

SOBRE VERDAD Y CONCIENCIA

CONVERSACIÓN CON ALBERTO ROSALES¹

Ángel Xolocotzi

Universidad Iberoamericana

Ángel Xolocotzi: Profesor Rosales, ¿cómo ha sido su camino en la filosofía y concretamente en la fenomenología?

Alberto Rosales: Comencé a estudiar filosofía a fines de los años cuarenta. En aquella época, después de la Segunda Guerra Mundial, habían emigrado a Venezuela profesores españoles influidos por Ortega y Gasset y la filosofía alemana. Gracias a ello pude seguir cursos, por ejemplo con García Bacca, sobre Husserl, Hartmann y Heidegger. Manuel Granell enseñaba la filosofía de Ortega y el historicismo. Mi maestro Ernesto Mayz Vallenilla era un entusiasta de Husserl y Heidegger, los cuales me interesaron muchísimo desde el comienzo. En esos años fui también alumno de Eugenio Pucciarelli, quien era también un conocedor de la fenomenología. En 1950, comencé a estudiar en la Universidad Central de Venezuela, inicié el estudio de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

Debido a problemas políticos, esa Universidad fue clausurada temporalmente a comienzos de los años cincuenta, por lo cual muchos estudiantes se vieron obligados a continuar sus estudios en el exterior. En ese momento obtuve una beca del DAAD para estudiar en la Universidad de Friburgo. Allí seguí cursos con Eugen Fink, Karl Ulmer, Wolfgang Struve y Wilhelm Szilazi, todos ellos inspirados por la fenomenología y especialmente por Heidegger, el cual estaba presente en casi todos los que enseñaban o estudiaban entonces filosofía en Freiburg.

A.X. ¿En esos años Heidegger ya daba clases nuevamente?

A.R. No en forma regular. Pero en 1950-51 había dictado la lección que apareció después bajo el título “¿Qué significa pensar?”. Y en 1955-56 pronunció su lección “El principio del fundamento”. Yo estuve solamente en su conferencia “La pregunta por la técnica”, que dictó en Friburgo el 10 de febrero de 1954. Aunque sólo pude permanecer allí un año, ese primer contacto con Alemania y su cultura fue para mí muy inspirador. Ese fue el inicio de mi amistad muy profunda con ambas, que dura hasta hoy. Regresé a Venezuela a mediados del cincuenta y cuatro, proseguí mis estudios universitarios y obtuve la licenciatura en 1957. En esos años mantuve una fructífera comunicación con mi maestro Mayz Vallenilla. Nuestros diálogos contribuyeron a profundizar mi conocimiento de Husserl, Heidegger y Kant.

¹ Esta entrevista apareció originalmente en Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México) 2006, N° 115, 37-51. Luego ha sido publicada en el libro del Prof. Ángel Xolocotzi: Fenomenología Viva, Universidad Autónoma de Puebla, México, 2009, págs. 63-77.

Al concluir mis estudios de licenciatura en Caracas, obtuve una beca de la Universidad Central y gracias a ella pude regresar a Alemania, para estudiar en la Universidad de Colonia, donde permanecí por tres años, hasta 1960. Ese período, laborioso y difícil, fue sin embargo muy fructífero, tanto en mis estudios como en mi vida personal. Desde entonces guardo gran afecto por aquella ciudad y por las personas que conocí. Allí estudié con Ludwig Landgrebe, Karl-Heinz Volkman Schluck, Bernhard Lakebrink y Walter Biemel. Inicialmente pretendía escribir una tesis de doctorado sobre el problema del tiempo en Husserl y Heidegger. En aquellos años leí los manuscritos inéditos de Husserl sobre el tiempo y me sumergí diariamente y por varios años en el *Ser y Tiempo* (= SyT) de H.²

A.X. ¿Ya estaba el Archivo Husserl en Colonia?

A.R. Sí, acababa de ser fundado, uno o dos años antes, según cuenta Biemel en un recuento autobiográfico, publicado en sus *Gesammelte Schriften* (1996). Por ese entonces trabajaban en él Biemel y Margot Fleischer como asistentes. Recuerdo aún las sesiones, un tanto enrevesadas, del seminario sobre textos inéditos de Husserl guiados por Landgrebe y Volkman-Schluck, que tenía lugar allí. Esos textos, llamados hoy en día “manuscritos de investigación”, son apuntes taquigráficos de libres meditaciones de Husserl, de las cuales nacían sus teorías. Por lo tanto no estaban destinados originalmente a la publicación, ni son lecturas recomendables a los principiantes.

