

## En torno a una revisión de la epojé escéptica radical

Enrique TIMÓN ARNAIZ

«Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer el principio de la falta de supuestos»<sup>1</sup>. Con estas palabras iniciaba Husserl sus primeras investigaciones fenomenológicas. Con ellas, sin embargo, no introdujo novedad alguna; pues, la ausencia de presupuestos como condición del rigor en la investigación filosófica, era ya “lugar común” desde varios siglos atrás. Sólo así puede explicarse el hecho de que haya sido hecha explícita por autores tan dispares como Descartes<sup>2</sup>, Diderot<sup>3</sup>, Hegel<sup>4</sup> u Ortega<sup>5</sup>. Llegando a considerar, este último, a aquella como el “barómetro que mide la presión filosófica”<sup>6</sup>, lo que hace de la duda metódica la nativa condición de la filosofía misma<sup>7</sup>.

La necesidad de proceder sin supuestos encuentra su obvia justificación en las deficiencias del proceder opuesto, cuyas investigaciones nunca podrán alcanzar nada que no haya sido previamente condicionado por los prejuicios en concurso. Una teoría “con supuestos” es siempre un edificio sin cimientos, tembloroso y débil. De ahí que Husserl reclame “la absoluta exención de prejuicios”<sup>8</sup> para lo cual

---

<sup>1</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 227. Introducción a las Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento.

<sup>2</sup> Descartes, *Los principios de la filosofía I*. AT VIII, 5. p. 313.

<sup>3</sup> Diderot, *Pensamientos filosóficos*, XXXI.

<sup>4</sup> Hegel, *Lógica* XLI, p. 72.

<sup>5</sup> Ortega, *Investigaciones psicológicas IV*. p. 57, 263.

<sup>6</sup> Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. p. 260.

<sup>7</sup> Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 127; y *La idea de principio en Leibniz*, p. 265.

<sup>8</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*. § 15, p. 50.

resulta inevitable empezar con una suerte de epojé escéptica radical que ponga en duda el universo de todas sus convicciones anteriores. Tal es el camino cartesiano que el propio Husserl sigue desde *Ideas* y que le lleva a considerar la posibilidad de denominar neocartesianismo a la fenomenología<sup>9</sup>.

Descartes fue pionero en la instrumentalización de esta epojé radical, por medio de la cual alcanza la certeza absoluta resumida en la sentencia "Pienso, luego soy". Por pensamiento entiende "todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello"<sup>10</sup> y de ello deduce que si indubitadamente hay pensamiento tiene que haber algo que piensa, o sea, yo<sup>11</sup>. El asunto se complica cuando, no satisfecho, se pregunta por qué sea ese yo y llega a la conclusión de que el yo es "una cosa que piensa"; esto es, una sustancia<sup>12</sup>, a la que no duda en identificar como alma. A partir de este punto los deslices se suceden: sólo Dios puede garantizar la certeza de lo encontrado hasta ahora, y sólo en él pueden encontrarse garantías de la existencia del mundo.

Husserl recriminará a Descartes no haber sometido todos sus prejuicios a la epojé<sup>13</sup>. Al margen de todas las cuestiones relativas a la demostración de la existencia de Dios y al papel de éste como garante de la certeza y de la existencia del mundo exterior, que hacen de la

<sup>9</sup> Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. p. 79.

<sup>10</sup> Descartes, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» en *Meditaciones metafísicas*, p. 129.

<sup>11</sup> Descartes, *Discurso del método* IV, AT-VI, 32. p. 25 y *Meditaciones metafísicas* II. p. 24. Para Descartes es imposible dudar de que yo soy; pues —dirá— «... aun suponiendo que haya un ser engañador todopoderoso que emplea toda su industria en burlarme, no cabe duda que si me engaña es que soy» (Ibid). Si bien lo que veo puede no ser cierto «lo que no puede ser es que cuando veo o pienso que veo ese yo, que tal piensa, no sea nada» (Ibid, p. 30).

<sup>12</sup> Descartes, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica». VI, en *Meditaciones metafísicas*, p. 130.

<sup>13</sup> Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, § 18. p. 82.

epistemología cartesiana una teoría esencialmente religiosa<sup>14</sup> sus *Meditaciones* han sido seriamente discutidas desde sus orígenes hasta nuestros días. De este modo, Husserl encuentra absurdo que identificara al yo con el alma, siendo esta una mera abstracción sin sentido alguno en la epojé, coincidiendo en esto con alguna de las críticas recogidas por Mersenne<sup>15</sup> y las hechas por Hobbes<sup>16</sup>. Pero, el creador de la fenomenología, encuentra aún más funesto el paso previo, por el cual Descartes onvierte el ego en substancia, en virtud de su vieja creencia en las categorías de la ontología griega. Tal desliz ya había sido detectado por Kant y sucesivamente denunciado por autores de la talla de Nietzsche, Ortega, o Russell<sup>17</sup>.

