo aparenta, pero, esa apariencia es mía, de mi subjetividad, no de él, como decíamos en el ejemplo de la miel. La afección es puramente subjetiva y además incomunicable, como decíamos, cerrando así la realidad del objeto al sujeto, dando entrada al pensar un objeto en cuanto tal.

Veámoslo detenidamente a partir de uno de los *tropos*, el tercero que se enuncia de la siguiente manera: “no podremos decir cómo es en realidad cada cosa, sólo es posible decir como aparece en cada momento” (Empírico, 2008; 82). Aquí lo que nos dice Sexto es que las cosas se nos manifiestan bajo diversos aspectos y, por ende, no podemos saber si la cualidad bajo la cual se ofrece es real o sólo se me aparece así, se es sólo una cualidad o si

se manifiesta de diversas formas, según la diferente estructura del sentido. Con lo cual vemos como los escepticos le niegan la entrada de la subjetividad al objeto (Held, 2012), niegan la trascendencia (Köchler, 1982). Dado que el fenómeno sólo enmarca el aparecer sin seguridad de que esos sea así, sólo hay multiples modos de aparecer sin que estos nos arrojen verdad, ya que, como observamos arriba estos varían según la constitución del sujeto, o las culturas o lo normal o anormal de los estados. Dando como resultado un fenomenismo, ya que, sólo hay fenómenos de las cosas, pero una realidad aparte que no se me da, no puedo conocer y si bien al esceptico no le interesa lo que hay detrás, piensa que hay un detrás de que la fenomenología no acepta.

Como vimos en el apartado anterior la fenomenología centrada en el concepto de intencionalidad nos dice que la conciencia es siempre conciencia de algo, no aceptara ese dualismo al que el escepticismo se abre, ya que, esa conciencia es una conciencia de objeto. Por ello se preocupa por la constitución de ese objeto. Si bien Husserl le daría la razón a los *tropos* concordando que los objetos aparecen de diferente manera, se nos dan mediante escorsos, en claro oscuros, presencia y su ausencia, como vimos en el capítulo anterior; no aceptara que ese aparecer no pertenesca al objeto, es decir, para él la representación es la representación de la cosa, el fenómeno de la cosa, no es la cosa aparente, en sus palabras: “el fenomeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que se halla «frente» a nosotros supuestamente en su previo ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenomenos se nos ofrecen; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenomenos mismos nos aparecen; son vividos” (I.L.; 478). Es por ello que para Husserl el dualismo es imposible, ya que, las cosas se nos dan a la conciencia en actos, se nos ofrecen es, pues, lo que se manifiesta.

Así pues, el escepticismo pirrónico cae en el mismo error que mencionabamos en el capítulo anterior el de confundir el acto de conocimiento y el objeto del conocimiento. Y, con ello cerrando el espíritu al objeto, con la paradogica consecuencia de abrir camino a un dualismo, que si bien no le interesa, esa idea de una realidad externa, de una naturaleza en sí esta presente al negar la trascendencia. Con lo cual también podemos notar, como decía en el apartado anterior, que la motivación trascendental se encuentra en el escepticismo.

Es pues, gracias a la llegada de la filosofía trascendental, que permite la *epoché* y la reducción (como observamos en el apartado anterior) Husserl niega ese dualismo al ver que

aniquilación de la conciencia siempre queda la subjetividad (aunque sea nueva) experimentando su mundo, hay un mundo al que como acto radical neutralizamos. Así después, de dar cuenta de que siempre hay un mundo pasaremos a describir la experiencia en su sentido más original, bajo los conceptos de noesis noema, (sobre todo en el contexto de *Ideas I*, como vimos en el apartado anterior). Dando como resultado la negación de este escepticismo ingenuo.

3. LA ATARAXIA

Al igual que las otras escuelas helenísticas podemos decir que el fin del escepticismo es una terapéutica del deseo. Principalmente el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo comparten esa característica, según Nussbaum (2003). Como la filósofa norteamericana recalca, la pregunta que surge en las escuelas del periodo helenístico es: ¿Cómo se relaciona la filosofía con la vida cotidiana? La pregunta es por la felicidad, en el mundo real acerca de, qué derecho tenemos de pensar la felicidad, la *eudemonía*, en mundo caótico y asediado por la desgracia tal y como se le presentaba a los filósofos de esta época.

Es aquí donde la filosofía se nos presenta como una terapéutica y un arte de vivir, que busca la felicidad, o como Nussbaum prefiere traducir el término griego εὐδαιμονία, el florecimiento humano, el cual entiende como la plenitud en la actitud (2003). Es decir, la plenitud del individuo en el mundo que le tocó vivir día a día, la cual conlleva necesariamente una acción, o como lo diría Hadot, ciertos ejercicios espirituales, parte de ellos, consiste en hacer una terapéutica en lo que concierne al deseo. Es por ello que, las metáforas que presentan al filósofo como médico son comunes entre las escuelas, metáfora que más tarde tomará Nietzsche. Y cabe recalcar que el escéptico se presenta como un sanador del alma. Pero antes de pasar a la descripción de la *ataraxia* hay que hacer unas matizaciones acerca de la terapéutica escéptica empezando por ciertas *contradicciones*, por decirlo de alguna manera, que podríamos observar al leer los *Esbozos pirrónicos*, por ejemplo: la negación de la ética o la negación de un arte de vivir, pasemos, pues, a observar esté par de temas.

Para los escépticos la ética es imposible, ya que, esta es el estudio de lo bueno, lo malo y lo indiferente (Empírico, 2008). Según Sexto, tendríamos dos posibilidades de estudiar las cuestiones éticas mencionadas, por una parte: a partir de un principio como lo hacen las escuelas dogmáticas, por ejemplo, los estoicos, al considerar el bien como la utilidad,

entendida como virtud y conducta honrada. Y otra, consiste en: considerar el bien y al mal en su naturaleza propia. Pero, los principios y nociones derivadas de los diferentes sistemas dogmáticos son muchos y contradictorios y por ello no podemos obtener una conclusión verdadera a partir de ellas, ni de ninguno. Y, por otra parte, el bien por naturaleza no se puede evaluar, ya que, en un estado normal nada es bueno, ni malo por naturaleza, porque todo es una opinión o evaluación de las cosas, es decir, todo depende de nuestra perspectiva. En palabras de Sexto: “el escéptico, al ver tal disparidad de comportamientos suspende el juicio sobre si algo es por naturaleza bueno malo o, en general obligatorio apartándose de también de eso de la petulancia dogmática” (2008; 317).

Para los escépticos la ética no es posible como estudio, dado que, el bien y el mal son relativos según la cultura, como lo vimos en el tropo a partir de las diferencias entre los hombres. Y al mismo tiempo, las escuelas tienen multitud de contradicciones y diferencias que nos imposibilitan llegar a una conclusión a partir de ellas. Es por ello que en cuanto a la ética entendida como el estudio del bien y el mal o lo indiferente (lo cual es una clara alusión al principio estoico de sólo hacerte cargo de lo que está en tus manos (Epicteto & Hadot, 2015), es imposible. Y hablar del bien y del mal en su propia naturaleza resulta imposible porque las cosas se presentan a partir de las opiniones, es por ello que, hay que vivir conforme a las leyes del país donde nos tocó nacer.

Algo similar pasa en cuanto a la idea de un arte de vivir, la cual es una clara discusión entre las escuelas. Para el escéptico, desde el comienzo, un arte de vivir es imposible, ya que, la idea de un arte de vivir está vinculada con la posibilidad de distinguir entre el bien y el mal (Empírico, 2008). Es decir, el arte de vivir propuesto por los sistemas a partir de llegar a la conclusión de que el bien consiste en esto o aquello y, de que, tenemos que ejercitarnos en ello, es decir, esa concepción del bien debe ser lo que guie nuestra vida. Otra objeción que ponen, los escépticos es la imposibilidad de enseñar el arte de vivir, ya que, como no hay bien por naturaleza (o no es cognoscible) no es enseñable y, por lo tanto, el arte de vivir, como una guía enseñada, no es posible.

Para los escépticos, cabe recordar, no hay posibilidad de ninguna disciplina del buen vivir, y, por ende, no existe la posibilidad de enseñar cosa alguna referente a ese arte. Ello se debe a que la *phantasia*, es decir, la representación mental que nos brindan los fenómenos cuando nos afectan, es subjetiva, diríamos hoy y, por ende; no puede ser comunicada o

enseñada. De la misma manera, es imposible un maestro porque nada hay que se pueda conocer, luego, no hay nada que se pueda enseñar, por ende; un maestro guiando a un alumno es igual que observar a un ciego guiar a otro ciego. En palabras de propio Sexto: “Si no existe la materia enseñada, ni el maestro, ni el discípulo ni tampoco el método de enseñanza es evidente que no existe la enseñanza ni nadie que la tenga a su cargo” (Empírico, 1997; 39).

Así pues, un arte de vivir es imposible para los escépticos por los siguientes motivos: 1) al no haber posibilidad del conocimiento de la naturaleza de las cosas no se puede enseñar. 2) Por esa misma razón no podemos hablar de maestros, es decir, si nadie puede conocer las cosas en cuanto tal, nadie las puede enseñar. 3) Como también señalamos antes, tampoco es posible comunicar el conocimiento y, por ello no, puede existir un arte de vivir.

Aquí encontramos una paradoja, ya que, por una parte, los escépticos niegan la posibilidad de enseñar algo, al tiempo que nos dicen que hay que aprender un arte u oficio, como parte de los principios que hay que seguir para una buena vida. Esto se debe que lo que no se puede enseñar o aprender es en relación con las ciencias, las cuales necesitan de un principio, hipótesis, o argumentos de los cuales suspendimos el juicio en virtud de los *tropos* para ello. Mientras que las artes manuales le resultan útiles a los individuos y, por ello, conviene aprenderlo. Quizás esa es la razón de que nieguen la posibilidad de un arte de vivir pero pretendan la *ataraxia*, ya que, ésta se tiene que dar en la vida cotidiana y no en el retiro filosófico: “los escépticos, por otra parte, rechazaban con claridad la posibilidad de vivir de manera filosófica, prefiriendo sin duda alguna vivir como todo el mundo, pero como después de realizar un viraje filosófico lo suficientemente intenso por equivocación su poniendo que su vida cotidiana fuera tan cotidiana como pretendían” (Hadot, 2006; 52).

Ya que, para los escépticos la búsqueda de la *ataraxia* no tenía ninguna interferencia con la convivencia y el día a día de la comunidad. Pero antes de hablar de esta paradoja tenemos que definir la *ataraxia*. En palabras del propio Sexto: “*ataraxia* es la serenidad y bienestar de espíritu” (2008, 55). El concepto de *ataraxia* muestra la preocupación terapéutica de los escépticos en donde el fin principal es curar a la humanidad de una enfermedad llamada creencia (Nussbaum, 2003).

En ese sentido, lo que pretende el escéptico con la *ataraxia* es la despreocupación y liberación del sujeto de sus compromisos adquiridos por las creencias. Como, por ejemplo, las filosóficas, religiosas o de cualquier otra índole que no sean necesarias para la convivencia

en comunidad. Es decir: “los escépticos renuncian a todos los compromisos que los llevan más allá de cómo se desarrolla realmente la vida; no tiene ninguna teoría que lo impulse a luchar contra la vida ordinaria, puede relejarse y dejar que la vida sea algo que le ocurra” (Nussbaum, 2003; 363). Así pues, la vida del escéptico es ordinaria, aparentemente, ya que, en esa cotidianidad se despliega de manera diferente. Vida que, paradójicamente, tiene como objetivo llegar a la serenidad de espíritu, es decir, el florecimiento de la vida humana en el escéptico consiste en la *ataraxia*. La cual, no se consigue más que por azar, es decir, el escéptico puede esperar la *ataraxia* de manera in-dogmática, ya que, esta llegara en algún momento. Para ellos la *ataraxia* es algo que deviene de manera natural (Nussbaum, 2003). No obstante, cabe recordar que la consecución de la *ataraxia* nace de una actitud de investigación o de indagación acerca de la realidad, (Alcalá, 2005). A partir de ese intento de investigación es que el escéptico llega a la conclusión, que nada es cognoscible y, a su vez, que los principios de las escuelas y las creencias llevan a la perturbación al sujeto. Es por ello que: llegarán a la conclusión de que hay que suspender el juicio para encontrar la tranquilidad.

Teniendo en cuenta la intranquilidad que provoca la poca seguridad de las creencias o de las hipótesis dogmáticas es que los escépticos dicen que tenemos que esforzarnos por la *ataraxia*, que llegará por azar. La felicidad o el florecimiento del humano, como lo prefiere llamar Nussbaum, consiste en vivir en serenidad: “Es feliz, pues, quien pasa la vida sin turbación y como decía Timón, en un estado de calma y serenidad: pues doquiera que reinando la calma y cuando este, por tanto, vivir en la bonanza y en la calma” (Fita, 2019; 24).

En pocas palabras: el escéptico llega, de manera muy similar que las otras escuelas, a la idea de una forma de vivir. Al igual que los otros, comienzan con una preocupación por la realidad y con la intención de investigarla. Pero, a diferencia de los otros, ellos no creen poseer la capacidad para conseguirlo, ni los sentidos, ni el entendimiento, le dan una certeza de lo que es la realidad (*physis*) en sí. Ante esa situación hacen una crítica a la posibilidad de la filosofía y apelan a que la mejor manera de vivir la vida es como se da cotidianamente, con lo cual, hacen una crítica a la idea de un arte de vivir. No obstante, y aquí radica la paradoja del escepticismo, ya que, al renunciar al discurso filosófico (entendido como la argumentación en la creación de un sistema) y entra directo a una vida filosófica, una

paradójica filosofía del sentido común: “con el escepticismo, la distención entre filosofía y discurso filosófico llega a su punto culminante, [...] ya que, el discurso filosófico escéptico conduce a su propia auto supresión, para no dejar lugar más que a un modo de vida que además pretende no ser filosófica” (Hadot, 1998;159-160).

Retomaré el tema del escepticismo como una filosofía de la contradicción en el siguiente capítulo, por lo pronto, sólo concluiré que la *ataraxia* es un estado de serenidad que queda después de la renuncia a la pretensión de conocimiento, de cierta manera una renuncia a la filosofía entendida como discurso (Hadot, 1998). Y aceptar la vida en su cotidianidad y como venga, pero, paradójicamente, con un estilo filosófico o desde una perspectiva filosófica. Quizás, el mejor ejemplo de esta actitud se nos da al recordar la escena del navío que nos relata Diógenes Laercio: “por la tempestad, él, muy sereno, reavivó su ánimo, mostrándoles un cerdito que comía a bordo del barco y diciéndoles que el sabio debía erguirse con una imperturbabilidad semejante” (2013, 537). No obstante, como mencioné anteriormente no se debe confundir con una indiferencia total.

4. EL LUGAR DE LE *EPOJÉ* EN EL ESCEPTICISMO CLÁSICO

Hasta aquí podríamos decir que encontramos un escepticismo teórico y otro vitalista. El escepticismo teórico se plantea como la preocupación por el mundo externo, es decir, sobre cómo un sujeto puede dar cuenta del mundo que lo rodea. Mientras que por su parte el escepticismo vitalista se plantearía la cuestión de una vida sin creencias o prejuicios. Esta distinción me permite hablar un poco del prejuicio que pesa de la *epojé* como un momento que arroja al sujeto a la inacción.

El problema es preguntarme por la relación de la *epojé* con la vida cotidiana sí: “la idea es que estoy evaluando la confiabilidad de mis creencias y cuestionando que realmente considera saber y me encuentro con una extensa clase de creencias que me han llegado a partir de los sentidos, puedo descartar en seguida creencias por ser poco fiables” (Stroud, 1991). Es decir, la *epojé*, al ser una suspensión del juicio, aparentemente nos debería arrojar a una inacción, ya que, los juicios y creencias son los que nos ayuda a movernos en el mundo, a vivir nuestro día a día. El ejemplo más claro es creer que el mundo está ahí y que tiene una lógica, un sentido más o menos confiable que nos permite realizar nuestras actividades diarias. Pero, el escéptico no confía en las creencias, ni en las teorías filosóficas es por ello

que realiza una *epojé*. La *epojé* escéptica es lo último que hacemos al dar cuenta de que no hay posibilidad de conocimiento, después de despreciar, a la ciencia, a los maestros y, como vimos en el apartado anterior, la posibilidad de una vida filosófica que nos puede quedar. Para el escéptico: “su solución será vivir como todo el mundo, puesto que la ciencia no es buena y para nada existe. Muy injustamente se ha considerado al pirronismo como un desafío arrojado al sentido común [...] por el contrario, esta es una filosofía del sentido común” (Brochard, 2005; 26).

Es por medio de la *epojé* que el escéptico llega a la conclusión de que hay que vivir como viven los demás. Ya que, no encontró ciencia que le diera una mejor forma de vida o criterio para ello. El escéptico, al no contar con un criterio de verdad y conformarse con las apariencias, sólo distingue lo verdadero de lo falso para llevar su vida práctica y se guía por dos cosas los fenómenos, la afección que estos provocan y junto con las costumbres y creencias de la comunidad en donde habitan; con ello el escéptico vive sin generar un juicio u opinión apegado sólo a la apariencia y apagado a las prácticas de la vida común (Brochard, 2005).

Pero, qué persona vive sólo con lo que aparece y siguiendo sólo las costumbres (sabiendo que no son fiables) y quizás más importante, las leyes de su país (por estar convencido de que es lo mejor para su comunidad). Es en esta contradicción, de no aceptar el mundo tal y como es dado en un primer momento, ya que, se investigó y pese a que el resultado de la investigación sea negativo, podemos decir que hubo un cambio de actitud. En ese sentido el mundo no se acepta de manera ingenua y tampoco se siguen las costumbres de manera provisional, sino que se siguen por no poder encontrar argumentos contra ellas y se iguales indiferente de la cultura donde sean. Se siguen porque se necesita el mínimo de confianza para llevar una vida que para el helenismo siempre se lleva en comunidad. La contradicción del escéptico radica, en dejar de lado la ingenuidad con la que normalmente vivimos el mundo que se nos ha dado, y, no obstante, continuar fiel a esa cotidianidad en la que se desenvuelve la vida humana, dándole un estilo propio. La contradicción radica en seguir de manera fiel al sentido común a diferencia de aquellos que buscarían riqueza y se dejan perturbar con conflictos de una sociedad desgajada. El escéptico, gracias a la *epojé*, tiene otra actitud, una actitud apegada al sentido común con lo cual podemos hablar de una filosofía de la contradicción que desarrollaré en el siguiente capítulo.

En conclusión, podemos decir que la *epojé* dentro del método escéptico tiene la singularidad de dar entrada a un nuevo posicionamiento frente a la realidad y, a su vez permitir la llegada de la *ataraxia* como establecí en el apartado anterior.

Antes de pasar al siguiente capítulo recapitémos: en el primer apartado establecíamos un contexto con la finalidad de observar el desarrollo del escepticismo en su época confrontarlo con las otras escuelas y dar cuenta, como la filosofía de esta época centra sus esfuerzos en establecer un modo de vida, sin dejar de lado la teoría, la teoría tenía que dencantar en un estilo de vida. Cosa en que los escepticos, paradójicamente, coinciden. Después pasamos a ver el desarrollo de la escuela y con ello hacer palpable la idea de que al pirronismo también pone en primer lugar la vida práctica. Después, me sentaba en desarrollar el método esceptico con la intención de ver como el escepticismo pone en primer lugar las configuraciones subjetivas (tanto de los individuos como las culturas) para neutralizar las posibilidades de juicios verdaderos, conformándose con las apariencias. La neutralización la consigue por medio de la equipolencia de las fuerzas que le permite la aplicación de la *epojé*. Ahora bien, pese que las apariencias son sostenidas por los fenómenos la afección es enteramente subjetiva con lo cual se abre un dualismo que criticamos con apoyo de la fenomenología y lo establecido en el primer capítulo. Después hablamos de la *ataraxia* como la meta que el esceptico persigue, como una terapéutica que intenta curar de una enfermedad llamada creencia. Y, finalmente, vemos que la *epojé* es lo que le permite esa cura de las creencias que, paradójicamente, le permite vivir con ellas.

El siguiente capítulo me ocuparé de esta paradoja, que he llamado filosofía de la contradicción o del sentido común, con ayuda de conceptos fenomenológicos que me ayudaran a esclarecer esta noción. Y, veremos como la fenomenología, de cierta manera es una filosofía de la *doxa* o para la *doxa*, con lo cual tiene un gran impulso en materias como la historia, la antropología y la cultura.

CAPÍTULO III LA *EPOJÉ* Y EL MUNDO

1. EL ESCEPTICISMO PIRRÓNICO COMO UNA FILOSOFÍA DE LA CONTRADICCIÓN

En el presente apartado pretendo hacer una lectura del escepticismo pirrónico como una filosofía de la contradicción. Para ello me apoyaré de dos conceptos claves de la fenomenología como lo son el de actitud natural e interés. Con esta lectura pretendo hacer

notar qué en el escepticismo clásico (donde la aplicación de la *epojé* es más ingenua que en la fenomenología, ya que, después de la suspensión del juicio sólo se espera que la *ataraxia* llegué como por azar) la *epojé* no es una fuga del mundo; ni en la fenomenología, ni en el escepticismo pirrónico.

Al contrario de la *epojé* fenomenológica sobre el que desde el comienzo Husserl nos dice que es una puesta entre paréntesis o una desconexión temporal, ya que, con la reducción nos ocuparemos de esta nueva esfera descubierta por la *epojé*. La *epojé* escéptica es el último paso o momento que depende de nosotros, ya que, la *ataraxia* llega por azar. Por ello el escepticismo parece quedarse en la inmovilidad. No obstante, como mencioné en el apartado anterior, a los griegos, una separación total de la *polis*, tal como los *gimnosofistas*, es impensable, absurda, por lo cual seguían viviendo junto a sus congéneres. Por esa razón, es que en el siguiente apartado voy a sostener la tesis que el escepticismo clásico no arroja a la inacción, sino que es una filosofía de la contradicción o del sentido común por arrojarse a vivir y seguir la cotidianidad de donde les tocó estar. En otras palabras: al pirrónico le pareció un exceso un arte de la vida y prefiere vivir una vida tranquila entre sus contemporáneos, no obstante, esto lo hace a partir de una crítica.

Para sostener esto hay que recordar lo que apuntábamos al principio del trabajo acerca de la noción *skepsis* al definirla como: tendencia a investigar a indagar. Aquí quiero poner especial atención al verbo *skeptomai*, de donde viene *skepsis*, hace referencia a la actitud de *mirar con atención, observar cuidadosamente*. Podemos decir que el verbo en griego hacer referencia a una actitud de investigación cautelosa (PajónB, 2013). Es por ello que, pese que al escéptico vive en armonía con la actitud natural, por usar el termino de Husserl, no la vive de manera ingenua. Ya que el escéptico, al vivir en esta actitud de eterna vigilancia en lo que se refiere a las creencias y juicios típicos del mundo en el que vive y sólo atiende a los fenómenos (como observamos en el capítulo anterior) deja de lado la ingenuidad con la que entendemos al mundo antes de la *epojé*.

El escéptico realiza la *epojé* después de observar e indagar acerca que los juicios que constituyen su realidad son muchos, diversos y, sobre todo, contradictorios entre ellos, lo cual permite la equipolencia de fuerzas (*ishoténeia*) para poder realizar la *epojé*. La suspensión del juicio, es decir, el no afirmar ni negar nada, no es una negación del mundo o de lo que aparece, sino que nos vuelca a otra relación con ello. Aquí la *epojé* se realiza para

evitar contraer compromisos teóricos y con ello encontrar una vida tranquila (Nussbaum, 2003). De esta manera el pirronismo, en su innegable originalidad, concuerda con una de las principales problemáticas de la tradición filosófica: el conflicto por el conocimiento, es decir, una de sus preocupaciones principales también es la posibilidad del conocimiento, pero, en consonancia con su tiempo, la vida práctica tiene un valor predominante (como observamos en el capítulo anterior).