Como decía hace poco, yo tenía inicialmente el propósito de hacer una tesis sobre el problema del tiempo en Husserl y H. En aquellos años me di cuenta de que ese era un proyecto desmesurado, propio del entusiasmo juvenil, y que debía buscar otro tema de trabajo. El estudio de H., sobre todo de su opúsculo de 1929 “Sobre la esencia del fundamento”, me dio la respuesta y a la vez me hizo tomar conciencia de qué cosas me interesaban realmente en la filosofía. En ese opúsculo H. considera el origen de tres modalidades del fundamento en los modos de la patencia del Dasein: comprender, encontrarse, y comportamiento, así como en sus correspondientes éxtasis temporales. Si bien ese es el objetivo principal del escrito, H. aprovecha la oportunidad para sugerir al menos el fenómeno del Dasein en el cual surgiría la *diferencia ontológica*. Esa es la primera oportunidad en que Heidegger usa ese término en una de sus publicaciones, aunque lo aludido por él juega un papel fundamental en SyT. Según ese opúsculo esa diferencia viene a la luz en la confrontación entre la exuberancia (*Überschwung*) de posibilidades de ser que el comprender proyecta, y el ente en total que se resiste a ser patentizado a discreción según cualquiera de esas posibilidades, y restringe con ello al comprender, substrayéndole posibilidades (*Entzug*). La diferencia ontológica es, según

2 A fin de evitar repeticiones, usamos frecuentemente la letra H para designar a Heidegger. Así como las siguientes siglas: SyT (Ser y Tiempo); KPN (Kant y el problema de la metafísica); QeM (Qué es metafísica); EF (Sobre la esencia del fundamento). Las notas han sido añadidas por el Dr. Rosales.

ese escrito, un conflicto entre esas potencias, en el cual una limita a la otra y a la vez la posibilita con ello, a partir de lo cual emerge la patencia de la alteridad entre ambas. Como han revelado los escritos de ese autor hasta 1932, esa visión de la diferencia fue sólo uno de sus varios intentos por lograr una respuesta satisfactoria al problema.

El estudio de ese escrito me sugirió lo que habría de ser el tema de mi tesis doctoral. A comienzos de 1960 entregué a Landgrebe una exposición sobre el opúsculo mencionado, y propuse como tema la interpretación de los escritos heideggerianos anteriores a la Kehre, que eran conocidos por aquella época (*SyT*, *KPM*, *QeM* y *EF*), a la luz de la idea de la diferencia ontológica sugerida en ese opúsculo. Esa decisión hizo expresa y me confirmó la tendencia que había guiado mis estudios anteriores. Formado en el estudio de Platón y Aristóteles, Kant y la fenomenología, son las cuestiones últimas de la filosofía las que más me han interesado siempre.

A.X. ¿Esa fue la tesis doctoral que desarrolló?

A.R. En efecto, pero no inmediatamente. En el sesenta y siete debí regresar a Venezuela y comencé a trabajar como docente en la Facultad de Humanidades de la Universidad Central, dictando lecciones de lógica aristotélica y algunos seminarios sobre Husserl y Kant (*Crítica de la razón pura*). Yo pensaba entonces preparar poco a poco mi tesis doctoral en Caracas, para presentarla luego en Colonia, pero no fue así. Razones de carácter personal y el deterioro de la situación política en Venezuela me inclinaron a regresar por mis propios medios a Alemania, lo cual ocurrió a fines de 1962. Allí estuve trabajando mi tesis hasta 1967, cuando tuvo lugar el examen de doctorado. Durante los años 1963-65 recibí la prestigiosa beca Alexander von Humboldt. Mi tesis apareció luego en 1970 como libro bajo el título *Transzendenz und Differenz* en la colección *Phaenomenologica*, en Amsterdam.

A.X. ¿Después regresó a Venezuela?

A.R. En efecto, en el sesenta y siete regresé a Venezuela y comencé a enseñar primero en la Universidad Central y luego, a partir de 1970, en la Universidad Simón Bolívar, que se iniciaba por ese entonces. En esta última organicé el Departamento de Filosofía, inicié un curso de maestría en filosofía y fundé la *Revista Venezolana de Filosofía*, que sigue publicándose hasta el presente. Desde entonces hasta comienzos de los años noventa trabajé activamente en la Sociedad Venezolana de Filosofía.

