

UN ACERCAMIENTO A LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL DESDE LA FILOSOFÍA GRIEGA: LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y SARTRE EN DIÁLOGO CON LA ANTIGÜEDAD

Giovanna De Paoli

Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina.

Resumen

Es innegable que la noción de epoché fue crucial para el surgimiento y el posterior desarrollo de la tradición fenomenológica. Si bien la resignificación que Husserl hace de ésta es sumamente original, él mismo se detiene a reconocer en la filosofía antigua el mérito de haber encontrado el camino idóneo para acceder a la subjetividad trascendental. En el siguiente trabajo buscaré, por un lado, definir la epoché tal como se origina en el pensamiento de los sofistas para luego pasar a analizar el modo en el que Husserl logra reversionar dicha noción hasta convertirla en el método predilecto que nos permite arribar a la esfera trascendental. Por otro lado, continuaré rastreando la evolución de la epoché para llegar a su abandono en la filosofía de Sartre. En relación con esto último, me interesa preguntarme si el existencialismo reniega de la suspensión del juicio por considerarla inapropiada o si, más bien, se trata de una supresión parcial del método fenomenológico. Me propongo defender esta segunda tesis, alegando que, en realidad, la epoché no es una noción que esté totalmente ausente en la filosofía de Sartre sino que se mantiene vigente en términos de angustia existencial.

Palabras clave: *subjetividad; fenomenología; sofistas; epoché; existencialismo.*

Cómo citar: De Paoli, G. (2023). Un acercamiento a la subjetividad trascendental desde la filosofía griega: la fenomenología de Husserl y Sartre en diálogo con la Antigüedad. *Praxis Filosófica*, (57), e20212617. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i57.12617>

Recibido: 25 de noviembre de 2022. **Aprobado:** 5 de abril de 2023.

An Approach to Transcendental Subjectivity from Greek Philosophy: The Phenomenology of Husserl and Sartre in Dialogue with Antiquity

Giovanna De Paoli¹

Abstract

It is undeniable that the notion of epoché was crucial for the emergence and subsequent development of the phenomenological tradition. Although Husserl's re-signification of it is highly original, he himself stops to recognize in ancient philosophy the merit of having found the ideal way to access transcendental subjectivity. In the following paper I will seek, on the one hand, to define the epoché as it originates in the thought of the Sophists and then go on to analyze the way in which Husserl manages to reverse this notion until it becomes the preferred method that allows us to reach the transcendental sphere. On the other hand, I will continue tracing the evolution of the epoché to arrive at its abandonment in Sartre's philosophy. In relation to the latter, I am interested in asking whether existentialism disavows the suspension of judgment as inappropriate or whether it is rather a partial suppression of the phenomenological method. I propose to defend this second thesis, arguing that, actually, epoché is not a notion that is totally absent in Sartre's philosophy but that it remains valid in terms of existential anguish.

Keywords: *Subjectivity; Phenomenology; Sophists; Epoché; Existentialism.*

¹ Giovanna De Paoli es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, institución en la que también se desempeña como docente. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y cuenta con una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Pertenece como miembro a la Sección de Estudios Filosóficos "Rodolfo Mondolfo" del Centro Ítalo-Argentino de Altos Estudios dependiente de la Universidad de Buenos Aires y la Embajada de Italia. También es miembro del "Argentine-Serbian Ancient Philosophy Consortium" entre la Universidad de Belgrado y la Universidad de Buenos Aires y del Proyecto pentalateral UIU (UB, UBA, UCM, UNAM, USP) "Estudios hispano-portugueses sobre los comienzos de la tradición y su diálogo con el pensamiento contemporáneo. La ruta griega". También participa del proyecto binacional "A Global History of Philosophy", con el grupo alemán dirigido por G. Hartung y la dirección argentina de C. Marsico, financiado por la Deutsche Forschungsgemeinschaft y del proyecto de investigación "La antropología de las filosofías socráticas", financiado por CONICET.

ORCID: 0000-0002-2384-9563 **E-mail:** giovylpd@gmail.com

UN ACERCAMIENTO A LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL DESDE LA FILOSOFÍA GRIEGA: LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y SARTRE EN DIÁLOGO CON LA ANTIGÜEDAD

Giovanna De Paoli

Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina.

I. Introducción

El descubrimiento de la subjetividad trascendental tal como la presenta Husserl irrumpe en la escena filosófica con una fuerza extraordinaria que surge no sólo de las consecuencias decisivas que va a suponer para la fenomenología sino también de su originalidad al darle a la filosofía un nuevo impulso. Puede encontrarse en el mismo Husserl un intento de destacar en los orígenes de la filosofía —particularmente en la sofística— un sesgo trascendental en tanto el desarrollo de la misma implica racionalidad y en tanto ésta última no puede darse sino en un sujeto, es decir, en la vida inmanente de un ego. En este trabajo me propongo desarrollar brevemente ese redireccionamiento de los descubrimientos realizados por pensadores precedentes a fin de mostrar cómo es utilizado por Husserl para arribar a la idea de subjetividad trascendental tal como la concibe la fenomenología. A partir del rastreo de la evolución de la noción de *epoché* haré alusión a la apropiación husserliana de la misma en carácter metódico para luego abordar su revisión en la filosofía de Sartre. Intentaré mostrar que la resignificación sartreana puede interpretarse como un reemplazo de la noción de *epoché* por la de angustia existencial.

A lo largo del presente trabajo me valdré del marco metodológico de la deriva interepocal (Bieda y Mársico, 2015). Este enfoque de carácter diacrónico invita a analizar los principales conceptos filosóficos de la Antigüedad desde la óptica de corrientes de pensamiento posteriores, colaborando, de este modo, a la conformación de una visión panorámica que desafíe lo estanco de las rígidas divisiones realizadas en la historiografía tradicional de las ideas. La división y la consecuente segregación de ciertas nociones cabales para la filosofía puede resultar útil para un estudio de corte enciclopédico, pero se revela insuficiente para una real

comprensión del complejo entramado de relaciones y derivas entre ellas. La propuesta hermenéutica escogida no solamente enriquece los estudios en torno al pensamiento antiguo, sino que además convoca a derribar las fronteras cronológicas que parecieran prohibirnos el trascender las casillas segmentadas de la línea de tiempo invitándonos, en cambio, a concebir la discusión filosófica como una constante de tensiones y debates.

En la primera sección, haré referencia a las clases de Husserl volcadas en *Filosofía Primera* (1923-1924), donde se plantea que hay ciertas inclinaciones hacia la subjetividad trascendental que pueden encontrarse ya desde los inicios del pensamiento en la Antigüedad griega, principalmente en aquellos acercamientos cuyo desarrollo puede rastrearse en torno al escepticismo. Este análisis pretende realizar una reconstrucción que, por un lado, pueda dar cuenta de los antecedentes de la subjetividad trascendental a partir de la relación que Husserl establece con los sofistas y la filosofía antigua, y, por el otro, persiga su evolución con la finalidad de vislumbrar en la fenomenología ciertas influencias que, conjugándose con sus aportes propios, permitan dar cuenta de su postura en relación tanto con la subjetividad trascendental como con el método que nos vuelve hacia ella (*epoché*). En la segunda sección abordaré específicamente los planteos filosóficos de dos de los sofistas más reconocidos por la tradición: Protágoras y Gorgias. Luego, en la tercera sección, cotejaré las concepciones analizadas hasta aquí con la crítica posterior que Sartre realiza a Husserl en *La Trascendencia del Ego*. Es allí donde Sartre opera una reformulación de la relación ego-conciencia que provoca un distanciamiento entre ambos fenomenólogos, repercutiendo directamente en su comprensión del sujeto y, consecuentemente, poniendo en cuestión la necesidad de la *epoché* en términos metódicos. En la cuarta sección del presente trabajo me ocuparé de mostrar cómo la decisión de Sartre de eliminar la necesidad de la *epoché* metódica implica una resignificación de la misma en términos de angustia existencial. Finalmente, en el apartado destinado a las conclusiones, buscaré establecer algunas posibles relaciones entre las diversas perspectivas de los autores en torno a los temas en cuestión, resaltando la crucial influencia de la filosofía griega en la construcción del método fenomenológico y en su posterior reversión.