Al finalizar el primer capítulo decía —en concordancia con Klaus Held— que la filosofía nace del conflicto de las interpretaciones, es decir, del intento nacido en la antigua Grecia de conciliar los diferentes puntos de vista surgidos primero por el comercio, de aquí que la aparición de la filosofía se da en las *polis* con puertos, como el caso de Mileto. Asimismo, la aparición de la democracia ayudará más al caldo de cultivo filosófico, tal es el ejemplo, de Atenas. Y (como he tratado de ver en las páginas de este trabajo) los viajes de Alejandro también trajeron nueva apertura a Grecia helenística. Por esa razón es fácil apreciar cómo la escuela pirrónica también se inscribe en ese conflicto de interpretaciones de manera muy original, absteniéndose de hacer un juicio sobre cualquiera de ellas. Dando como resultado una actitud completamente original y radical: “la *skepsis* pirrónica designa por lo tanto abstención radical de todas las tomas de posición, con sustantivo derivando del verbo como *epoché*. Una 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” (Held, 2012; 30).

Así pues, los escépticos tendrán una toma de posición nueva con respecto a la actitud natural. Toma de posición que, según Klaus Held, convierte al escepticismo en una filosofía de la contradicción, porque esta nueva toma de posición (nacida de su radical *epoje*) nos devuelve a la actitud natural sin ninguna posibilidad de dar cuenta de los objetos; en palabras de Held: “la *skepsis* es la contradicción más extrema de la filosofía con respecto de la actitud natural, puesto que retira al *subiectum* de la accesibilidad a nuestro espíritu, el ser de las cosas tiene lugar fuera de esta accesibilidad” (2012; 34).

Antes de continuar me parece oportuno recordar que la actitud natural es la manera en que no movemos en nuestro día a día está compuesta por todas aquellas ideas y creencias que imperan en nuestro mundo más cercano. Es la actitud en la que nos movemos sin vacilar, la cual no altera las otras actitudes nacidas de ella como la actitud del científico natural o del

matemático. La actitud que sirve de base para todas las demás y que se articulan a partir de nuestros intereses más inmediatos. En pocas palabras la actitud natural es lo que está ahí para mí siempre espontáneamente. Es esencialmente la manera en que nos movemos continuamente (cómo establecí en el primer capítulo). Tesis que sólo se retraía a partir de la *epojé*.

Conviene recordar que en el primer capítulo de la presente investigación decíamos que, en lugar de dudar, lo cual era imposible, se establecía la *epojé*, como el medio de suspender la tesis general de la actitud natural, para entrar a una actitud fenomenológica y dar cuenta de la esfera de lo trascendental. Eso se debe a que la *epojé* es la única manera de salir de la actitud natural. Y es por ello que, el escepticismo se convierte en una filosofía de la contradicción al hacer una *epojé*, pero continuar en la actitud natural. Cabe recordar que los escépticos no proponen más que guiarse por los fenómenos y seguir las leyes y creencias de la nación donde se viva, como norma práctica. Es aquí donde el escepticismo se muestra como la máxima contradicción con la filosofía.²² Dado que, esta última nace y tiene la pretensión de superar las creencias.

Al principio de este trabajo hablamos de que Husserl coincide con Aristóteles y nos dice que el comienzo de la filosofía se da por el *tauzamen*, la sorpresa, la maravilla que nos provoca algún fenómeno. Pero páginas más arriba y en el capítulo anterior vimos como la filosofía es un intento por resolver el conflicto de las opiniones (Held, 2012), conciliar las opiniones, las múltiples opiniones que se encuentran en el mundo griego, primero por su comercio con Asia y luego por las expediciones de Alejandro. Es por ello que aquí quiero destacar lo que algunos llaman el nacimiento multi-cultural de la filosofía. Es decir, el surgimiento de la filosofía se da por la necesidad de superar esas opiniones y encontrar la verdad. La filosofía es, pues, el resultado de buscar una verdad entre los múltiples mitos que querían explicar el mundo (San Martín, 2016). Por ello podemos decir que la filosofía es la hija de la situación multiculturalidad que se vive en Grecia.

La época que analizamos en el capítulo anterior es un claro ejemplo de este intento de conciliar las opiniones de un mundo enteramente abierto. No obstante, el escepticismo se nos muestra como la imposibilidad de esta reconciliación, dado que, al igualar las fuerzas de los

²² Para este tema me apoyo principalmente en Pierre Hadot quien es el que sostiene esta lectura en, *La filosofía como forma de vida y ¿Qué es la filosofía antigua?* Además, Klaus Held coincidirá con esta visión del escepticismo clásico, ya con una visión desde la fenomenología.

argumentos desechan la pretensión de verdad en cualquiera de ellos. La *epojé* posterior es la muestra de que no toman posición por ninguna de las opiniones. Y por ello, se entregan a una vida tranquila en la cotidianidad. La contradicción escéptica es que después de una investigación renuncian a un discurso filosófico, como lo dice Hadot, y se dedican a vivir una vida filosófica en la cotidianidad. Para decirlo en términos fenomenológicos los escépticos se contentan con la actitud natural. Pero, siendo la *epojé*, aquello que nos permite entrar en otra actitud tampoco podemos pensar que el escéptico viva una vida tan común como antes de romper la ingenuidad de la actitud natural.

Si la filosofía nace como ese conflicto de las opiniones podemos decir que eso motiva la *epojé*, ya que, como establecimos la *epojé* es un paso enteramente libre, tomado por propia decisión. Quizás, Pirrón al verse rodeado de tan diversas y diferentes teorías no le quedo más suspender el juicio para encontrar calma, ya que: “La *epoché* es aquella decisión de la voluntad con la que nos abstenemos de toda toma de posición con relación al ser y aparecer. Pero esta relación sólo pudo llegar a ser objeto de una toma de posición porque la *epoché* de la *skepsis* pirrónica fue más allá de la interpretación aristotélica de la afirmación y la negación, y concedió un papel esencial a la voluntad en las aseveraciones” (Held, 2012; 40). Es decir, al ser la *epojé* un paso voluntario y, por ello, nos resulta difícil pensar que la vida del escéptico fuera una vida ingenua, volcada a las costumbres.

Lo que intento sostener aquí es que la *epojé* es un paso a la vida filosófica y por ende un dejar de lado la vida cotidiana (SanMartín, 2003), (en términos husserlianos diríamos cambio de actitud). La vida ordinaria es la vida habitual, que llevamos en los marcos de las determinaciones biológicas, sociales y culturales. Es decir, es la vida que llevamos a partir de las creencias que nos son dadas, de las opiniones en las que nos sumergimos al llegar al mundo. La vida habitual se caracteriza: “por estar atravesada de una creencia originaria en la realidad que da seguridad y sin la cual nos sería difícil llevar a cabo nuestras acciones” (SanMartín, 2003; 4). Vida con la cual se conforman los escépticos. Pero, si la *epojé* nos arroja a una nueva actitud, una actitud filosófica, no es una contradicción conformarse con la vida tal y como no es dada. Además, si la filosofía desde Platón busca diferenciar a la *doxa* de la *episteme*, no es una contradicción no pedir más que tranquilidad y vivir a partir de los sentidos y de las creencias.

Con los siguientes términos se va a entender aún más la idea de que el pirronismo es una filosofía de la contradicción: decíamos, que la filosofía se da, pues, como un rompimiento o, mejor, un dejar de lado la actitud natural. Pues, bien para los griegos lo que llamamos desde la fenomenología *actitud natural* lo llaman *doxa*, es decir, estar en la actitud natural es igual a decir que se vive en la *doxa* (Held, 1998). Esto es: la actitud natural está compuesta de las creencias y lo pre-juzgado según el mundo que nos tocó vivir, la *doxa* (como mera opinión) también se compone principalmente de eso, de las creencias de un mundo. Por lo tanto, podemos decir que el pirronismo se contenta con la *doxa*. Pero, la filosofía desde Platón es el intento de superar la *doxa*, es decir, la filosofía quiere ser *episteme*, opinión verdadera y aún más que ella, incluso más que una recta opinión acompañada de una explicación (Platón, 210b), ciencia, que tiene como mayor condición elevarse sobre la *doxa* ¿Cómo nos vamos a conformar con la *doxa*? ¿No es una contradicción tal conformismo?

A Platón le interesa oponer la *doxa* a la *episteme* en su disputa contra el relativismo de Protágoras. Es decir, Platón necesita mostrar la posibilidad de una verdad en contra de la idea del *homo mensura* lo cual hace a la realidad y, lo que se diga acerca de ella, relativa a una sola persona, aún más, afirma que el hombre sólo puede saber aquello que le es accesible, en palabras de Held: “el hombre particular no puede saber del mundo más de lo que le es accesible mediante el aparecer respectivo y a la *doxa* determinada a él. Lo que se pone de manifiesto en un determinado a mí me aparece, en griego: *dokei moi*” (1998B; 96). Esto es, en la *doxa* hay un cierto contenido de verdad que le permite al sujeto —o una comunidad— proporcionar esa verdad, que aparece a partir de su situación, de su *doxa*. En ese sentido el hombre es la medida de todas las cosas.

El relativismo Protágoras se basa en decir que el aparecer se reduce al punto de vista de un sujeto o de un grupo limitado, una *doxa*. En ese sentido Protágoras no cree que una *doxa* se superior a otra o en su defecto mejor, o más útil una que otra (Held, 1998B). Es por ello que el hombre (o grupo de ellos) es la medida de todas las cosas; tanto de las que son, como de las que no son.

Platón en el *Teeteto* dirige sus ataques del *homo mensura* precisamente a la idea de *doxa* la cual define como opinión errónea (Platón; 189a). Y va a poner todo su esfuerzo en diferenciar y hacer ver la posibilidad de la verdad. Para lo cual se centra en decir que el percibir es una constatación teórica (Held, 1998B), es decir, la verdad de las cosas se da en

el pensamiento, como el lugar donde se formulan los juicios, y no en la percepción: “el saber no radica en nuestras impresiones sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas. Aquí, afectivamente es posible aprehender el ser y la verdad y allí es imposible” (Platón; 186d).

Para Klaus Held, la crítica de Platón al *homo mensura* tiene dos planos uno en teórico, el cual acabo de explicitar, y tiene como finalidad criticar la percepción y dar el peso necesario al pensamiento para explicitar la verdad de las cosas. Y otra, a nivel práctico en donde la *doxa* cuenta con una visión más positiva, ya que, la *doxa koiné* (opinión común) tiene su importancia en el campo de la política (Held, 1998B). Lo cual abre el espacio para pensar lo concerniente a lo justo y lo injusto, es decir, la opinión consensuada determinará lo que es justo en relación con la práctica política: “el relativismo puede y debe ser superado acudiendo a los expertos tal como sucede en otros dominios de la *doxa* que dirigen la acción: el relativismo ético-político lo dominan quienes son experto en ello; los filósofos” (Held, 1998B; 104). Tal superación trae como consecuencia pensar las ideas, es decir, el conflicto de las opiniones en el plano de lo político debe ser superado por una *epistemocracia* de la cual forman parte los filósofos al ser los únicos capaces de ver las Ideas. Ya que, al juzgar temas políticos actuarán con prudencia porque la opinión común es considerada la facultad de juzgar por muchos, pero, esta universalidad está garantizada por las Ideas. Así pues, la *doxa koiné* es la opinión común bien juzgada.

Después de este breve recorrido por la noción de *doxa* hay que retomar lo relevante para el presente capítulo: la actitud natural como *doxa* y la filosofía como un intento de superación de la *doxa*. Decía, pues, que la actitud natural es la actitud en que nos desenvolvemos en nuestro día a día siempre marcado por las opiniones e intereses que se nos dan al llegar y formar parte de una comunidad, a eso le llamamos *doxa*, las creencias de una comunidad que adoptamos con la ingenuidad por el mero hecho de formar parte de ella.

LA ACTITUD NATURAL COMO *DOXA*

Podemos hablar de dos niveles en el que se desarrolla el problema de la actitud natural. Por una parte: Husserl desarrolla el problema desde un nivel temático, es decir, constituido desde el correlato entre actitud y horizonte abordado desde la teoría de la intencionalidad. Y, por otro, abordado desde lo que constituye la actitud natural misma. Es decir, observando sus componentes como la naturalidad en que se nos da, la ingenuidad se nos presenta y la

normalidad en que se desarrolla (Luft, 1998). El primer nivel ya lo hemos abordado: es lo que hasta aquí (incluyendo el primer capítulo) hemos dicho sobre ella, sólo tengo que agregar que no es temática hasta que la *epojé* la hace temática, ahora abordaré algunos detalles más. Para después abordar los componentes de la actitud natural: la naturalidad, la ingenuidad, la normalidad y la normatividad que ella conlleva.

Actitud natural es aquella que sólo descubrimos o tematizamos gracias a que la *epojé* me permite entrar en otra actitud, en actitud filosófica o fenomenológica. En palabras de Luft: “Estando en actitud natural, yo desconozco esta actitud. Esta es exactamente la razón de que esta se llame actitud natural. La actitud natural se oculta así misma; tematizar esta actitud significa ya estar en otra actitud, a saber, en la actitud filosófica” (Luft, 1998; 155). Desde, su etimología lo natural del latín, *naci*, lo que nace para crecer, para desarrollarse de cierto modo, así la actitud natural es lo que nos da la forma de movernos y actuar en nuestro día a día, en nuestro trato con las cosas, los animales, las plantas y los otros. Es donde seguimos nuestros hábitos, damos cuenta de nuestros intereses, hacemos nuestros planes y realizamos nuestras acciones. Es, pues, aquello que sustenta nuestra vida cotidiana (Luft, 1998).

La actitud natural está conformada, como dije líneas más arriba, por una naturalidad, una ingenuidad y una normalidad. Ahora hay que describirlos. Decía, pues, que la actitud natural es la actitud en que nos movemos en nuestro día a día. Y lo largo del día nos movemos con una naturalidad entre nuestras ocupaciones y actividades diarias, hay una naturalidad al movernos dentro de nuestra cotidianidad. Eso se debe a que el mundo se nos da de manera ingenua y no podemos tematizar la naturalidad en la que nos movemos siempre, a menos que, cambiemos de actitud. Así pues, el mundo se nos presente a partir de un estilo que nos permite habituarnos a él. Esta dación de objetos es lo que Husserl estudia a partir de la estructura de la intencionalidad.

La intencionalidad es la estructura básica de la subjetividad, y, cómo mencioné, en el primer capítulo, se entiende como la correlación de la conciencia con un objeto. También cabe recordar que cada experiencia intencional es una experiencia de un tipo específico (Zahavi, 2003) y que cada objeto tiene sus modos de darse y su correlato en la conciencia:

La forma de dación de nuestras vivencias (*erleben*), de cualquier tipo de identidad, es correlativo a la manera en que estas identidades no son dadas en y a través de nuestros actos intencionales. La intencionalidad es la estructura general de la subjetividad humana que sirve como el nivel básico de cualquier vida humana. Sí es así, debe ser posible, al

menos en parte, desarrollar una teoría de la actitud natural desde esta doctrina. (Luft, 1998; 155)

La intencionalidad está a la base de la actitud natural, ya que, vivimos en un mundo que vamos mentando, el cual ya está cargado de sentido. Así en la actitud natural vamos encontrando un mundo previo a cualquier teoría radical, ya que, las teorías de las ciencias que conocemos también forman parte de esa actitud, es decir, la física newtoniana es parte de mi actitud natural, dado que, crecí con ella, pero no así para un griego de la época clásica. La intencionalidad es, pues, la estructura de los actos en los cuales las cosas se me dan en general.²³ Así, pues, la mención como aquello mentado en general es un tener conciencia de algo. Pero, también encontramos aquello mentado, en una noción particular, como aquello notado, es decir, lo mentado es lo notado. Con lo que descubrimos que la intencionalidad no es mera pasividad (la mera manera en que se nos dan las cosas) sino que también hay momentos en que, por decirlo de alguna manera, mi conciencia ilumina las cosas, ya que, llaman mi atención, haciendo que gire intencionalmente la cabeza (Luft, 1998). A sí pues, por seguir el ejemplo de Ortega en el tranvía mi atención —a causa del enamoramiento, el cual es un fenómeno de la atención —se posa de manera libre (Ortega y Gasset, 2018) sobre la chica más bella del tranvía.

Gracias a que la intencionalidad no es mera pasividad y que el fenómeno de la atención nos muestra como destacamos objetos sobre otros, dado el significado que pueden mostrar para nuestra vida diría, una taza sobre las demás, una persona que puede ser un extraño o un amigo. Podemos concluir que mi entorno en la actitud natural no solamente es un mero sistema de donaciones intencionales, sino, uno que contiene un nexo de sentido (Luft, 1998). En lo cual podemos establecer que la intencionalidad, en un concepto más amplio, la entendemos como interés, como la fuerza impulsora de nuestra atención, así pues, al voltear la cabeza por la chica más bella del tranvía es gracias a dirigir mi interés a algún rasgo particular de su belleza. Dicho de otra manera: que yo está interesado, quiere decir: que estoy intencionalmente dirigido hacia, así pues, el concepto de interés es (en una ampliación del

²³ San Martín nos dice lo siguiente para entender mejor la noción de intencionalidad: “la conciencia es intencional, es decir, produce actos cuyas características es el no quedarse en sí mismo, sino más allá, por lo que la conciencia intencional es, en sus actos “conciencia de” (2008; 56). Es decir, la conciencia es intencional, ya que, trasciende, la intencionalidad husserliana equivale a esa trascendencia, los actos tienen un fin, una meta una teleología.

sentido común de la palabra) la experiencia fundamental de todo acto, entendiendo todo por ello toda vivencia intencional.

Es por ello que mi vida se articula a partir de diferentes intereses,²⁴ significados, hábitos y metas o fines los cuales dirigir mi día a día, delinean mi mundo en palabras de Luft: “Mi vida está estructurada por la variedad de intereses activos que gobiernan mi manera de tratar con las cosas. Nunca soy sólo pasividad, sino que me dedico a determinadas cosas y persigo determinadas metas” (Luft, 1998; 156). La vida se estructura pues, a partir de los diferentes intereses. Por ello, las cosas que me rodean toman un sentido y un significado a partir de ello. Por ejemplo, un arquitecto muy seguramente lo verá todo bajo su perspectiva de arquitecto y la ventana no sólo será el lugar que permite pasar luz a mi habitación, sino un elemento estético, por lo cual, pensará en cuál será el mejor modelo dentro de la construcción o la mejor forma para ello. Un hombre de negocios guiara su vida a partir de lo que pase en la bolsa de valores o su empresa. La cual también varía según la actividad, por ejemplo, si el arquitecto tiene por *hobbies* tocar en una banda o jugar el fútbol, lo que lo rodea tendrá que tomará la forma de guitarrista o futbolista. Así pues, yo nunca soy indiferente a las cosas que me rodean y menos aquellas que llaman mi atención. Husserl entiende el termino de interés a partir de su etimología latina *inter-esse* que quiere decir estar dentro de las cosas o estar dentro de las cosas dentro de un contexto (Luft, 1998). En palabras de Husserl: “el interés es todo acto ya sea pasajero o permanente de orientación del yo” (E. y J.; 94), todo acto el que yo despierto esté presente.

Ese estar en medio del mundo es el modo en que ejecutamos cada acto intencional, cada acción de mi vida tanto las particulares, como aquellas más importantes. Siempre estoy involucrado simple y directamente en medio de las cosas, en medio de los otros, en medio de un mundo circundante que en su conjunto constituyen el marco potencial de mi atención. La cual no sólo me dirige al objeto que destaca, sino que, ayuda a delinear todo que me rodea, lo colorea. Por ejemplo, mi interés de médico lo será en mi consultorio, con todo el equipo necesario para la ejecución de la profesión.

Los diferentes tipos de intereses generan diferentes tipos de personas. Las cuales siempre se encuentran en una situación la cual es correlativa a nuestro interés: “Mi interés dentro de

²⁴ Cabe mencionar que el primer aspecto de la vida son los instintos, que es el que permite el horizonte proto inicial para la constitución del mundo. A ellos se les: “asignada una intencionalidad universal cuyo despliegue conduce al mundo como el horizonte universalmente articulado” (Walton R. , 1994).

una situación no se limita a esta determinada entidad, sino que se puede trasladar a otra entidad dentro de misma forma de interés. Es aquí donde entra en juego el término de actitud” (Luft, 1998; 157). Es decir, dentro de la situación donde mueve nuestro interés determinan la actitud, la manera o el aura que envuelve nuestras acciones dentro de los intereses. Por eso, podemos hablar de la actitud del hombre de negocios, del arquitecto, del padre o del investigador, actitudes que se dan dentro de la actitud natural. Actitudes que en lo general no se contradicen entre sí, la mayoría del tiempo:

Mi vida activa siempre se desarrolla ya en una actitud, de las que hay muchas, algunas de las cuales, tal vez, aún me son desconocidas. Mas precisamente, mi vida cotidiana se compone en muchas actitudes en las que vivo o a través de las que vivo (“*durchleben*,” como diría Husserl), que se alternan entre sí, las cuales no necesariamente se contradicen entre sí, sino, que se pueden implicar referencialmente entre sí (*sie verweisen*). Es por eso que usualmente no noto el cambio de una a otra. Aun así, las actitudes pueden entrar en contradicción una con otra (Luft, 1998; 157).

Así pues, la naturalidad de la actitud que describía al principio se muestra porque nuestra conciencia de un mundo, tanto, de forma pasiva como de forma activa, se desarrolla de acuerdo con un estilo. Podríamos decir que hay actos intensionales en su pasividad al dar cuenta del mundo, incluso desde su espacialidad. Y más activa donde los significados cobran mayor relevancia. Y, además, la articulación de nuestro al rededor por nuestros intereses, los cuales siempre se encuentran en una situación, la cual envolvemos en cierta actitud. La naturalidad con que entramos a la actitud la entendemos como el mero dar cuenta de las cosas en la ingenuidad de nuestra vida, nuestros intereses y las actitudes que rodean a estos. Es por ello que, podemos concluir que la actitud natural constituye esencialmente una identidad personal duradera de mí mismo como hombre en el mundo. Ya que, estar en actitud natural es un quedar prendado de los intereses mundanos.

Ahora bien, esa naturalidad trae consigo una cierta ingenuidad. Pero, antes de comenzar a hablar de la ingenuidad que acompaña a la actitud natural, cabe recordar que las actitudes también están referidas a horizonte: “Vivimos en determinada actitud y así vemos determinadas cosas dentro de ese horizonte que se correlaciona con esa actitud” (Luft, 1998; 158). Así pues, la actitud es correlativa a lo que hacemos y al horizonte al que estamos referidos. Volviendo a la actitud natural podemos establecer que esta —al igual que las actitudes que se presenta dentro de ellas —le corresponde un horizonte a es totalidad de horizontes Husserl llama mundo familiar (*Heimwelt*). El mundo familiar es el mundo en que

nos desenvolvemos más cercano a nosotros, el mundo más allegado y arraigado a nosotros. El mundo donde nos desenvolvemos cotidianamente. Un mundo bastante personal, pero no por ello es un mundo singular:

Mundo familiar no es un mundo singular sino un mundo intersubjetivo, un mundo de tradición, cultura, religión, (mitos) valores colectivos, es decir, un fenómeno de generatividad. Es el mundo al que, literalmente, estamos acostumbrados. Por lo tanto, este mundo familiar es el mundo de una determinada familia, sociedad, pueblo, nación, con su tradición histórica. A este mundo familiar es correlativo a una actitud hogareña [...] con sus múltiples sub- actitudes (Luft, 1998; 159)

El mundo familiar lo vivimos con una naturalidad y una ingenuidad. Dado que, se constituye de un horizonte que no es totalmente normal. Es el mundo con el sentido en el cual nos hemos criado y educado, sus valores, sus tradiciones y, por su puesto, sus metas y sus fines. Es el mundo, que se nos da en primer término y esa donación de mundo brinda el sentido con la cual hablamos del mundo (San Martín, 1992). También podríamos decir que es el mundo más cercano a nosotros y que nos permite movernos con seguridad e ingenuidad de que las cosas son, es por ello que: “La ingenuidad de la actitud natural no sólo consiste en el hecho que estando en la actitud natural, no sé estar en ella, sino también en el hecho de que, no la conozco como actitud, yo vivo creyendo en que es la única “forma de vida posible” (Luft, 1998; 159).