No obstante, estas no han sido, ni mucho menos, las únicas críticas vertidas sobre el procedimiento cartesiano. Así, para Nietzsche, en la certeza del “yo pienso” se comete la puerilidad de confundir claridad con verdad; para Leibniz, es igualmente cierto que yo pienso que el hecho de que estas o esas cosas son pensadas por mí; o, para Arnauld, Descartes habría tomado de San Agustín la demostración de la existencia del yo<sup>18</sup>. De un modo más profundo ha sido criticada la supuesta certeza de la existencia e identidad del yo. Hume fue

---

<sup>14</sup> Popper, «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», en *Conjeturas y refutaciones*, p. 37.

<sup>15</sup> «Objeciones recogidas de teólogos y filósofos por Mersenne» en *Meditaciones metafísicas*, p. 107. Al ser desafiado a probar que, por ejemplo, un cuerpo no puede pensar, Descartes no duda en acudir a la lección bien aprendida de la distinción entre cuerpo y alma.

<sup>16</sup> Hobbes, «Terceras objeciones a las meditaciones metafísicas de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*, p. 146. A la identificación cartesiana del yo con el alma, Hobbes opone: «no me parecen buenos razonamientos los siguientes: soy pensante, luego soy pensamiento; soy inteligente, luego soy un intelecto. Pues de la misma manera podría decir: soy paseante, luego soy un paseo».

<sup>17</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*. B. 407. Nietzsche, *Voluntad de poderío III*. § 479. Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 161. B. Russell, *Fundamentos de filosofía XVI*. p. 330 y s.

<sup>18</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 16. Leibniz, «Advertencias a la parte general de los principios de Descartes». GP. IV, 357 o. c., p. 417. Arnauld, «Cuartas objeciones» en *Meditaciones metafísicas*. p. 162.

el primero, de que tengamos constancia, en hacer esta reserva al afirmar que no tenemos idea alguna del yo y que en él no existe tal principio<sup>19</sup>. Nietzsche fue algo más lejos al sostener que el sujeto no nos es dado, sino añadido, de modo que jamás podrá justificarse la existencia de un yo, porque se trata de una ficción, fruto de nuestra creencia en los presupuestos básicos del lenguaje. Nuestro mundo interior, añadirá, también es fenómeno<sup>20</sup>.

De la mano de las críticas a la demostración de la existencia e identidad del yo surgen aquellas otras que sostienen que el pensamiento no necesita de nada para existir, pues —afirma Ortega— de lo contrario no podría aceptar como válida la primera parte: “pienso”. De modo semejante se pronuncian Ayer: De “hay un pensamiento ahora” no se sigue “yo existo” y Russell<sup>21</sup>. Kant, temiendo tal vez estas argumentaciones, se apresuró a aseverar que no podía considerar su existencia como deducida de la proposición “yo pienso”, sino que esta era idéntica con respecto de ella. Para Nietzsche, igualmente, carece de legitimidad hablar de un yo como origen de “mis” pensamientos. Habríamos de decir “ello piensa”, pero incluso decir “ello piensa” es ya decir demasiado ya que contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo, En definitiva, «no puede preguntarse quien es el que interpreta, pues el interpretar mismo sólo tiene existencia en cuanto a efecto no en cuanto a ser. La presuposición del yo se reduce a la necesidad de

---

<sup>19</sup> D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 251. *Ibid*, 252. Algo más adelante añade: «La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan de forma sucesiva(...). La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas» (*Ibid*, 253).

<sup>20</sup> Nietzsche, *Voluntad de poderío*, § 476. *Más allá del bien y del mal*, § 19. *Voluntad de poderío*, § 480. *El crepúsculo de los ídolos*. «La razón en la filosofía». § 5. *Voluntad de poderío*, § 471.

<sup>21</sup> Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 164-65. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* II, p. 53. A esto añade: «Por simple deducción de lo que es inmediatamente dado no podemos avanzar ni un paso» (*Ibid*). Russell, *Fundamentos de filosofía* XVI. p. 352.

contar con una interpretación detrás de la interpretación»<sup>22</sup>.