II. Camino a la subjetividad: algunos impulsos tempranos hacia la esfera trascendental

En el invierno de 1923-1924 Husserl dicta un curso en la Universidad de Friburgo que será publicado luego de su muerte bajo el título de *Filosofía*

Primera. En este primer apartado, haré referencia fundamentalmente a dichas clases para acercarnos a la concepción que le merece la historia de la filosofía a nuestro autor. Luego, conforme al objetivo de este trabajo, me concentraré específicamente en sus ideas en torno a la filosofía antigua. Es pertinente señalar que la intención husserliana de revisar el pasado no responde tanto a un interés histórico sino más bien a una inquietud de índole pragmática (Cf. Sokolowski, 2010, p. 4). De este modo, aunque Husserl no haya profundizado demasiado en sus estudios sobre filosofía antigua, se detiene en ella para destacar un aporte fundamental en relación con el descubrimiento del primer principio o subjetividad trascendental. Básicamente, reconoce que la misma no es una invención totalmente propia, sino que la fenomenología viene a reactivar un impulso trascendental que ya existía en la historia del pensamiento desde sus inicios. Su propuesta consiste en resaltar el camino histórico, suponiendo para la filosofía un origen con un sesgo trascendental a partir de su convicción de que la misma sólo puede darse en lo racional del hombre, es decir en su subjetividad.

Es hora de preguntarse -con lo que desembocamos en la consideración histórica- si la antigüedad griega no tuvo que sentir ya la necesidad de una tal ciencia de la subjetividad, de la que produce las unidades de conciencia bajo el título de conciencia, ya que la filosofía griega marchó adelante en todas direcciones en su esfuerzo universal hacia el conocimiento por medio de la fundamentación de ciencias siempre nuevas (Husserl, 1998, p. 90).

Husserl se detiene a analizar la filosofía griega no solamente porque representa los orígenes del pensamiento occidental, sino porque él cree que la misma se esmera en sus intentos de establecerse como una ciencia madre que pueda brindar principios de carácter apodícticos y proporcionar una base sólida para todas las demás ciencias. En esta misma línea, reconoce a la Antigüedad aportes importantísimos en torno al descubrimiento de ese fundamento indubitable que la filosofía necesita. Pero dicho reconocimiento va acompañado de importantes críticas a los pensadores precedentes por no haber entendido el valor real de aquello que obtuvieron y, por ende, no haberlo explotado y desarrollado como merecía. Husserl señal lo siguiente:

Así fue como la ciencia de la antigüedad, a pesar de su pretensión de ser filosofía, es decir, ciencia que realmente se justifica hasta lo último y que es plenamente satisfactoria, a pesar de todas sus admirables realizaciones, sólo logró llegar a ser lo que llamamos una ciencia dogmática, una ciencia que sólo podemos aceptar como estadio preliminar de la auténtica ciencia filosófica y no como esta ciencia misma (Husserl, 1998, p. 100).

A su vez, la filosofía que rodea a Husserl se encuentra, desde su óptica, estancada y, por lo tanto, es necesario que se produzca un viraje desde el objetivismo ingenuo de las ciencias positivas hacia la vida inmanente del ego. Este será el aporte fundamental de la fenomenología: brindar este primer principio a partir del cual se construya un edificio de nociones racionales que, a la par, permitan solventar una ética.

Sólo cuando el científico pasa de este pensar ingenuo a la nueva actitud reflexiva que también necesita para justificar subjetivamente su actividad, sale a la vista algo de la vida subjetiva antes oculta, se ponen de manifiesto este o aquel momento que le interesan del modo subjetivo de darse de los objetos de su experiencia, de los juicios o la justedad de esos juicios (Husserl, 1998, p. 73).

Pese a que no puede decirse en sentido estricto que la subjetividad existiera en la Antigüedad griega tal como la concebimos a partir de la Modernidad —momento en el que surge propiamente la noción de sujeto— podemos observar junto con Husserl una fuerte tendencia hacia la misma en los orígenes de la filosofía.

6

Husserl comienza destacando la intención de Platón de establecer una filosofía radical con bases firmes para dar fundamento a todos los demás conocimientos del mundo, pero no tarda en señalar que, pese a las pretensiones de llegar a un principio indubitable, el ateniense falla en el método: el punto de partida que la filosofía necesita no puede nunca basarse en hipótesis a la espera de que algún día pueda alcanzarse una instancia suprema de conocimiento en la cual se pierda el carácter hipotético inicial. El punto de partida, por el contrario, debe ser un fundamento indubitable si es que pretende ser instaurado como principio (Cf. Husserl, 1998, p. 67). Por otra parte, la filosofía platónica no logra superar el dualismo. En ese sentido, la fenomenología se va a alejar de esa concepción al plantearse como una ciencia esencialmente descriptiva que pretende, por medio de la *epoché*, suspender la creencia en la existencia del mundo y volverse sobre la conciencia a fin de encontrar ciertos elementos que conformen estructuras constantes, generales y universales en la vida inmanente.

Más allá de esta breve mención a la metodología platónica, lo que aquí interesa es rastrear los impulsos hacia la subjetividad trascendental no tanto en las grandes tradiciones de la Antigüedad (platónico-aristotélica) sino más bien en aquellas manifestaciones del discurso que surgen principalmente a partir de los planteos escépticos. Es necesario tener en cuenta que para Husserl aquellos que desarrollan los planteos escépticos

son fundamentalmente los sofistas. Es decir, desde su perspectiva, el sofista es ante todo un escéptico. Lo que Husserl encuentra de atractivo en estos “esbozos del escepticismo” es que los mismos, al poner en tela de juicio la realidad del mundo en tanto verdad objetiva, permiten que por primera vez asome para la filosofía la luz de la subjetividad. Sin embargo, como se explicará más adelante, a pesar de haberlo descubierto, estos pensadores no han sabido comprender la importancia capital de este primer principio, no han logrado tomar real dimensión de las implicancias que la subjetividad trascendental traía consigo para el curso de la filosofía y, en especial, para poder desterrar de manera contundente al escepticismo.

A continuación, valiéndome del ya mencionado marco de análisis interepocal, exploraré brevemente los planteos de los sofistas más emblemáticos de la tradición para intentar vislumbrar a qué se refiere Husserl cuando nos habla de una tendencia hacia la subjetividad en los mismos.