A.X. ¿Qué dirección tomaron sus investigaciones?

A.R. En contraposición a las interpretaciones que abundaban en aquella época, y continuando la tendencia de mi libro sobre la diferencia ontológica, no he buscado interpretar el pensamiento de *SyT* desde la perspectiva que se abrió para Heidegger con su “Kehre” a comienzos de los años treinta, sino que, a la inversa, he tratado de explicar

el acceso al segundo Heidegger a partir del primero y de buscar en éste las razones por las cuales él dio ese *giro*. Otros lectores de Heidegger no han sido tan prudentes y creen que es posible explicar ese cambio repitiendo sólo lo que ese pensador dice al respecto a partir de su punto de vista posterior. Por razones que yo he analizado, Heidegger se cuida generalmente de revelar en detalle todos los motivos de su giro³. Sobre algunas de estas cosas hablé con Heidegger durante nuestro único encuentro personal, el 12 de diciembre de 1969.

A.X. ¿Cómo fue el encuentro con Heidegger? ¿Cuál fue el tema de esa conversación?

A.R. Gracias a la intermediación de Biemel, tuve la oportunidad de visitarlo en su casa, en Freiburg-Zähringen. Nuestra conversación se desarrolló en su estudio, junto a su mesa de trabajo. Si bien yo quería presentarle mi libro *Transzendenz und Differenz*, que se encontraba entonces en pruebas de página, aparte de un esbozo de su contenido, la conversación giró sobre todo en torno al problema de la Kehre, que yo había abordado ya en el epílogo de mi libro. En el año 1968 yo había elaborado un trabajo sobre la versión original de la conferencia “Sobre la esencia de la verdad” (1930) y había tratado de mostrar nuevamente a partir de ella el motivo fundamental del giro. Como esta cuestión ha sido decisiva para mi ulterior relación con el pensamiento de Heidegger, creo necesario esbozar mi punto de vista, que por lo demás ha sido expuesto en tres artículos en alemán y en varios textos en español.

Desde aquella época ha surgido la creencia de que la Kehre está motivada por la experiencia humana del estar-echado a existir. Se ha creído que ese estar-yecto (ὑποκειμένον) como una suerte de efecto, remite a su causa, y que esa conexión ha llevado a H. a hipostasiar al “Ser” como esa supuesta causa. Pero esa vía había sido rechazada de antemano en SyT (§ 57). Además, según esa misma hipótesis se cree que H., después de 1927, fue otorgando cada vez más fuerza a ese estar-yecto y terminó por postular algo diverso que lo echa a existir. Pero, si ello fuese cierto, por esa vía H. sólo habría llegado a atribuir al Dasein una finitud exacerbada, pero no a la nueva concepción del Ser que surge con el giro. Y si se parte de ese resultado y se dice que el “Ser” ha enviado a H. el giro, entonces esa explicación es circular. Ese es el círculo peculiar al pensamiento religioso, que dice: “La prueba de que Dios existe, es que él mismo me lo ha dicho”.

Para mí, por el contrario, el motivo fundamental del giro radica en una incompatibilidad entre el idealismo del ser, de procedencia moderna, y la idea “griega” de la verdad como des-cubrimiento de lo verdadero a partir de un ocultamiento previo. Esa incompatibilidad consiste en que, para SyT, el ser es un horizonte proyectado por la

3 He tratado el giro en seis trabajos publicados en alemán y castellano. Sobre el punto presente véase “El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades” en *Seminarios de Filosofía* 9, Santiago de Chile, 1996.

temporalidad como fundamento del ser del Dasein, de suerte que ese horizonte no puede estar radicalmente oculto, como lo exige la idea del des-cubrimiento. En consecuencia, si se sostiene el idealismo del ser pensado en SyT (§ 43 a), sólo se puede admitir un encubrimiento relativo del mismo. Si, por el contrario, la experiencia del encubrimiento del ser en la historia de la metafísica tiene mayor peso, como expresa H. en diversos textos, entonces es necesario abandonar la manera trascendental propia de SyT. Ese es el punto de partida desde el cual y por una serie de razones yo he derivado las diversas características que H. atribuye al “Ser” en su segunda época, así como los motivos por los cuales él ha evitado revelar expresamente y en detalle la construcción de esa idea.