En principio, el mundo familiar y la actitud que la acompaña los vivimos en una ingenuidad porque es absoluto, es decir, nos movemos en esos hábitos, costumbres, tradiciones en una proximidad en lo que respecta a las determinaciones del mundo que conocemos. Así pues, el mundo familiar es el mundo circundante más cercano que sea adquirido por la experiencia (Walton, 1994). No obstante, está cercanía que nos pide el mundo de familiar en su propia estructura también contempla al mundo extraño: “es condición peculiar del mundo familiar exhibir apertura que permite ir más allá de las realidades conocidas que la determinan” (Walton, 1994; 116). La cual puede mostrarse a partir, por ejemplo, de un viaje. Lo que permite la extrañeza, o mejor, lo que permite que los diferentes mundos se nos muestren como extraños es la absoluta ingenuidad con la que vivimos el mundo familiar (Luft, 1998).

Finalmente, nos encontramos con el último elemento constitutivo de la actitud natural: la normalidad. Cada actitud familiar tiene su horizonte abierto de forma que las entidades pueden ser entendidas por él. Este horizonte abierto es un horizonte de entendimiento (Luft,

1998). Ese entendimiento con que se nos muestran los objetos es una forma armoniosa, es decir ordenada, con lo cual podemos hablar de un estilo: “El mundo como mi mundo familiar es para mí un horizonte armonioso; es mi estilo de vivir el mundo y entenderlo en esa concordancia” (Luft, 1998; 164). Y, para, Husserl este estilo que se da de manera universal, en el mundo predado y pre- delineado a la actitud hogareña, la llama normalidad. Es decir, el mundo se me presenta como normal a partir del estilo armónico y ordenado en que los objetos y las acciones, los hábitos y decisiones que tomo para cumplir conforme a mis intereses. En ello la anormalidad, al igual que la extrañeza, es necesaria para considerar que lo que vivo en el día es normal, es decir, la normalidad tiene su apertura a la anormalidad. Pero el concepto de normalidad sólo tiene sentido en nuestro mundo familiar mientras que la anormalidad queda fuera, más cercana a la idea de mundo extraño.

En conclusión: la actitud natural se conforma de una naturalidad intrínseca a ella, es decir, la manera en que nos movemos cotidianamente (con lo que vamos creciendo). A ésta le corresponde una ingenuidad la cual consiste en pensar como absoluto nuestro mundo familiar, el mundo circundante, que se nos da por las vivencias más cercanas; las de nuestro día a día. La ingenuidad nos brinda una manera armónica en que se nos presenta los objetos y la que realizamos nuestros intereses. A esta armonía del estilo la llamamos normalidad.

Ahora retomemos el tema principal del capítulo la actitud natural como *doxa*, es decir, como la creencia. Y cómo es que el escepticismo clásico se convierte en una filosofía de la contradicción. Por lo cual ahora nos preguntamos ¿qué es una creencia? y ¿cómo nos relacionamos con ella? Para responder esto me apoyaré en Ortega. Para él las creencias son ideas básicas con las que contamos para dar cuenta del mundo en el momento inicial de nuestra vida, en una habérsela con: “vivir es tener que habérselas con algo -con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese sí mismo con el que el hombre se encuentra, le aparecen, ya bajo la especie de una interpretación de ideas sobre el mundo y el mismo” (Ortega y Gasset, 1964; 384). Es decir, en las creencias es aquello pre- juzgado, lo ya interpreto que nos sirve de base para vivir el mundo en primera instancia. Es por ello que Ortega insiste en que en las creencias estamos, son las que nos sostienen a nosotros. Recurriendo a un clásico ejemplo la creencia de que mañana va a salir el sol sostiene mi rutina, ya que, si creyera lo contrario tal vez me quedaría inmóvil.

Así pues, la creencia es la tierra firme en la que nos encontramos, ya que estamos muy inseparablemente unidos. En ello la idea de creencias y la actitud natural convergen, dado que ambas son el suelo firme o la manera en que nos la arreglamos con el mundo en cuanto estamos en él. Por eso:

La realidad la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra —ahí delante como existente y la acepto tal como se me da, también como existente. En ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia en la tesis general de la actitud natural. El mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí distinto de lo que yo presumía; esto o aquello debe ser borrado de él a título de ilusión, alucinación, etc.; de él —en el sentido de la tesis general —es siempre mundo existente (Ideas I; 140).

En ese sentido vivir significa ser en el mundo. Al igual que en la actitud natural, la *doxa* como creencia²⁵, se nos muestra en una naturalidad y una ingenuidad que permite que nuestro mundo se muestre con una normalidad que nos permite desenvolvernos en el mundo con total naturalidad. Así nuestra vida se desarrolla en esa familiaridad de las creencias primarias aquellas que permiten que sirven como tierra firme (Ortega y Gasset, 1964). Esa tierra que no se mueve, pero que puedo suspender.

Como observe al principio del capítulo las creencias (u opiniones) son relativas, ya sea, entre individuos o entre grupos de personas. Es por ello que Platón, contra el relativismo de Protágoras, tiene que establecer la diferencia entre *doxa*, como opinión y *episteme*. Con lo cual la filosofía pasa a ser la búsqueda de la verdad, amar la sabiduría significa no poseer sabiduría. La definición que Platón nos brinda de filosofía como amor a la sabiduría nos habla también de una separación del relativismo y retórica de los sofistas (Colli, 1977). Y, al mismo tiempo de una superación del conocimiento de la *doxa* (de la mera opinión). Es pues, la filosofía la búsqueda de la verdad y, por ende, la superación de la *doxa* o creencia que aquí identificamos como actitud natural.

LA DOXA COMO TIERRA FIRME

Pero, los escépticos como, hicimos notar, en el capítulo anterior rechazaban la posibilidad de vivir una vida filosófica y se contentaban con vivir como los demás. En ello Hadot ve la

²⁵ Así Luis Villoro nos dice que en el lenguaje cotidiano la creencia se separa siempre del saber, ya que, es aceptar un hecho sin conflicto y, en un sentido general, es tener un hecho por existente. Asimismo, nos da dos interesantes concepciones; una como ocurrencia mental, es decir, el componente subjetivo del conocimiento y la otra como la disposición ante el mundo, la cual coincide con lo que exponemos (Villoro, 1989). Por lo tanto, podemos decir que la creencia es esa seguridad que tenemos de los hechos y el mundo

contradicción, ya que, pretendían que su vida fuera cotidiana sin vivir esa cotidianidad (Hadot, 2006). Por ejemplos, que nos dejan las fuentes antiguas no podemos suponer que los escépticos simplemente vivieron de una manera común. Si bien, como dice Hadot, los escépticos dejaban de lado el discurso filosófico no por ello dejaban de lado una actitud particular ante la vida y, más relevante, una vida filosófica.

Como hago notar en las primeras líneas del presente capítulo el escéptico es aquel que siempre está investigado, indagado y observando. Lo cual, lo lleva a pensar la equipolencia de las fuerzas (*isotheneia*) y después a aplicar una *epojé*, la cual más tarde traerá como consecuencia la *ataraxia*. En ello, podemos observar como la actitud del escéptico difiere a la de la *doxa* tal y como nos pide la filosofía en Platón. No obstante, al no encontrar posibilidad de un discurso verdadero se conforman con la vida en comunidad a diferencia del resto de las escuelas las cuales quedaban al borde de la *polis*, ya sea en el jardín o en la *stoa* o, más radical, ir y venir de los cínicos a la naturaleza y la civilización. El escéptico se quedó viviendo en el centro con todos sus congéneres.

Por ello podemos decir que el pirrónico se guía por principios racionales para vivir su vida en la cotidianidad (Alcala, 1994). Y esos principios son el sentido común, vivir bajo las leyes de su país, y guiarse por las afecciones (Brochard, 2005). Es ahí donde el escepticismo se vuelve una filosofía de la contradicción, ya que, usará los medios que tiene a la mano, que son los mismos de cualquier hombre, para vivir. Sólo que no es ingenuo y él ha buscado el conocimiento: la equipolencia de las fuerzas no es otra cosa, que tomar en cuenta los diversos puntos de vista de los diversos mundos que un escéptico como Pirrón tenía presentes. La *epojé* es la prueba de que el escéptico está siempre observando lo que le rodea para poder suspender el juicio y, por ende, vivir tranquilo. Es por ello que podemos concluir que el escepticismo antiguo antes que una escuela es una actitud ante el mundo diverso y caótico, y la *epojé* es la herramienta mediante la cual no toman compromisos con las creencias y los dogmas del resto de las escuelas filosóficas (Nussbaum, 2003).

Aquí entra otro concepto fundamental de la fenomenología, el de actitud. La cual Husserl define de la siguiente manera: “actitud hablando en lo general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encausando hacia dirección de la voluntad o de intereses previamente delineados hacia finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante, como forma normal” (F.R.H., 124).

Actitud, es pues el hábito en ejecución de un yo capaz de adquirir cualidades personales permanentes y él se puede autodeterminar a partir de ellas. Al mismo tiempo abriendo un horizonte indeterminado, pero, determinable de intereses orientados, una forma potencial de objetos anticipados, desde estas mismas habitualidades y, que orienta a los actos a través de los cuales habrían de ser aprehendidos dichos objetos. Es decir, a partir de la actitud desde la que anticipa y pre- delinea mi encuentro con los objetos. Siendo la actitud natural la actitud universal con la que se me presenta el interés del mundo.

Así pues, una filosofía de la contradicción se plantea en una nueva actitud que, paradójicamente, convive con la natural. No obstante, esta nueva actitud, la del eterno espectador o investigador, en la que se ve volcado el escéptico clásico deja de lado ese mero avocarse y quedar prendado en la normalidad del mundo. Ya que, deja de lado la ingenuidad y la cambia por ser un investigador siempre a la caza de los dogmas. Viviendo bajo los supuestos, las creencias del mundo, pero, sin ningún dogmatismo y apegado al sentido común en lo que refiere a las acciones del día a día.

Regresando al tema si se puede vivir sin creencias podemos decir que no sobre todo aquellas que no son fundamentales que, como dice Ortega, son nuestro suelo firme. En el caso del escepticismo clásico no es que su *epojé* niegue o deje de lado por completo esa creencia fundamental, sino que, su toma de posición frente a ella no es comprometida. Es decir, no lo perturba y vive con tranquilidad su mundo con el resto de sus congéneres a sabiendas que quizás no se puede saber nada de él. Cabe recordar que el escéptico no niega el conocimiento ni la posibilidad de este ni cree que éste sea inalcanzable para el ser humano, sólo no se compromete con ningún dogma, conscientes de la contradicción que es decir ningún conocimiento es posible. Por el contrario, podemos hablar de una teoría de la verdad escéptica o ciertos compromisos del escepticismo con ciertos principios del conocimiento, por ejemplo, el principio de no contradicción (PajónB, 2013) (como lo vimos en el capítulo anterior).

Como también mencioné en el capítulo anterior, el escepticismo pirrónico tiene un interés más hacia la moral, principalmente el primero y es aquí donde encontramos otra contradicción. Y podemos observar cómo Pirrón no llevo una vida tan común. Y lejos de querer recordar que las anécdotas exageradas que bien puede ser pedagógicas (Alcala, 1994) o exageraciones por parte de rivales (Laercio, 2013) quiero destacar el compromiso que

Pirrón tuvo con su patria, Elis, ya que, también nos llegaron noticias de que fue un ciudadano muy respetado y que a su muerte se declaró luto “nacional” y que gracias a él a todos aquellos que ejercieran la filosofía no se les cobraría ningún impuesto, ya que, había mostrado la valía de esta actividad para la ciudad.

A manera de conclusión digo que el escepticismo clásico es una filosofía de la contradicción, ya que, se contenta con la actitud natural, la cual identificamos con la *doxa*, pero no la vive de manera ingenua, sino que es consciente y reflexivo, observador, y gracias a la *epojé* la vive sin compromisos, pero, en una actitud la de investigador que le permitió darle un estilo propio a su vida, lejos de la ingenuidad natural sobre la vida previa a la *epojé*. Y, gracias a ella, es consciente de una manera más profunda de su situación y del mundo que lo rodea. Por ello adquiere un compromiso, moral y vive conforme a las leyes del país, por la responsabilidad con sus congéneres. Asimismo, el seguir los impulsos se logra partir de un principio racional de *no en demasía* (principio délfico) para llevar una buena vida. Asíendo de la filosofía una paradoja.

Si se me permite la siguiente metáfora: diría que el arte de la vida escéptico se asemeja a las pinturas de Verment las cuales reflejan la belleza de la cotidianidad, un ejemplo, de ello es el *Taller* o la *Lechera*. O lo que la pintura de Velázquez representa para Ortega: el filósofo español nos dice que la obra de Velázquez refleja la belleza de la cotidianidad. Ya que en ella podemos ver que Velázquez no quiso plasmar más que las cosas no son más, que lo que son. (Ortega y Gasset, 1965). Así los escépticos viven conscientes de su mundo, observantes y reflexivos, conformándose con las afecciones que los fenómenos les brindan y llevando una vida tranquila.

Antes de continuar tengo que hacer la siguiente reflexión: así como en el capítulo anterior mencioné cómo la fenomenología negaba la dualidad abierta por la fenomenismo pirrónico aquí voy a exponer una de los puntos principales de la fenomenología husserliana y que la diferencia de la tradición: la de ser una filosofía de y para la *doxa*, en palabras de Husserl: “la filosofía en su antiguo origen quería ciencia, conocimiento universal del universo de lo que existe, no un conocimiento cotidiano vago y relativo —*doxa*— sino conocimiento racional: *episteme*. Pero la filosofía todavía no alcanza la verdadera idea de la racionalidad” (Crisis; 68; 108). Es decir, la *doxa* ha sido injustamente tratada, ya que, en ella se sedimenta el origen de la ciencia, y el sentido de esta, así como el sentido de lo humano. Y, por lo tanto,

la fenomenología husserliana se enfrenta al platonismo al pensar que es en la *doxa* donde encontramos el sentido y verdad de las cosas.

Una constante en la historia de la filosofía es pensar que ella es opuesta al sentido común, a la racionalidad del día a día, un olvido de la actitud natural (Fink, 1990). Así, por ejemplo, la alegoría de la caverna (514a) que Platón nos relata en el libro VII de la *República* el filósofo tiene que liberarse de las ataduras que lo mantienen en cautiverio. La alegoría de la caverna nos relata que un grupo de personas se encuentra prisioneras en la caverna, atados de manos y condenados a sólo ver hacia al frente, por lo que, sólo observan las sombras que se proyectan en la pared de enfrente. Un buen día, uno de los prisioneros se logra liberar y con esfuerzo sale de la caverna, pero al salir el sol lo deslumbra, por ello primero dirige la mirada al suelo, con la intención de acostumbrarse, después, poco a poco ira observando las cosas, primero en el reflejo de un lago, luego ellas mismas para finalmente ver al sol, ahora sin deslumbrarse; así contemplado todo con claridad, contemplando las cosas como son. Ya habiendo contemplándolo todo con claridad decide regresar y relatar todo a sus compañeros cautivos, pero estos no le creen y terminan por acecinarlo. Así, la filosofía parece comenzar como un abandono del mundo como nos aparece en primera instancia.

En relato también nos sirve de símil para el inicio de la fenomenología de Husserl, en palabras de Fink:

La violencia y la tensión y el esfuerzo de la ejecución de la filosofía, simbolizada en este símil determinada filosofía fenomenológica de Edmund Husserl. El “desencadenamiento” filosófico, la liberación del poder de la entrega ingenua al mundo, la salida de la intimidad con los entes; la cual siempre se nos mantiene oculta, en una palabra, la *epojé* fenomenológica es todo lo menos que puede ser una acción intelectual opcional meramente “teórica” sino un auto- movimiento espiritual que abarca a todo el hombre y, en cuanto, supone un ataque contra la movilidad mantenida en lo más profundo, el dolor de un derribamiento de raíz (Fink, 1990; 170).

Es decir, ese movimiento de liberación del cautiverio de la actitud natural provocada por la *epojé* tiene una separación, el dejar de lado la *doxa*, pero no busca su superación, así como no admite el dualismo al que invita el escepticismo. Si bien la *epojé*, como hemos visto, frena la actitud natural para poder entrar en la actitud trascendental (la cual se concibe principalmente en oposición a la primera), esta nunca deja de lado la actitud natural y toda su significación, ya que, de ella nace. Así pues, la auto- fundamentación que busca la fenomenología la encuentra a la base de la *doxa*, es decir, la actitud trascendental tiene por base la actitud natural, como ese suelo seguro.

La reflexión que inicia la *epojé*, si bien rompe con los intereses vitales cotidianos (de aquí que sea un espectador desinteresado) lo cambia por un interés filosófico, que es más fundamental y omniabarcante para la vida. Para esto debemos tomar la decisión de vivir en la verdad (recordar que decíamos que la *epojé* es un acto libre de la voluntad) lo que significa utilizar como medio de legitimación sólo la intuición (San Martín, 2003). Lo cual sólo podemos esclarecer mediante la reflexión de la *doxa*:

La fundamentación fenomenológica de la filosofía sólo puede tener éxito si con extrema vigilia y consecuencia, se contrarresta aquella utilización ingenua de la autocomprensión mundana ontológica, si se compele al espíritu vuelve hacia sí mismo, a interpretarse puramente como aquel “mismo”, el cual es portador y realizado de la validez de todas las autocomprensiones naturales. Es decir, el proyecto de la fenomenología sólo es posible a través del método fundamental de una abstención consecuente, a través de la llamada *epojé* (Fink, 1990; 176-177).

El estado de una auto interpretación mundana del espíritu, constituye, como tal, un momento en la totalidad del estar dado de antemano del mundo, momento que frenamos con la *epojé*, pero, que nos permite observar ese suelo, el suelo de validez, que no se destaca, al menos, que nos preguntemos por su estructura. Pero, al destacar el mundo como unidad de validaciones del ser subjetivo, la *epojé* le permite al fenomenólogo buscar el esclarecimiento último y comprensión acerca de éstas, es decir, busca el *logos* del fenómeno del mundo (Fink, 1990).

Así pues, el que reflexiona sobre sí mismo es conducido de vuelta hacia la vida, más conciente sobre las validaciones del mundo, incluida la validez de él mismo como hombre en el mundo. Es por ello que, la reducción fenomenológica es el tema fundamental, ya que, permite el trabajo fenomenológico que: en general, es un proceso regresivo y guiado por el fenómeno del mundo acerca del cómo se integra la vida originalmente productiva a apartir de la cual se hace comprensiva la unidad del mundo siempre válido. Haciendo visible la vida de conciencia en la cual se estructura en la captación objetiva del ser en el mundo, en el cual se estructuran todas las validaciones del mundo y el ser de esta conciencia misma en tanto que humano (Fink, 1990). Es decir, apartir de la reducción regresamos a la dimensión (como la nombramos en el primer capítulo) que nos permite observación la dación más original de nuestra experiencia en el mundo para encontrar toda su validación.

En ese sentido la fenomenología consiste tanto en el regreso como en la salida. Regresando a la alegoría de la caverna recordamos que el filósofo regresa, Platón no nos

aclara por qué regresa, pero, regresa. Para la fenomenología el regreso es necesario porque nunca se abandono el mundo²⁶, sólo se dejó entre parentesis para poder reconducirlo. Es decir, “regresar” al mundo, es dejar de lado la ingenuidad de la actitud natural, pero no su fundamento, ya que, encuentro su validez en él una subjetividad que vive el mundo por eso Husserl nos dice: “la *doxa* desatendida, que reclame de una vez por todas la dignidad de un fundamento para la ciencia, la *episteme*, entonces debemos comensar completamente de nuevo” (Crisis; 164). Es decir, para la fenomenología la *doxa* es el fundamento en donde se encuentra la validez y el sentido, sólo hay que aclararla y reconducirla a su sentido original. Será en la *doxa* donde encontremos el sentido de la humano y, por ende, de las ciencias, la política y la ética. Es por ello que el estudio de la historia es donde se da el ser absoluto.

Antes de pasar al siguiente capítulo hay que recapitular lo que decíamos hasta aquí: primero, revisamos el concepto de *doxa* en Paltón en donde destacamos que la principal tarea de la filosofía, desde su perspectiva, era la de superarla y hacer *episteme*. Así mismo, rescatamos el concepto de *doxa* dentro de la esfera política como *doxa koiné* (opinión común). Segundo, decíamos que la *doxa* era equivalente a lo que llamamos actitud natural como aquello que nos da seguridad en el mundo, como aquello predado. Y, después, observamos las características de la actitud natural como la naturalidad, la ingenuidad y la normalidad. Y (en conjunto con el capítulo anterior) observamos como el escepticismo clásico se conforma con la actitud natural para su vida, no obstante, esta toma de posición no es ingenua, ya que, la *epojé* trajo consigo una forma de vida nueva, diferenciada, que si, se vive en la cotidianidad de la actitud natural, pero, siempre como un atento investigador. Finalmente, observamos la opinión de Husserl acerca de la *doxa* y como niega esa necesidad de superarla y, además, la pone como el fundamento. Y, es gracias a la *epojé* que frenamos la actitud natural para reconducirnos a la esfera original de experiencia, notado así que es en la *doxa* donde encontramos la validez de ella misma y de nosotros como seres en el mundo.

2. La *epojé* fenomenológica y el mundo.

²⁶ Husserl nos dice en *Zur phänomenologischen Reduktion*: “¿Cómo deberíamos juzgar el “retorno de la actitud fenomenológica” a la actitud natural? Anticipándome digo que, verdaderamente, no existe tal retorno.” (cita extraída de Jacob 2017)

Como he mencionado, desde el principio de mi trabajo, una de las intenciones de este es mostrar que la *epojé* fenomenológica no es ninguna *fuga mundo* y que Edmund Husserl siempre tuvo presente el tema del mundo histórico, cultural y de los otros, temas que muchos reclamaban encontrar entre sus páginas. Como mencionan Welton (2000) y San Martín (2015) esto configuro una imagen negativa o poco atractiva para los investigadores más interesados en temas prácticos, esa imagen se debe a que lo publicado por Husserl no alcanzaba a tocar tales temas, siendo principalmente las *Investigaciones Lógicas e Ideas I* en conjunción con algunos artículos. Textos, que no tocan el tema de los otros o del mundo histórico y, será hasta la aparición de *Crisis* cuando se conozca este tema dentro de la obra husserliana. Como expresa dichos interpretes esto no era así para aquellos que tenían contacto con los archivos de la obra, lo cual configuro otra imagen de Husserl, una en que, por una parte, la preocupación principal si era el conocimiento y las posibilidades de este. Pero, por otra, ese conocimiento tenía como interés el mundo humano, un mundo histórico cultural del cual el hombre es enteramente responsable.

En el presente apartado pretendo abonar a esta visión de la filosofía husserliana y su relación con la *epojé*. Ya que si hay un punto en donde la fenomenología es criticada es en la aplicación de la *epojé* y la noción del espectador desinteresado que de ella emana. Concentrémonos en describir la relación de la *epojé* con el mundo, mejor dicho, la relación que establece el sujeto libre que realizó la *epojé* con el mundo. Para ello me voy a enfocar en describir conceptos como mundo, mundo familiar, mundo extraño y mundo de la vida, y actitud fenomenológica. Pero, antes de ello vamos a ver un poco de la paradoja de la subjetividad.

Como mencione al inicio de mi investigación, la *epojé* universal es necesaria para la reducción trascendental con la cual descubrimos una nueva esfera, la de la conciencia pura. No obstante, decíamos que para Husserl la conciencia siempre es conciencia de algo, o intencionalidad. Pero sí la conciencia siempre es conciencia de algo ¿qué pasa cuando aniquilamos el mundo mediante la *epojé*?

En el primer apartado decía que siempre queda un residuo: “la conciencia tiene en sí misma un ser propio que en su esencia absoluta, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como residuo fenomenológico, como una región de ser *sui generis*” (Ideas I; 148). Es decir, como atendíamos en el primer capítulo, el mundo

no se aniquila por la *epojé*, sino que, queda desplazado en su actitud natural, dando entrada a una nueva actitud, la actitud fenomenológica y con ella el descubrimiento de una nueva dimensión, por conservar el ejemplo del primer capítulo. Por ello podemos decir que esta nueva dimensión nos permite estudiar el mundo a partir de su más íntima relación con la subjetividad y viceversa, es decir, como la subjetividad constituye el mundo. Husserl nos dice:

“Mediante la *epojé* fenomenológica, reduzco mi yo humano y mi vida psíquica -el reino de mi propia experiencia fenomenológica trascendental del yo. El mundo objetivo que para mi existencia y para mí ha existido y existirá siempre puede existir con todos sus objetos [...] todo su sentido y valor de realidad aquel que en cada caso tiene para mí en cuanto soy el yo trascendental y el yo surge únicamente con la *εποχή* fenomenológica trascendental” (M. C.; 68).