III. El relativismo protagórico y el antieleatismo gorgiano

El reconocido sofista Protágoras fue acusado de impiedad y la totalidad de su obra condenada a la hoguera. La trágica suerte que sufrieron sus escritos nos coloca frente a un escenario bastante complejo a la hora de acercarnos a su pensamiento puesto que sólo nos quedan de él citas y testimonios, siendo el corpus platónico nuestra principal fuente de acceso a sus ideas. Sin embargo, pese a la gran persecución que recibió el sofista de Abdera, la harto conocida tesis del “*homo-mensura*” ha logrado trascender la censura, convirtiéndose en un emblema del relativismo. Aunque de simple enunciación, la tesis protagórica resultó lo suficientemente contundente como para llamar la atención de Husserl quien la consideró uno de los primeros impulsos hacia la subjetividad trascendental. Su influencia — que, sostengo, permanece intacta— nos permite continuar repensando sus implicancias. En lo que sigue me ocuparé de abordarlas en lo relativo a su relación con la fenomenología.

“*El hombre es la medida de todas las cosas*” (*Teeteto*, 152a) da cuenta, ante todo, de un giro antropológico. Se desplaza del centro de la escena a los dioses y a la naturaleza y se coloca al hombre en una posición privilegiada. Al establecer como parámetro al ser humano, Protágoras le está reconociendo al mismo un dominio sobre todo lo demás que se ajustaría a su normativa y a su modo particular e individual de comprender el mundo. Al mismo tiempo, se instaura una analogía entre el percibir y el parecer en tanto las opiniones de los hombres se fundan en percepciones individuales. De esta forma, según Protágoras, todas las posiciones son igualmente válidas ya que

todas ellas son relativas al sujeto y a su percepción del mundo y, por ende, expresan una certeza para quien las pronuncia que no puede ser refutada ni juzgada por otros.

Podemos observar en esta vindicación del lugar del hombre una cierta tendencia hacia la subjetividad que será retomada por Husserl como principio apodíctico. Pero, abandonado en esta instancia, el planteo nos deja únicamente frente a un relativismo que, si bien para los sofistas pareciera no representar un problema, es considerado por Husserl igual de perjudicial para la filosofía que el hecho de sostener posiciones dualistas y dogmáticas. Por otra parte, el pasaje de la validación de todas las opiniones a la conclusión de que no es posible conocer se presenta como una transición bastante obvia: si hay razones suficientes para sostener tanto una tesis como la contraria, entonces, además de considerarlas equivalentes, es razonable no inclinarse por ninguna. Siguiendo el hilo natural del razonamiento, el escepticismo se encuentra a menos de un paso de distancia.

8 Finalmente, como inconveniente adicional, se presenta el problema de la ampliamente discutida autorefutación protagórica, debate que se verá reiterado en la división del escepticismo en sus versiones académica y pirrónica². En pos de desterrar el relativismo y sus derivas que ofician como puerta de entrada a las corrientes escépticas propiamente dichas, la fenomenología se concentrará en hacer del sujeto un fundamento trascendental que pueda convertirse en un principio de sustento firme para todas las demás ciencias.

Pasemos ahora al segundo sofista que nos ocupa: Gorgias de Leontinos. En su discurso *Sobre el No Ser o Sobre la Naturaleza* podemos apreciar cómo ya desde el título mismo se pretende instaurar una abierta oposición al discurso parmenídeo. Mientras que el eleático sostenía una correspondencia entre el ser y el pensar, Gorgias va a dedicar su discurso a fundamentar lo contrario a partir de tres tesis que pueden resumirse de la siguiente manera: la primera, conocida como la tesis ontológica expresa que nada es; la segunda, o gnoseológica, dice que, aunque algo fuese, no se podría conocer; y la tercera, o lógica, postula que, aunque se pudiese conocer, no se podría comunicar.

Si nada es, no hay verdades objetivas y tampoco hay, por ende, posibilidad de alcanzar un conocimiento que opere como fundamento o parámetro para las ciencias. Por último, y como punto fundamental, el *lógos* pierde su función como transmisor del mundo dado que su dimensión descriptiva queda anulada. Si el discurso no puede dar cuenta de la

² Para un análisis detallado sobre las diferencias entre las dos variantes de escepticismo, consultar Pineda, C. F. (2016). Para profundizar en el debate en torno a la auto-refutación protagórica, consultar Marcos De Pinotti (1999).

realidad, tampoco puede mantenerse en pie el criterio de la verdad como correspondencia de modo que el *lógos* podrá ser creador de sentidos pero ya no más un medio de comunicación del mundo exterior ni de cualquier otra cosa más que de sí mismo. Nuevamente podemos notar cómo el criterio pasa a ser un asunto intrínseco al individuo: no sólo no se puede establecer una única verdad concluyente, sino que el poder del hombre pasa a ser tal en la constitución del conocimiento que no podemos ni siquiera pensar en un mundo sin un sujeto que le dé sentido. Al respecto, Untersteiner (2002, p. 60) señala que “*lo trascendente debe convertirse en immanente; sólo en este momento se podrán derivar conclusiones seguras*”.

Por otra parte, en el *Encomio de Helena*, el sofista nos plantea una defensa de la mujer que es emblema de las desgracias entre los griegos. Sin embargo, es él mismo quien se encarga de develar su verdadero propósito al admitir al final de su discurso que, en realidad, el encomio de Helena no es más que un elogio al poder del *lógos*. Gorgias se propone demostrar mediante este ejemplo práctico lo que ya anticipamos anteriormente al referirnos al discurso como creador de realidad: un mismo hecho puede adquirir distintas valoraciones dependiendo exclusivamente de cómo se lo reconstruya verbalmente. La palabra es la principal elogiada del encomio y Gorgias no escatima en destacar su potencia:

La palabra es un poderoso soberano, que con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión (*Hel. 8*).

Ya no puede creerse que haya una única realidad indiscutible, sino que debemos aceptar que existen una multiplicidad de realidades, todas ellas válidas y posibles, en exclusiva correlación con la variedad de discursos coherentes que puedan expedirse acerca de las mismas. En este planteo es el *lógos* el que funda la verdad y, siendo el lenguaje una herramienta común a todos los seres humanos, la verdad pasa a ser una construcción totalmente subjetiva.

Finalizando esta breve referencia a Protágoras y Gorgias resulta oportuno traer a colación a Luc Brisson (2000), quien también destaca este impulso hacia la subjetividad que nota Husserl en los sofistas:

En un segundo tiempo, que corresponde a la época de los sofistas, de Sócrates y de los socráticos, se impone un escepticismo crítico que niega esa manera de ver, al sustituirla por el principio de subjetividad, según el cual

el sujeto que percibe y piensa determina la percepción y el pensamiento (Brisson, 2000, p. 108).

Siguiendo a Husserl podemos afirmar que el “escepticismo” sofisticado descubrió un valor fundamental al colocarnos cara a cara con el subjetivismo, pero, a pesar de este crucial aporte, no supo plasmar este hallazgo en una filosofía que fuese más allá de lo verosímil. La prueba cabal de su fracaso es la supervivencia del escepticismo (Cf. Husserl, 1998, p. 102). Lo que faltó, en palabras de Husserl, fue una conversión de esas reflexiones en una teoría de la esencia del conocimiento desde el punto de vista subjetivo, en lugar de intentar llegar con rapidez y facilidad a las ciencias particulares. El perfeccionamiento en las ciencias especiales no logra cubrir la gran falta que deja el no haber desarrollado de manera suficiente las bases firmes de la filosofía que no pueden encontrarse sino mediante la investigación del sujeto cognoscente (Cf. Husserl, 1998, p. 62, 63).

