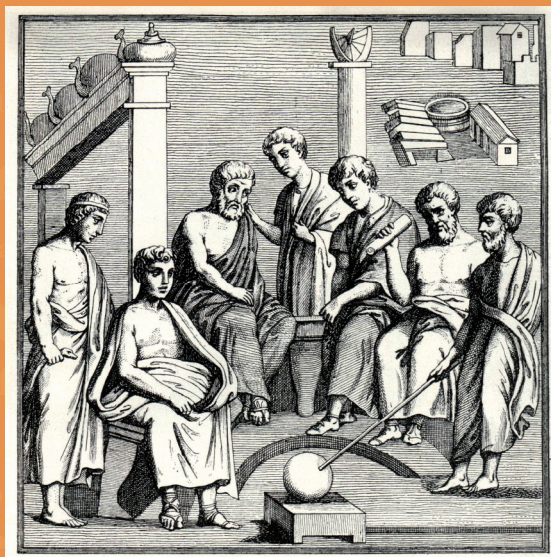


El cuidado del alma: alzarse, conmoverse

De Patočka a Comenio



Germán Vargas Guillén



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

**EL CUIDADO DEL ALMA:
ALZARSE, CONMOVERSE
DE PATOČKA A COMENIO**

**EL CUIDADO DEL ALMA:
ALZARSE, CONMOVERSE
DE PATOČKA A COMENIO**

Germán Vargas Guillén



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA
NACIONAL**

Educadora de educadores

Vargas Guillén, Germán

El cuidado del alma: alzarse, converse. De Patočka a Comenio.

Germán Vargas Guillén. – Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024.

250 páginas (Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía).

Incluye: Referencias bibliográficas.

ISBN impreso: 978-628-7651-60-9

ISBN PDF: 978-628-7651-61-6

ISBN ePub: 978-628-7651-62-3

1. Alma. 2. Fenomenología. 3. Metafísica. 4. Comenio, Juan Amós, 1592 – 1670 – Crítica e Interpretación. 5. Patočka, Jan, 1907 -1977 - Crítica e Interpretación. 6. Filosofía. I. Tít.


128.1 21.ed.

Colección

Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

EL CUIDADO DEL ALMA: ALZARSE, CONVERSE. DE PATOČKA A COMENIO

© **Autor:** Germán Vargas Guillén

 Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7651-60-9

ISBN PDF: 978-628-7651-61-6

ISBN ePub: 978-628-7651-62-3

Primera edición, 2024

Universidad Pedagógica Nacional

Adolfo León Atehortúa Cruz

Rector (E)

Jairo Alejandro Fernández

Vicerrector Académico

Magda Patricia Bogotá Barrera

Vicerrectora de Gestión Universitaria

Yaneth Romero Coca

Vicerrectora Administrativa y Financiera

Gina Paola Zambrano Ramírez

Secretaria General

Preparación editorial

Grupo Interno de Trabajo Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Carrera 16A n.º 79-08

editorial.upn.edu.co

Teléfono: (601) 347 1190 - (601) 594 1894

Bogotá, Colombia

Alba Lucía Bernal Cerquera

Coordinación

Pablo A. Castro Henao

María Alejandra Uribe C.

Edición

Tomás Collazos Garay

Asistencia editorial

Carlos Guillermo Casanova

Corrección de estilo

Luisa Juliana Avella

Diagramación y diseño de cubierta

Estudio 45-8 S.A.S.

Impresión

Escuela de filósofos, de Winckelman

Imagen de cubierta

Fechas de evaluación: 18-07-2023 / 05-09-2023

Fecha de aprobación: 10-03-2023

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.



Esta publicación puede ser distribuida, copiada y exhibida por terceros si se mencionan los créditos correspondientes. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas.