Sólo el pensar parece haber quedado libre de las iras de los detractores del cartesianismo; pero ni siquiera esto están dispuestos a concederle. Según una de las críticas recogidas por Mersenne, para estar seguro de que se piensa es preciso saber previamente cual es la naturaleza del pensamiento. En términos parecidos se expresan Nietzsche y Russell. En otro sentido, Watson sostiene que no existe cosa alguna a la que pueda llamarse pensamiento. Desmenuzado de este modo el cuerpo doctrinal de la epistemología de Descartes, las miradas se ciñen ahora sobre el proceso mismo, cuestionándose la necesidad de practicar una epojé semejante, siendo el caso de que esta misma epojé escéptica radical ha sido ejercitada por no pocos de sus críticos en el cumplimiento de su labor como tales.

Al lado de meras cuestiones de procedimiento, como las consideraciones de Leibniz y Gassendi sobre la inconveniencia de tomar lo dudoso como falso<sup>23</sup>, se suscitan problemas de fondo que afectan a la línea de flotación del procedimiento cartesiano. Leibniz considera un error partir de una epojé tan radical, pues estima que ninguna ciencia puede avanzar en este sentido. Schopenhauer, más drástico, considera una farsa el procedimiento filosófico caracterizado en la ausencia de presupuestos, «porque siempre hay que reconocer algo como dado para partir de ello»<sup>24</sup>. Para Russell lo más extraño, y que en mayor medida quiebra los ánimos de quien busca emprender este camino, es que el mundo reconstruido a partir de la epojé es muy semejante al que se creyera con anterioridad a la misma. Por esto mismo, dirá Nietzsche, por el camino de Descartes no se llega nunca a una certidumbre absoluta, sino, en el mejor de los casos a una

---

<sup>22</sup> Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. § 16, *Ibíd.* § 19. *Voluntad de poderío*, § 549. *Ibíd.* § 476.

<sup>23</sup> Leibniz, «Advertencia a la parte general de los principios de Descartes», GP IV, 356. Gassendi, «Quintas objeciones a las Meditaciones de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*, p. 208. Descartes había resuelto considerar como falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda (Descartes, *Discurso del método*, IV, AT-VI, 31).

<sup>24</sup> Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, «Algunos opúsculos» III, § 27.

creencia muy pronunciada.

Este era, aproximadamente, el panorama teórico en el momento en que Husserl decide reiniciar el camino cartesiano<sup>25</sup>, comenzando por rechazar el contenido doctrinal del mismo. Tras asentar los modos de la evidencia<sup>26</sup>, la epojé husserliana se inicia con la desconexión o “puesta entre paréntesis” del mundo de la actitud natural que es recuperado en tanto que fenómeno, y a la que habrá de acompañar igualmente la desconexión de la existencia de Dios<sup>27</sup>. Este es el momento en que me gano a mi mismo como ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones. De este modo, el ser del ego puro<sup>28</sup> y sus cogitaciones precede al ser natural del mundo. El ego puro nace de la consideración del yo como algo idéntico en la corriente de las vivencias, inspirado inequívocamente en el yo de la apercepción kantiana<sup>29</sup>, según la cual «el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones», este residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, tiene la condición de ser una trascendencia en la inmanencia. El yo que efectúa la epojé queda, de este modo, excluido de ésta por principio<sup>30</sup>.

La epojé husserliana, pese a superar muchos de los más importantes prejuicios del cartesianismo, se aleja cada vez más del propósito

<sup>25</sup> Si Husserl ignoraba las críticas principales al cartesianismo (como las aquí recogidas) o simplemente las desestimó es algo muy difícil de concretar.

<sup>26</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 1, p. 3. y § 55 y s. A mi juicio Husserl abusa innecesariamente de la noción de evidencia, deslizando en sus definiciones algún que otro supuesto y dotándola de una lamentable aureola mística.

<sup>27</sup> Husserl, *Ideas*, § 58. Diríase que con este gesto quiere “curarse en salud” de los viejos excesos del cartesianismo.

<sup>28</sup> Esto le da pie a Sartre para afirmar que hemos encontrado un ser que escapa al conocimiento y que lo funda (Sartre, *El ser y la nada*, IV, p. 26-27), lo que le lle-vará a invertir la sentencia cartesiana: existo, luego pienso.

<sup>29</sup> Kant, *Crítica de la razón pura*, B 132. El carácter propio de la apercepción kantiana queda perfectamente concretado en este otro fragmento: «en la originaria unidad sintética de apercepción tengo, en cambio, conciencia, no de como me manifiesto ni de como soy en mi mismo, sino simplemente de que soy». (Ibíd. B 157).