Es decir, la *epojé* sólo nos hace evidente otra dimensión usualmente olvidada en la ingenuidad de la actitud natural. Asimismo, hace notar que el mundo no queda aniquilado, por el contrario, queda destacado o se nos muestra dentro de la paradoja de la conciencia de definirse siempre como conciencia de. O, en otras palabras: la de mostrarnos que la subjetividad y el mundo se pertenecen. Ya que, mi representación de mundo incluye la certeza de que hay algo que se relaciona íntimamente con mi conciencia:

El mundo se hace presente en el sujeto, pero abarca y desborda el mismo hombre, como si rompiera los límites de la mera representación en la que se da; el hombre es una mínima parte del mundo, es decir, del mundo representado en el mismo hombre; es pues, una parte de la representación siendo así que la representación es una parte del hombre: la subjetiva del mundo se traga, por así decirlo, a todo el mundo, y con ello se traga así misma (San Martín, 2002; 141).

Dicho de otro modo: sabemos que el mundo es relativo a nosotros y que nosotros somos relativos a él. Somos externos, pero, al mismo tiempo posemos una interioridad de la que damos cuenta al ensimismarnos. Además, esa exterioridad se me hace presente en el interior, en mi representación de mundo. Es por ello que: “la vuelta radical a las cosas mismas nos lleva al enigma de la mundanidad del sujeto; lo enigmático es la relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia con la que el hombre se ve así mismo” (San Martín, 2002; 143).

Así que podemos concluir que la *epojé* y la reducción trascendental no son una fuga del mundo, por el contrario, nos llevan a una relación más íntima con él, una relación en la que lo podemos observar sin prejuicios y tal como se nos dan. Lo anterior debido a que: “sabemos

que la representación no es una mera representación de algo, sino la representación de un mundo real, del mundo en sí, la *epoché* es desconexión de la fuerza dóxica, por lo cual mi representación se convierte en mera representación” (San Martín, 2002;154). Aquí encontramos la mayor paradoja de la subjetividad humana la de ser sujeto y para el mundo y al mismo tiempo objeto del mundo (Crisis, 1991). Así pues, la paradoja de la subjetividad la podemos entender como una subjetividad que constituye a un mundo dentro del cual ella misma resulta constituida por sí misma, como parte del mundo, como objeto (Dodd, 2005).

Por lo que, encontramos dos maneras de observar e investigar la subjetividad: una es dejar en claro lo que le corresponde a un sujeto empírico y la otra corresponde al sujeto trascendental (Carr, 1999). La subjetividad trascendental la encontramos o la descubrimos después de la *epoché* como una reflexión radical del mundo como nos es dado. No obstante, la reflexión no es exclusiva de la fenomenología o del quehacer filosófico y podemos reflexionar sobre nuestras experiencias pasadas, o nuestras expectativas, dentro de la naturalidad del mundo y en ello nos encontramos con nosotros mismos, es decir, dentro de la naturalidad de mundo somos conscientes de nosotros mismos y a esa subjetividad de la que damos cuenta en nuestro día a día la que llamamos empírica (Carr, 1999). Podríamos decir que es el ensimismamiento que llevamos a cabo en alguna ocasión: en el transporte público o al esperar algo. En ese ensimismamiento damos cuenta de nuestra vida interior y puede o no llevarnos a la reflexión filosófica.

Antes de pasar al siguiente apartado donde hablaremos a profundidad de la idea de mundo para mostrar como la fenomenología nunca lo excluyo, ya que, a manera de preparación para hablar de una fenomenología de la historia, tenemos que tener claro tal concepto. Vamos hablar un poco del solipismo en Husserl o mejor planteamos la pregunta de si la filosofía husserliana puede ser considerada como solipcista.

Uno de los prejuicios clásicos de la fenomenología es presentarla como un solipsismo. No obstante, en Husserl, el solipismo no tiene sentido porque, como vamos a ver, el mundo — que es, lo que de cierta manera, queda descubierto después de la *epoché* — es de entrada intersubjetivo (San Martín, 1993). El problema del solipismo lo podemos establecer en dos puntos: por una parte, un solipismo esceptico y por otro un solipismo trascendental, el primero nos lleva al otro. El solipismo esceptico consiste en considerar la no existencia de los otros, ya que, si no puedo estar seguro de la existencia del mundo porque estaría seguro

de la existencia de los otros, la reducción del mundo, también afectaría a los otros. En muchos sentidos este es el primer solipcismo que se le adjudica a Husserl (San Martín, 1993), ya que, al llevar al mundo a un yo que da cuenta de lo que es un *no- yo* es dudable la existencia de mi mundo.

Este escepticismo suele ser llevado a la filosofía de Husserl y, da pie lo que llamamos: solipcismo, aparentemente, trascendental el cual consistiría en que después de la *epoché* y de la reducción sólo nos quedamos en la esfera trascendental, la cual ayudo, a descubrir, negando el mundo fáctico. No obstante, a qué cabe recordar que la *epoché* y la reducción nacen necesariamente de la mundanidad y sólo suspenden la ingenuidad con la cual se nos presenta el mundo. Es decir, a partir de la reducción el mundo se convierte en noema trascendental: “lo que la reducción pretende es relativizar el mundo respecto a la subjetividad; la primera etapa consistió en relativizar el mundo, en lo posible a mi subjetividad, es decir, conseguir aquello del mundo que es relativo exclusivamente a mi subjetividad” (San Martín, 1993; 252). Es de este paso el que se extrae la consecuencia del solipcismo, ya que, aparentemente; la reducción me lleva a mí yo, a mí propio ego, como garante del mundo, en la abstracción del mismo.

Pero en el caso de Husserl eso es impensable porque el yo es un yo entre otros yoes o un sujeto que vive entre otros sujetos.²⁷ La posibilidad de realizar una *epoché* y una reducción nacen en primer lugar de que el hombre existe entre otros, la reducción la realiza un humano, que vive en un mundo común e intersubjetivo. Un hombre que vive en comunidad por lo cual le corresponde tener un horizonte con los otros hombres. El ejemplo más claro, es que el lenguaje (que me sirve de medio para realizar la reflexión) no es mía, sino que le corresponde a la comunidad. De hecho, para Husserl, nunca se da ese solipcismo, porque en último caso —de que por alguna razón —fuera el último superviviente después de un desastre no estaría solo sino aislado, es decir, al contar con un lenguaje, quizá la última sedimentación espiritual,

²⁷ De hecho: “ese mundo, ya en sus estratos elementales como mundo originario de la vida, es en su sentido intersubjetivamente constituido, y de este carácter esencial no cabe presidir en ninguna reducción abstractiva” (García-Baró, 1997; 49). Es decir el mundo se constituye intersubjetivamente es por ello que es en primer lugar un mundo común. El mundo se presenta no sólo como mi mundo sino como el mundo de los otros (San Martín, 1994) Para Husserl la intersubjetividad a partir de la empatía en el encuentro del cuerpo del otro, en la cual lo percibo como otro igual a mí. Los cuales también son un punto de referencia para mi comportamiento social y con los cuales voy formando un mundo histórico cultural. Para estos últimos puntos véase: *Husserl crisis of European sciences and transcendental phenomenology* y *Hegel, Husserl and the phenomenology of historical worlds*.

esa sedimentación me hace parte de una comunidad histórica e intersubjetiva (Ideas II), pese a que no tenga con quien platicar. No obstante, cabe mencionar que la abstracción metodológica que nos lleva al aparente solipsismo es necesaria ya que, nos lleva al encuentro con la dimensión trascendental, sobre todo, en la fenomenología estática donde la intención es explicar las vivencias intencionales en la relación noesis noema sin tomar en cuenta la temporalidad.

Para finalizar, tengo que mencionar que la *epojé* y la reducción sólo nos llevan a una relación más auténtica con el mundo, en la cual nos preguntamos el cómo se nos da la realidad. Es por ello que Husserl en *Crisis* nos dice que todo verdadero filósofo en algún punto de su vida debe realizar una *epojé*. Este paso en Husserl no nos lleva a alejarnos del mundo, por el contrario lo pone en el centro de la investigación. Yo diría que ahí donde Descartes o Berkeley necesitaron a Dios Husserl reencontró al mundo y a los otros (Staebler, 2017). Y, aún más, la modificación que significa la *epojé* abre la puerta a un interés universal sobre el mundo y afecta resto de los intereses al ser un cambio radical de actitud. De aquí que la razón sea común, como veremos más adelante, y que uno de los motivos para la reflexión filosófica sea la crisis.

LA EPOJÉ DEL ZAPATERO

En la *Crisis de la ciencia europea y fenomenología trascendental* Edmund Husserl nos brinda dos frases que me parecen relevantes para entender por qué la *epojé* no nos aleja del mundo y por el contrario nos brinda una relación más íntima y, sobre todo, responsable hacia él. La primera es la que ya cité en el apartado anterior en el que invita a todo filósofo a hacer una *epojé* y la otra es la también clásica noción de *epojé* del zapatero. La intención del presente apartado es mostrar a qué se refiere con la *epojé* del zapatero y por qué todo filósofo en algún momento debe realizar una *epojé*. La respuesta a la primera pregunta sería: “con ella la mirada del filósofo se torna, de hecho, plenamente libre por primera vez y, sobre todo, libre de la ligazón interna más fuerte y universal de aquella ligazón de la dación previa del mundo” (Crisis; 159). Es decir, sólo mediante la *epojé* el filósofo puede tener una mirada libre de prejuicios y a su vez frenar la actitud natural y a partir de ahí investigar el sentido original de nuestra experiencia de mundo. Así como, reorientar o reconducir su vida y la de su cultura (como veremos más adelante).

Recordemos que uno de mis motivos para realizar esta investigación es ver que pasa después de realizar una *epojé* por lo cual conviene citar las siguientes palabras de Husserl:

La *epojé* no desaparece para nosotros la que lo ejercemos, las ciencias y los científicos. Siguen siendo lo que en cualquier caso también eran antes: hecho en el contexto de una unidad del mundo de la vida previamente dado, sólo que nosotros por mor de la *epojé*, no funcionamos como cointerésados, como colaboradores, etc. Instituímos en nosotros una tan sólo una peculiar y habitual dirección de intereses con una cierta actitud profesional a la que pertenece un peculiar tiempo profesional (Crisis; 143).

Esto es: la *epojé* no cambia de facto el mundo, ni mucho menos lo aniquila o excluye, sólo deja de lado la tesis general de la actitud natural y nos brinda una nueva, a saber: una actitud filosófica o fenomenológica. Es precisamente bajo el contexto de *Ideas I* donde encontramos los principales prejuicios acerca de la *epojé*, ya que, a continuación de definir la nueva actitud como filosófica surge la figura del espectador desinteresado. No obstante, aquí podemos observar que el espectador desinteresado es el filósofo, o para mayor exactitud el fenomenólogo haciendo fenomenología. Ya que, como nos indica la cita anterior a cada interés vital le corresponde un tiempo determinado, así pues, a la filosofía o, mejor, al que hacer filosófico le va un tiempo determinado, como a cualquier otro interés.

En el apartado anterior, hacia una descripción más detallada de lo que implica la actitud natural, y decía que ésta se compone de nuestra habitualidad y de nuestros intereses, dentro de los cuales se encuentran las profesiones, incluyendo cualquier actividad científica. Al entrar a esas diversas actitudes que, ejemplificaba, con la del hombre de negocios y la del arquitecto, podríamos decir que nos abstenemos del resto del mundo. Es decir, el horario de oficina es para hacer negocios y la hora de los *hobbies* es para jugar fútbol. Hay de cierta manera una suspensión de un mundo que sigue adelante y confiamos en ello en lo que estamos dentro de nuestros intereses (el cual también habíamos observado bajo la definición de estar dentro de). Por lo que, podemos concluir que el filósofo también se enfoca en su actividad, en su interés. Es decir, que habitualmente hacemos “pequeñas *epojés*” que se llevan su tiempo y que son efectivas para el trabajo o el juego, que enfocan nuestros esfuerzos en determinado interés, sobre todo, si se realiza tal actividad por vocación, como en el caso de las profesiones. Pero ello no quiere decir, de ningún modo que: “la *epojé* del mundo de la vida -vamos a indicar todavía a qué otros momentos significativos es pertinente -para el existente humano practica —“existencialmente” no signifique más que la *epojé* del zapatero,

y que, en el fondo, es equivalente si se es zapatero o se es fenomenólogo, pero también si se es fenomenólogo o científico natural” (Crisis; 144).

La principal diferencia entre la *epoché* fenomenológica y de las que podemos considerar que hacen los demás, sobre todo hablando de los otros científicos, es la radicalidad de ésta. Ya que si bien, todos de cierta manera enfocamos nuestros intereses, ya se activamente, como en el caso de las profesiones o, pasivamente, como en el caso de aquello que destacamos sin proponerlos, como un ruido que llama nuestra atención. La *epoché* universal es radical porque pone fuera de juego todos los supuestos o prejuicios de mundo, mientras que el resto de las posturas entre paréntesis los dejan intactos. Es decir, que el resto de los científicos y las ciencias (que es lo que le interesa a Husserl) siguen viviendo bajo la ingenuidad de la actitud natural, a tal continuación de la actitud natural dentro de las ciencias naturales Husserl la llama actitud naturalista. La cual es una continuación de los prejuicios que el científico natural tiene de ante mano a la hora de abordar su ciencia (Ideas II). No obstante, esto como consecuencia del olvido de lo más fundamental en la vida humana; el mundo de la vida. Pero, antes de pasar a la noción del mundo de la vida hay que retomar el hilo conductor de la radicalidad de la *epoché* del filósofo. Lo cual también es su principal diferencia con el resto de las profesiones, hobbies e intereses: todos dejan intacta la naturalidad en la que se desenvuelve la vida sólo la *epoché* del fenomenólogo la deja entre paréntesis. Esto es: la radicalidad de la *epoché* fenomenológica es que deja de lado el cautiverio de la actitud natural, dejamos de lado el mundo como fue puesto, como continuamente predado para mí.

La radicalidad de la *epoché* fenomenológica queda expresada en las siguientes palabras de Husserl: “la actitud fenomenológica total y la *epoché* que le pertenecen están llamadas a producir una completa motivación personal, que cobraría en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde la máxima mutación existencial que encomienda a la humanidad en tanto que humanidad” (Crisis; 144). Con ello podemos decir que la reflexión que conlleva la *epoché* es enteramente radical también en los motivos del filósofo, lo cual lo lleva a una toma de posición con respecto del mundo.

Tenemos que recordar que, en el primer capítulo, la radicalidad de la *epoché* en el contexto de *Ideas I* es el encuentro con otra dimensión, la dimensión trascendental y, que, ante la aniquilación del mundo, siempre quedaba la conciencia, la cual definimos como conciencia de algo, es decir, siempre quedaba como experiencia subjetiva, aunque yo perdiera mis

vivencias. Por lo que ahora, nos enfrentamos a la radicalidad de ser sujetos que son parte y afectados por un mundo, la paradoja de la subjetividad de la que hablamos. En donde observamos que la subjetividad se ve afectada por el mundo en que vive. Lo anterior debido a que el “yo” continua en el curso de la vida diaria dentro de la actitud natural (Moran, 2012) y “aunque la *epojé* fenomenológica y la reducción trascendental consisten en un inicio a una radical puesta entre paréntesis del mundo, Husserl sostiene que el carácter de la reducción cambia significativamente con la adquisición continua de conocimiento fenomenológico” (Jacobs, 2017; 118). Es decir, a medida que avanzamos en el estudio de los extractos de la subjetividad de un mero yo polo a un cuerpo vivido y un yo de las habitualidades notamos la paradoja de ser parte de un mundo que constituimos y que al mismo tiempo nos afecta. En este caso la radicalidad de la reflexión consiste en una toma de posición en cuanto lo que significa ser humano y la adquisición de un compromiso radical, enteramente distinto a cualquier otro. Radicalidad reflexiva que necesariamente requiere de la *epojé*, ya que:

Por medio de esta abstención que inhibe toda esta forma de vida hasta el momento inquebrantada, se alcanza una completa reorientación de la vida global, una forma eminentemente nueva de vida. Se alcanza una actitud por encima de la dación previa de validez del mundo, [...] Con ello tenemos una actitud por encima de la vida universal de conciencia (la subjetiva particular y la intersubjetiva) en la que el mundo está ahí para aquellos que la viven allí ingenuamente como mundo existente, que está a la mano de manera incuestionable, como universo de las existencias que están a la mano como el campo de todos los intereses vitales adquiridos e instituidos. Todos ellos son puestos de ante mano fuera de acción por la *epojé* y, en esta medida, queda fuera de acción toda la vida allí natural, que está dirigida hacia las realidades del mundo (Crisis; 159).

Es decir, la *epojé* también desconecta el mundo de los intereses y las habitualidades, el de lo cultural y lo histórico para, (al igual que la primera fenomenología) ver u obviar la correlación al mundo, un mundo más inmediato que el que se propone estudiar las ciencias positivas y, por ende, vital. Es gracias a la *epojé* que la mirada del filósofo se torna enteramente libre sobre la ligación más profunda a que tenemos en primera instancia, ya que, la vivía de manera ingenua. Por eso, al realizar la *epojé* surge una reorientación a partir de la existencia humana natural: una actitud precedente no de forma accidental sino esencialmente motivada (Crisis, 1991). Así, pues, la *epojé* la demos entender como una modificación de la ejecución en el mundo, como una modificación radical de nuestra existencia en el mundo.

Esta reflexión radical trae consigo una toma de posición radical en cuanto el compromiso y la responsabilidad con el mundo humano, cambio que podemos observar en las

habitualidades, ya que, estas cimentan la vida personal. Pero antes de hablar del compromiso y la responsabilidad hablemos del yo de las habitualidades.

Como mencioné una de las críticas iniciales a la obra de Husserl es su cercanía con el cartesianismo por esta razón concepto como “yo” tiene que ser observado con atención. En este caso, podemos decir que: si bien en una primera instancia el yo es un mero polo receptor de vivencias también lo es de las habitualidades las cuales sedimentan la personalidad. Así, pues, en Husserl el yo puro se presenta como un polo de la corriente de las vivencias. El yo puro es un polo en donde siempre se encuentra un contra polo el cual es el objeto. Esto es:

El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación o el centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar de posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer (Ideas II; 141).

Así pues, el yo puro tiene el poder de acompañar todas mis representaciones. Es decir: el carácter de la conciencia egoica debe ser entendido en términos de la correlación entre la conciencia y el mundo: como se nos presenta y puede ser descrito en la reflexión fenomenológica (Jacobs, 2017). Este es sólo el polo que acompaña a todas las vivencias, de cualquier cuerpo animado, lo cual incluye a los animales, como sujetos que se acompañan de un yo que también constituyen un mundo, ya que le dan sentido. El ejemplo más claro de lo anterior es que los animales no chocan con las paredes o que las mascotas se habitúan a sus hogares. Así pues, el hombre, que al igual que los animales, es parte del mundo y el yo puro me acompaña, por decirlo de alguna manera, en vigilia. Husserl dice: “yo en cuanto hombre soy fragmento integrante del mundo circundante real del yo puro, que como centro de intencionalidad también ejecuta aquella, con la que se constituye precisamente yo; el hombre y la personalidad” (Ideas II; 146).

Es a partir del yo puro como una unidad, del sujeto anímico real, en cuanto corpóreo o encarnado, es decir, tiene un cuerpo estrechamente entrelazado con las vivencias, por lo cual, el último extracto de los análisis husserlianos, llega a la concepción de persona, la cual tiene como base las habitualidades: “según la perspectiva fenomenológica de Husserl nos convertimos en personas a partir de la adquisición de habitualidades personales, a través de la toma de posición en sus correspondientes ámbitos ónticos, axiológicos y práctico” (Jacobs, 2017; 102). Es decir, el ego tiene el rol de ser un polo idéntico de las experiencias y hábitos adquiridos y, por ende, brinda un estilo personal (Carr, 1999).

Teniendo en cuenta que la personalidad se constituye a partir de la sedimentación²⁸ de hábitos, con sedimentación refiero a lo constituido o significado de los actos intencionales pasados que son retenido y forman mi conocimiento de mundo, en y a través de síntesis asociativas. Y pese, a la sedimentación, no siempre estamos sobre ellos (Jacobs, 2017). El Yo libre que sedimenta habitualidades constituye una personalidad. Y, como hemos dicho, la *epojé* es un acto libre en donde cambiamos de actitud al suspender la actitud natural, por lo cual, trae consigo una nueva toma de posición en el mundo, ya que, la reflexión radical nos lleva a replantear nuestra vida, al tomar en cuenta mi relación como un yo en el mundo, en comunidad (la comunidad de monadas como lo analizará Husserl) en una historia donde se despliegan las tradiciones y las diversas comunidades: “la reflexión fenomenológica puede lograr un cambio significativo en la vida de quien reflexione cuando se tiene claro (a través de esta reflexión) que el mundo puesto entre paréntesis es el mundo tematizado fenomenológicamente como correlato de una constitución intersubjetiva en curso” (Jacobs, 2017; 117).

La idea de la habitualidad es importante, dado que, por medio de ella podemos ver como el yo que, como decía arriba, no sólo es un mero polo de vivencias, sino que, esa habitualidad le permite convertirse en un fin, en un ideal, es decir, el yo también se puede configurar o reconfigurar como ideal ético en medida que cambie sus hábitos, siguiendo los ideales éticos con los cuales configuraría un estilo, hasta llegar a ser verdaderamente humano, un humano enteramente responsable de sí mismo. Es por ello que “la reflexión y la evaluación de la vida directa son condición indispensable de a priori histórico [...] sin el cual el ser humano no es humano” (San Marrín, 1994; 195).

Es gracias a la reflexión que podemos plantearnos una reconfiguración de nuestra vida. Y, es gracias a los hábitos que podemos lograr una reconducción de esa vida, es esta razón que Husserl compara la *epojé* fenomenológica con una conversión religiosa. Ya que, si apelamos etimología de conversión, a partir del latín, designa un giro de dirección, cualquier

²⁸ El concepto de sedimentación no sólo nos ayuda a comprender las habitualidades y la personalidad, sino también es el concepto esencia para poder desarrollar una fenomenología de la historia, ya que, “la necesidad esencial de un desarrollo histórico de tiempo natural resulta inseparable de la presentación original que constituye el significado ideal que constituido la subjetividad trascendental” (Hopkins, 2011; 183). Por lo cual, son necesarias estas dos ideas de sedimentación: la sedimentación histórica de la génesis intencional de los objetos presentados inmediatamente y la reactivación de esta historia sedimentada dentro de esta historia intencional de la investigación de la constitución de los objetos ideales (Hopkins, 2011).

tipo de trasposición o de retorno. Y, por su parte, esa conversión en sentido en griego (*ephistrophe*) quiere decir regreso al origen y retorno a uno mismo, también encontramos el término *metononia* que quiere decir cambio de pensamiento. Es por ello que, Husserl compara la realización de una *epojé* con una conversión religiosa, ya que, será un viraje, un cambio de estilo de la vida del individuo, pero, al igual que la filosofía platónica, buscará no sólo el cambio de éste, sino también el cambio político de la ciudad. En ese sentido, la fenomenología coincide con la idea de que la filosofía busca una nueva forma de vida (Hadot, 2006).

Eso a partir de una decisión voluntaria y una nueva idea sobre el verdadero ser del humano. Esta nueva conformación de vida incluye una toma de decisión por la vocación o una profesión (debido a que la vida en comunidad se articula a partir del trabajo). No obstante: “la vocación es una configuración necesaria, pero no suficiente, de la vida ética porque el artista, por ejemplo, puede ser un ingenuo fuera de su profesión en tanto que debe actuar como padre o ciudadano, por eso es necesaria «una plena profesión- vocación universal» que no es otra que la de ser hombre, más pleno, más auténtico y verdadero” (Walton, 2019; 124). Esa nueva forma de vida se posibilita en medida de que la habitualidad configura un estilo, una normalidad y un sentido del mundo el será la fuente del sentido del mundo humano y esa fuente la llamamos historia. En palabras de Husserl:

Sobre la base de tales peculiaridades esenciales de las habitualidades posicional según las cuales toda validez instituida de nuevo tiene necesariamente un horizonte de la validez continuada, se constituye de manera comprensible en cada trascurso unitario de la vida, y más específicamente para cada presente inmanente aun horizonte temporal de lo existente como horizonte de lo válido para él, en el cual se ensamblan las nuevas instituciones (*Neistiftungen*) de este presente en él hacen esto o aquello en el ámbito de validez. El estilo de un todo de ser en cada caso válido naturalmente persistente, pero él mismo está en el cambio (Di. Leb.;48, traducción inédita de Roberto Walton).