CONTENIDO

LIMINAR	9
PRIMERA PARTE. PATOČKA: ALZARSE, CONMOVERSE	
<hr/>	
LA <i>EPOJÉ</i> : ALZARSE, CONMOVERSE —PATOČKA Y EL SENTIDO SOCRÁTICO DE LA EXISTENCIA—	15
Filosofar al descampado sobre la historia	16
La idea de Europa	18
El costo de la libertad	20
Alzarse: despertar a la problematicidad	21
La conmoción: proyecto intersubjetivo de libertad	23
La actitud socrática	25
Responsabilidad y sacrificio	27
Las <i>performances</i> de la fenomenología	28
ALZARSE, CONMOVERSE: EL PROYECTO HISTÓRICO DE SALVACIÓN —LA CONJUNCIÓN DEL MODELO SOCRÁTICO Y EL MODELO CRÍSTICO—	31
Patočka y la política: <i>lo checo</i> , Europa	32
Colofón	47
EL MUNDO NATURAL Y LA FENOMENOLOGÍA	49
Mundo: sentido y significado	50
Mundo y correlación	51

LA EXISTENCIA EN CUANTO MOVIMIENTO	53
El <i>tóde ti</i>	54
La existencia: entre la verdad y el sentido	54
¿Es posible conocer, tener una ciencia de la existencia?	58
EL EXISTENTE COMO POTENCIAL DEMIÚRGICO	61
Génesis de la cuestión	62
El demiurgo: entre el mundo y el universo	63
Unicidad del mundo y pluralidad de sentidos	65
EL APARECER, LA APARECENCIA —COSA MISMA DE LA FENOMENOLOGÍA <i>ASUBJETIVA</i> —	69
Los límites del sujeto	70
El yo: mero y simple fenómeno. Origen y fundamento de la fenomenología asubjetiva	71
La fenomenología asubjetiva: ¿el descentramiento?	79
EL YO ES UNA ACTIVIDAD ESTRUCTURADA —LA CIENCIA COMO EXIGENCIA—	81
La exigencia de ciencia rigurosa	81
La asubjetividad: el cuerpo vivo	90
LA METAFÍSICA DE LA EXPERIENCIA —LA FENOMENOLOGÍA ES SU MÉTODO—	93
El instinto de curiosidad: modo primero y primario del aparecer	94
La existencia: punto de partida y de llegada del aparecer	97
LA SUPERACIÓN DE LA TÉCNICA: EL SACRIFICIO	105
La técnica: entre peligro y posibilidad	106
Tres visiones fenomenológicas, alternativas, sobre la técnica	109
EL YO, LA VÍA PSICOLÓGICA —LA <i>PRIMORDINALIDAD</i> DEL MUNDO—	117
¿Es posible el camino de la fenomenología sin cartesianismo?	118
Psicología: intersección entre hechos y sentido	119
Lo psíquico: ¿un fenómeno saturado?	127

<i>EPOJÉ</i> Y REDUCCIÓN —LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROYECTO DE LA CIENCIA RIGUROSA—	129
Las condiciones de científicidad: <i>epojé</i> , reducción, constitución	130
<i>Epojé</i> y libertad: la superación del cartesianismo	132
La radicalidad de la ciencia rigurosa: enlace de los enfoques de Husserl y Patočka	136
LAS FENOMENOLOGÍAS Y EL CUIDADO DEL ALMA —DEL YO AL EXISTENTE, LA POLÍTICA—	139
Sentido del ser y teoría del alma	141
La fenomenología del cuidado del alma: entre política e historia	145
 SEGUNDA PARTE. LEER A COMENIO DESDE LA FENOMENOLOGÍA DE PATOČKA	
<hr/>	
ALGUNAS HIPÓTESIS DE LECTURA DE PATOČKA: SOBRE LA OBRA DE COMENIO	153
Punto de partida	155
El enlace entre fenomenología y comeniología	160
En sí, la naturaleza es guía	165
La intencionalidad: sus dos capas	166
La política	169
La limitación como principio de formación	171
Arte y formación	173
La reforma	174
Leer a Comenio desde Patočka	175
LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS EN LA <i>DIDÁCTICA MAGNA</i> DE JUAN AMÓS COMENIO	179
Introducción	180
Sabiduría: conocimiento y razón	180
Los procesos de conocimiento: experiencia y método	186
Reformar las escuelas: el método y la enseñanza	192
El orden y la naturaleza	194
La prolongación de la vida	196
Los fundamentos del método	198