<sup>30</sup> Husserl, *Ideas* § 57. p. 133. *La crisis de las ciencias europeas*, p. 81.

teorético para el que fue concebida, alejamiento al que no son ajenas importantes incongruencias en el seno de la propia fenomenología. Husserl encuentra una evidencia apodíctica en el Ego al que llegamos por medio de la reducción trascendental, lo cual deriva de su propia necesidad en cuanto ejecutor de la misma. Sin embargo, en *Investigaciones lógicas* confesaba no haber logrado encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, siendo tan sólo el yo empírico lo que era capaz de notar o percibir<sup>31</sup>. ¿Cómo es posible entonces, que se atreva a considerar como evidencia apodíctica aquello para lo cual precisó un entrenamiento<sup>32</sup> de más de diez años<sup>33</sup>, cuando él mismo definió la evidencia apodíctica como aquella que excluye de antemano toda duda imaginable<sup>34</sup>? Tal vez si la epojé hubiese alcanzado también al yo no se hubiese visto en la paradoja de justificar una autoconstitución del ego como existente, si aquella hubiese alcanzado a las esencias no hubiese perdido el tiempo y la orientación buscándolas o si hubiese dudado de su ingenua concepción de la verdad de los *Prolegómenos*<sup>35</sup> no tendríamos que reunirnos en un lugar apartado para tratar de fenomenología. Tal vez, sólo tal vez,

---

<sup>31</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, «Investigación quinta» § 8.

<sup>32</sup> La importancia del entrenamiento en la investigación teórica ha sido adecuadamente descrita, no sin ciertas dosis de ironía, por Feyerabend: «Al igual que un perrillo amaestrado obedecerá a su amo sin importar lo confuso que él mismo esté (...), del mismo modo un racionalista amaestrado será obediente a la imagen mental de su amo, se conformará a los criterios de argumentación que ha aprendido (...) y será completamente incapaz de darse cuenta de que aquello que él considera como “la voz de la razón” no es sino un post-efecto causal del entrenamiento que ha recibido». Feyerabend, *Tratado contra el método*, p. 9.

<sup>33</sup> Es posible que, después de todo, Wittgenstein tenga razón y «en el fundamento de la creencia bien fundamentada, se encuentre la creencia sin fundamentos». Wittgenstein, *Sobre la certeza*. § 253.

<sup>34</sup> Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 6. p. 22.

<sup>35</sup> Husserl, *Investigaciones lógicas*, «Prolegómenos», 36-37. La argumentación empleada para justificar esta determinada noción de “verdad” es en su estructura y condiciones muy semejante a la del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios y puede resumirse en una sola aserción: «la verdad existe por definición», (y por supuesto es única).

pero seguro que de haber sido así no nos parecería ahora tan ingenua la concepción del yo fenomenológico como espectador desinteresado.

Las críticas a esta nueva instrumentalización del procedimiento cartesiano no se hicieron esperar, abarcando aspectos tan dispares como el culto a las verdades intemporales<sup>36</sup>, el criterio de evidencia, la escolástica escisión entre esencia y existencia o la falta de radicalidad en la aplicación de la epojé. La evidencia ha sido considerada a menudo como principio engañoso y vacío que en el fondo equivale a decir: «todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad»<sup>37</sup>; otros, como Kolakowski, la encuentran tan incomunicable como una experiencia mística<sup>38</sup>. Por lo que respecta a las esencias, Hobbes ya le había recordado a Descartes que la esencia sin la existencia es una ficción<sup>39</sup>, fruto, quizás, de una mala utilización de la distinción escolástica<sup>40</sup>. Ahora es Adorno quien le recuerda a Husserl que la esencia no puede prescindir de la relación con la existencia y, por tanto, que no es posible hablar de fenómenos sin existencia; para aquel Husserl habría creído ingenuamente en la ontología escolástica. Su crítica se radicaliza al afirmar que la epojé fenomenológica es ficticia: «El mundo entre comillas es una tautología del mundo existente»; con ello se consagra y justifica a lo meramente existente como esencial y necesario<sup>41</sup>.

El aspecto de la epojé fenomenológica que, sin duda, levantó ma-

<sup>36</sup> J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, p. 120.

<sup>37</sup> Peirce, *El hombre, un signo*. p. 89.

<sup>38</sup> Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, p. 28.