10

Quizás podamos preguntarnos cómo es que una vuelta a la subjetividad pueda convertirse en una salida para enfrentar las dudas escépticas y constituirse como verdad primera. Sin embargo, esta cuestión se resuelve con facilidad cuando comprendemos que, para la fenomenología husserliana, el subjetivismo es sinónimo no de relativismo, sino de universalidad. La fenomenología no pretende explorar al sujeto en las dimensiones de su personalidad, su psiquis o su moral, que son aspectos que se dan en cada sujeto de manera diversa y cambiante. Su función en tanto ciencia descriptiva no es más ni menos que definir un conjunto de estructuras universales, comunes a todos los seres humanos (Cf. Husserl, 1998, p. 74).

La fenomenología trascendental será así comprendida como la consumación de su impulso hacia la trascendentalidad y el subjetivismo que, aunque con sus particularidades y diferencias respecto de la noción actual, supo encontrar la manera de manifestarse ya en el mundo griego. En dichas singularidades notamos que la cuestión del hombre va íntimamente ligada a la *pháinetai*, es decir al hecho de que algo puede aparecerse como verdadero o como no verdadero. En ese aparecer está presente de alguna manera el sujeto, instaurando una gnoseología que no presuponga una realidad objetiva como fundamento. El problema de la filosofía griega fue que pese a haber descubierto la necesidad de volverse al sujeto en un contexto de escepticismo generalizado, no hicieron de éste las suficientes investigaciones como para convertirlo en la base trascendental de una filosofía que se constituya como un fundamento apodíctico y que opere superando la visión parmenídea del mundo y suprimiendo los dualismos (Cf. Husserl, 1998, p. 60).

Como conclusión de este apartado, considero que hay suficientes razones para afirmar que el escepticismo que Husserl nota en los sofistas tiene un aspecto positivo en tanto nos retrotrae a una esfera subjetiva y nos conecta con la vida inmanente. Sin embargo, su faceta negativa reside en que, una vez situados en ella, no hicieron esfuerzos ni por superar el relativismo ni por explorar la vida interna del ego. La consecuencia de dicho desentendimiento fue que no lograron escapar del escepticismo.

El recorrido por la Antigüedad nos permitió ver cómo toda reflexión que busque encontrar algún fundamento debe dirigir su mirada al sujeto que reflexiona. Esta breve síntesis de la filosofía griega aporta al objetivo general del trabajo en tanto nos brinda la posibilidad de rastrear los primeros impulsos hacia la subjetividad y nos deja en condiciones de abordar la resignificación que opera sobre ésta la fenomenología. En el siguiente apartado, analizaré la manera en la que Husserl hace de la *epoché* el método indiscutible de la fenomenología trascendental.

IV. Husserl: reformulación de la *epoché* a partir de un enfoque metódico

La recientemente mencionada falta de radicalización del planteo sofístico conlleva un estancamiento filosófico que, de acuerdo con Husserl, tendrá un reavivamiento en la Modernidad. La vía subjetiva encuentra en la duda cartesiana un nuevo y contundente impulso que puja por el arribo al *cogito*.

Volviéndonos ahora al contenido de las Meditaciones [...] nos encontramos con que en ellas se lleva a cabo un regreso hacia el yo filosofante en un segundo y más hondo sentido, hacia el ego de las puras *cogitationes*. El meditador lleva a cabo este regreso en el conocido y sumamente notable método de la duda (Husserl, 1996, p. 39).

Descartes se aleja de los escépticos porque, si bien comienza sus meditaciones poniendo en cuestión todo lo conocido, la duda no aparece como un resultado final sino como método *hacia*, es decir, como un camino hacia el descubrimiento de alguna verdad que se presente al espíritu de manera clara y distinta. Dicho lugar corresponderá a la afirmación de la existencia del *ego* como “*res cogitans*”. De este modo, la filosofía cartesiana toma como emblema la idea de que hay una verdad y de que la misma anida en el interior de un sujeto, en sus estructuras constitutivas. Estas consideraciones ocupan nuestro interés no porque Descartes sea objeto central del presente estudio sino más bien porque es Husserl mismo quien se define como un “*neo-cartesiano*” (Cf. Husserl, 1996, p. 38).

Demás está aclarar que la admiración que Descartes le merece a nuestro autor está relacionada íntimamente con la puesta en escena de la vida interior del sujeto. Comparten también la idea de que el objetivo de la filosofía debe ser convertirse en una ciencia universal que opere como fundamento absoluto de todas las demás ciencias:

Necesítase, por lo tanto, una reconstrucción radical que dé satisfacción a la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias ínsita en la unidad de dicha fundamentación absolutamente racional (Husserl, 1996, p. 38).

12 Sin embargo, el definirse como “*neo-cartesiano*” y no simplemente como “*cartesiano*” anticipa las divergencias que la fenomenología mantendrá con el pensamiento quizás más representativo de la Modernidad. Si bien es cierto que sus aportes son centrales para la vía trascendental, Husserl critica a Descartes algunos aspectos cruciales que le impiden definirse como un “*cartesiano*” puro. En general, las objeciones tienen que ver con la falta de radicalización y profundización del planteo. Por un lado, no puede decirse que el método utilizado esté depurado de supuestos ya que Descartes admite haberlo extraído de su ideal de ciencia basado en la matemática y la geometría newtoniana. Es evidente que una duda genuina no puede incluir en su método aportes provenientes de aquellos conocimientos que están siendo puestos en tela de juicio. Por otra parte, el hecho de poner al ego como punto de llegada en vez de como punto de partida de la reflexión es, según Husserl, un gran error: Descartes debió, una vez arribado al *cogito*, analizar de manera exhaustiva la vida inmanente del ego y hacer de ella el principio apodíctico de toda verdadera filosofía.

Si consideramos que Husserl entiende a la historia de la filosofía como una lucha por el descubrimiento de la subjetividad trascendental, podemos, a pesar de los ya enunciados puntos críticos de las *Meditaciones Metafísicas*, valorar sus aportes como paso previo al fundamento que la filosofía necesita.

En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie completamente nueva. Modificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental el cual parece tender a una necesaria forma final en ensayos siempre nuevos y, sin embargo, siempre insuficientes (Husserl, 1996, p. 40).

Su valor fundamental reside en haber hecho de la duda un método que permita dar el gran giro hacia la subjetividad trascendental:

Al llegar aquí, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de la manera justa, conduce a la subjetividad trascendental: el giro hacia el ego cogito como la base apodóticamente cierta y última de todo juicio en que hay que fundamentar toda filosofía radical (Husserl, 1996, p. 60).

Husserl va a radicalizar el camino cartesiano, convirtiéndolo en el acceso directo a la esfera trascendental. Para un análisis fenomenológico es necesario, ante todo, quedarnos con un mundo despojado de supuestos para lo cual es preciso que se produzca un viraje desde la actitud natural hacia la actitud trascendental. Este giro también se dará de manera metódica, esta vez, a partir de la reducción fenomenológica que Husserl denominará *epoché*.