COMENIO: PRÓXIMO DESCONOCIDO —COMENIO, 350 AÑOS—	203
Alcances y limitaciones de la recepción de Comenio en nuestro medio y la hipótesis de Patočka	204
Subjetividad y humanidad universal: una hipótesis de lectura sobre la obra de Comenio	210
A manera de cierre	213
CONCLUSIÓN: PASIVIDAD, ACTIVIDAD Y LIBERTAD —LOS LÍMITES DEL EUROCENTRISMO Y EL CUIDADO DEL ALMA—	217
El cuidado del alma: ¿sólo en síntesis activa?	220
El <i>chorismós</i> en la pasividad	222
Metanoia: efecto del <i>chorismós</i>	224
La libertad como conversión	226
Anexo	228
REFERENCIAS	235
Referencias citadas	235
Referencias consultadas	248
Videografía	249

L I M I N A R

Este libro lo preparé durante y es el resultado del *año sabático* (2022-2023) que me otorgó la Universidad Pedagógica Nacional. Recoge muchas de las consideraciones y ejercicios de enseñanza que llevé a cabo durante el denso, agobiante y aciago tiempo de la pandemia. Es el fruto de una incursión que, a mi juicio, constituye uno de los vacíos más notables en los estudios filosóficos en nuestra universidad, pero también en Colombia y en América Latina: la *filosofía de la educación*.

De fondo, el libro examina la potencia del índice *cuidado del alma* como la cosa misma de una *filosofía de la educación* que se ancla en la tradición de la *fenomenología trascendental*. A mi juicio, el cuidado del alma exige el doble movimiento de *alzarse* y *conmoverse*, lo que requiere una toma de posición de cada quien — *alzarse*, esfera de la subjetividad— y demanda la relación con los demás —*conmoverse*, esfera de vivencias intersubjetivas—.

Como se explicará, este libro inicia por la urgencia de volver a Juan Amós Comenio, toda vez que distinciones básicas en conceptos tales como *formación*, *enseñanza*, *aprendizaje* tienen que ser tematizados una y otra vez; al mismo tiempo, es necesario tematizar las disciplinas a las cuales les conciernen estos conceptos, esto es, pedagogía —o filosofía de la educación—, didáctica, psicología (educativa).

Tuve la idea germinal del libro al plantearnos cómo contribuir a la conmemoración de los 350 años de la muerte de Comenio. Ante esa idea germinal, vi la necesidad de retornar al pensamiento de Jan Patočka, de quien tuve noticias, como fenomenólogo de la educación, durante mis años de aprendizaje e investigación con mi maestro Daniel Herrera Restrepo. No obstante, otras urgencias de la vida me habían impedido internarme en la obra de este agudo y riguroso pensador. Sobre todo, ha sido muy grato llegar a ver, en general, la amplitud de la filosofía de este

autor, pero, en particular, me ha llamado mucho la atención la entrega con la cual se dio al estudio del pensamiento de Comenio.

Por lo que acabo de decir, se entiende que el subtítulo del libro sea *De Patočka a Comenio*: me ha interesado —y me interesa— no sólo ver a Patočka como lector de Comenio; también veo necesario recabar sus hipótesis y valernos de ellas para hacer, aquí y ahora, nuestra propia lectura del fundador de la pedagogía moderna.

Así, entonces, la primera parte del libro la dediqué a ver algunos de los fundamentos del pensamiento de Patočka en la fenomenología trascendental de Husserl, justamente para establecer cómo se puede realizar una filosofía de la educación desde el marco de referencia de la fenomenología trascendental —con lo cual y por lo cual no profundizo y, prácticamente, sólo hago mención de las influencias ineludibles de Heidegger en el pensamiento de Patočka—. Fue, pues, una decisión metodológica central: mantener todo el estudio dentro de las márgenes del diálogo Patočka-Husserl.