<sup>39</sup> Hobbes, «Terceras objeciones a las Meditaciones metafísicas de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*. p. 157.

<sup>40</sup> No hay que olvidar que la razón última de la distinción escolástica entre esencia y existencia se encontraba en Dios. Quizá aquí Husserl debería haber asumido una prudencia semejante a Popper, quien no encontrando razón alguna para que el científico deba presuponer que se dan tales esencias, prefirió dejarlas a un margen (Popper, «Tres concepciones sobre el conocimiento humano» en *Conjeturas y refutaciones*, p. 139). A lo que habría que añadir que Popper no está practicando ningún género de epojé.

<sup>41</sup> Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, p. 282. *Ibíd.* pp. 17, 48, 235 y 244.

yor polémica fue, sin embargo, la noción de conciencia o ego trascendental que Husserl pretende justificar en virtud de su supuesta apodicticidad. Mientras Kolakowski sostiene que no sabemos que es realmente el ego trascendental o Ferrater Mora no encuentra razón alguna para tomarlo como punto de partida, Piaget nos recuerda que el sujeto trascendental es aún un sujeto, con todas las connotaciones que de ello se derivan. Nuevamente Adorno, considera que el yo trascendental fue derivado del empírico por abstracción, no siendo de ninguna manera la experiencia primitiva que reivindica Husserl; la hipostasis ontológica llevada a cabo por éste, al separar el yo del intelecto, convierte en problemático el mero hecho de denominarlo "yo"<sup>42</sup>.

Ortega encontró que la fenomenología cometía en orden microscópico los mismos errores que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo desde Descartes, si bien aquella tenía la ventaja de haber llevado la cuestión a una precisión tal que permitía sorprender el instante en el que la fenomenología escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Confiesa no haber encontrado jamás una conciencia en el sentido de la fenomenología, lo que le lleva a concluir que lejos de ser lo dado ésta es una mera hipótesis, una explicación aventurada, esto es, «una construcción de nuestra divina fantasía»<sup>43</sup>. Pese a su rechazo de la noción de conciencia, Ortega realiza estas críticas desde el corazón mismo de la fenomenología<sup>44</sup>,

---

<sup>42</sup> Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, p. 41. J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*, p. 16. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, p. 121. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, pp. 276, 278 y 281.

<sup>43</sup> Ortega, *Prólogo para alemanes* en *El tema de nuestro tiempo*, p. 55 y 59. «Vida como ejecución» en *¿Qué es conocimiento?*, p. 60. Esto no es del todo correcto ya que pueden encontrarse textos en los que, bajo influencia husserliana, sostiene una concepción muy semejante, vg. en «Las dos grandes metáforas» *El espectador IV. Obras completas II*, p. 396.

<sup>44</sup> Es un tema polémico el de las vinculaciones de Ortega con la fenomenología; no obstante, creo que puede afirmarse sin reservas que Ortega se instaló en la fenomenología husserliana entre 1913 y 1928 y que el posterior distanciamiento de Husserl en algunos aspectos como el de la conciencia, no lo alejó excesivamente, en

por lo que tratará de darle un nuevo impulso a ésta, reiniciando una vez más la senda cartesiana de la epojé radical o duda metódica.

Se trata, ante todo, de dudar más radicalmente que Descartes, dudando de que la duda sea pensamiento, de la noción escolástica del existir y de la idea misma tradicional de verdad o lógica; conscientes siempre de que de la duda forman parte integrante los razonamientos que llevaron a ella. Aquello que no tolera la duda, aquello que encontramos al término de este proceso son los datos radicales del universo. Siguiendo la tradición cartesiana, Ortega, encuentra lo indubitable en la duda misma; «para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo». El error de Descartes y Husserl fue el suponer la duda como pensamiento; frente a aquellos ésta es presencia de la realidad. La razón por la que los cartesianos han dudado de la realidad que ven pero no de su ver se basa en la creencia, nunca justificada, de que la realidad tiene que consistir en serlo, en absoluto, independiente de nosotros. La existencia absoluta de la duda complica la de una realidad previa en la cual aquella se produce: mi vida. Yo y mundo son mutuamente trascendentes en su coexistencia, pero ambos son inmanentes a la realidad absoluta que es mi vida<sup>45</sup>.