El término griego fue acuñado por las filosofías del período helenístico que, en un contexto de crisis y de una creciente pérdida del sentimiento de pertenencia y falta de una identidad concreta, buscaban, ante todo, replegarse en la individualidad para poder alcanzar la imperturbabilidad del alma y la serenidad del espíritu. Entre estas incipientes corrientes, los escépticos -no los sofistas, sino los verdaderos escépticos- tras examinar las diferentes teorías y comprobar que todas ellas tenían tanto argumentos a favor como en contra, concluían que no estaba dentro de sus posibilidades expedirse acerca de ninguna. De este modo, consideraban que la *epoché* o suspensión del juicio era la única salida que les permitiría conservar la paz interior y les evitaría el tener que tomar una postura. La *epoché* se radicalizó más en algunas corrientes que en otras, pero, en lo que respecta al presente análisis, es importante destacar que la misma no era pensada por los escépticos como un método, sino fundamentalmente como una actitud, una forma de vida. En la Modernidad, comienza a operar un viraje en torno al modo de concebir la *epoché* que paulatinamente deja de ser entendida como una salida pragmática frente a la incertidumbre y empieza a ser considerada como un punto de partida para una filosofía sin supuestos. Al respecto de este pasaje, Inverso (2012) señala:

[...] los escépticos proponen la *epoché*, no para resolver positivamente el problema, sino para evitar caer en afirmaciones injustificadas que nos hagan comprometer con acciones o creencias que no tienen efectivo asidero. La *epoché* es sólo un freno a la creencia injustificada que permite el paso de la actitud de imperturbabilidad derivada de aceptar la limitación del conocimiento. De este modo, la *epoché* del escepticismo antiguo combina una práctica de objeción respeto de los sistemas dogmáticos ... pero a la vez es un signo de clausura que llama a la inacción epistémica, mientras que la *epoché* husserliana es un momento clave en el proyecto de un saber apodóptico. Podríamos decir que la *epoché* escéptica suspende el mundo

ignorando el sujeto, mientras que la *epoché* husserliana suspende el mundo para poner foco en el campo de la conciencia (Inverso, 2012, p. 32).

La *epoché* en Husserl, adquiere un carácter claramente metódico (Cf. Husserl, 1996, p. 62). En términos más precisos, Husserl identifica a la *epoché* con una “suspensión del juicio” o “una puesta entre paréntesis” del mundo tal como lo conocemos y experimentamos en la vida cotidiana. No significa una duda acerca de la existencia del mundo, sino más bien una puesta “fuera de juego” de la tesis que se pronuncia acerca de su existir (Cf. Husserl, 1996, p. 71). La *epoché*, entonces, se presenta como un acto voluntario del sujeto que, al igual que la duda cartesiana, adquiere un carácter metódico:

El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por firmemente convencidos que estemos de ellas, más aún, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada (Husserl, 1996, p. 70).

14

Yo me abstengo de emitir juicios acerca de la validez del mundo, de los otros y de todas las ciencias especializadas a las que puedo seguir en el plano de la actitud natural. Gracias a este movimiento es que podemos retrotraernos a la vida inmanente y encontrarnos con el *ego transcendental* que se constituye como un primer principio, base apodíctica de toda filosofía que pretenda consolidarse sobre un cimiento enteramente cierto y que se jacte de estar libre de todo prejuicio. Sin embargo, esta *epoché* no nos coloca frente a una pura nada. Si bien el mundo y todo lo que encontramos en él queda reducido al plano de mis *cogitationes*, éste sigue teniendo existencia dentro del universo de los fenómenos, es decir en tanto se le aparece a un ego que tiene un campo de experiencia transcendental. Una vez operada la reducción fenomenológica por medio de la cual hemos hallado al ego o subjetividad transcendental, un análisis filosófico deberá describir las estructuras y contenidos que conforman este campo de la experiencia transcendental.

Recapitulando el recorrido realizado hasta ahora, observamos que, mientras que en una primera instancia la suspensión del juicio pregonada por los escépticos era la única alternativa frente a un mundo carente de verdades objetivas, en la Modernidad el planteo cartesiano hace de la duda misma un método para el descubrimiento de alguna verdad. Finalmente, analizamos el modo en el que estos impulsos hacia la subjetividad rastreados en la tradición filosófica encuentran su consumación en la fenomenología transcendental que, por medio de la *epoché*, radicaliza el camino cartesiano. Así, el mundo

de la actitud natural no sirve como candidato válido para constituirse como base apodíctica puesto que es posible concebir su inexistencia. Frente a este panorama, solamente podrá accederse a la esfera trascendental mediante la decisión libre del sujeto de operar la reducción fenomenológica, haciendo de la conciencia y de la vida inmanente del ego los fundamentos verdaderos de toda filosofía depurada del objetivismo ingenuo.

Los lazos establecidos con la Antigüedad han permitido comprender mejor la motivación de la fenomenología, posibilitando reconocer la vigencia de los planteos escépticos —identificados por Husserl con el movimiento sofístico— en la riqueza de la discusión filosófica posterior. El marco de deriva interepocal resultó de suma utilidad para poder trazar vínculos entre distintos períodos históricos que colaboraron a profundizar el entendimiento de la noción de *epoché* en el pensamiento husserliano. En la siguiente sección, mostraré de qué modo las inquietudes de los antiguos continuaron estando presentes en el pensamiento de Sartre quien parte de los desarrollos de Husserl para imprimirle a la fenomenología un sello personal. Me propongo bosquejar una posible lectura que permita interpretar el abandono de la *epoché* en la filosofía sartreana no como una ruptura total con el legado de la noción griega sino como una reversión de la misma en términos de angustia existencial. En definitiva, intentaré mostrar que el espíritu de la *epoché* se mantiene presente, al menos de algún modo, en el existencialismo sartreano.

15

V. Sartre: Abandono de la *epoché* metódica. Nihilización y Trascendencia

Nos concentraremos ahora en *La Trascendencia del Ego*, puesto que es allí donde el devenir de la etapa fenomenológica de Sartre tiene su impulso. Por motivos de extensión y de objetivos, en el presente apartado no se ahondará en la evolución posterior de la filosofía sartreana. Sin embargo, un estudio pormenorizado de las continuidades y disrupciones con el pensamiento husserliano requeriría de un análisis que considere los cruciales aportes de la obra filosófica por excelencia de Sartre: *El ser y la nada*³.

Sartre reconoce a Husserl el haber brindado a la filosofía contribuciones fundamentales para su desarrollo; principalmente, le elogia su noción de intencionalidad como punto clave de todo análisis fenomenológico. Sin embargo, ya en su abordaje en su escrito *Una Idea Fundamental de la Fenomenología de Husserl: la Intencionalidad* podemos, a partir de una lectura meticulosa, encontrarnos con ciertos distanciamientos entre ambos autores. Por ejemplo, cuando Sartre sentencia que:

³ Agradezco a un evaluador anónimo de *Praxis Filosófica* por la observación.

Al mismo tiempo la conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por un imposible entráseis “en” una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría fuera, junto al árbol, en el pleno polvo, pues la conciencia carece de “interior” (Sartre, 1960, p. 26).

Mediante la afirmación de una conciencia vacía, carente de interioridad, el autor nos presenta la tesis que lo distinguirá de los planteos de Husserl: el Yo no puede identificarse con la conciencia ni tampoco puede habitar en la misma. La conciencia es una pura nada que no acepta ningún contenido.

Desde la concepción sartreana no hay razón para identificar al ego con la conciencia dado que pertenecen a distintas naturalezas: mientras que la conciencia es trascendental y se presenta como un vacío, el Ego es un trascendente, al igual que los objetos físicos del mundo y las verdades matemáticas, aunque con características que le son propias: “El Yo es un existente, hay un tipo de existencia concreta, diferente sin duda del de las verdades matemáticas, de las significaciones o de los seres espacio-temporales, pero no menos real. Se da él mismo como trascendente” (Sartre, 1968, p. 30).

16

La conciencia es pura translucidez que repele cualquier contenido, por lo tanto, querer hacer del Ego un habitante de la conciencia, no sólo es un error, sino que, además, es un movimiento contraproducente ya que se estaría generando una opacidad en la transparencia de la conciencia:

En efecto, el Yo, con su personalidad, por más abstracto y formal que se lo piense, es como un centro de opacidad [...] Si, pues, se introduce esta opacidad en la conciencia, se destruye esa definición tan fecunda que dimos de ella, se la oscurece, ella no es más una espontaneidad, y lleva en ella misma un germen de opacidad (Sartre, 1968, p. 21).