Y así, esta nueva toma de posición traída por la *epojé* también trae consigo un interés mayor por el mundo y, al igual que la *epojé* escéptica, nos permite crearnos nuestro estilo. La *epojé* fenomenológica nos permite crear nuestra normalidad y normatividad, con responsabilidad. Hacerla más natural, a partir de la habitualidad, para dar un estilo nuevo a nuestro alrededor y al mundo, después de esa modificación radical que trajo consigo la *epojé*.

Recordando que habíamos dicho que encontramos dos subjetividades, por decirlo de alguna manera: una empírica y otra trascendental. En el caso de la empírica decíamos que la conocemos como autoconciencia, la consciencia que tengo de mí mismo, la cual obviamos

al reflexionar, al ensimismarnos. Y, la otra, la descubrimos a partir de la *epojé*. Podríamos decir que el ensimismamiento que llevamos a cabo día con día, después de una dura jornada laboral o un mal momento de la vida, es una reflexión, pero, no es tan radical como la *epojé*, sino que, es parte del ser humano el ir a su vida interior. Pero, al mismo tiempo comparte la posibilidad de ser un principio para una nueva actitud. Así mismo, establecíamos que la *epojé* fenomenológica es enteramente radical y diferente de las otras especies o pequeñas desconexiones, que se ponen en marcha al dedicar tiempo a la profesión o los otros intereses, los cuales conllevan su propio tiempo. Pero la *epojé* es radical, ya que, además, de arrojarnos a la actitud del espectador desinteresado, lo cual somos sólo cuando hacemos fenomenología, nos arroja a una nueva concepción de nosotros mismos como humanos y con ello a unos nuevos ideales éticos y políticos, a nuevas acciones para configurar el mundo, para vivirlo en un estilo propio.

Pese a que la *epojé* y la reducción implican una puesta de paréntesis del mundo, Husserl sostiene que el mundo cambia significativamente con la adquisición de conocimiento fenomenológico. Es decir, la continua toma de posición y de estudios nos brinda un nuevo sentido del mundo, rompiendo con la ingenuidad con la que habitualmente vivimos en el mundo. Así pues, Ortega y Gasset (1981) nos dice que la vida humana se mueve principalmente en tres momentos que se repiten constantemente a lo largo de su historia: 1) la alteración, el hecho de estar arrojado al mundo y a los otros continuamente sin que eso se interrumpa. 2) el ensimismamiento, con sumo esfuerzo el hombre volcado a la contemplación y a la teoría 3) la práctica o la acción: es el regreso al mundo con un plan preconcebido. Es decir, gracias al ensimismamiento el hombre puede hacer un plan, elaborar el proyecto para volcarse al mundo a actuar sobre él, en palabras de Ortega: “no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación: y viceversa el ensimismamiento no es sino un proyecto una acción futura” (1981; 140).

Siguiendo con Ortega y San Martín (2003) el ensimismamiento es, de cierta manera, una invitación a la vida filosófica ese volcarnos al interior por alguna razón que nos motive, como puede ser los viajes o una obra de arte. Por esto, la *epojé* y el ensimismamiento son una desconexión de nuestros intereses y del mundo habitual. No obstante, considero que el ensimismamiento no conlleva la radicalidad de la reflexión filosófica que pide la *epojé*, ya que, cabe recordar que en las dos corrientes que observamos es un paso metodológico para

investigar el mundo, en el caso del escepticismo llega después de la equipolencia de las fuerzas, la cual consiste en una investigación de dos argumentos que se contraponen. Y en el caso de la fenomenología es un paso enteramente libre para descubrir esa otra dimensión. Y ambas surgen de una motivación radical y vital. Para los escépticos es el encuentro de la *ataraxia*, mientras que para Husserl es mostrar la experiencia de la conciencia. Empero, en algo que coincido con Ortega y, sobre todo, con San Martín es que el ensimismamiento (como esa contemplación) y la *epojé* son una preparación para la vida práctica y la acción.

Mi intención al traer a colación a Ortega es mostrar como en la vida la reflexión se nos presenta de manera natural, el ensimismamiento es una manera de reflexión y, como él asegura este se ve reflejado en el mundo. El ejemplo elegido por Ortega es la técnica, con lo cual muestra que: lo que en nuestra actualidad tiene mayor peso nace de la reflexión, la vida contemplativa, de la teoría; que etimológicamente quiere decir observación, una forma de volcar la mirada desinteresadamente sobre un fenómeno.

En el caso de la filosofía husserliana una de las críticas que más pesaba es precisamente contra la reflexión. Tanto en el hecho de que las cosas se presentan en reflexión, entendida como reflejo y contra la reflexión radical de la *epojé*, ya que, aparentemente, niega el mundo. Pero como he venido argumentado la reflexión es parte de la vida humana y necesaria para la acción, ya que sólo mediante ella el ser humano llegará a ser un humano enteramente responsable de él mismo y de los demás, que es máxima aspiración ética de Husserl. La cual nace de la responsabilidad, es decir, de que el sujeto responde al mundo, se ve influenciado por él desde su cuerpo (como mencioné más arriba) hasta el hecho de que ve afectado por su cultura, su tradición y su historia. Pero esa responsabilidad sólo puede nacer de una reflexión, ya que, sólo mediante la reflexión puede explicitar el desarrollo de la ciencia y su legitimidad y su sentido para el humano (Dodd, 2005). Así como el desarrollo de la cultura y la historia.

El hombre que vive alterado tiene sus motivaciones para recogerse del mundo y, por ende, actuar en él, de una manera diferente. Esas motivaciones pueden ser profesionales o éticas o de cualquier interés. En el caso de la *epojé* también tenemos una motivación para realizarla: en el caso de los antiguos escépticos era demostrar que no hay posibilidad del conocimiento y, por ende, encontrar la *ataraxia*, en mundo caótico y en crisis. La motivación de Husserl, en primera instancia, es establecer un método que le aclare como se da el mundo, pero, también la de hacer una crítica a su cultura y a su época. Ya sea por su propia biografía

o por continuar con su crítica al naturalismo, de ahí que una parte de la *Crisis* es una crítica a la ciencia, Husserl observa que su cultura y su época se encuentra en crisis y se ve en la necesidad de reflexionar acerca de ella.

LA CRISIS Y LA *EPOJÉ*

La crisis en sí misma puede ser una de las motivaciones para reflexionar y hacer una crítica, es por ello que el título de la última obra publicada por Husserl es *Crisis*. Como afirma Dodd, dar cuenta de la crisis nos lleva a una crítica, a cuestionar mediante la reflexión y una justificación que quiere entender y determinar el sentido verdadero. Aquí la crítica tiene el sentido de ser un instrumento de análisis que nos permite la identificación en orden (Dodd, 2005). La crítica, es pues, el instrumento por el cual vamos a abordar y reflexionar sobre la crisis.

Encontramos tres acepciones principales sobre el concepto de crisis: el de un desajuste o falla. La de una concepción médica, la cual significa un punto entre la vida y la muerte. Y finalmente, como una concepción en peligro (Dodd, 2005). Es por ello, que motiva una toma de decisión o posición. En el sentido griego es aún más claro el hecho de que la idea de una crisis nos lleva a la acción, en este caso particular a una reflexión. Dado que la palabra griega κρίσις que significa división o conflicto por una parte y por otra la toma de una decisión mediante un juicio viene del verbo *kimô* el cual significa elegir o distinguir. Ahora bien, la pregunta es ¿cuál es la relación de la idea de crisis y crítica? Y ¿Cuál es su relación con la *epojé*?

Según Dodd tenemos dos lecturas de la idea de crisis. La primera ella es a partir de la noción terapéutica, es decir, la crisis nos desvela un mundo en peligro a causa del escepticismo y el positivismo, ya que, por su culpa se perdió la idea de racionalidad, en palabras de Dodd: “El escepticismo en su forma moderna es la sospecha de que la razón no tiene nada que hacer en la vida, que sus proyectos no tienen nada que ver con quienes y que somos y donde esta sospecha se ha extendido a todo ámbito cultural, provocando un colapso en la “creencia en la razón” (Dodd, 2005; 46). Es decir, el escepticismo moderno como componente de la crisis de nuestro tiempo es la falta de creencia en que la razón sea lo que deba llevar el desarrollo de la cultura y la historia humana.

Esto nos lleva a una crisis más fundamental: la crisis de la razón. Teniendo en cuenta que el contexto de Husserl no es gratuito que la esperanza en la razón (que es lo que nos define como humanos) y que un proyecto de una cultura basada en la racionalidad se desmoronara. Husserl vivió la Gran guerra y en sus últimos años de vida comenzaba la persecución Nazi a los judíos, no es extraño que un proyecto como el Ilustrado estuviera agotado, lo cual, después de la Segunda guerra mundial se hará más patente. Es aquí donde encontramos la segunda acepción de crisis en Husserl, la crisis de la racionalidad. Para Husserl la idea de racionalidad también ha entrado en crisis por lo cual necesitamos hacer una crítica a la noción. Por lo que, la fenomenología como crítica de la razón también pasa ser una crítica de la idea de racionalidad:

La Idea de razón se articula para Europa. Esto sería, nada menos, que una llamada a un nuevo Renacimiento, uno invitado a suplantar los ideales de viejo Renacimiento, con una nueva comprensión de la idea de razón. La tarea sería volver a hacer “creíble” la importancia de la razón para la vida, hacer que la concepción del mundo racional, el mundo “europeo” (el mundo por excelencia, para Husserl), un mundo habitable otra vez. (Dodd, 2005; 47).

Es decir, aquí el proyecto fenomenológico se ve volcado a reflexionar sobre una crisis histórico cultural. Es por ese motivo que la crítica debe tener como objetivo la situación histórica de la racionalidad que nos ha llegado por la tradición, una crítica al sentido del mundo, al tipo de discurso sobre la racionalidad que debemos llevar en el mundo y el mundo que debemos crear. Es decir, aquí la filosofía tiene el sentido de diagnosticar el estado de la cultura en la que nos encontramos y hacer una reflexión sobre ella (Dodd, 2005). Y al igual que en el caso de la filosofía helenística, la fenomenología busca una solución para una enfermedad, para la crisis. Si el filósofo tenía en la helenística la cualidad o cercanía con la medicina, en el caso de Husserl, lo ponemos como un funcionario que critica, el desarrollo de la cultura, a partir de un ideal de racionalidad y una idea de una cultura científico-filosófica.

La segunda lectura que podemos realizar, según Dodd, es que la crisis es un reflejo de quién va a realizar esa crítica y esa reflexión sobre el mundo, es decir, la crisis también es de sujeto que se percata y se encuentra en medio de la crisis: “así la crítica misma, según esta lectura, sería posible sólo para quien se ha responsabilizado por lo que ha descubierto en la reflexión, lo que significa estar en las garras de una crisis” (Dodd, 2005; 48). Aquí conectamos lo que escribía páginas atrás sobre el sujeto que reflexiona y lleva a cabo la *epoché*

y la lectura de una fenomenología como crítica de la racionalidad y, por ende, preocupado por el mundo histórico concreto.

Retomando la pregunta que plateaba líneas más arriba ¿Qué relación tiene la *epojé* y el concepto de crisis? La respuesta es, coincidiendo con Dodd, un sujeto que se encuentra en medio de la crisis podrá reflexionar, se ensimismará, y en un acto totalmente radical y libre realizará una *epojé*. Y es gracias a esta reflexión que el hombre es un hombre completamente nuevo en sus motivaciones y sus relaciones con el mundo porque se pregunta por los fines últimos del ser humano, por lo que, lo hace humano y el sentido de esa humanidad. Pero el yo que reflexiona sobre esto no puede ser el yo de la actitud natural sino el de la actitud fenomenológica al ser una actitud enteramente crítica. Como he venido insistiendo, la reducción y la *epojé* no son una fuga del mundo, sino que vuelca a una relación más original más del mundo ya que “no es posible regrese a la actitud natural en cuanto tal, es decir, en cuanto a los más altos ideales de la humanidad” (SanMarrtín, 1994). Es decir, gracias a la *epojé* el hombre a reflexionada sobre los ideales más altos del ser humano y el desarrollo de su historia. Para apoyar esta tesis San Martín traduce una entrevista en donde le preguntan a Husserl y Fink que ocurría después de la aplicación de la *epojé*, a lo que Fink responde que nada que el mundo sigue tal y como lo habíamos observado antes de su realización. A esto Husserl dice que tiene razón, en cuanto el continuo del mundo, pero, que no era verdad en cuanto los ideales más altos de la Humanidad, es decir los éticos que a su vez son político e históricos (San Marrtín, 1994).

Así, pues la *epojé* y la reducción trascendental deben entenderse como una transformación radical de nuestro ser en el mundo, porque al realizarlas nuestro interés universal en el mundo se modifica en conjunto de los otros intereses, como ya dije. Tal modificación cambia el estilo con el que vemos y vivimos el mundo, depende de la actitud natural (que con lleva, su, ingenuidad, normalidad, y normatividad) y las habitualidades las que se pueden ir modificando, lo cual sólo es posible a partir de modificar la manera en cómo nos auto-percibimos, la cual sólo podemos cambiar al salir del cautiverio de la actitud natural. Dado que, la actitud fenomenológica es una actitud esencialmente crítica que al liberarnos de la actitud natural nos permite observar la omni- lateralidad, es decir la correlación entre sujeto y el mundo y como se afectan mutuamente, de la vida de un lado nos abre la subjetividad trascendental, con lo cual observamos el compromiso que tiene el sujeto y, por otro vemos

la relación intrincada del sujeto con el mundo, con su mundo y, por ende, el compromiso que tenemos con él, como una radical auto responsabilidad: “El sujeto individual es miembro de una comunidad; y así que tenemos que distinguir la auto- responsabilidad de individuo y la auto responsabilidad de la comunidad. Pero la comunidad no puede responsabilizarse; sino al sujeto individual” (Renovación; 9)

Ya que el yo es sujeto de habitualidades, como observamos páginas arriba, y, por lo tanto, es sujeto de la historia, es decir, en medida que los sujetos son sujetos de hábitos son sujetos de una historia. Como observamos estas habitualidades tienden a una cotidianidad la cual marca una normalidad y un estilo que desembocan en una historia, una biografía y también una historia común, de una comunidad. En esa media la fenomenología se interesa en la historia, “ya que por el simple hecho de que, siendo ésta una filosofía de la subjetividad trascendental constitutiva y responsable, la historia y la ética pertenecen necesariamente a la filosofía trascendental” (San Marrtín, 1994; 188). Ya que, la subjetividad es la experiencia de este mundo y este mundo no tiene sentido sin ella.

Antes de pasar al siguiente apartado recapitulemos un poco comenzaba con el hecho de que la *epojé* fenomenológica es más radical que el resto de “pequeñas *epojé*” (las que enfocan en nuestros intereses) porque esta pone entre paréntesis la tesis de la actitud natural. A continuación, veíamos que Husserl compara la *epojé* con una conversión religiosa, y es por ello que no es lo mismo ser zapatero que ser fenomenólogo. Esa conversión la veíamos como una reconducción de la vida del sujeto (ya que, a partir de la etimología de conversión, tanto latina como griega, nos quedaba claro que conversión tiene el sentido de reconducción, incluso regreso al origen) se debe a que el sujeto es un sujeto de habitualidades (y por ello las pueden cambiar como agentes libres), por lo que nos concentrábamos en el yo de las habitualidades. Y concluimos que son los hábitos y los intereses que los impulsan (o los brindan) son los que sedimentan un estilo, la normalidad, en general un horizonte. Ese horizonte es el mundo (el mundo como horizonte de todos los horizontes), ya que, el primer sentido que tengo, donde vivo mi vida, con sus habitualidades, sus intereses, sus tradiciones, sus costumbres; a lo que llamaba mundo familiar el cual tiene dentro de él la normalidad.

Finalmente, decía que el sujeto que lleva acabo una *epojé* es un sujeto en ese mundo, que gracias a ella se ve en una íntima relación con el mundo, ve o tiene la capacidad de ver ese mundo en crisis. Así pues, el sujeto que realiza una *epojé* es un sujeto atrapado en las

garras de la crisis. Así pues, junto con el asombro (*tamauzen*) la crisis también nos lleva a filosofar, sólo que el primero coincide con nuestra actual crisis precisamente porque se perdió la primera intuición científica nacida en gracia²⁹. En otras palabras: el diagnóstico que nos brinda Husserl es la crisis de la ciencia y la filosofía en su institución original.³⁰

En el siguiente capítulo, hablaremos un poco, de cómo la fenomenología se acerca al problema de la historia por lo que tenemos que hablar del concepto de mundo, tanto en su acepción de horizonte como la de suelo.

3. EL CONCEPTO DE MUNDO, HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA HISTORIA

Como hemos venido adelantado, un concepto relevante para comprender por qué la *epojé* fenomenológica no es ninguna fuga del mundo es, precisamente el concepto del mundo y como se relaciona con la *epojé*. Y, a su vez, ver como esto nos arroja como resultado que el estudio de la historia es relevante para comprender el proyecto fenomenológico. Si bien, estos temas aparecen en última instancia dentro de los escritos de Husserl no es porque fueran un problema de segundo orden sino porque en el orden que requiere establecer la metodología era necesario primero establecer el diagrama de las estructuras de la conciencia y después verlas en su concreción fáctica (SanMarrtín, 1994), y no porque para Husserl fueran temas sin importancia.

Ahora podemos hacer ver que uno de los motivos de este acercamiento al mundo fáctico lo motiva la crisis en la que se ve inmerso el sujeto que filosofa, en este caso Edmund Husserl. Esta crisis nos lleva a un pensamiento teleológico a una humanidad racionalmente dirigida, y observar el desarrollo genético del mundo y como ese desarrollo interno de una proto-fundación de la filosofía y la ciencia, que en los griegos plantea la tarea de investigar al mundo verdadero y objetivo (Held, 2012). Recordemos que en el primer capítulo decía que: uno de los motivos para iniciar en la filosofía es el *taumazein*, la maravilla, el asombro, en lo que Husserl coincide con Platón y Aristóteles.

²⁹ Staehler nos dice: “Si tomamos en serio la historicidad, es obvio que la maravilla que llevó a la institución de la filosofía no es igual que la actual crisis científica, diagnosticada por Husserl; al mismo tiempo, están esencialmente conectadas entre sí, ya que, la última está preparando el acto de institución en Grecia.” (Staehler, 2017; 126). Es decir, si bien la maravilla es el movimiento del acto de institución original esta se da por la entrada de una crisis.

³⁰ Para lo que podemos llamar conceptos operacionales de una fenomenología de la historia véase: Husserl’s concept of *urstifung*: from passivity to history (Niel, 2017),

No obstante, sin dejarla, de lado establecía que, otra motivación para el comienzo de la filosofía es la multiculturalidad que experimentaba Grecia en su comercio con Asia y África. Con lo cual se nos vemos en la necesidad encontrar la verdad acerca del mundo. Es decir, la crisis de la convivencia con múltiples culturas, se plantean la necesidad de encontrar esa verdad bien redonda. De un mundo que experimenta extenso, más tarde, en helenismo esta necesidad se experimenta aún más y, tras el descubrimiento de América, se reanima los motivos. En nuestra época globalizada esta necesidad se reaviva y se renueva y, pese, que el mundo se experimenta (y de cierta manera lo es) múltiple también somos consiente de que sólo es Uno. El siguiente apartado describiré de manera concisa las diferentes nociones que encontramos dentro de la fenomenología, ya que son nociones que nos pueden servir para dar cuenta de la unidad del mundo pese a su multiplicidad y, por ende, la posibilidad de la verdad.

CONCEPTOS DE MUNDO, BREVE RECORRIDO

Dentro de obra de Husserl encontramos diversas concepciones de mundo para poder hablar específicamente del concepto. Pero, la más específica es la que nos dice que el mundo es horizonte de todos los horizontes y como tierra firme o suelo. Asimismo, la idea de mundo como horizonte queda mejor explica a partir de los conceptos de mundo uno, mundo familiar y mundo extraño, de los cuales hable un poco en al inicio del presente capítulo. Ahora vamos a abordarlos con mayor detalle.

Comencemos con el concepto de mundo uno del cual podemos decir que: es un mundo para todos los humanos: “este único mundo (mundo uno) no es algo plenamente constituido, sino, un todo que se encuentra en el infinito para el desarrollo que transcurre en el tiempo de la humanidad que es cada vez más científica” (Held, 2012; 68). Es decir, es un mundo común en el que nos encontramos y que, paradójicamente, permite la diversidad, ya que, el primer mundo común constituido es el mundo cultural. Esto es: dado que el primer mundo que nos es común es el cultural, podemos decir que es el primordial y, por ende, de cierta manera el mundo Uno en donde se genera el sentido de la vida humana. No obstante, como sabemos el mundo cultural se nos muestra de diversas maneras, por lo cual podemos decir, que el mundo primordial cultural es una estructura de segundo nivel, en el cual nos encontramos con nuestro primer hogar y la familiaridad que este nos brinda, permitida en el mundo Uno, pero,

éste al ser infinito no se refiere a ninguna cultura en particular, sino que es el horizonte que las posibilita.

Al inicio del capítulo ya abordamos el concepto de mundo familiar en el cual establecí que es el mundo circundante más inmediato. El mundo cual ha sido adquirido por la propia experiencia y con el cual se tiene el trato más íntimo. El que se centra en el hogar y en los intereses cotidianos. Y, además, cuenta con una apertura que hace posible el conocimiento más allá del mundo conocido (Walton, 1993). Con lo cual podemos concluir que es un horizonte que a la vez está abierto y cerrado. Cerrado, ya que se reduce al ámbito más inmediato y, como vimos en páginas anteriores, su primera característica es brindar una normalidad en pro de los intereses vitales lo cual nos permite una tierra firme sobre la cual desarrollar nuestras actividades cotidianas. Y, es abierto porque tiene una noción de la anomalía que rompe esa normalidad. Así, pues el mundo familiar es familiar en la medida que puede toparse con lo extraño, es cerrado, ya que, le corresponde la normalidad en la cual se desarrolla esa familiaridad. Pero a su vez es abierto ya que abarca la anomalía que se le presenta. En palabras de Held: “el horizonte del mundo familiar está, al mismo tiempo abierto y cerrado: horizonte significativo circunferencia limitada, pero hablando metafóricamente, el radio del círculo no está fijado” (Held, 2012; 73).

Como también mencioné en el apartado anterior esa familiaridad se nos es brindada en la normalidad y un estilo. Así, pues, la normalidad se entiende como una continuidad de nuestras vivencias. Esto es la normalidad es una, continuidad dentro de nuestro ritmo de vida en la cual nos desarrollamos a partir de los hábitos y nuestros intereses, podríamos decir que la normalidad es lo óptimo o, mejor, el desarrollo óptimo del mundo al que estamos habituados (Steinbock, 1995). Una continuidad ininterrumpida de nuestras actividades cotidianas y típicas. En ese sentido lo extraño viene a ser el encuentro con lo inesperado y lo atípico. Lo cual es posible, ya que, como decía, el mundo familiar tiene un mundo abierto y está en contacto con el mundo extraño, con lo cual amplía su experiencia. El mundo familiar le pertenece la continua adquisición de un sentido para mí: “lo propio, el hogar mundano vital el *oikos*, como lo propio, como lo *okkeion*, se confirma como esto propio mediante la progresiva ampliación de su alcance -una concepción que recuerda una estructura amplia, aunque no en cuanto el contenido, a la teoría estoica de la *oikeiosis*.” (Held, 2012; 74).