Los esfuerzos de Ortega por recuperar las virtudes de una epojé radical no evitaron el descrédito en que ésta ha caído, especialmente durante el último medio siglo. Ya Adorno había advertido que la duda metódica desbarataba sus propios cálculos al prefijarse el objetivo metódico de reextraer nuevamente de sí misma lo que es<sup>46</sup>; dándose el caso de que, siempre que se emprendía este camino, la suspensión del juicio solo servía como preparación para reivindicar científicamente las suposiciones de la conciencia precrítica, en secreta simpatía con el entendimiento humano convencional; objeción que

lo que a intereses y procedimientos se refiere, de la indagación fenomenológica.

<sup>45</sup> Ortega, «La razón histórica» (Curso de Lisboa, 1944), en *Sobre la razón histórica*, O. C., XII, p. 196 y 65. *¿Qué es filosofía?* O. C., VII, p. 115 y 121. «Vida como ejecución», en *¿Qué es conocimiento?*, p. 46. «La razón histórica». (Curso de Buenos Aires, 1940), XII, p. 61 y p. 51. «Vida como ejecución», p. 46. *Unas lecciones de metafísica*, O. C., XII, p. 160.

<sup>46</sup> Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, p. 21.

comparten Peirce y Russell<sup>47</sup>. Popper sostiene, en consecuencia, que el conocimiento no puede partir de la nada; pues si comenzamos desde cero no encuentra razones por las cuales pudiéramos llegar más allá que el hombre de neanderthal<sup>48</sup>. Algo más optimista, Ferrater Mora, considera que obrando de este modo habremos salvado el pensar, pero nada más, la realidad, aquello por lo que nos preguntábamos, habrá quedado irremediadamente fuera; para volver a ella habremos de retrotraernos al momento anterior al comienzo de la epojé<sup>49</sup>.

Será, no obstante, Wittgenstein, quien, en sus notas póstumas *Sobre la certeza*, termine de apuntalar la imposibilidad del procedimiento cartesiano. Mis convicciones, sostiene éste, constituyen un sistema, un edificio, de tal modo que no es posible poner en cuestión la totalidad del mismo sin impedir al mismo tiempo la posibilidad del juicio. ¿Cómo sé que alguien duda? Quien quisiera dudar de todo no llegaría ni siquiera a dudar, una duda tal no sería duda. Wittgenstein entiende la aparente necesidad de duda sistemática que requiere la búsqueda de fundamentos; pero tal duda sólo es posible después de la creencia, descansando sólo en lo que está fuera de la duda; siendo condición del juicio comenzar sin la duda. Puestos a dudar de todo, ¿por qué no debería dudar también del significado de mis palabras? Quien no esté seguro de nada tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras. Por tanto, no se puede preguntar por el fundamento de los fundamentos<sup>50</sup>.

En esta situación puede decirse que la epojé radical ha perdido cualquier vestigio de la credibilidad científica de que gozó en otras

---

<sup>47</sup> Peirce, *El hombre, un signo*, p. 89. «Tal escepticismo inicial es un mero autoengaño y no una duda real. Nadie que siga el método cartesiano se encuentra nunca satisfecho hasta recobrar formalmente todas aquellas creencias que abandonó en la forma». Russell, *Fundamentos de filosofía* XVI, p. 349.

<sup>48</sup> Popper «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», p. 52. «Hacia una teoría racional de la tradición», p. 166, en *Conjeturas y refutaciones*.

<sup>49</sup> J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*, p. 12.

<sup>50</sup> Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §§ 102, 127, 115, 450. *Investigaciones filosóficas*. p. 87. *Sobre la certeza*, §§ 160, 341, 354, 519, 150, 456, 369, 114. Cf. Gerd Brand, *Los textos fundamentales de L. Wittgenstein*, § 20.

épocas. Sin embargo, este descrédito de la epojé no la hace por ello menos necesaria, ni por lo mismo deja de ser irrenunciable proceder sin supuestos. Lejos del derrotismo que impregna a la denominada postmodernidad, este “revés” ha de servirnos de revulsivo para indagar en la posibilidad de corregir los errores pasados y dotar a la epojé del rigor necesario para que pueda servir de fundamento a una auténtica ciencia fenomenológica.

Unos de los principales errores del cartesianismo, en todas sus manifestaciones, estaba —a mi juicio— en suponer que debía ser absoluta la duda que acompaña a la epojé. Se ha visto claramente los absurdos que esto conlleva: La duda presupone ya un mundo prerreflexivo del que surge, del cual no sólo forman parte la propia duda y las circunstancias que la acompañaron, sino también la existencia del que duda, el lenguaje en que se expresa, el momento científico en que se realiza, aquellos a los que se dirige la investigación etc., a los que la duda no puede alcanzar, pero no por seguros, sino porque contamos con ellos, porque constituyen el suelo necesario desde el cual se instrumentaliza la duda<sup>51</sup>.