Estas ideas se encontraban más o menos en mi mente al tratar, tímidamente, de exponer a H. mi punto de vista, durante mi visita. Cuando comencé por sugerirle que su posición inicial en SyT había sido la verdad como robo o asalto al encubrimiento, él me respondió con firmeza (¡desde su segunda época!), que ese era el punto de vista de los griegos, no el suyo, porque no se trataba de superar al ocultamiento, sino de pensarlo. Sin embargo, al yo exponerle mi interpretación acerca del “camino” hacia el giro que acabo de esbozar, me dijo literalmente: “Das ist ja ein Weg”: “Si, ese es un camino”⁴. Cómo yo le había hablado de varios caminos hacia el giro, H. me preguntó varias veces cuáles creía yo ver. Creo que mis explicaciones no arrojaron mucha luz sobre el asunto, pues reflexiones posteriores me han hecho ver que ellos eran sólo los pasos ulteriores de la misma vía y no los caminos sugeridos en los *Beiträge* (págs. 450-52). Luego nuestra conversación derivó hacia mi interpretación de dos versiones inéditas de su conferencia de 1930 sobre la verdad y sobre la situación espiritual de aquella época. Pero en las cuestiones fundamentales H. prefería callar. En una oportunidad me remitió a sus obras ya publicadas.

A.X. ¿Considera usted eso una puesta en práctica de su pensar?

A.R. Ciertamente. Al hablar y escribir él era consecuente con su concepción del “Ser” mismo como ocultarse patentizador. En su primera época él sugería las fuentes de su inspiración, si bien no explicaba siempre el camino por el cual había llegado de éstas a sus propias teorías. Un ejemplo de ello es la influencia subterránea de la idea del tiempo de San Agustín sobre su teoría de la temporalidad. Sus lecciones tempranas arrojan sin embargo mucha luz sobre aspectos que en SyT quedan en silencio. En cambio, en su segunda época, aumenta el grado en que el pensador se reserva sus motivos últimos y sus fuentes de inspiración. La relación dialéctica entre fundamento y existencia en el tratado de Schelling sobre la libertad, por ejemplo, parece ser una de las fuentes del conflicto entre ocultación y desocultamiento del Ser, que H. expone al interpretar la palabra “Philía” en Heráclito (GA vol. 55).

4 Esta frase, que yo había olvidado, después de varias décadas, se encuentra en una carta que yo dirigí a Biemel una semana después de mi visita a Heidegger.

A.X. ¿Cómo podríamos entender esta dialéctica?

A.R. Como H. mismo advierte en ese texto, no se trata de una dialéctica del Logos, entre conceptos o juicios, sino de un conflicto entre el ocultarse y desocultarse en el Ser mismo. Esa idea proviene de su interpretación de la palabra griega “*aletheia*” en el sentido de un des-cubrimiento a partir y en contra de un encubrimiento previo. El conflicto entre ser y ente en el opúsculo EF fue un antecesor de esa idea. Esa interpretación de la “*alétheia*” ha sido decisiva para el desarrollo del pensamiento de H.

A.X. ¿Cómo determina esto la interpretación del *giro*? ¿Cuál es el conflicto que usted descubre en él?

El giro es una consecuencia necesaria de las decisiones que H. había tomado en su primera época. Si no se admite esto y se afirma que el giro fue inspirado a H. por el Ser mismo, se renuncia a toda explicación y el pensamiento se mueve, como dije antes, al interior de una fe filosófica, casi religiosa, donde la última *ratio* se reduce a decir: “yo pienso o hago esto, porque Dios me lo ha dicho”. Por esta razón, los devotos del último H. no pueden hacer otra cosa que practicar una mera exégesis de sus palabras y no buscar más allá. Creo, por el contrario, que el giro es el intento de resolver el conflicto a que me he referido antes: si se presupone, de acuerdo con la tradición moderna, que el ser es un horizonte proyectado fácticamente por nuestra patencia y por su fundamento temporal, y se presupone, por otro lado, que la patencia (verdad) de esa proyección es un des-cubrimiento a partir de un encubrimiento previo, se plantea un dilema. O el ser está primero totalmente encubierto, y entonces él no puede ser el fáctico engendro de nuestro hacer-patente, o si lo es, entonces él no está previamente oculto, o si lo está, su encubrimiento es relativo y puede ser superado (como en la caída).