A este horizonte interno lo de limita un afuera, que se constituye precisamente de la dimensión o comarca de lo no esperable. Es decir, si por un lado el mundo familiar se compone de lo óptimo y lo esperable, por otro, el mundo extraño le corresponde lo que descompone eso optimo, deja de lado esa armonía cotidiana y, por ende, su “carácter fundamental de la constitución de esta comarca es la obstrucción práctica” (Held, 2012; 77). Por lo que podemos decir la delimitación del mundo familiar es su pre-dación a partir de un pasado generativo inmemorial, ya que, ese es el motivo porque lo aparece todo lo nuevo como una explicitación de lo ya preconocido. Así pues, el conocimiento de lo familiar implica el encuentro y contacto con lo extraño y al revés el conocimiento el conocimiento de lo extraño implica una relación con lo familiar. Es decir, sólo se nos es extraño algo con lo que no estemos familiarizado (Walton, 1993). Es aquí donde encontramos una condición del mundo familiar que es la de exhibir una apertura al ir más allá de las realidades que lo condicionan. Esos horizontes inexplorados se descubren ante todo en virtud de la irrupción de algún suceso ocasional que los impulsan hacia lejanía y vaguedad o por iniciativa propia para expandir nuestro mundo. Ejemplo del último puede ser un viaje a un país diferente en todo (idioma, costumbres) y ejemplo del primero sería el descubrimiento de América y la tan mencionada expedición de Alejandro. Así pues, el encuentro con lo extraño se da porque nuestro interés, primariamente en el mundo familiar, abandona lo que le es típico para ir lejos, a un viaje por negocios, por ejemplo. Y la otra es una interrupción de lo extraño (Walton,1994).

Retomando, la familiaridad y la normalidad podemos decir que lo anormal viene de aquello que interrumpe ese optimo, o no nos es familiar. El sentido de normalidad se da a partir de la comunidad cultural en la que nos tocó nacer, así pues, cada mundo extraño es una cultura y “para que nuestro mundo cultural extraño pueda salir al encuentro consciente del mundo familiar debe restringir la dimensión infinitamente vacía de lo externo a una comarca finita de naturaleza concreta” (Held, 2012; 79). Es decir, el mundo familiar necesita ahora una referencia, lo cual le permite seguir diferenciando su familiaridad. Esa familiaridad que le permite una continua adquisición de sentido que se va expandiendo y generando un marco más amplio: “la generatividad lleva como trasfondo anónimo histórico la normalidad del sistema válido de apercepciones. Ella permanece oculta en la validez presente de este sistema como algo histórico” (Held, 2012; 82).

Esa continua adquisición de sentido es lo que genera la normalidad de *normal para mí* en cuanto formar parte del mundo, siendo un yo humano al que le dan las habitualidades. Dado que, esas habitualidades e intereses no son sólo para una persona, sino que también son sociales nuestra normalidad depende de la cultura en la que nacemos y nos desarrollamos, es decir, el sustrato total de la normalidad aparece como algo a lo cual puedo hacer referencia y continuar con mi vida porque tiene el carácter de costumbre. Y es así como surge el pasado en nuestra experiencia a partir de la normalidad:

El contenido presente de la normalidad y su típico es, por lo tanto, resultado del trabajo de las generaciones que se remontan al infinito. Normalidad, en este sentido, se basa en la generatividad, ella tiene como costumbre generativamente desarrollada una dimensión esencialmente histórica. En este sentido, a diferencia de los animales, los hombres tienen mediante su mundo familiar un mundo generativo e histórico.” (Held, 2012; 75).

En ese sentido la tradición es la historia de las generaciones y es aquello a lo que le debemos la normalidad. Así pues, el origen de nuestro mundo familiar se sustenta a partir de una generatividad inherente y exclusivamente a éste. Ese pasado que no es intercambiado por un mundo extraño. No obstante, esto no quiere decir que la idea de normalidad sea despectiva o se encuentre cerrada, sino que es un tipo de estructura que se desenvuelve con nuestra experiencia y, a su vez, brinda una guía teleológica a futuras experiencias (Steinbock, 1995).

Como mencioné al inicio del capítulo la vida humana se mueve por intereses y por sus hábitos adquiridos. Los cuales necesitan de la normalidad y a su vez la construyen. Es por ello que los hábitos: “son orientaciones de la voluntad que determinan un estilo de vida adquiere la suficiente consolidación como para que la vida trascorra acorde con él en una forma normal” (Walton, 1994, 110). Lo que da lugar a una habitualidad es una volición de interés que se presenta como hábito adquirido. Las cuales son orientaciones de vida que nos brindan un estilo que permite desarrollar una vida de manera normal. Esa habitualidad de interés o, interés sedimentado, tienen el carácter de una orientación y no de una posesión, es decir, componen una habitualidad dirigida. Así pues, el interés se contrapone a lo meramente adquirido en virtud de que apunta al futuro, al realizarse en un futuro y no reflejan una sedimentación pasada. Por lo cual, Walton distingue diferentes intereses: por una parte, aquellos que han tenido un curso favorable y han generado una posición futura y, por otra, los auténticos intereses, los de proyectos perdurables y sustento de los motivos más vitales. Es por ello que también podemos hablar de una doble habitualidad: de un lado la que ha sido instituido como adquisición duradera y contenido del pre- delineamiento inherente a un

mundo ya constituido. Y, del otro, lo que ha sido instituido como aspiración duradera y, comporta el pre-delineamiento de un mundo propuesto (Walton,1994).

Esta doble habitualidad supone un doble sentido del horizonte: uno en cuanto acompaña a los actos y habitualidades en su primera acepción como a los intereses y consiguientes metas que procuran ser alcanzadas. Al otro lo podemos llamar de situación, el cual es el horizonte de mundo en la medida, que el mundo siempre está ahí. Con la cual damos cuenta que, de una parte, el polo idéntico, como sustrato de habitualidades y, por otra, el yo es un portador de aspiraciones, es decir, sus actos no sólo se conectan o reflejan la experiencia del pasado, sino que también va a responder a una orientación teleológica (Walton, 1994). Ahora bien, esos intereses que domina la vida no son sólo individuales, sino que al dominar el estilo de la vida pueden llegar a ser comunitarios, esto a partir de la convergencia de los intereses que permite que estos se vuelvan comunitarios en función de un interés abarcador. De modo que lo que era una tarea individual se convierte en una comunitaria por la convergencia de intereses comunitarios. Además, una comunicación de intereses, al igual que de cada sujeto singular. Así pues, los intereses y metas se conectan a una preocupación, los cuales se enlazan y crean una preocupación comunitaria.

Así pues: “la trasferencia de sentido inherente a la vida individual tiene lugar dentro de una herencia de sentido que previene del mundo circundante familiar. Puesto, que estos sentidos pueden ser recibidos y adoptados, la génesis del ego también debe ser considerada a la luz de la constitución de las habitualidades intersubjetivas en un crecimiento de la adquisición de la tradición” (Walton, 2019; 36). Es decir, esos intereses y habitualidades que se posicionaron como indispensables y, por ello comunitarios, se sedimenta (hablaré de ello más adelante de ello). Y llegan a generar instituciones como el Estado (Walton, 1993).

El concepto de interés nos permite traer a colación un concepto más importante para lo que nos ocupa aquí que es la relación del mundo y la *epojé* que es el concepto del mundo de la vida. Ya que: un horizonte de intereses que acompaña cada momento de la vida cotidiana y especifica una situación del sujeto en relación en el mundo circundante. “Husserl entiende por cotidianidad: el estilo presente actualmente viviente del obrar y padecer humano, del aspirar humano, del ser eficaz, del crear con el horizonte actitud de los intereses” (Walton, 1994). El suelo que ha creado la habitualidad y los intereses: nos da como resultado el mundo de la vida como el suelo de las actividades humanas e incluye su universalidad concreta por

medio de la sedimentación con la consiguiente transformación de base. Es decir, que el mundo de la vida es universal y al mismo tiempo histórico relativo: es el mundo de nuestra cotidianidad, es precientífico, no por carecer de ciencia, sino porque, es el mundo de nuestra ciencia, nuestra técnica y los otros objetos espirituales (SanMartín, 1992).

Así pues, el mundo de la vida es un mundo subjetivo, pero no tiene conciencia de esta subjetividad; es un mundo con una tradición, pero, que no es consciente de las peculiaridades de una tradición, es correlativamente a todo ello una cierta idea de humanidad que no tiene conciencia de su contingencia (Patocka, 2004). Es por ello que:

La “construcción” (*der Aufbau*) del mundo de la vida que nos es dado de modo inmediato que nos es dado de modo inmediato en la experiencia que tenemos de las cosas se ha debido a procesos de conocimiento, mediante los cuales los objetos han quedado impregnados por el sedimentado (*Niederschlag*) de las funciones lógicas propone como vía de acceso a la experiencia del mundo de la vida originaria que subyace a ese conocimiento. (Montero, 1993; 59-60)

Por lo que, podemos decir que el mundo de la vida está destinado a universalizarse, es decir, es una estructura subjetiva que tiende a universalizarse, con motivo de la constante adquisición de experiencia. Ya que engloba en sí y en el horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para el mundo de la vida común. Es porque Husserl define el mundo de la vida de la siguiente manera: “El mundo de la vida es el mundo espacio temporal de las cosas y cómo los experimentamos en nuestras vidas precientíficas y extra científicas y tal cómo sabemos, cómo experimentamos, más allá de que sean experimentables. Tenemos un horizonte de posibles experiencias de cosas” (Crisis; 145-146). El mundo de la vida refiere: al mundo tal y como lo intuimos de una vez, es por ello que, como ya mencioné, refiere a lo extra científico no porque él olvide la ciencia sino, porque es en donde se sedimenta y, por ende, donde tiene su base.

Ya que el mundo de la vida antecede y no responde a ningún propósito es la validez de un futuro siempre disponible: “el mundo de la vida antecede a todos los fines y no responde a un propósito particular, sino que “la permanente base de validez, una fuente siempre disponible, de sobre entendidos que reivindicamos sin más ni más como hombres prácticos o científicos” (Walton 1993; 130). Es por ello que podemos decir que el mundo de la vida exhibe un horizonte espacial bajo la forma de un horizonte espacial cultural como un mundo humanizado por la actitud práctica. Así pues, el territorio que están configurados por casas, caminos territorios, instrumentos, etc. Y se encuentra rodeado por un ámbito exterior de la

naturaleza abierto e infinito que no es territorio, pero, que puede convertirse en tal cosa en medida que es aprovechado. Es por ello que: “el mundo de la vida implica una forma espacial temporal del mundo, pero, dotada de una significación derivada de la actividad humana. El horizonte temporal es el mundo histórico de costumbres sociales, tradicionales e ideales comunitarios que se configuran en el transcurso de las sucesivas generaciones” (Walton, 2019; 58-59). Por lo tanto, el mundo de la vida es el mundo histórico, ya que, puede ser caracterizado como tema de los historiadores en virtud de que el tema de la historia consiste en reconstruir los mundos circundantes de la vida y los pueblos y las épocas (Walton, 1993).

Es por ello que para Husserl el mundo de la vida es el antecedente donde desarrolla la vida tanto individual como comunitaria. Esa primera apertura del mundo cuando se nos otorga: “el mundo de la vida para Husserl es el mundo de la *doxa*, de la “creencia” porque es en dentro de la vida dóxica que inicialmente tenemos el mundo como base para una mayor articulación de pensamiento y más fijación de conceptos” (Dodd, 2005; 153). Es decir, el mundo de la vida es esa articulación fáctica cotidiana que nos permite llevar a cabo nuestros días y nuestra vida. Pero, se encuentra por detrás, de los intereses, ya que, es previo a ello. Asimismo, “el mundo de la vida es aquello a lo que remite la formación de sentido de orden superior remite al igual que cualquier *telos* consumado remite al movimiento que le da su realidad” (Dodd, 2005; 166).

Estamos, pues, frente a lo que nos es previamente dado, ante el horizonte que nos es previamente dado, en palabras de Husserl: “el mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluida constante todos nuestros fines, nuestras metas fugases o duraderas al igual, precisamente, una conciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano” (Crisis; 152). Y, así pues, el mundo es fuente del sentido regalándonos un estilo y una normalidad como nuestro primer hogar. Y pese a esa cercanía del mundo que exploramos bajo la noción del mundo familiar cuanta con una apertura que observamos bajo la idea de mundo extraño.

Pero, como señalé, al inicio del presente apartado, el mundo es uno y, pese a todo lo relativo de los conceptos que abordamos en las páginas anteriores, no se afecta esa unidad de mundo en donde se hacen posibles todas las determinaciones de culturales plurales sigue estado ahí y la familiaridad que necesariamente necesita de lo extraño nos permite ver que: “el pluralismo real sólo tiene sentido desde la comunidad, es decir, desde la unidad o dicho

de otro modo, las razones plurales desde la razón común” (San Martín, 2008; 517). Es decir, la pluralidad en la que se despliegan los “diversos mundos” tiene un sentido común, ya que, también comparte un mundo común que permite el despliegue de esos diversos mundos³¹. Asimismo, esos diversos mundos están comunicados, como nos comunicamos los individuos en nuestra actitud de ciudadano o profesionista. Y la base de esa comunidad es la razón, entendiendo como la posibilidad de intercambiar razones entre dos interlocutores de diferentes cosmovisiones. En otras palabras: “el mundo común es el que da sentido y permite diferenciarnos de los otros modos y por más que el científico pretenda aclar este mundo no puede porque usa continuamente de él” (San Martín, 2008; 11). Y con ello damos cuenta de que el mundo funciona necesariamente con la relación de la proximidad y el lenguaje que enmarca el mundo familiar y el mundo extraño (Moran, 2012).

Con esto en mente entraremos a la última descripción que pretendo abordar sobre el concepto de mundo, como suelo o, si se prefiere, como tierra. Aquí Husserl nos presenta que el mundo de la vida, aparte de la relatividad de la que hable en apartado anterior, como un mundo concreto. Con lo cual podemos establecer que al mundo le pertenece una unidad. El primer nivel del mundo como unidad pertenece, como nivel básico, a los instintos, los cuales juegan un papel fundamental en cuanto la constitución de los objetos y el mundo en cuanto mundo natural, es decir, en cuanto mundo ya mediado por otros (San Martín, 1993B). Es por ello que, el mundo de la vida entendido como el mundo primordial nos remite: “el mundo de la vida es entendido primordialmente como el mundo de la percepción, que se revela como terreno común de todas las experiencias humanas posible o, dicho de otra manera, va más allá de los límites de las diferencias culturales” (Chung-chi, 2004; 179). Es decir, el mundo de la vida entendido como suelo es el primer lugar donde encontramos, el primer sentido de nuestra vida práctica. La vida que se desarrolla con naturalidad en la cultura que nos tocó vivir es por ello que se constituye intersubjetivamente. Y, por ende, también lleva consigo no sólo lo práctico, sino que, también las creencias, los supuestos teóricos de la ciencia y los

³¹ Para el uso de la fenomenología como una fenomenología de la cultura que nos permita sustentar una antropología cultural en sentido fenomenológico ver Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, en donde nos dice: “la diversidad de los inventos creados y de los receptores de los objetos culturales que tienen que rehacer, restaurar o reinventar el sentido de la acción creadora, lleva a la inevitable diversidad cultural” (1999; 146). Con lo cual podemos ver la dinámica cultural, como el origen de esa diversidad.

ideales de cada una de las culturas. Pero este mundo sigue siendo uno en cuanto es el suelo de posibilidad del desarrollo de estas. Husserl nos dice:

El mundo en efecto tiene de ante mano el siguiente sentido: totalidad de la realidad de las realidades que son “realmente,” no de las realidades meramente supuestas, dudosas, cuestionables, sino de las realidades reales, las cuales en tanto que anticipaciones de una unidad ideal poseen una realidad para nosotros tan sólo en el constante movimiento de las concreciones de las transformaciones de valor de las valideces (Crisis; 153).

De aquí que esta concepción nos plantemos que el mundo de la vida es el mundo de la *doxa*. Y evitar el prejuicio que recae sobre la *doxa* traigo a colación en apartado en el cual conjunto con Ortega decíamos que las creencias (la *doxa*) son la tierra firme bajo la cual se desarrolla nuestra cotidianidad, ese suelo firme que nos permite movernos a diferencia de las ideas que Ortega comparaba con la turbulencia del mar (Ortega y Gasset, 1964). Aquí la importancia del mundo de la vida como tierra firme o *doxa* es el hecho de que nos proporciona la primera apertura al mundo, al sentido del mundo, en otras palabras: “el mundo de la vida es el mundo como tal, como se nos manifiesta en la intuición con anterioridad a, y al margen, los productos científicos.” (Walton, 2019; 88). Así pues, antes del mundo de la *episteme* como el mundo de la ciencia objetiva o exacta nos encontramos con la verdad de vida pre y extra científica la cual tiene en la intuición su última y más profunda fuente de verificación. Y, sin embargo, es la fuente y lo que posibilita el conocimiento científico positivo.

El mundo entendido como tierra es, por decirlo de algún modo, es la fuente donde emana el sentido bajo el que nos desarrollamos primordial y principalmente nuestra vida, debido a que (como mencioné) al mundo también le va una teleología, (gracias a los intereses y metas) un mundo como horizonte que conlleva una orientación de futuro. Así pues, la idea de territorio en su sentido más general como geológica e histórica delimitación de tierra y horizonte (Steinbock, 1995). El mundo es, pues, el que se desarrolla históricamente. (Walton, 1993).

Así pues, este suelo originario será en primer lugar constituido por el movimiento de mi cuerpo y el encuentro con los otros. Es por ello que su constitución es intersubjetiva, por esta razón, el sentido terrestre se enraíza y encuentra su orientación en mí y para los demás. Sobre este suelo es sobre el que se desarrollará el sentido de la comunidad, un sentido humano en cuanto tal, en cuanto lo especializamos y actuamos sobre él (la técnica es el mejor ejemplo de esto). Es por esa razón que, la tierra no se mueve, ya que, es nuestro suelo firme sobre el

que cultivaremos, construiremos y conviviremos. Y que cada uno de esos ámbitos tendrá una historicidad a partir de un yo que lo comunique. Y, por lo tanto:

Cada pueblo y su historicidad y cada supra nación de los pueblos habitará sobre la Tierra; y en consonancia con ello, todos los desarrollos parciales, todas las historias relativas poseen una única historia originaria cuyos episodios son. Cabe, sin duda, que esta historia originaria sea una reunión de pueblos que viven y se desarrollan en completa separación unos respecto de otros, pero todos ellos se hallan, los unos para los otros, en el horizonte abiertamente indeterminado del espacio terrestre (T.N.M.; 44).

Es decir, pese a la relatividad de las culturas a lo largo de la tierra y la historia, sean diferentes, y, que necesariamente el mundo se nos muestre como lo familiar (Steinbock, 1995), no se excluye lo extraño, como hemos visto. Y, aún más relevante, que al dar cuenta de que sólo tener esta tierra para vivir los pueblos se verán forzados a convivir y, por ende, hacer una historia en conjunto. Lo cual en Husserl encontramos bajo el ideal Europeo de una cultura científica filosófica.

Pero ¿qué tiene que ver la *epojé* con todo lo dicho hasta aquí? Pues bien será, la fenomenología necesitando de la *epojé* y la reducción la que se encargue de explicitar todas las estructuras del mundo, entre ellas la histórica, la cual es la comprensión de cómo se genera el sentido. Es decir, aquí la fenomenología como fenomenología trascendental se preocupa por la constitución del mundo, ya tomando en cuenta, el tiempo y la dinámica entre las generaciones. Esa comprensión del sentido y de las estructuras subjetivas sólo son posibles a partir de la realización de una *epojé* y la reducción. Lo anterior porque:

Ser objeto, por lo tanto, significa tener sentido para un sujeto que pueda decir yo frente a otros seres. El ser del objeto depende, en efecto, de la intencionalidad a la que se dirige el sujeto, quien lo dirige y elabora una configuración cada vez más compleja e integrada de su sentido no hay objeto sin sentido, por lo tanto, no hay objeto sin sujeto. (Ruggen, 2004; 16)

En ese sentido la *epojé* es un ejercicio radical para investigar el sentido y devenir de nuestra historia como humanidad, ya que, como veíamos, el mundo nace de la habitualidad brindado una normalidad, un estilo. Decía que el sujeto que reflexiona es capaz de llevar una mejor vida, ya que da cuenta de que él es capaz de establecer su propio estilo y, por lo mismo una cultura en crisis será capaz de renovarse para dar un nuevo estilo a su mundo. Un mundo que, como ya establecí, es uno, pese ello su desarrollo es pluralidad, pero esa pluralidad no es cerrada y, por esa razón nos permite el conocimiento y su comunicación.

Es por ello que Husserl al preocuparse por una cultura en crisis y reflexionar sobre ella nos recuerda que es necesario volcarnos sobre la historia para renovar el sentido original de nuestra cultura, el cual es filosófico-científico. Aquí Husserl hace una lectura en la cual divide la cultura en dos estadios: por una parte, el que le corresponde a lo mítico-religioso y por otro al científico filosófico (Walton, 2019). Con este último identifica al Ideal de Europeo, ya que, es la institución de sentido nacido en Grecia con la filosofía y los grandes ideales de éticos que encarnan Sócrates y Platón (Renovación). Aquí Husserl ubica el gran Ideal de la humanidad es conocimiento y el hombre éticamente responsable de sí mismo y los demás. No obstante, en algún punto de la historia la ciencia se olvidó de los ideales culturales, lo cual ubica con la matematización del mundo con lo cual también se creó un hombre eminentemente positivo. “Meras ciencias de hechos crean meros hombres de hechos,” nos dice en la *Crisis*. Y es por ello que Husserl en su filosofía de la historia va a plantear que la renovación del hombre será a partir de la comprensión de la historia.

Comprensión que necesitará de la *epojé* y la reducción como pasos metodológicos que nos permitan reflexionar acerca de la crisis de nuestro tiempo. Y, así la fenomenología como filosofía se instaura en una crítica de la razón, no de sus posibilidades y elementos como lo es la primera fenomenología. Si no, de la racionalidad que nos define como humanidad. Y para eso el método (el fenomenológico) es necesario, ya que, el conocimiento filosófico, (como mencioné en el primer capítulo) nace con el método socrático. Es por ello que inscribía a Husserl dentro del mencionado problema socrático, dado que, él también como otros tantos, vera en la figura de Sócrates el comienzo y el fin de las metas más humanas. La doble racionalidad que mencionábamos también fue un problema para el filósofo moravo, por un lado, su posibilidad teórica y por otro, sin separarse, pero sin confundirse, la ética. Y al igual, que Sócrates, el conócete a ti mismo es lo que marca el derrotero de un humano reflexivo, responsable de sí y que tenga por meta una cultura filosófica científica, como compromiso con los otros y las futuras generaciones. Como una teleología, es decir, como la sedimentación de intereses comunitarios que refleje el horizonte abierto, “una teleología histórica de ideas infinitas que resultan de la proyección de la filosofía sobre la vida humana” (Walton, 2019; 85). Ahora la *epojé* se trata de “una *epojé* ética la única salida al sin- sentido que hoy se encuentra en el descubrimiento del otro y su alteridad misma en la subordinación del yo a la demanda del prójimo, es decir, en el movimiento mismo de la ética.” (Renovación)

Es decir, la reflexión radical de la de la *epojé* fenomenológica le da sentido a la idea de ser un funcionario de la humanidad.

Así podemos observar como la fenomenología husserliana desde el rescate de la *doxa*, nos permite abordar problemas de la historia y la cultura. Y contraria a la primera imagen de Husserl que se volcaba al conocimiento y que tuvo un primer arraigo en la filosofía analítica junto con Frege, sobre todo, en conceptos como intencionalidad o acto de sentido. O la filosofía francesa que se volcó a la idea de deconstrucción y el problema de la génesis, introducido por filósofos como Sartre, Levinas, Ricoeur, principalmente Derrida (Welton 2000). Podemos, introducir una nueva visión de Husserl la cual tiene por preocupación la *doxa*, el mundo de la vida, en donde la fenomenología nos proporciona herramientas para el estudio de la cultura³² y la historia, entre ellas la fenomenología, genética, pero también la de la generativa³³, la idea de deconstrucción³⁴. Por ejemplo, el relativismo cultural al cual nos arrojaban algunos de los *tropos* escépticos (por ejemplo, de idiosincrasia de los hombres) queda expuesto y nos queda claro que la cultura se desarrolla según cada pueblo, es decir, cada pueblo desarrolla su normalidad, su mundo familiar. Pero, vemos que esa normalidad tiene su apertura a la anormalidad. Apertura, que observamos a lo largo de la historia, como por ejemplo en helenismo, y que por ello la filosofía y, por ende, las ciencias buscan una verdad que logre conciliar las opiniones.