El hecho de que hasta el momento no se hayan advertido los diferentes sentidos en que puede darse una creencia<sup>52</sup>, ha dado lugar a la mayor parte de estos equívocos. En el curso de mis investigaciones<sup>53</sup> he llegado a constatar que nuestras creencias se dan en, al menos, dos sentidos fundamentales y complementarios: En el primero de ellos, al que denomino sentido práctico, son aquello con lo que contamos, aquello que ya tenemos presente al teorizar y de lo cual, por lo mismo, no podemos dudar; cuando, por el contrario, las atendemos, en tanto que nos ocupamos de ellas, las tenemos en un segundo sentido al que denomino teórico, en el que ya son suscepti-

<sup>51</sup> Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*, § 10.

<sup>52</sup> Influenciados, sin duda, por la popular e ingenua idea de que la verdad ha de ser única y absoluta; idea que ha pervertido las indagaciones sobre el conocimiento hasta márgenes incalculables.

<sup>53</sup> Las cuales he hecho públicas, a modo de resumen, en la obra titulada *Crítica de la realidad establecida*.

bles de ser objeto de la duda. De este modo, estamos en situación de comprender por qué fracasó la instrumentalización de la duda absoluta; pues ésta tropezaba siempre con la imposibilidad de dudar del sentido práctico de nuestras creencias, que generalmente se confundía, en virtud de su indubitabilidad, con el suelo firme y seguro que se buscaba<sup>54</sup>. Todo lo cual nos empuja a desterrar definitivamente la duda absoluta del marco de la epojé.

Ahora bien, la necesidad de proceder sin supuestos no precisa, a su vez, ir precedida por una duda absoluta; lo único que a este respecto puede exigirse de la epojé es que sea universal<sup>55</sup>, que sean desconectadas todas y cada una de nuestras convicciones previas en su sentido teórico, lo cual, con independencia de las limitaciones propias del investigador, siempre será factible. Una vez puesta en práctica una epojé radical de estas características, encontramos que ninguna de nuestras convicciones previas puede resistirse a su aplicación (de no ser así nos resultaría sospechoso); tan sólo en el darse mismo del fenómeno —de la vivencia— podremos encontrar alguna seguridad, que, sin embargo, no podrá abarcar a lo que en aquel se presenta. En este sentido, no puede pretenderse obtener, mediante la epojé, ninguna garantía acerca de la existencia y naturaleza del mundo<sup>56</sup>, cuyo uso ilegítimo a este respecto está a la raíz de su descrédito.

---

<sup>54</sup> De ahí que se encontrasen indubitables la propia duda o la existencia del dubitante; pues nos es imposible dejar de contar con ellos.

<sup>55</sup> Contrariamente Husserl, que pretende practicar una duda absoluta, rechaza finalmente que ésta pueda ser universal; pues considera que en caso de abarcar al “yo” tal duda se anularía a sí misma (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, § 17 p. 81).

<sup>56</sup> Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*, §§ 10 y 11. La posibilidad de plantear la hipótesis de que todo cuanto no sucede sea una ilusión de la que sólo nos daremos cuenta más tarde como plantea Wittgenstein (*Sobre la certeza*, 658) o la posibilidad indescartable de que hayamos comenzado a existir hace cinco minutos con todos los recuerdos que ahora poseemos que plantea Russell (*El conocimiento humano*, II, V, p. 222), deberían bastar para entender la imposibilidad de que algo quede al margen de la epojé; si aún así fuese insuficiente, siempre nos queda el recurso al genio maligno de Descartes. Cf., *Crítica de la realidad establecida*, § 16 y 17.

Lo más importante en estos momentos consiste en saber lo que con esta epojé se busca o puede buscarse, para la cual es decisivo descartar primero aquello que, habiendo estado tradicionalmente en el punto de mira de quienes la practicaban, no puede de ninguna manera ser su objeto. De este modo, mediante la epojé radical no podremos obtener seguridad alguna acerca de las determinaciones ontológicas<sup>57</sup>, se refieran éstas al mundo o al sujeto, pues son precisamente aquello de lo que con la epojé nos desprendemos; del mismo modo, tal epojé no puede tener por objeto la búsqueda de la verdad<sup>58</sup>, ya que ésta presupone la validez y es indesligable de la convicción<sup>59</sup>, siendo ésta —la convicción— lo que se ha dejado entre paréntesis. Pero además de resultar ilegítima y falta de rigor la búsqueda de la verdad y de las determinaciones ontológicas, ésta es también absurda, pues son justamente lo que ya tenemos, lo dado en el fenómeno y, por tanto, (en tanto lo ofrecido en éste es siempre relativo a un centro de referencia) aquello de lo que no podemos adquirir una certeza objetiva más allá del mismo. Del mismo modo en que las ciencias físicas no prueban su verdad sino la exactitud de sus cálculos, la ciencia fenomenológica no puede probar su verdad sino la seguridad de sus resultados<sup>60</sup>. Siendo el caso, que sólo puede