Desde la perspectiva existencialista la conciencia es definida como un absoluto no sustancial que escapa al Ego y se caracteriza por la pura indeterminación. Esta conciencia, entendida como vacío, será definida más tarde en el *Ser y la Nada* como un *para-sí*, distinguiéndose de los objetos que son *en-sí*. Hablando acerca del ser del fenómeno, el filósofo nos dice que: “siendo el ser de la conciencia radicalmente otro, su sentido requerirá una elucidación particular a partir de la revelación-revelada de otro tipo de ser, el ser para-sí [...] y que se opone al ser-en-sí del fenómeno” (Sartre, 2005, p. 33). El ser *para sí* se enfrenta al ser *en sí* puesto que su ser consiste en proyectarse, es pura fuga e intencionalidad arrojada al mundo.

Sin embargo, en *La Trascendencia del Ego*, se plantea acertadamente que “todo ocurre para nosotros como si la conciencia constituyese al ego como una falsa representación de sí misma...” (Sartre, 1968, p. 76). Este hecho se comprende si tenemos en cuenta la relación que se produce entre el flujo constante de la conciencia, en tanto que espontaneidad, y el ser humano. Darle poder al Yo nos resulta funcional para evitar que la posibilidad total nos desborde. Así, entre el Yo y la conciencia se produce una diáda. Decimos diáda porque no sería pertinente hablar de dualismo ya que, a pesar de que se opongan, hay entre ellos una necesidad. La conciencia necesita un Yo como unificador trascendente de nuestros estados y de nuestras acciones que permita mantener vigentes ciertas oposiciones básicas para resguardar al ser humano de la caída en la angustia existencial.

Volviendo a nuestro hilo conductor, podemos decir que la *epoché* como método deja de ser necesaria para Sartre en tanto no precisamos separarnos del mundo y volvernos hacia una supuesta vida interior. Ahora es el Yo mismo el que se encuentra afuera, entre las cosas. Es por eso que la intencionalidad es arrojamiento y apertura al mundo, hacia la existencia. El carácter de mediador que Husserl le atribuía a la reducción fenomenológica como condición para alcanzar el primer principio carece de sentido para Sartre ya que no considera que sea relevante la existencia de un contenido de conciencia, como lo sería el Ego, para poder conservar una noción de subjetividad. Pese a esto, es pertinente para el propósito del artículo destacar que Sartre mismo es claro al afirmar que incluso el Yo, en tanto es un objeto más del mundo, debe caer bajo el golpe de la *epoché*:

El Yo trascendente debe caer bajo el golpe de la reducción fenomenológica. El cogito afirma demasiado. El contenido cierto del pseudo “Cogito” no es “tengo conciencia de esta silla”, sino “hay conciencia de silla”. Basta este contenido para constituir un campo infinito y absoluto para las investigaciones (Sartre, 1968, p. 20).

Como se acaba de mencionar, es cierto que Sartre no se va a valer de la *epoché* desde un enfoque metódico ya que eso resultaría incompatible con sus concepciones filosóficas. Sin embargo, si nos detenemos atentamente en la lectura, nos encontramos con que en *La Trascendencia del Ego* aparece una afirmación que considera a la *epoché* desde otro punto de vista al sostener que la misma es como una forma de angustia. Es interesante analizarla en la medida en que permite, por un lado, considerar a la angustia existencial como una especie de suspensión del juicio y, por otro lado, identificar ciertos atisbos de las motivaciones que llevaron a los antiguos a proponer

la *epoché* no como un método sistemático sino como el resultado genuino de la incertidumbre que rodea al ser humano:

[...] la epoché no es más un milagro, no es más un método intelectual ni un procedimiento del sabio: es una angustia que se impone a nosotros y que nosotros no podemos evitar, es a la vez un acontecimiento puro de origen trascendental y un accidente siempre posible de nuestra vida cotidiana (Sartre, 1968, p. 78).

A pesar de que la sentencia es muy escueta y no es posible encontrar en este texto puntual mayores desarrollos en torno a este tópico, podemos detenernos un momento a intentar desentrañar lo que el autor quiso transmitirnos mediante dicha aseveración. En principio, esta sentencia puede parecer extraña e incluso contradictoria si tenemos en cuenta que la noción de *epoché* es uno de los conceptos que están siendo cuestionados por el autor. Sin embargo, considero posible un abordaje mediante el cual podamos comprender el sentido que tiene el hecho de incluir tal comparación.

18

No es extraño para la historia de la filosofía que el despertar del cuestionamiento tenga que ver con acontecimientos subjetivos. Suele atribuírsele al asombro el ser la impresión previa al filosofar por antonomasia, pero sabemos que no es el único estado que precede a la reflexión filosófica. Vargas Bejarano lo resume del siguiente modo:

Con respecto a la pregunta de si el inicio de la filosofía, en este caso la *epoché*, es un acontecimiento o es un acto voluntario, planteamos la hipótesis de que ella es una respuesta, una reacción, a un acontecimiento. Pero, ¿cuál es el tipo de acontecimiento que antecede a la actitud filosófica? Ante la dificultad de identificar un género de acontecimientos que motiven el abandono de la actitud natural, debemos dirigir la atención hacia el modo como los acontecimientos producen un estado afectivo propicio para la filosofía. La tradición filosófica nos advierte, desde Platón y Aristóteles, que el asombro antecede la reflexión filosófica; pero también Heidegger ve a la angustia frente a la nada como el acontecimiento previo a la filosofía (Vargas Bejarano, 2012, p. 45).

Si bien el autor menciona a Heidegger como ejemplo de filósofo que ve en la angustia el acontecimiento clave que antecede a la reflexión, Sartre podría ser sin duda otro referente que –salvando las distancias con el

tratamiento heideggeriano de la angustia- se ubique en las filas de quienes ven en este sentimiento un estado propicio para el filosofar⁴.

La relación que establece Sartre entre la *epoché* y la angustia está muy lejos de admitir a la primera como un método al estilo husserliano. Más bien se trata de explicar su separación partiendo de la reformulación de un concepto ya conocido. La angustia es, ante todo, un acaecer involuntario, esto significa que de ninguna forma podría ser pensada como un procedimiento en vistas a un fin. Es más bien una sensación que experimenta el sujeto de manera independiente y que lo confronta con la realidad de su existencia. En la medida en que éste nota que la conciencia existe en tanto puede dar cuenta de un objeto del mundo y se encuentra frente a su condición de absoluta libertad, se sumerge en la terrible angustia que le produce el no poder escapar a la condena de la elección permanente (Cf. Sartre, 1968, p. 20). En consecuencia, decide colocar al Yo en una posición de privilegio, aunque más no sea para generarse una falsa representación que opere de refugio frente a la desesperante idea de una de una conciencia capaz de sorprender, imposible de ser encasillada, una conciencia de la cual no es el creador y que se asusta incluso de su propia espontaneidad. Como se anticipó algunos párrafos atrás:

Todo ocurre pues como si la conciencia constituyese al Ego como una falsa representación de sí misma, como si ella, se hipnotizara sobre este Ego que ella ha constituido, se absorbiera en él, como si lo convirtiera en su salvaguardia y su ley: es gracias al Ego en efecto, que una distinción podrá efectuarse entre lo posible y lo real, entre la apariencia y el ser, entre lo querido y lo soportado (Sartre, 1968, p. 76).