Ese conflicto puede ser expresado también a través de las siguientes preguntas. Si el Dasein es una reinterpretación de la moderna subjetividad trascendental, ¿puede ella, como autonomía, darse a sí misma sus posibilidades de ser, si a la vez se presupone que éstas tienen que estar previamente ocultas? ¿Puede el comprender, que es en el fondo un “ver” en sentido formal, proyectarse algo sin “verlo”? Y si las posibilidades de ser han de estar ocultas previamente, ¿no deben ellas existir ya de algún modo? ¿Es admisible que el comprender se dé a sí mismo algo y que, sin embargo, este algo exista ya? ¿No es necesario que en un caso ese algo no exista todavía, y en el otro, que él ya exista previamente?

Ese dilema depende de sus presupuestos previos, que acabo de mencionar, y la cuestión es saber si estos son realmente sólidos. Uno de esos presupuestos concierne al sentido de la palabra “*alétheia*”. H. ha insistido tanto y tan elocuentemente en su interpretación de esa palabra, que sus lectores han terminado por aceptarla como un dogma. Pero el problema está aquí en que ella tuvo diversos sentidos y además fue

concebida de múltiples maneras por los pensadores griegos. Una de esas divergencias consiste en que “no-ocultamiento” puede significar: 1) *la carencia total de ocultación, la pura patencia*, o 2) *la patencia como privación de un encubrimiento previo*. En el primer sentido, por ejemplo, Parménides y Platón usan “alétheia” para designar al ente mismo o a la idea. Y si estos están encubiertos para el hombre, entonces se trata sólo de una *ceguera*, al menos superable, *de éste*. Un ejemplo del segundo sentido de “aletheia” es justamente la superación de esa ceguera por parte del hombre, cuando éste, según el mito de la caverna, asciende hacia la luz para ver los entes mismos. En su escrito “La doctrina de Platón sobre la verdad” H. destaca únicamente ese segundo significado y pasa intencionalmente por alto el primero, dejando a un lado los dos mitos (del Sol y de la Línea) que preceden a la alegoría de la caverna, y sin los cuales ésta no es adecuadamente interpretable⁵.

Heidegger ha omitido ese primer sentido de “alétheia” y ha privilegiado el segundo, por razones que dependen de la tradición filosófica de la cual él partió. En esa tradición la verdad ha terminado por ser concebida como una propiedad de las enunciaciones, que tiene su origen y sede en el pensamiento humano. Por ello era inaceptable para H. que la verdad residiera en las cosas mismas (l. significado) y al reinterpretar, antes de SyT, la palabra “alétheia”, sólo pudo admitir que la patencia es nuestro des-cubrimiento de las cosas a partir de su encubrimiento previo. Esa decisión rima perfectamente con el moderno idealismo del ser: las condiciones a priori son proyectos de la subjetividad. Si, por el contrario, se toma conciencia, como yo he hecho, de la historia de la verdad, se puede afirmar que el des-cubrimiento no es la esencia general de la verdad, sino cuando más una especie de la misma. Una vez que se llega a esa posición, queda por decidir qué tipo de patencia es la adecuada a nuestra comprensión de las palabras “ser”, “ente”, “tiempo”.

A.X. Con esto usted se distancia, en cierta medida, de Heidegger...

A.R. Efectivamente. Ya desde la época en que escribía mi tesis, no he podido adherirme ciegamente a la doctrina del llamado segundo H., *simplemente porque éste nunca nos ha dado las razones de su giro hacia ella, sino más bien se ha ingeniado para disimular su camino*. Por eso una de mis metas ha sido averiguar por qué todo ello ha ocurrido así. Mi camino personal, desde fines de los años sesenta, ha sido en parte una continuada revisión crítica del pensamiento de H. Así he arribado a otros puntos de vista, que si bien no son los de éste, dependen de él, en tanto yo he llegado a ellos a través del diálogo con su pensamiento. El estudio de sus lecciones de los años veinte ha sido muy provechoso para mí, pues ellas me han mostrado en qué consiste la confrontación con otros pensadores. Esos textos, en los cuales H. se enfrenta a las posiciones más

⁵ Sobre toda esta cuestión cfr. mi artículo “Heidegger y el problema de la aletheia” en *Escritos de Filosofía* 43 (Buenos Aires 2003) y en mi libro *Unidad en la Dispersión*.

diversas, nos enseñan a llevar la comprensión de los pensamientos ajenos hasta sus últimos presupuestos, criticando en parte lo que es inconsistente y carece de base en los fenómenos y aprovechando, por otra parte, lo que constituye una intelección verdadera.

A.X. En varias publicaciones usted ha propuesto lo que podemos llamar una *teoría de la conciencia*. Para ello parte usted de Husserl y Heidegger, sin embargo llega a posiciones que no serían de ninguno de los dos. ¿Podría usted ampliar esto?