Conciliación que nos hacía notar que la filosofía nació como el conflicto de las opiniones en una dinámica multi- cultural, en la cual la filosofía busca una opinión común, que concilie el mundo político. Y, en pesar la apertura del mundo extraño y mundo familiar nos muestra un mundo Uno, ya que al llevar al extremo las diferencias podemos observar que hay una tierra que no es común, en donde al caminar un poco más podemos observar lo extraño, lo anormal y entenderlo, con mayor o menor esfuerzo. Ahí donde el escéptico no vio más posibilidad de que suspender el juicio y aceptar las leyes, la fenomenología ve que podemos

³² Véase: *Teoría de la cultura* (1999), donde Javier San Martín, se ocupa de los conceptos en Husserl, Heidegger, y Ortega y Gasset pueden sustentar una verdadera antropología cultural, sin caer en relativismos que plantean, que la llevan a la misma negación de su conocimiento, al intentar negar la posibilidad conceptos universales, como cualquier otro relativismo específico que nos llevan al escepticismo, como vimos en el primer capítulo.

³³ Sobre el tema de la generatividad véase: *Home and Beyond* (Steinbock, 1995).

³⁴ Husserl habla de la deconstrucción en el esbozo titulado *Naturaleza y espíritu*. Asimismo, podemos observar un ejercicio de comprender el origen y la sedimentación en *El origen de la geometría*, del cual recomiendo el comenario hecho por Marc Richir.

reconducirnos a la experiencia original para vivir la verdad del mundo. Y eso lo logra gracias a que, en palabras de Husserl en una carta dirigida Levy-Bruhl; “la fenomenología trascendental es ciencia radical y consecuentemente de la subjetividad, de la que constituye en último término el mundo. Con otras palabras, es la ciencia que descubre la evidencia universal *mundo y nosotros hombres en el mundo.*” (C. Levy; 174)

CONCLUSIONES

El presente trabajo se propuso explorar el concepto de *epojé* en los dos métodos en que funge como un paso esencial para lograr metas particulares, pero, ambos buscan verlas reflejados en el mundo. Así pues, la *epojé* escéptica busca curar al sujeto que la realiza de un mal llamado creencia. Mientras que, por su parte, la *epojé* fenomenológica busca frenar la tesis de la actitud natural para poder reconducir la experiencia a su génesis de sentido y con ello encontrar la esfera de lo trascendental y comprender el papel que juega la subjetividad en la constitución del mundo.

Ahora bien, la meta principal del trabajo fue mostrar que ambos métodos usan la *epojé* como el modo de iniciar una nueva forma de vida y adquirir nuevos compromisos con su comunidad, ya que, usualmente es menospreciada como el paso que lleva al olvido del mundo. Lo anterior debido a que la *epojé* nos muestra la intrínseca relación de los sujetos con el mundo, como pudimos observar en el caso de ambas *epojé*, ya que, en el caso de la *epojé* fenomenológica nos muestra la esfera de lo trascendental como la esfera subjetiva donde el mundo se constituye, es decir, toma un sentido; no es que la conciencia lo cree como un dios sólo dota de sentido, pero al dar cuenta de que el sentido del mundo humano depende él, lo hace llegar a ser el sujeto de una responsabilidad sobre dicho mundo. En cambio, en el caso de la *epojé* escéptica mostré que ella permite comprender las múltiples diferencias que existen entre los pueblos (las cuales se pensaban como irreconciliables) por lo que, el escéptico convive siguiendo las costumbres de su pueblo y sus afecciones.

Así pues, debemos decir lo siguiente acerca del concepto de *epojé* en los métodos que nos interesó abordar en la presente investigación. Primero, que es un paso enteramente radical (pese a que la escéptica sea ingenua) que ayuda a sustentar de manera radical un método enteramente filosófico. Recordemos que para Husserl la filosofía nace con la institución de un método; es por ello que nace bajo las figuras de Sócrates y Platón, dado que, son los que comienzan a trabajar bajo un método, a diferencia de los presocráticos, con lo cual inauguran la forma de trabajar de las siguientes generaciones de filósofos y, más importante aún, inauguran una ciencia apodíctica que tiene por preocupación buscar la verdad. Es por ello que, para Husserl el trabajo filosófico inicia con Sócrates y la instauración de un método que asegure la verdad.

La figura de Sócrates, dentro de la obra de Husserl, es muy importante, ya que (como observamos) Sócrates no sólo es relevante por instaurar un método, sino, también por ser el primer crítico del naturalismo y, gracias a ello, ser el iniciador de la ética. Como observamos en el primer capítulo, Sócrates es el iniciador de la ética, ya que, en su disputa contra los sofistas inaugura un método para asegurar el conocimiento humano, su mayéutica. Y, al mismo tiempo su crítica a los presocráticos, por el hecho de no haber atendido al mundo humano y no tener un método hacen notar la necesidad de éste. Es por ello que Husserl observa en la institución de la filosofía un doble movimiento: del de la entrada de la razón y el de la racionalidad. Por razón entendemos el modo de conciencia que tenemos para dar cuenta del orden del cosmos y el mundo físico, es aquello que nos permite buscar un principio apodíctico, establecer el método. Mientras que la racionalidad entendemos el desarrollo teleológico de la razón, es decir, la facultad que nos permite plantarnos metas, entre ellas las más altas metas de la humanidad, a partir de un sentido ya sedimentado en el mundo.

Es precisamente bajo la disputa contra la sofística que Husserl observa que trabajar bajo un método es lo que nos puede librar del relativismo al que nos empuja la sofística. Y, al mismo tiempo, observa que ese relativismo, que en última instancia termina como escepticismo, es producto del subjetivismo. De esta manera Husserl observa que el escepticismo ha tenido la tarea de observar el lugar que ocupa la subjetividad en la constitución de la realidad. Es decir, a partir del escepticismo tomamos en cuenta el lugar del sujeto para dar cuenta del mundo. Aquí nos enfocamos en el *homo mensura* de Protágoras y notábamos que el hombre es la medida de todas las cosas, ya que, para la sofística, la aparición de las cosas queda a merced de las configuraciones del subjetivas de quien va a dar cuenta de ella, es decir, lo que se nos da es la mera apariencia y esa apariencia es solamente para el sujeto. Por ello es que un hombre o un grupo será la medida de las cosas, lo normal para uno (o unos) es anormal para otro (u otros).

Es por ello que Sócrates necesita un método que le ayude a salvar al mundo de ese relativismo de las apariencias. Y, será hasta Platón quien en el *Teeteto* diferencie la *doxa* de la *episteme* y nos dice que la verdad de las cosas está en el pensamiento no la sensibilidad que es donde se originan las apariencias. Y, es partir de diferenciar la *doxa* de la *episteme* como trabajará la filosofía a lo largo de la historia.

Así pues, es el nacimiento del método es lo que define el nacimiento de la filosofía como una ciencia rigurosa y apodíctica. Y es el método lo que nos libra del escepticismo dogmático el cual no es más que el llevar las configuraciones subjetivas al límite. Es por ello que Husserl hace una crítica al antropologismo y, psicologismo, ya que, son posturas que plantean que la lógica y, por lo tanto, los juicios, dependen de la estructura psíquica de cada sujeto (en este caso el hombre), por lo cual la verdad sólo es y será accesible para los hombres. Con ello caemos en un subjetivismo como parte de un relativismo específico. No obstante, Husserl muestra que el psicologismo y, por ende, todo tipo de relativismo específico caen en el error de confundir el acto del conocimiento con el objeto del conocimiento.

Ahora bien, el método que nos ayuda a fundamentar una ciencia estricta debe partir de un paso radical, por lo que, el método fenomenológico debe comenzar por la *epoché*. En el apartado que dedicamos a definir la *epoché* decíamos que esta consiste en un neutralizar, dejar fuera de juego, poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural. Lo que importa resaltar de estas expresiones con las que Husserl llega a definir la *epoché* es que no es una negación de la tesis, sólo una neutralización, es más, ni siquiera abre la posibilidad de la negación a diferencia de la duda. La *epoché* es sólo un frenar el continuo de apercepciones, que es como se nos presenta la actitud natural. Al frenar la tesis de la actitud natural permite la entrada de la actitud fenomenológica, la del espectador desinteresado. Al entrar en actitud fenomenológica podemos descubrir otra dimensión, la dimensión trascendental; pero, para poder dar cuenta de esa dimensión necesitamos la reconducción.

La reducción fenomenológica (que fue lo que describimos a lo largo de las páginas de la investigación) es aquello que nos permite descubrir la esfera de lo trascendental. Lo anterior se debe a que la reducción es entendida en su sentido original de reconducción, es decir, reducir es reconducir el fenómeno a su sentido original, a su modo original de darse en el sujeto. Así pues, el papel de la reducción es el de descubrir la esfera (o dimensión, que fue la palabra elegida durante la investigación) trascendental. Mediante el descubrimiento de la esfera de lo trascendental podemos observar con mayor detenimiento el papel que juega la subjetividad en la constitución del mundo, pero, también observamos que el mundo está ahí presente, que no creamos nada, sólo lo constituimos. Es por ello que definimos a la conciencia como conciencia de.

La definición de conciencia como conciencia de: la llamamos intencionalidad, que es de cierta manera la piedra de toque de la fenomenología. Intencionalidad quiere decir, además de ser conciencia de, que todo objeto se presenta desde una perspectiva y de manera escorzada, en su ausencia y su presencia, en conjunto con sus horizontes y, además, que son intencionados de alguna manera, es decir, presentan un sentido, un fin, una teleología. Es por ello que la primera fenomenología de Husserl se concentra en diagramar bajo los conceptos de noesis noema para entender el cómo se me dan los objetos. El hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo lo notamos con precisión un ejercicio muy criticado dentro de *Ideas I*, el intento de la aniquilación.

El intento de la aniquilación del mundo lo definíamos de la siguiente manera: si intento aniquilar el mundo, nos queda un residuo con el cual me doy cuenta de que si aniquilo el mundo siempre nos queda algo y si aniquila mis vivencias sigue estando la conciencia, como una conciencia nueva, (ya que, he perdido mis vivencias) pero, sigue siendo conciencia de algo. Por lo tanto, notábamos que el intento de aniquilar la conciencia lejos de clausurar el mundo lo ponía de frente, es decir, nos hacía notar la intrínseca relación del mundo con la conciencia. Es por ello que la *epojé* es sólo una puesta entre paréntesis que nos permite reconducir la experiencia a su sentido original y por ello descubrir la esfera trascendental que es en donde se constituye el mundo le damos sentido.

Insistir en la idea de que la *epojé* no es ninguna fuga del mundo, ni aniquilación es porque en ella recaen prejuicios de este tipo, aun más, cuando se compara con la duda cartesiana. Ciertamente Husserl utiliza algunos conceptos cartesianos y hay en él un camino cartesiano. Pero el caso de la *epojé* es totalmente opuesto, dado que, la duda abre la posibilidad de la negación, es decir, abre la posibilidad del *no ser*. Aquí apuntábamos que la duda abre la posibilidad de una negación, ya que cuando yo dudo puedo afirmar o negar eso de lo que dudo, es decir, puedo llegar a la conclusión de un *eso no es*. En el trabajo apuntaba que la negación, al igual que la afirmación, son vivencias, es decir, yo tengo la experiencia del no, como aquello tachado, como aquello que no es. Así, por usar el ejemplo de Descartes, cuando yo veo a lo lejos un maniquí, pero pienso que es una persona, y al acercarme descubro mi error, mi experiencia se va modulando, y al tiempo que descubro que es un maniquí; también tengo la experiencia del *no es una persona*. Pero la duda que plantea Descartes es universal

y podría y, de hecho, da pide la evidencia del *no-ser*, cosa que es absurda porque siempre estamos frente algo.

Es por esta razón que aplicamos una *epojé*, ya que, en ella opera una toma de posición neutral, es decir, tomamos una posición neutral ante la creencia primordial (*ur-doxa*) pero nunca la negamos, ni abrimos esa posibilidad. La particularidad de la *epojé* como esa neutralización, esa toma de posición neutra es, por una parte, algo totalmente diferente en relación con la a las tomas de posición judicativas que se nos dan en la actitud natural y la segunda es precisamente que frena toda la fuerza *doxica* que se encuentra en la tesis de la actitud natural. Así, pues la *epojé* es una toma de posición neutral que nos coloca frente a la creencia original como siendo algo, simplemente nos colocamos de manera neutral frente a ella, para que con la entrada de la reducción se pudiera observar la constitución. Es por ello que, podemos concluir que la *epojé* sólo neutraliza la fuerzas *dóxica* que operan en la actitud natural para reconducirla a su sentido original, eso le corresponde a la reducción fenomenológica. Por lo que podemos decir que las relaciones de la *epojé* y la reducción es que una es posibilita a la otra, en pocas palabras la *epojé* es la condición de posibilidad de la reducción. Cabe recordar su relación, ya que, muchas veces son confundidas incluso por Husserl, sobre todo en el contexto de *Ideas I*, así pues, tenemos que destacar que la *epojé* sólo neutraliza la tesis de la actitud natural, mientras que la reducción reconduce a su sentido original.

En la *epojé* como neutralización, desde mi punto de vista, conserva el sentido de los antiguos, ya que, como observamos en el segundo capítulo la *epojé* escéptica es posible gracias a que en la *isotenheia* (la equipolencia de las fuerzas) *neutraliza* dos argumentos contrarios que tienen la misma fuerza y al no encontrar posibilidad de verdad en ninguno de los dos, suspendemos el juicio, hacemos una *epojé*. Como notamos en este capítulo el método escéptico que no es tan metódico (como notamos) se encaminaba a la aplicación de la *epojé* y el encuentro de la *ataraxia*.

Lo que nombre método escéptico (que aclaraba que era un poco anacrónico hablar de método escéptico) eran los siguientes pasos: *los topoi*, *la isotenehia*, la *epojé* y la *ataraxia*. Como observamos los *tropoi* para la suspensión del juicio son los modos en que los escépticos hacen notar que las cosas aparecen según diversos modos subjetivos, diríamos hoy. Es decir, el aparecer está sujeto a la afección y, por ende, están sujetos a los diversos

estados en que se encuentra el sujeto. Las afecciones son un tema importante en el escepticismo clásico, ya que, estas son las guía para conducir en nuestra vida y nos dan la certeza sobre los objetos y el mundo en que nos movemos, pero son enteramente subjetivas. Lo anterior lo destacaba a partir del ejemplo de la dulzura de la miel, donde decía que la dulzura de la miel dependía de que si a mi me resultaba dulce entonces era cierto, pero si a alguien la miel le parecía amarga también era una certeza, dado que, eso era lo que a cada uno le parecía, pero la certeza de la dulzura de la miel nos era inaccesible, por lo que, decíamos que la *skepsis* negaba por completo el acceso del sujeto al objeto.

Notando así un fenomenismo en los antiguos escépticos, el cual consiste en darle el mayor peso a las afecciones que, si bien tiene como base el fenómeno, al ser enteramente subjetivo, esos datos son comunicables por el hecho de sólo aparecerles a un sujeto particular. Es decir, los fenómenos nos afectan, se nos dan a partir de la afección, pero esa afección es únicamente mía por lo cual no tenemos el fenómeno, sino la afección que este nos brindó, afección que es diferente a cada sujeto, por ejemplo, la dulzura de la miel. Es por ello que, no hay posibilidad de conocimiento y si hay una mínima posibilidad de conocimiento esta no se puede comunicar. Con lo cual notamos un dualismo que se sustenta en ese fenomenismo, es decir, pensar que los fenómenos no se dan es sus afecciones abre la posibilidad de pensar en que hay otra realidad, una realidad en sí, una naturaleza en sí comunicable. Concepción que criticábamos a partir de la fenomenología en donde decía que para Husserl el fenómeno se nos da, es decir, nuestra representación corresponde totalmente a las cosas que nos representamos.

Los *tropos* nos mostrarán de manera más detenida que los fenómenos aparecen de diferentes modos, los cuales se clasificaban según la diferencia en los juicios, diferencia en los fenómenos y entre ambos. Los *tropos* son aquellas proposiciones que nos permite ver que los juicios son subjetivos, es decir, si las cosas aparecen de diferente forma los juicios que nos hagamos de ellos dependerán de esas diferencias, por eso: lo que para uno es dulce para otro es amargo, y como sólo tenemos apariencias es mejor suspender el juicio con respecto a las cosas. Así, por ejemplo, encontramos el juicio de la normalidad en donde Sexto nos recuerda que lo que es normal para uno no lo es para otros. Así los *tropos* nos permiten notar las contradicciones en los argumentos para poder aplicar la equipolencia de las fuerzas y finalmente, aplicar una *epojé*.

La *isotheneia* consiste en oponer dos juicios del mismo valor o fuerza argumentativa, que gracias a los tropos notamos que son relativos, y, por ende, llegamos a concluir que no podemos deducir verdad o falsedad de ellos y, por lo tanto, suspendemos el juicio. En la aplicación de la equipolencia de las fuerzas notamos las que pueden ser las características principales, de lo que podemos considerar una teoría escéptica del conocimiento. Por una parte, que el escéptico no niega el conocimiento, sino que suspende la posibilidad de este, es decir, no niega que sea posible pero tampoco toma partido por la posibilidad de este. Y, por otra, que el escéptico tiene un compromiso con el principio de no contradicción, ya que, confía en el principio de no contradicción, es decir, que en la aplicación de la equipolencia de las fuerzas se confía en que *a* no puede ser *no a* al mismo tiempo y, por ende, suspender el juicio con respecto a ellos, es decir, el escéptico (como observamos) mantiene la forma PNC para poder igualar las fuerzas y realizar la *epojé*.

Así, pues, podemos concluir que la *epojé* escéptica y la *epojé* fenomenológica coinciden en ser una neutralización, no una negación de la *doxa*. Sólo que sus fines son distintos, ya que, la *epojé* escéptica busca la *ataraxia* y, por su parte, la fenomenológica posibilita la entrada la reducción y con ello el descubrimiento la dimensión de lo trascendental. No obstante, esta diferencia, vimos como ambas *epojés* repercuten en el ámbito de la vida práctica del sujeto que la realizo. Para, los escépticos es la consecución de la *ataraxia*, la cual entendemos como la tranquilidad de espíritu en una vida cotidiana. La *ataraxia* se consigue al curarse de una enfermedad llamada creencia, ya que, es a partir de las creencias y las opiniones que el hombre se perturba, por ejemplo, la creencia en los dioses o las opiniones que dicen que se debe tener dinero. Además, de este tipo de opiniones los escépticos toman en cuenta los supuestos teóricos de las escuelas rivales, ya que, según ellos nos hacen adquirir compromisos que al no cumplirlos nos perturban, es por ello que, aplicamos la *epojé* para suspender los juicios y los compromisos que acarrear estos. Para esperar que la *ataraxia* llegue como por azar. La *ataxia* es pues la tranquilidad del espíritu por no adquirir compromisos teóricos, ya sean filosóficos (sobre todo en una crítica al estoicismo) o de las opiniones comunes y llevar una vida en calma junto a tus congéneres.

Pero, no podemos ver al escéptico como alguien que olvide sus compromisos sociales, ya que, como observamos el escéptico vive junto a sus congéneres, de hecho, con el compromiso de seguir las costumbres y las leyes del país. Pero, a diferencia de las otras

escuelas no propone un arte de vivir, el cual es imposible. Sólo vive en armonía con los demás guiándose por los fenómenos y las afecciones. Es decir, el escepticismo clásico se conforma con la *doxa*, pero no podemos decir que se conforme de manera pasiva o ingenua, sino que lo hace, dado que, no pudo encontrar verdad en ninguna de las proposiciones y por ello realizó la *epojé* para dejar de lado compromisos teóricos o prácticos y vivir con tranquilidad. Es aquí donde encontramos la mayor contradicción del escepticismo clásico: el de conformarse con la *doxa*, pese a que realizó una crítica a la misma, es por ello que nombraba al escepticismo clásico como una filosofía de la contradicción o del sentido común.

Con ayuda de la fenomenología hacía notar que el escepticismo clásico es una filosofía de la contradicción, dado que, se conforma con la *doxa* es decir con el vivir en su cotidianidad. Para aclarar esta noción recurríamos a conceptos de la fenomenología y el más relevante era el de actitud natural como *doxa*. En el apartado correspondiente veíamos que los griegos llaman *doxa* y fenomenología lo llama actitud natural, a lo que se constituye como nuestra primera manera de estar en el mundo, con sus opiniones y creencias. Por lo tanto, observo, con mayor detenimiento el concepto de actitud natural.

Así que definía sus componentes principales los cuales son: la naturalidad con que se desenvuelve, la ingenuidad que tenemos acerca de ella (ya, que sólo la hacemos temática mediante la *epojé*), la normalidad que nos brinda, como eso que nos permite vivir en óptimas condiciones y una normatividad inherente a esa normalidad. Decía, pues que la *doxa*, así como la actitud natural son aquello que, en medida que nos tiene cautivados, nos brinda el ser en su aparecer para mí y, por lo tanto, nos brinda un sentido al entrar al mundo, sentido que no es natural, es decir, nos desarrollamos con él. Se nos da de manera ingenua, esto es: tiene un efecto de totalitario y no me percato de ello al menos que ese flujo se interrumpa, que es cuando me encuentro con la anormalidad. La actitud natural nos brinda una normalidad, es decir, una continua de apercepción óptima para vivir mi día a día, pero eso óptimo se puede ver interrumpido por la anormalidad.

El escepticismo clásico se conforma sólo con ello, ya que, no encontrar algo mejor, no obstante, no podemos decir que conservara la ingenuidad con la que se nos brinda la actitud natural. Ya que cabe recordar que el escéptico es el eterno investigado (*skepsis* tiene el sentido de indagar, investigar, observar con atención) que siempre aplica la equipolencia de las fuerzas para poder realizar una *epojé* y encontrar la tranquilidad. Y es aquí, donde

notamos la contradicción del escepticismo, ya que, como vimos en el páginas más arriba la filosofía nace con el intento de la superación de la *doxa* para poder hacer ciencia, *episteme*, pero para el escéptico tal superación de la *doxa* es imposible porque, como vimos en la aplicación de los *tropos*, las cosas aparecen según modos subjetivos (en donde se contemplan también los modos según la diferencias culturales) y, por ende, no hay nada que nos garantice la verdad de las apariencias, es por ello que nos conformamos con la *doxa*, pero no de manera ingenua, dado que, sea investigado y, de cierta manera criticado la realidad, es decir, se han establecido ciertos límites que no permiten establecer que una postura no es mejor que otra. Y es por esa razón que se conforma con la *doxa* como la guía para su vida.

El escepticismo se establece como una filosofía de la contradicción cuando recordamos que el impulso de la filosofía desde Platón es la superación de la *doxa*, cosa que es imposible para los escépticos. En este punto traemos a cuenta un tema relevante para la fenomenología de Husserl y es que para el filósofo moravo la *doxa* no merece ese rechazo y, por el contrario, es en la *doxa* en donde encontramos la posibilidad de fundamentar la filosofía y la ciencia. Es decir, el regreso a las cosas mismas es el ver de nuevo la experiencia, reconducirla a su sentido original, cosa que sólo es posible reconociendo el lugar que ocupa la *doxa*. Así, pues la fenomenología al contrario del platonismo, que siempre se había opuesto, de alguna manera, a la idea del sentido común o la mera opinión pidiendo una especie de salida de la *doxa*, la fenomenología tal salida, y más aún, nunca se la plantea y es aquí donde recalamos aún más la idea de que la *epojé* no es una salida del mundo, sólo una neutralización que si trae consecuencias para el sujeto que la realiza.

Al igual que la *epojé* del escéptico trae nuevos compromisos, la *epojé* fenomenológica también los trae para el fenomenólogo. Pero, antes de pasar al por qué la *epojé* es comparada con una conversión religiosa hay que hacer notar que la *epojé* es un acto libre que nos lleva a una nueva actitud, a una actitud que acarrea tranquilidad, en el caso del escepticismo clásico. A la actitud fenomenológica, en el caso de Husserl, pero que motivación tenemos para actuar de este modo, que nos lleva a actuar de ese modo, pues por una parte puede hacerlo el asombro (*thamauzen*), el quedar maravillado ante un fenómeno lo que nos lleve a esta actitud nueva, una actitud completamente teórica. Pero, también lo hace la crisis, sólo un sujeto sumergido en una crisis tiene suficientes motivos para frenar su mundo y reconducirlo o buscar la tranquilidad ante el caos.