Por otra parte, si volvemos un instante al desarrollo de la *epoché* que hacía Husserl, podemos recordar que la reducción fenomenológica no nos colocaba ante la nada, sino que nos otorgaba el punto de partida de todo análisis filosófico serio. En cambio, Sartre considera que no hay motivos para hacer del Ego una especie de nuevo fundamento. El Ego, al igual que el mundo, no resiste a la reducción y cae bajo el golpe de la *epoché*.

[...] estamos persuadidos, como él, de que nuestro yo psíquico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el golpe de la *epoché*. Pero nos planteamos la cuestión siguiente: ¿no es suficiente con el yo psíquico y

⁴ Para profundizar en la comparación Sartre-Heidegger en torno a la angustia y su relación con la nada, se recomienda consultar Yepes Muñoz, W. A. (2021a).

el yo psicofísico? ¿Es necesario que se lo duplique en un Yo trascendental, estructura de la conciencia absoluta? (Sartre, 1968, p. 17).

No sólo eso, sino que, además, considerarlo como el único resto que no sucumbe ante la *epoché* es un retroceso hacia los planteos esencialistas, más cercanos a la metafísica que a la fenomenología. La nihilización de la conciencia, en contraposición, evita recurrir a un tratamiento privilegiado del Yo que es expulsado hacia el mundo y obligado a ser un trascendente más entre otros (Cf. Sartre, 1968, p. 29).

El Ego, entonces, será lo real, lo objetivo, lo que se presente como opaco. En relación al pasado, el “Yo” es multiplicidad de interpretaciones; en vistas al porvenir, potencia desnuda, pura posibilidad. Mi “Yo”, mis estados, cesan de ser mi propiedad exclusiva. Lo único impenetrable de cada uno es la conciencia misma, y lo es *radicalmente*.

En una palabra, el Yo [moi] de Pedro es accesible a mi intuición como a la de Pedro y en los dos casos es el objeto de una evidencia inadecuada. Si es así, no queda más nada “de impenetrable” en Pedro, que no sea su conciencia misma. Pero ésta lo es radicalmente. (Sartre, 1968, p. 71)

20

Para Sartre es necesario que se produzca una liberación del campo trascendental, una purificación que expulse al Yo que es factor de opacidad. Nuevamente, el Ego no es una supuesta esencia oculta que deba ser alcanzada gracias a un esfuerzo voluntario o mediante un camino procedimental a seguir. Por el contrario, el mismo se da en la trascendencia, en la concretitud y la facticidad de los actos de la existencia. Como dice Yepes Muñoz (2021):

De manera que, sin el ego derogamos un supuesto más que viabilizará la acción de conferir sentido. La fórmula sartreana no tarda en concederle a la conciencia una responsabilidad onto-lógica –esto es, de dar sentido a lo ente– más allá de sí misma (Yepes Muñoz, 2021a, p. 57).

Señaladas las diferencias con la *epoché* metódica de Husserl, parece plausible pensar que, si bien el filósofo francés es claro en la supresión de la *epoché* como método a seguir, hay un sentido en que la angustia existencial misma es la que opera esta suspensión momentánea del juicio porque, al conectarnos con la nada, nos coloca en una situación de “puesta entre paréntesis” del mundo y nos conduce a reconocer la indeterminación de lo real. La experiencia de encontrarnos con el vacío puede entenderse como el

primer paso para conectarnos con una dimensión subjetiva, aunque no desde un sentido trascendente sino meramente como puro arrojo y posibilidad.

Observamos cómo el para-sí no es más que existencia y libertad, y esa misma libertad provoca la angustia en tanto lo confronta con la nada. En palabras de Yepes Muñoz: “La libertad constituye esa negación real del ser total concebido como objetivo, pero entronizado y malogrado. Ser humano es hacerse humano, elegir el ser, aunque tengamos la certeza de que se nos escapa incluso en la suma de todos nuestros esfuerzos” (Yepes Muñoz, 2021b, p. 33).

A su vez, considero que se puede reconocer en el tratamiento sartreano de la *epoché* un acercamiento a los planteos de los antiguos en tanto la presenta desde un enfoque no metódico, más relacionada con una actitud que con un desarrollo procedimental. Tal como se analizó en el apartado correspondiente al pensamiento griego, la *epoché* -tanto para los escépticos “sofistas” como para los propiamente llamados escépticos- surge como resultado de enfrentar las incertidumbres que se presentan en lo cotidiano. En esta línea, sugiero que es posible pensar que la angustia en Sartre juega el rol de ser un modo de *epoché*: claramente no me refiero a una *epoché* en tanto método, pero sí en tanto irrumpe como la consecuencia natural frente a la imposibilidad de obtener certezas. De este modo, pueden verse ciertos puntos de conexión entre los escépticos antiguos y Sartre, especialmente en la medida en que ambos coinciden en no presentar a la *epoché* como un ejercicio deliberado sino como el producto de una relación conflictiva del ser humano frente a lo real y a la necesidad de hacerse a sí mismo en cada acto.

Es justo también resaltar que, si seguimos a Sartre en su escueta afirmación de que la *epoché* es angustia, podemos notar que esta sugerida “puesta entre paréntesis” o “suspensión del juicio” en términos de angustia no repercute para Sartre en un alivio o una escapatoria frente a la imposibilidad de encontrar un conocimiento objetivo como sucedía para los antiguos. Por el contrario, se presenta como una carga difícil de llevar en tanto conlleva entendernos como seres responsables de nosotros y del mundo dado que “[...] el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser” (Sartre, 2005, p. 747). Dicho esto, el malestar inicial que puede acarrear el reconocimiento de las infinitas posibilidades que se nos ofrecen y la ausencia de determinaciones, puede convertirse en una suerte de “respiro” si lo entendemos desde el optimismo de la libertad que produce la precedencia de la existencia respecto de la esencia. En *El Existencialismo es un Humanismo* dice: “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir; se encuentra, surge

en el mundo, y que después se define”. Y, más adelante: “El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere [...] el hombre no es otra cosa que lo que él hace” (Sartre, 2009, p. 31). En definitiva, si se interpreta a la angustia como la puerta de entrada a la libertad de la elección, se puede hallar que también en este punto es posible trazar un puente con la *epoché* antigua entendida como una vía de escape para alcanzar la imperturbabilidad.

En la próxima sección destinada a las conclusiones, resumiré brevemente el recorrido realizado, cotejando algunas semejanzas y diferencias entre las concepciones de los autores que, sumadas a algunas consideraciones personales, permitan vislumbrar las ideas principales del artículo, siempre abiertas a ser repensadas y enriquecidas por nuevas relaciones.

VI. Conclusiones

Comencé este recorrido con Husserl, quien presenta a la subjetividad trascendental como un extraordinario descubrimiento de la sofística, para luego pasar a explicar la crítica que le merecen los antiguos. El filósofo alemán no deja de señalar que, pese a la genialidad de este primer impulso, los griegos no han logrado darle a dicho principio el reconocimiento merecido puesto que no han concebido hacer de la subjetividad trascendental la base sólida que se necesitaba para escapar del escepticismo. Frente a dicho escenario, el planteo husserliano toma, por un lado, la noción de *epoché* acuñada por la filosofía antigua y, por el otro, la duda cartesiana para obtener como resultado una *epoché* en términos metódicos. Propone que gracias al movimiento que nos permite la “suspensión del juicio” conseguimos retrotraernos a la vida inmanente y encontrarnos con el *ego trascendental* que se constituye como un primer principio y como base apodíctica de toda la filosofía.