A.R. Ciertamente, pero a la vez quiero relacionar ese punto con la crítica del giro que he sugerido parcialmente en lo anterior. Como he dicho, el dilema que provocó el giro descansaba en dos presupuestos. Uno de ellos es la introducción de un nuevo concepto de verdad, a partir de una interpretación problemática de la palabra “alétheia”. El otro es la idea de conciencia o subjetividad autónoma que se forma en la Edad Moderna. La “teoría de la conciencia” mencionada por usted roza en cierta medida ese segundo presupuesto.

Como es sabido, tanto Husserl como Heidegger han rechazado la teoría de la conciencia a través de imágenes o representaciones. Husserl lo ha hecho en su *Quinta Investigación* lógica. Según su crítica, al referirnos en la percepción a la cosa percibida no tenemos conciencia de sensaciones o imágenes de ella, sino de la cosa misma. Pero él no descarta aún la existencia de sensaciones y cree posible tener conciencia reflexiva de ellas. Heidegger, por el contrario, rechaza la existencia de sensaciones y afirma que la conciencia está fuera de sí, es decir, se refiere, sin la mediación de tales contenidos a las cosas mismas. No puedo entrar ahora en la crítica detallada de ambas posiciones y me limito a anotar al menos que, si bien la idea de ese estar-fuera-de-sí es muy prometedora, ella corre el peligro de ser una mera metáfora, si no es capaz de explicar concretamente, cómo es posible que tengamos conciencia inmediata de las cosas. La respuesta de H. a esa cuestión parece residir en la teoría del carácter extático-horizontal de la temporalidad, pero como la sección decisiva de SyT no fue publicada, el problema no ha quedado definitivamente aclarado (Cfr. GA vol. 24, págs. 305 ss. y mi ensayo “Heidegger y el problema de la aletheia”).

Apoyándome en las teorías de esos pensadores yo propongo una solución que, a final de cuentas, se aparta de ambos. Creo con H. que no tenemos experiencia de algo así como sensaciones y que tampoco la reflexión puede constatar la existencia de sensaciones al percibir una cosa. Por otra parte pienso con Husserl que la percepción está fundada en medios que *nos presentan* la cosa, pero considero que ellos no están patentes a la conciencia. *Su ocultación hace justamente posible la inmediatez con que las cosas se nos muestran*. ¿Pero, cómo pueden tales presentaciones permanecer ocultas incluso a la reflexión? Su ocultamiento es posible, porque ellas no son contenidos de conciencia, sino fenómenos que pertenecen a la base corporal de la misma.

A.X. Pero ¿qué modo de ser tendrían esas presentaciones? ¿Pertenecen a la conciencia en sentido estricto?

A.R. Las *presentaciones* son fenómenos corporales, pero lo *presentado* por ellas es sólo en tanto patente para la conciencia. Si ellas pertenecieran al dominio de la conciencia sería muy difícil explicar por qué no son accesibles ni siquiera a la reflexión. Por otra parte es un hecho que las funciones cerebrales, que hacen posible la conciencia, no están patentes a ésta, ni pueden estarlo, pues en caso contrario su patencia perturbaría nuestra relación con las cosas. De todo esto concluyo que ellas están en conexión con la conciencia, pero que no son originalmente fenómenos conscientes, y que sólo pueden residir en algo que experimentamos como unido a nuestra conciencia y a la vez como diverso de ella: nuestro cuerpo.

A.X. ¿Esto no sería reducir la conciencia al cuerpo?

A.R. La decisión que he tomado al respecto corre en efecto el peligro de ser confundida con el reduccionismo de la conciencia al cuerpo y a una naturaleza en sí. Los idealistas podrían comenzar por reprocharme que, al practicar esa reducción, estoy presuponiendo la existencia de una naturaleza en sí. Sin embargo, la admisión de entes en sí mismos, de la naturaleza inanimada y de los cuerpos vivientes, no es un regreso al realismo ingenuo, sino se funda en el estar-fuera-de-sí de la conciencia (cfr. SyT § 43). Por otra parte, frente al reduccionismo yo alego que la conciencia y la vida del cuerpo son distintos *modos de ser* con características peculiares diversas, de suerte que *el surgimiento de la conciencia a partir de la vida del cuerpo humano no hace imposible que su modo de ser sea diverso de ésta*. Esto es una intelección fundamental, que pasan por alto tanto los realistas como los idealistas, porque ambos ignoran en qué consiste la *diversidad* entre conciencia, vida y cuerpo viviente, y desconocen cuáles pueden ser las *bases* de la misma.