---

<sup>57</sup> Incluyendo entre estas las referidas a la existencia, la esencia, los accidentes o cualquiera otras determinaciones.

<sup>58</sup> Husserl, siguiendo la tradición consideraba que la ciencia busca verdades, y además verdades intemporales (*Meditaciones cartesianas*, § 5. p. 18); siendo condición de la verdad el ser única e identificando como escepticismo todo intento contrario; del cual a su vez considera que carece de sentido, ya que niega las condiciones constitutivas de toda teoría («Prolegómenos» §§ 36 y s. *Investigaciones lógicas*, p. 115 y ss.). La renuncia a la verdad aquí practicada no debe confundirse con ningún género de escepticismo; sencillamente no es nuestro tema, en nuestra boca sólo sería un supuesto injustificable. Lo que sí nos interesa, lo que sí es nuestro objeto, es la constitución de la verdad; esto es, por qué creemos algo como verdadero o falso.

<sup>59</sup> Aspecto éste que ya habían puesto de manifiesto Nietzsche («Sobre las verdad y la mentira en sentido extramoral», *El libro del filósofo* § 177, p. 104 y ss.) y Ortega («Vida como ejecución», *¿Qué es conocimiento?*, p. 31), y al que acompaña el hecho de que, hasta el momento, nadie haya sido capaz de desligarlos.

<sup>60</sup> El hecho de que qué sea o no lo real y en qué medida lo sea venga dado —im-

permitirnos indagar con seguridad en los fundamentos constitutivos del mundo vivido en el fenómeno<sup>61</sup>, al margen de toda determinación ontológica; punto éste en el que la seguridad puede alcanzar unos márgenes de precisión tales que nadie podría en justicia negar la condición de ciencia estricta a la fenomenología que así obrase.

Todo ello supone, bajo viejas formas, un modo radicalmente nuevo de investigar en filosofía; ésta necesita despojarse de absolutismos y de creencias ciegas si quiere ser rigurosa. A cada momento que pasa, se hace más necesaria una revolución semejante a la que en las ciencias físicas supuso la teoría de la relatividad<sup>62</sup>.

---

puesto yo diría— por la vivencia, así como el que no se haya reparado suficientemente en lo que esto implica, se encuentra en el origen de muchas disputas bélicas y en el de la mayoría de las filosóficas. Creer ingenuamente que la realidad es tal cual se nos presenta (frente a lo cual tampoco tenemos alternativas, ya que para nosotros ha de ser la genuina y auténtica realidad), genera con frecuencia intolerancia frente a otros modos de la realidad; siendo el caso que en principio debería haber tantos mundos vividos como individuos y no parece en absoluto probable que dos de ellos sean exactamente iguales. Tiene razón Watzlawick al afirmar que tenemos la ingenuidad de creer que la realidad es tal y como la vemos (*¿Es real la realidad?*, p. 50); pero esta ingenua idea ha llevado a muchos filósofos (y no filósofos) a «navegar contra viento y marea» para tratar de justificarla como absolutamente objetiva.

<sup>61</sup> *Ibid.* § 20. El constructivismo radical parece haber llegado, a este respecto, a conclusiones semejantes, atendiendo a las palabras de Glaserfeld: «Lo que vivimos y experimentamos, lo que conocemos y llegamos a saber está necesariamente construido con nuestros propios materiales y sólo se puede explicar por manera y forma de construir» (Ernst von Glaserfeld «Introducción al constructivismo radical», *La realidad inventada*, p. 34, 35).

<sup>62</sup> Es curioso que esta idea de la necesaria revolución de la filosofía haya sido repetida con tanta insistencia en los últimos tiempos y por filósofos de muy distinta trayectoria como, por ejemplo, Wittgenstein (*Sobre la certeza*, § 305, Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, § 29, p. 280, o Kuhn, «Segundos pensamientos sobre paradigmas».