La segunda parte del libro se centra en cómo leer a Comenio desde algunas de las hipótesis que ofrece Patočka. Para ello no sólo se sitúan algunas de estas hipótesis, sino que se usan para hacer una revisión de los fundamentos filosóficos de la *Didáctica magna*. Es a partir de todo esto que hago la consideración sobre cómo adelantar, en nuestro medio y particularmente en nuestra universidad, el estudio de Comenio.

Aunque tengo en enorme estima el pensamiento de Patočka —tanto en general como en particular en su interpretación de Comenio—, tuve que apartarme de él en un punto fundamental. Me parece que Patočka estimó poco el alcance de la pasividad, de la *síntesis pasiva*, al pensar la formación. Así es como, al finalizar el libro, se puede ver no sólo qué debe entenderse bajo la expresión *pasividad*, sino cómo ella forma parte del corazón de la fenomenología trascendental. Así, creo, dejo sugerido un camino a la par promisorio y extremadamente plausible para la filosofía de la educación, realizada desde el marco de referencia de la fenomenología trascendental.

Respecto a la versión definitiva de este libro, fruto del año sabático, tuve la oportunidad de hacer una estancia en el Archivo de Jan Patočka (Centro de Estudios Teóricos de la Academia de Ciencias de la República Checa, en Praga). Agradezco la benevolente, sabia y afectuosa acogida, en especial, de la Dra. Věra Schifferová. El Dr. Jan Frei abrió, con total liberalidad, el acceso al archivo, atendió

con enorme diligencia mis consultas y me dio acceso a las versiones digitales que requerí. El Dr. Ivan Chvatík no sólo respondió mis preguntas, sino que mostró, desde su lúcida inteligencia y su magnánimo corazón, cómo transitar —y por qué parajes— la copiosa obra de Patočka. El Dr. Tomáš Havelka fue, una y otra vez, una persona que alentó mi investigación. La Academia de Ciencias abrió todos los espacios para el desarrollo de este libro.

La Universidad Pedagógica Nacional me otorgó este año sabático en un gesto que considero de enorme solidaridad, pues también puso en la balanza que fuera para mí un tiempo de recuperación de un episodio de muerte súbita, el cual estaba superando al inicio de este periodo de investigación.

Debo hacer una mención muy especial a Santiago Andrés Duque Cano, primer lector y crítico de este libro completo. Hizo sugerencias para lograr enlaces y solventar omisiones que hacían aún más abigarrado el texto; limpió y brilló muchas asperezas de mi redacción —normalmente ríspida—. La profesora Lina Marcela Gil Congote fue testigo de excepción del nacimiento y desarrollo de este libro, en el marco de nuestra cercana cooperación dentro del proyecto Bases Conceptuales y Metodológicas de la Psicología de la Individuación. La profesora Eliška Krausová es la amiga y socia en la investigación para mi aproximación a los autores checos, Juan Amós Comenio y, en especial, Jan Patočka; su actitud crítica en la traducción e interpretación de sus obras ha sido y es un apoyo invaluable.

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional

PRIMERA PARTE. PATOČKA: ALZARSE, CONMOVERSE

LA EPOJÉ: ALZARSE, CONMOVERSE —PATOČKA Y EL SENTIDO SOCRÁTICO DE LA EXISTENCIA—

No es tan obvio saber qué es lo que ofrece la obra de Jan Patočka a la filosofía en Colombia y en América Latina. No puede ser un tema abordado aquí. Sin embargo, de manera preliminar, sí se puede ofrecer una información que tiene valor intrínseco en relación con esta pregunta. Daniel Herrera Restrepo coincidió con Patočka tanto en Lovaina, en especial en los Archivos de Husserl, bajo la dirección de Leo van Breda, como en Friburgo. En su momento, se podrá esclarecer hasta dónde llegó ese contacto. En ese entonces, Patočka rondaría entre los 52 y los 55 años; Herrera Restrepo, entre los 22 y los 25 años. Patočka tuvo como a uno de sus más cercanos amigos a Eugen Fink —desde mucho antes (*ca.* 1936), por aquel entonces y a lo largo de toda su vida—. Herrera Restrepo hizo su segunda tesis doctoral, en Friburgo, bajo la dirección de Fink.