Entablada esta relación, abordé brevemente la evolución de la noción de *epoché* en Sartre, proponiendo que el abandono de la misma en términos metódicos no supone necesariamente el desprecio de la *epoché* en tanto que actitud frente al mundo. Concretamente, propuse que la angustia existencial puede ser leída como una suerte de “puesta entre paréntesis” al estilo escéptico dado que ambas reacciones surgen de manera espontánea frente a la incertidumbre que provoca lo real y no como un ejercicio deliberado y sistemático que oficia de método fenomenológico tal como se propone en la filosofía husserliana.

En cuanto a las relaciones entre los pensadores analizados, destacué que Sartre se acerca a los sofistas —y, tal vez en mayor medida, a los verdaderos

escépticos— por su rechazo frente a la búsqueda de una verdad oculta o metafísica. Mientras que para Sartre el *para sí* es fuga permanente que debe arrojarse al mundo, su filosofía existencialista repudia cualquier tipo de posición esencialista. Los sofistas, por su parte, no hacen referencia directa a la suspensión del juicio, pero su pensamiento, caracterizado principalmente por cierto tinte subjetivista y su concepción del discurso como constructor de verdad y realidad, hacen que puedan ser identificados fácilmente con posiciones relativistas que impedirían la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo. Desde esta óptica, se aproximan a la fenomenología en tanto dicha corriente nos retrotrae a la esfera subjetiva y nos impulsa al cuestionamiento de los objetivismos ingenuos. Sin embargo, es útil tener presente que, más allá de esto, la fenomenología de ningún modo estaría dispuesta a aceptar el relativismo que es, de hecho, flanco de duras críticas por parte de Husserl. Por otro lado, los escépticos en sentido estricto son respuesta a un contexto de caos, incertidumbre y malestar generalizado en el mundo helénico. La actitud escéptica buscaba, ante todo, replegarse en la individualidad y alcanzar la *ataraxia* o imperturbabilidad del alma. En este marco, la *epoché* era la única herramienta disponible para lograr una separación del mundo exterior y, además, les evitaba tener que pronunciarse sobre asuntos para los cuales no contaban con argumentos contundentes que pudieran inclinar la balanza en favor de una u otra tesis.

A partir del análisis realizado, considero que puede suponerse que los antiguos estarían de acuerdo con Sartre en rechazar la idea de una *epoché* metódica tal como la propone Husserl y en considerarla como un acto involuntario e individual. Pese a esta coincidencia, señalé que mientras que para los escépticos la *epoché* era un escape a las turbulencias de la existencia, en Sartre, en cambio, la *epoché* puede entenderse como una forma de angustia que, al reconocer el vacío de la conciencia, reacciona arrojándonos al mundo trascendente con una fuerza descomunal y nos obliga a cargar con el peso y la responsabilidad de las infinitas posibilidades que se nos presentan. Considerando este potencial punto de distanciamiento, fue mi intención sugerir que la angustia sartreana también podría devenir en un alivio posterior una vez asumida la indeterminación del mundo y la absoluta libertad del ser humano. Si bien en un primer momento podría dar la sensación de que la angustia existencial conduce al quietismo, repensarla a la luz de la *epoché* permite comprender a la misma como un estado espontáneo necesario para que el ser humano pueda tomar conciencia de la indeterminación absoluta en la que se encuentra sumido y logre hacerse cargo del ejercicio de su libertad.

Si el relativismo de la antigua sofística activó un impulso hacia la esfera de la subjetividad, el escepticismo en sentido estricto logró hallar en el sujeto la clave para suspender el juicio (*epoché*). Por su parte, la Modernidad, supo hacer de la duda el método de acceso al *Cogito*, y, finalmente, la fenomenología vino a proponer de la mano de Husserl la necesidad de radicalización del planteo, haciendo de la reducción fenomenológica un método de acceso a la esfera trascendental. Sartre, por su parte, objeta a Husserl que el Ego también debería haber caído bajo el golpe de la *epoché* y que Husserl incurriría nuevamente en un tratamiento privilegiado del Yo que lo volvería hacia la metafísica. En su lugar propone hacer del Ego un trascendente que dé lugar a una filosofía menos preocupada por descubrir una esencia oculta y más concentrada en explicar cómo es que esa esencia se constituye en la pura existencia.

Finalmente, para cerrar el presente trabajo, me gustaría hacer énfasis en el hecho de que históricamente la filosofía ha enfrentado problemas similares y que, por lo tanto, es sumamente enriquecedor valernos del análisis interepocal para obtener una visión cabal de cómo evolucionan los conflictos filosóficos a partir de los diálogos y tensiones que surgen entre las propuestas de distintos pensadores.

24

Referencias bibliográficas

- Bieda, E. y Mársico, C. (Eds.). (2015). *Diálogos interepocales: La antigüedad griega en el pensamiento contemporáneo*. Rhesis.
- Brisson, L. (2000). Los Sofistas. En M. Canto-Sperber (Ed.), *Filosofía griega: I. De Tales a Aristóteles* (pp.107-133). Docencia.
- Gorgias. (2011). *Encomio de Helena* (M. Davolio y G. Marcos, Trans.). Ediciones Winograd.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones Cartesianas*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1998). *Filosofía Primera (1923-1924)*. Grupo Editorial Norma.
- Inverso, H. (2012). Las epochai escéptica y cirenaica consideradas desde la tradición fenomenológica. *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, (24 y 25), 29-41.
- Marcos De Pinotti, G. (1999). ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de Reconstrucción de Teeteto 171 A-c. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25(2), 295-318.
- Pineda, C. F. (2016). Académicos versus pirrónicos: escepticismo antiguo y filosofía moderna. *Praxis Filosófica*, (43), 245–289. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i43.3163>
- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Gredos.
- Sartre, J. P. (1960). *El hombre y las Cosas*. Losada.
- Sartre, J. P. (1968). *La trascendencia del ego*. Calden.
- Sartre, J. P. (2005). *El ser y la nada*. Losada.

- Sartre, J. P. (2009). *El Existencialismo es un Humanismo*. Edhasa.
- Sokolowski, R. (2010). Husserl on First Philosophy. En F. Mattens, H. Jacobs y C. Ierna (Eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences* (pp. 3-23). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-007-0071-0_1
- Untersteiner, M. (2002). La Gnoseología de Gorgias. De lo trascendente a lo inmanente para concluir en lo trágico del conocer. En G. E. Marcos y S. G. Di Camilo (Eds.), *Lecturas sobre Sofística* (pp. 57-90). OPFyL.
- Vargas Bejarano, J. C. (2012). Tres propuestas para renovar el programa de la “Filosofía como ciencia rigurosa” de 1911. *Praxis Filosófica*, (34), 39–60. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i34.3492>
- Yepes Muñoz, W. A. (2021a). Dar vida literaria a la libertad. Exploraciones sobre la relación filosofía-literatura en Jean Paul Sartre. En C. A. Ramírez y E. Arrieta Burgos (Eds.), *Ética y fenomenología: aportes desde la filosofía francesa contemporánea* (pp.47-80). Universidad Pontificia Bolivariana.
- Yepes Muñoz, W. A. (2021b). Educar en la finitud. Contribuciones para pensar el fundamento de la educación con Heidegger y Sartre. *Revista Guillermo de Ockham*. 19(1), 25-38. <https://doi.org/10.21500/22563202.4822>