Conciencia y vida son modos de *presencia*, o más exactamente, modos de *ser en el tiempo*. Pero a diferencia de la *realidad* como presencia de las cosas (Vorhandenheit) y de la *vida* como modo de ser de los entes vivientes, *la conciencia (o patencia) es la ad-presencia (a través de presentaciones ocultas a ella) de objetos (en el sentido más amplio), para un ente viviente individual*. En esta descripción está implícita la diferencia entre conciencia y realidad en general. Ya el hecho de que lo consciente nos está patente *mediante* una presentación oculta, nos indica que, a pesar de la inmediatez de su patencia, ésta no es la mera permanencia de una cosa natural en el tiempo. En ese sentido podría decirse que la patencia es una irrealidad, o mejor: “a-realidad”. Por otra parte, he añadido a la palabra “presencia” la partícula “ad-”, para indicar que ella es un estar presente lo consciente *a o para, en dirección a* (ad) la conciencia misma. Hay en ella una dualidad y a la vez una identidad. La “mirada” de la conciencia y la presencia (de lo consciente) a ella misma son inseparables una de la otra. A fin de recalcar esa identidad de ambas

yo prefiero hablar simplemente de una presencia dirigida hacia sí misma: ad-presencia. Ahora bien, ese “sí misma” es anterior a toda reflexión o autoconciencia. Es a partir de la presencia de lo consciente (los objetos en sentido amplio) que surge, de rebote, una autoconciencia, un yo, que luego puede pensarse a sí mismo como ese “ente viviente individual” que yo mencionaba en la descripción anterior de la conciencia.

Finalmente, la diversidad entre conciencia, por un lado, y vida y cuerpo viviente por el otro, se funda en que los fenómenos corporales que son la base de la conciencia permanecen ocultos en y para ella, y sólo se manifiestan en ella como sentimientos e impulsos. Esa ocultación proporciona a la conciencia la apariencia de una esfera de ser totalmente incorporeal, cerrada en sí misma.

Por otra parte, mientras que las presentaciones de la cosa percibida permanecen ocultas para la percepción, lo que suele llamarse las significaciones o pensamientos se anuncian al pensar, pero sin ser objetos o imágenes, que se interpusieran entre nosotros y las cosas pensadas. Ellas nos son accesibles sólo cuando, al pensar, hablamos con nosotros mismos, articulándolas en palabras y proposiciones. Y aun así, cuando pensamos en algo, las significaciones (y con ellas las palabras) nos están presentes sólo como algo *a través de lo cual* miramos hacia las cosas. Las significaciones no son objetos, sino *trans-visibles* (durch-sichtig). La *transparencia* no es, como generalmente se cree, la patencia total de algo, sino una luminosidad, que permanece oculta en cuanto tal para que podamos ver objetos en ella, una luminosidad, que solo entrevemos al pasar a través de ella. Por esta razón, nuestros pensamientos son primeramente y las más de las veces sólo *bosquejos*, útiles para arreglárnoslas en nuestra vida diaria, pero no *figuras* conceptuales adecuadas para la tarea de conocer. Transformar esos bosquejos en conceptos es obra de los filósofos.

No puedo ir más allá de esto en el marco de esta conversación. Me limito a plantear a usted y al lector algunas preguntas. ¿Ofrece esa manera de concebir la conciencia nuevas posibilidades para repensar la subjetividad moderna? ¿Qué puede decirse entonces de la independencia y autonomía del sujeto? ¿Qué sería sobre esa base lo que H. llamaba la “comprensión de ser”?

A.X. En tanto latinoamericano, ¿cómo diagnostica usted la filosofía en América Latina?