Como notamos en el segundo capítulo el tiempo que le tocó vivir al escéptico es un tiempo caótico en los cuales los ideales de la *paideia* se veían superados e, inconclusos, un mundo en que las guerras eran cotidianas y un mundo enteramente abierto, gracias a las expediciones de Alejandro. Por su parte, a Husserl le toca vivir la pérdida de los ideales de la Ilustración, y más importante la crisis de la filosofía y las ciencias, que están inmersas en el positivismo, así como una guerra mundial y una situación política convulsa el final de su vida, es pues, la crisis un motivo para frenar el continuo de la actitud natural.

Así, pues, el hombre que hace una *epojé* es un hombre en medio de una crisis es un hombre encarnado, de hábitos, en una tradición, costumbres en un contexto histórico, que nota su papel en el sentido de ese mundo. Es por ello que vemos que al realizar una *epojé* le permite al sujeto una reconducción de su vida, una reconducción al origen (apelando a la etimología como vimos en el capítulo) es pues, gracias a que el sujeto es un sujeto de hábitos los cuales sedimentan la personalidad. Y lo mismo pasa a nivel comunitario donde los intereses pueden sedimentar fines globales y las costumbre, en el precisamente en el sentido de estar acostumbrado. Es aquí donde retomamos la idea de que las profesiones hacen “pequeñas *epojés*” que nos ayudan a enfocar nuestra atención, no son lo mismo que realizar una *epojé* fenomenológica, ya que, esta para la actitud natural y al hacer esto pude observar cómo el sujeto constituye el mundo y que responsabilidad tiene en ello.

La investigación en este punto nos arroja a un concepto que trabajamos a lo largo de diferentes apartados, el concepto de mundo. En donde establecía que el concepto principal es el siguiente: el horizonte de todos los horizontes y lo dividíamos en tres conceptos más. Primero el concepto de mundo familiar en donde decíamos que es el mundo más cercano el mundo en el cual se desarrolla mi vida hogareña y me da esa primera naturalidad y normalidad es decir donde me acostumbro a vivir en actitud natural. Dado que, el mundo familiar está compuesto de las costumbres, las tradiciones, su historicidad. Es pues el mundo al que llegamos en el que nos brinda la normalidad, ese óptimo para vivir nuestra vida, que como observamos está abierto al mundo extraño.

El mundo extraño lo entendemos principalmente en oposición al mundo familiar, ya que es el mundo que interrumpe mi propia normalidad y se da en un encuentro con lo diferente, por ejemplo, en un viaje. Aquí vemos la posibilidad de dar cuenta del otro mundo como lo anormal, ya que, la normalidad siempre es para mí. Pero, como el mundo familiar es abierto

ese mundo extraño tiene la posibilidad de entrar a mi cotidianidad, pero, eso no cierra la familiaridad a la extrañeza y no es que absorbamos lo extraño, sino, que lo comprendemos, como lo diferente, pero que hay algo común, como lo puede ser el lenguaje, es decir, con esfuerzo puedo entender un idioma extranjero porque la principal función del lenguaje, que es la comunicación, no cambia por más que cambien las palabras o las expresiones. Así damos cuenta de que pese a todo el mundo es Uno.

El mundo Uno llega a nuestra comprensión de manera un tanto paradójica, ya que, llegamos a su concepción al buscar entre las múltiples diferencias en que se nos presenta el mundo, nos damos cuenta de que todos nos desarrollan en un único mundo. Aquí podemos ver que en donde el escepticismo clásico se centra entre las diferencias entre las culturas para neutralizar los juicios y pensar que no pueden conciliarse, la fenomenología los lleva al límite para darse cuenta de que hay una tierra en común, la tierra de experiencia humana y del espíritu, que tiene un desarrollo diverso, pero una tierra única. A diferencia de los escépticos en donde la aplicación de la *epojé* se da al ver que las diferencias son irreconciliables, la *epojé* fenomenológica busca reconducir la experiencia para notar que el mundo es uno, hay un mundo único que soporta la multiplicidad de presentaciones del espíritu, ya que, si bien el mundo familiar se me da a partir de un mundo optimo, del continuo de apercepciones, y el mundo extraño surge precisamente como ese rompimiento, eso nos quiere decir que a la base hay algo que posibilita ese encuentro, que permite esa interrupción es por ello que decimos que hay un mundo uno.

La noción de mundo Uno nos permite traer a colación otro concepto importante que es el concepto de mundo como tierra o suelo firme. Eso que con la ayuda de Ortega vimos que son las creencias, la *doxa*. Aquí decimos que el mundo al que llegamos está cargado de sentido y es ese sentido el que es lo que nos da seguridad para movernos y no es inamovible. Es todo aquello histórico cultural relativo a cada pueblo que se me presenta como inamovible que, a su vez es generativo es decir vamos generando sentido sobre ella, el más claro ejemplo es el paso de las generaciones. Esa firmeza va configurando un sentido el cual nos hace parte del espíritu humano, si su desarrollo es diverso a cada sujeto y pueblo, dado que, cada uno acciona de manera diversa ese hacer generativo, pero, como vimos es abierto y nos podemos encontrar los unos a los otros. Es por ello que concluíamos que la fenomenología nos brinda un aparato metodológico ideal para hacer filosofía de la cultura y de la historia. Ya que, todo

este sedimento de sentido, esa tierra que no se mueve es la *doxa* y, como vimos en páginas arriba, será la *doxa* el fundamento de las ciencias. Ella es el lugar de las instituciones originaras que le dan sentido a la historia. Y, ya que, la fenomenología busca y da cuenta de la subjetividad como aquello que constituye el mundo dará cuenta de su intrínseca relación, es decir, no puede haber objeto sin sujeto, pero, el objeto se le ofrece al sujeto y por ello también el mundo afecta a la subjetividad.

Aquí podemos observar la paradoja de la subjetividad la cual consiste en que el sujeto es al mismo tiempo para el mundo y objeto en el mundo. Es por ello que la fenomenología es la ciencia radical de la subjetividad y de la constitución del mundo, ya que, al tener en cuenta los dos polos se pregunta cómo es que el sujeto constituye al mundo, pero también como lo afecta. En esa afección damos cuenta que al ser en el mundo lo primero que le brinda un sentido al sujeto, le da una normalidad esa normalidad depende de la sedimentación de las generaciones y eso es posible porque la propia intencionalidad tiene una teleología. Y, por lo tanto, la razón tiene una teleología que nos permite dar sentido no sólo al pasado sedimentado en nuestro mundo -tierra, sino también al futuro, por lo que también nos podemos plantear proyectos en los cuales renovemos los grandes ideales de la humanidad. Ideales que nacieron en Grecia y que entraron en crisis (una crisis que notamos en las ciencias de nuestro tiempo) es la crisis de la racionalidad, es decir, el creer que la razón no tiene nada para decirnos de nuestra vida diaria.

Es por ello que la fenomenología se convierte en una crítica a la racionalidad (una razón teleológica) como en la que su tiempo inauguro Sócrates, una crítica que nos lleve a renovar los ideales de la cultura (que como observamos la fenomenología nos brinda una metodología que considera la universalidad sin olvidar las particularidades) una crítica que tiene como comienzo una *epojé*, ya que, sólo a partir de una reflexión radical podemos lograr tal comprensión del pasado para instaurar una nuevo renacimiento, una renovación aún más radical de la que ya hemos vivido.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

HUSSEL, EDMUND

- (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* . Madrid: Trotta .
- (1980). *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica* . México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1982). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza.
- (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona : Crítica.
- (1996). *Meditaciones Cartesianas* . México: Fondo de Cultura Económica .
- (1998). *Filosofía primera*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- (1999). *Investigaciones Logicas*. Madrid: Alianza .
- (2000). El origen de la geometría . *Estudios de Filosofía* , 365-386.
- (2002). *Renovación del hombre y la cultura* . Barcelona : Antrophos.
- (2005). *Ideas relitvas para una fenomenología pura y una filosofía pura. Libro segundo: Ideas relativas a la constitución* (Vol. III). México: Fondo de Cultura Económica .
- (2008). *Introduction to logic and teory of nknowledge*. The neterlands: Spriger.
- (2008). *La crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental* . Buenos Aires : Prometeo .
- (2013). *Ideas relativas a una denomelogía pura y a una filosofía fenomenologica. libro primero*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción a una fenomenología pura* . México: 2013.
- (2013). La filosofía como auto reflexión de la Humanidad . En *La filosofía como ciencia estricta y otros textos* (págs. 103-115). Buenos Aires: Prometo .
- (2013). *La filosofía como ciencia estricta* . Buenos Aires : Prometeo Libros.
- (2015). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *La tierra no se mueve* . Madrid: Editorial Complutense

ESCEPTICISMO CLÁSICO.

AULIO G. (2006) *Noche Áticas III*, UNAM, México.

CICERÓN, M. T. (1990). *Cuestiones Académica* . México : UNAM.

EMPÍRICO, S. (1997). *Contra los profesores* . Madrid: Gredos.

- (2008). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.

- (2012). *Contra los dogmaticos*. Madrid : Gredos.

LAERCIO, D. (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (2 ed.). (C. G. Gual, Trad.) Madrid: Alianza.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ALCALA, R. (1994). *El escepticismo antiguo: posibilidad del conocimiento y búsqueda de felicidad*. Córdoba : Universidad de Córdoba .

- (2005). El escepticismo antiguo. Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia filosófica . *Daimon. Revista de filosofía* (36), 35-51.

- (2012). La invención de una escuela esceptica pirrónica y radical. *Revista de filosofía*, 37(2), 111-130. Obtenido de http://dx.doi.org/10.5209/rev_RESF.2012.v37.n2.41071

- (2019). El escéptico Pirron de Éliade: el último presocrático y su conexión con la escuela de Abdera. *Revista Anales del seminario de historia de la filosofía*, II(36), 321-333.

ALDEA Andrea y Amy Allen, (2016) “History, critique and freedom: the historical a priori in Husserl and Foucault en *Cont Philos Rev* p. 1–11

ARISTÓTELES. (2011). *Metáfisica*. Madrid: Gredos.

- (1995) *La física*, Madrid: Gredos.

ASIMOV, I. (2011). *Los griegos* (Vol. I). Madrid : Alianza .

BARNES, J. (2020 de Noviembre de 09). *cambridge.org*. Recuperado el 2020 de Noviembre de 09, de <https://www.cambridge.org/core/terms>.
<https://doi.org/10.1017/S0068673500004375>

BERNET R. (1993), *An Introduction to husserlian phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press,

BLACKMORE, T. (2013). *La filosofía de la historia de Inmanuel Kant en el econtexto de su filosofía crítica* . México: Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades.

BRAINARD, M. (2002). *Belief and Its neutralizatation* . New York: University of New York Press.

- BREDLOW, L. A. (2020). *Polites y cosmopolites: algunas notas sobre ciudadanía y filosofía en el mundo antiguo*. Recuperado el 17 de Noviembre de 2020, de <http://bauldetrompetillas.es/#>
- BRENTANO F. (2006), *Sobre el concepto de verdad*, Madrid: Editorial Complutense.
- BROCHARD, V. (2005). *Los escepticos griegos*. Buenos Aires: Losada.
- . (1994). *The toils of scepticism*, New York: Cambridge University Press.
- BRUN, J. (1997). *El estoicismo*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- BURKEY, J. (1990). Descartes, skepticism, and Husserl's hermeneutic practice . *Husserl Studies* , 1-27.
- CARR, D. (1999). *The paradox of subjectivity* . New York: Oxford University Press .
- (2014). *Experience and history. Phenomenological perspectives on the historical world*, Oxford University
- (1974) *Phenomenology and the problema of history study of Husserl's transcendental philosophy*, Illinois: Northwestern University.
- (2016) "Husserl and Foucault on the historical a priori: teleological and anti-teleological views of history" en *Springer*, 49, p. 127–137
- CHIESARA, M. L. (2007). *Historia del Escepticismo Griego* . Madrid: Siruela .
- CHUNG-CHI, Y. (2004). Life word, cultural difference and Idea of grounding . En D. Carr (Ed.), *Space, Time, Cultura* (págs. 177-189). Springer.
- COLLI, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía* . Barcelona: Tusquets .
- COLLINGWOOD R. G. (1956) *La idea de naturaleza*, México: Fondo de Cultura Económica.
- CRUZ, J. (2004). Is there reason for skepticism. En *Pyrrhonian Skepticism* .
- DARAKI, M., & Romeyer, G. (2008). *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos* . Madrid: Akal .
- DE SANTIS, D. (2019). The practical reformer: On Husserl's Socrates. *Husserl studies*, 18.
- DESCARTES, R. (2006). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.
- (2010). *El discurso del método* . Madrid: Espasa Calpe.
- DE UNDURRAGA, F. (2008). La importancia de las apariencias, afección y continuo conocimiento en el escepticismo antiguo. *Revista de filosofía*, 64, 33-48.
- DODD, J. (2005). *Crisis and Reflection* . New York: Springer.
- DOUMONT J. P. (1996), *Les sceptiques grecs*, Paris: PUF.

- EPICURO. (1995). Carta a Meneceo . En Epicuro, *Obras completas* (págs. 57-66). Barcelona : Altaya.
- EPITECTO, & Hadot, P. (2015). *Manual para la vida feliz* (Segunda ed.). Madrid: Errata Natura.
- FINK, E. (1990). ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? *Diálogos, revista del pensamiento*, 167-184.
- (2011). Los fenómenos fundamentales de la existencia humana. *Observaciones filosóficas* , 1-285 .
- FITA, T. (2019). Notas sobre Pirrón y Timón en la obra de Sexto Empírico . *Estudio de Filosofía*(60), 11-33.
- FOUCAULT, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Piqueta.
- GARCÍA-BARÓ, M. (1997). *Husserl*. Madrid: Ediciones del Orto.
- GARCIA-GUAL, C. (2002). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- (2007). *La filosofía Helenística. Ética y sistemas*. Madrid: Sínteis.
 - (2014). *La secta del perro. Vida de los filósofos cínicos*. Madrid: Alianza.
- GAOS J. (1960) *Introducción a la fenomenología*, México: Universidad Veracruzana.
- GROARKE L. (1990) *Greek Skepticism, anti-realist trends in ancient thought*, McGill-Queen's University Press.
- GORGIAS. (1996). *Sofistas, fragmentos y testimonios*. Madrid: Gredos.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* . Madrid: Siruela.
- HEFFERNAN G (2015), Phenomenology Is a Humanism: Husserl's Historical Struggle to Determine the Genuine Meaning of Human Existence in *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* en Springer
- HEGEL. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía* . Madrid: Biblioteca Nueva .
- (1966). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, M. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
- (2008). *Ontología, hermenéutica de la facticidad* (Segunda ed.). Madrid : Alianza .
- HELD, K. (1998). Husserl y los griegos. En E. Husserl, *Aproposito de Edmund Husserl y su obra*. Bogota: Norma.
- (1998B). La crítica de Platón al relativismo de Protágoras y su significado en la teoría política. *Estudios de filosofía*(17-18), 95-107.

- (2012). El conflicto por la verdad acerca de la prehistoria de la fenomenología. En K. Held, *Ética y política en perspectiva fenomenológica* (págs. 21-41). Bogotá: Siglo del hombre.
 - (2012). *Ética y política en clave fenomenológica* . Bogotá: Siglo del hombre editores.
- HOPKINS, B. (2011). *The philosophy of Husserl* . Durham : Acumen .
- .
- INVERSO, H. (2012). La epochaí escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica . *La lámpara de Diógenes* , 29-41.
- JACOBS, H. (2017). ¿Es la fenomenología una forma de vida? *Antropología y fenomenología* , 100-127.
- KANT, I. (2010). *Crítica a la razón pura*. (P. Rivas, Trad.) Madrid: Gredos.
- KÖCHLER, H. (1982). Phenomenologica skepticim. *Man and Worl* , 247-248.
- KOYRE, A. (2015). El significado de la síntesis newtoniana . En V. Arichega, *Historiografía, newtonismo, alquimia. Antología sobre revolución científica* (págs. 139-168). México: Universidad Autónoma Metropolitana .
- LANDESMAN C. y Meeks R. (ed.)(2003), *Philosophical skepticism*, Malden: Editorial introduction and apparatus.
- LOEB, L. E. (1992). The cartesian circle . En J. Cottingham, *The cambringe companion to Descartes* (págs. 200-235). New York : Cambridge University Press.
- LONG, A. A. (1984). *La filosofía helenística*. Madrid: Alianza.
- LUCRECIO. (2010). *De la naturaleza de las cosas* (Septima ed.). (Machadena, Trad.) Madrid: Catedra.
- LUFT, S. (1998). Husserl's phenomenological discovery of the natural attitude . *continental philosophy review*(31), 153-170 .
- (2017). Sobre los múltiples significados de la reducción según Husserl. Reflexiones del significado del concepto central de la fenomenología trascendental. *La lampara de diogenes*, 7-33.
- MÁSMELC. (2006), *Dialéctica de la imagen. Una interpretación del sofista de Platón*, Barcelona: Antropos,
- MARCO AURELIO. (2012). *Meditaciones*. México: Pinguin Random House.
- MEDINA, R. S. (2018). Cuerpo vivo y la subjetividad trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl . *Veritas* , 9-28.
- MONTAIGNE M, (2007) *Ensayos*, Barcelona: Acantilado.

- MONTERO, F. (1993). El mundo de la vida primordial en las meditaciones cartesianas . En *Sobre el concepto del mundo de la vida* (págs. 55-75). Madrid: UNED.
- MORAN, D. (2011). *Introducción a la fenomenología* . México: Antrhopos .
- (2012). *Husserl's crisis of the european sciences trasncendental phenomenology an introduccion* . New York: Cambridge univesity press.
 - (2016) “Sinnboden der Geschichte: Foucault and Husserl on the structural a priori of history”, en *Spinger* 49:13–27.
- MURPHY R (1979) *Hume and Husserl, towards radical subjectivism*, Boston: Springer.
- NEHAMAS, A. (2005). *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault* . Valencia : Pre-textos.
- NIEL, L. (2017). Husserl's concept of urstifung: from passivity to hystori. En R. W. Ed., *Perception, Affectivity, and Volition in Husserl's phenomenology* (págs. 137-161). Argentina : Springer International Publishing.
- NUSSBAUM, M. (2003). *La terapia del deseo* . Barcelona : Paidós.
- (2019). *The Cosmopolitan tradition. A noble but flawed ideal*. Cambridge: Harvard University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964). Ideas y creencias. En *Obras completas* (Sexta ed., Vol. 5, págs. 379-405). Madrid: Revista de occidente.
- (1965). *Introducción a Velázquez 1943* (segunda ed., Vol. VIII). Madrid: Revista de Occidente.
 - (1985). *El hombre y la gente*. México : Porrúa .
 - (1986). *¿Qué es filosofía? Y Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa.
 - (2018). *Estudios sobre el amor* (cuarta ed.). México: Fontamara.
 - (20 de octubre de 2019). *Meditaciones sobre la tecnica*. Obtenido de https://francescllorens.files.wordpress.com/2013/02/ortega_meditacion_tecnica.pdf
- OTTO, W. (2005). *Epicuro* . Madrid: Sexto piso.
- OVERGAARD, S. (2004). *Husserl and Haidegger on being in the world* . Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- PAJÓN, I. (2011). *Categorías y supuestos del escepticismo pirrónico*. Madrid: Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.
- (2013). *Los supuestos fundamentales del escepticismo griego*. Madrid: Escolar y Mayo.
- PATOCKA, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana* . Madrid : Encuentro .

- PATRICK, M. M. (2006). *Sextus Empiricus and Greek Scepticism*. London: LONDON GEORGE BELL & SONS.
- PLATÓN. (2010). *Protágoras* (Vol. I). Madrid: Gredos.
- (2011). *La república*. Madrid: Gredos.
 - (2011). *Teeteto*. Madrid : Gredos .
- POPKIN, R. (1983). *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México : Fondo de Cultura Económica .
- RIZO-PATRÓN, R. (2013). Estudio introductorio, comprensivo y temático de Ideas I de Husserl. En G. V. Guillén, & W. H. Silva, *La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas de E. Husserl* (págs. 17-164). Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional .
- ROSSET, C. (1974). *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica*. Madrid: Taurus.
- (2008). *Fantasmagorías. Segundo de lo real, lo imaginario, lo ilusorio*. Madrid: Abada.
- RUFO, C. (1986). *Historia de Alejandro*. Madrid: Gredos .
- RUGGEN, M. (2004). Krsis: the pawe of sense. Time, history and the crisis of western culture in Husserl's phenomenology. En D. Carr (Ed.), *Spece, Time And Culture* (págs. 15-31). Springer
- SALLES, R. (2009). *Los estoicos y el problema de la libertad*. México: UNAM .
- SAN MARRTÍN, J. (1994). *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*. Madrid: UNED .
- (1992). El mundo como apriori. Notas sobre el concepto de mundo en los proyectos de Fink para las Meditaciones Cartesianas . *Anales del seminario de Metafísica* (Extra), 1-18.
 - (1993). El solipismo en la filosofía de Husserl. *Endoxa*(1), 239-258.
 - (1993B). Sobre el concepto del mundo de la vida (presentación). En *Sobre el concepto del mundo de la vida* (págs. 7-33). Madrid: UNED.
 - (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid : síntesis .
 - (2002). *La estructura del Método fenomenológico*. Madrid: UNED.
 - (2003). Epojé y ensimamiento. El comienzo de la filosofía. Pregue: CHEUNG. Obtenido de www.o-p-o.net
 - (2008). El pluralismo des la razón desde la fenomenológica . *Estudios de filosofía* , 515-525.

- (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía filosofía de la razón*. Madrid.
 - (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
 - (2016). Filosofía y relativismo cultural. *Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Catalunya* (22), 33-44.
- SHUTHERLAND, T. (2013). *La filosofía de la historia de Immanuel Kant en el contexto de su filosofía crítica*. México: Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. (2004). Classy Pyrrhonism. En *Pyrrhonian Skepticism* (págs. 188-207). New York : Oxford University Press.
- SOKOLOWSKI, R. (2012). *Introducción a la fenomenología*. México: jitanjáfora.
- STAEHLER, T. (2017). *Hegel, Husserl and the phenomenology of historical worlds*. London : Rowman & Littlefield International.
- STAITI, A. (2015). On Husserl's Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A critical reply to Claude Romano . *Husserl studies*, 123-141.
- STEINBOCK, A. (1995). *Home and Beyond, generative phenomenology after Husserl*. Evanston Illinois: Northwestern University.
- (1998). Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays. *Continental Philosophy Review*(31), 127-134.
- STRÖKER, E. (1997). *The husserlian foundations of science*. Köln: Springer .
- . (1984) Husserl's transcendental phenomenology and history, en *Cho, K.K.* (ed.) *Philosophy and science in phenomenological perspective*, Boston, Martinus Nijhoff Publisher, pp. 195-207.
- STROUD, B. (1991). *El escepticismo filosófico y su significado* . México: Fondo de Cultura Económica .
- (2004). Contemporary Pyrronism. En *Pyrrhonian skepticism* (págs. 174-187). New York: Oxford University Press.
- VENEBRA, M. (2017). La crisis del escepticismo y la autenticidad filosófica de la fenomenología. *Revista colombiana de educación*, 199-219.
- VILLANUEVA, J. (2009). El motivo trascendental en Kant y Husserl. *Estudios de filosofía*, 55-80.
- VILLORO, L. (1989). *Crear, saber y conocer* (segunda ed.). México: Siglo XXI.
- WALTON, R. (1993). *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires : Almagesto .
- (1994). El mundo de la vida como horizonte. En J. S. Martín (Ed.), *Sobre el concepto del mundo de la vida* (págs. 95-124). Madrid: UNED.

- (2019). *Horizontalidad e historicidad* . Cali: Aula de Humanidades.
- WELTON, D. (2000). *The other Husserl, the horizons of trscendental phenomenology*. Indiana: Indiana Univesity Press.
- WILLIAMS, M. (2004). The agrippan argument and two forms of Skepticism. En *Pyrronian skeptecism* (págs. 121-145). New York: Oxforf Univesity Spress.
- ZAHAVI, D. (2003). *Husserl's phenomenology* . California: Stanford University Press.