A.R. La palabra “diagnóstico” me sugiere que debo decir si la filosofía latinoamericana es saludable o está más bien algo quebrantada o tal vez muy grave. Para ello creo necesario decir primero lo que ella ha sido generalmente en el pasado. Ella procede sobre todo de la escolástica española, y luego del pensamiento iluminista, del romanticismo y del positivismo. Debido a su procedencia hispánica, tanto la enseñanza, el estudio como el ejercicio de la filosofía ha sido principalmente libresco, pues de acuerdo

con su origen teológico, se ha tratado sobre todo de leer a los autores consagrados y de hacer su exégesis o comentario. Ir a las cosas mismas, enfrentarse a los fenómenos y pensar a partir de ellos, en diálogo con la tradición, no ha sido la actitud característica de nuestros pensadores. El contacto con otras corrientes de la filosofía moderna modifica un poco esa dirección. Un lejano ejemplo de ello es la *Filosofía del Entendimiento* de Andrés Bello. Entre tanto creo que podemos alegrarnos, pues la situación ha cambiado bastante, pero tal vez no lo suficiente. Hoy en día, muchos profesores latinoamericanos, formados en países de tradición filosófica, contribuyen a elevar el nivel de la enseñanza de la filosofía en nuestros países. Ello se advierte en sus publicaciones en revistas y libros. En ellas encontramos a veces investigaciones de buen nivel internacional. Como es natural, la mayor parte de ellas son interpretaciones del pensamiento europeo y norteamericano. Pero hay en esto mucha repetición de ideas ya dichas. Tener ideas propias, investigar para adquirirlas, cultivarlas y formularlas, sigue siendo la excepción. Por lo general no se enseña a los estudiantes a pensar por su cuenta, no se cultiva lo que hoy en día se llama la “creatividad”. En el fondo, el latinoamericano parece luchar aún para vencer su timidez, su sensación de estar fuera del mundo en que se genera la filosofía, un sentimiento tal vez heredado también de la decadencia española de los siglos XVIII y XIX.

Otro síntoma de esa situación consiste en la inexistencia o precaria existencia de una comunidad filosófica. La crítica de lo que se dice o publica es todavía muy escasa. Los autores rechazan de plano las observaciones críticas y desalientan con ello de antemano a los que pudieran hacerlas. En torno a las publicaciones reina por ello generalmente el silencio o las murmuraciones soterradas. Ignorarse uno al otro parece ser la actitud común a los que filosofan en estos países. Y ese silencio reina no sólo respecto de las obras mediocres, sino también de las buenas. El reconocimiento expreso de las aportaciones positivas es excepcional. A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en Alemania o Francia, no sabemos en nuestros países cuáles investigaciones filosóficas de latinoamericanos son valiosas y deben ser tomadas en cuenta al hacer un trabajo o una tesis, y cuáles no lo son. Estos síntomas son seguramente más graves en un país que en el otro. El progreso en el cultivo de la filosofía en nuestros países depende de que sea posible superar estas deformaciones y ello implica cambiar de manera de pensar.

A.X. Usted conoció a algunos profesores que difundieron la filosofía fenomenológica en América Latina, como es el caso de Emilio Uranga.

A.R. Efectivamente, conocí y traté a Uranga durante mi estadía en Freiburg. Léimos y comentamos juntos al brillante libro de Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. Uranga era un hombre muy inteligente y sagaz; inclinado más al existencialismo, que por ese entonces estaba en boga, que a la fenomenología. No sólo estudiaba a Sartre, sino que sentía y vivía como un existencialista. A través de él me puse por primera vez

en contacto con la filosofía mexicana en su tendencia nacionalista. Conservo aún su curioso libro *Análisis del ser del mexicano*. He sido discípulo de Ernesto Mayz Vallenilla en el bachillerato y en la universidad, quien estudió a principios de los años cincuenta en Göttingen y Freiburg. Sus libros *Fenomenología del conocimiento* (Husserl) y *Ontología del conocimiento* (Heidegger) han sido bien conocidos. Como dije al comienzo, fui también discípulo de Eugenio Pucciarelli, quien dictó cursos en Caracas a mediados de los cincuenta. Él había escrito junto con Francisco Romero una *Lógica* de inspiración fenomenológica, en la cual muchos estudiamos. A él se debe en buena parte la riqueza y fortaleza del actual movimiento fenomenológico en la Argentina. Victor Li Carrillo divulgó también el pensamiento de Heidegger en el Perú y en Venezuela. Me limito, de acuerdo con su pregunta, a mencionar sólo algunos nombres que conocí en el pasado. Para una información más amplia, que se refiere también al presente, recomiendo consultar mi reseña sobre la fenomenología en España y Latinoamérica en el libro de H. Spiegelberg *The phenomenological Movement* (La Haya 1981), así como una ponencia mía sobre la fenomenología en Latinoamérica, que apareció (con algunos errores de imprenta) en *Analecta Husserliana*, vol. 54 (Dordrecht 1998).

A.X. Muchas gracias Profesor Rosales por este diálogo.