Patočka fue un defensor de los derechos humanos hasta sus últimas consecuencias. Herrera Restrepo dedicó gran parte de su vida a ambientar la reflexión fenomenológica sobre el derecho a la vida, el derecho al trabajo y la democracia, como un proyecto ético y un valor en construcción.¹ Patočka acompañó, como vocero, la *Carta 77* en la República Checoslovaca de su época; Herrera Restrepo, la reflexión crítica sobre el *estatuto de seguridad* en Colombia (1978-1982) y el proceso de la Asamblea Nacional Constituyente (1990-1991).

Si la filosofía fenomenológica se diseñó desde sus comienzos bajo el lema «¡A las cosas mismas!», una de ellas es la política. Patočka y Herrera Restrepo,

¹ Al respecto, se pueden consultar estos trabajos de Daniel Herrera Restrepo: «El derecho a la vida. Una aproximación fenomenológica», «El derecho al trabajo. Una aproximación fenomenológica», «La democracia: una verdad y un valor en construcción».

cada uno en su circunstancia, hacen de la reflexión ética una de las exigencias que se imponen como tarea filosófica. Por supuesto, cada uno de ellos encara la historicidad como *cosa misma*. En una indagación que sólo inicia, importa resaltar cómo Patočka y Herrera Restrepo hacen fenomenología de comienzo a fin en su trayecto filosófico.

Si la fenomenología de Husserl deja una herencia, que los dos estudiosos ya mencionados de esta disciplina asumen y asimilan, es la de *la absoluta responsabilidad por el sentido del mundo*. Esta responsabilidad, por supuesto, se encarna de manera personal e intransferible; pero siempre tiene efecto en la vida compartida, con los otros, en intersubjetividad. Desde luego, esta responsabilidad es epistemológica, pero igualmente ética y política. Si la filosofía fenomenológica es un camino que tiene sentido para ambos, es justamente porque ofrece una superación de las determinaciones; es porque se orienta a poner en libertad el ente —en especial a aquél que en sí y desde sí mismo se libera dando sentido a lo que encuentra en su mundear—.

Lo que se sostiene, a la larga, en este capítulo, es que la filosofía no es ni más ni menos que una *performance*; que el filósofo, en el sentido socrático de la expresión y de la existencia, es un *performer*. En esta actuación, al cabo, lo único que hace es sostener una actitud: la que empieza por *alzarse* y se configura en un circuito, hasta dar con la *conmoción*. Esta actitud es la de la superación del darse del mundo natural en síntesis pasiva y, por su efecto, perseverar como actitud reflexiva, vida atenta, síntesis activa.

Por estas *performances* de la fenomenología, en último término, es que se describe al filósofo como un estar *in fieri*, como yendo hacia allá, en proceso, en una trayectoria ideal que nunca termina de realizarse o de perfeccionarse. Si hemos de ver la principal coincidencia entre Patočka y Herrera Restrepo es justamente en cómo vivieron la fenomenología como una puesta en escena, como *performance*, que hizo de uno y otro filósofos sendos *performers*.

Filosofar al descampado sobre la historia

Como Sócrates, Patočka renunció a «abandonar la ciudad» (Serrano de Haro, «Presentación» 8). Lo que todavía se tiene que esclarecer es por qué llegó a esa convicción. Sí, se puede ir a otra ciudad, a otro país. Pero el *alzarse* y el *conmoverse* son sentidos de lo político que cobran valor en la circunstancia concreta que arraiga

la experiencia propia, y, si hay que desatarse de esa raíz, entonces que sea en la localidad donde uno se ha hecho a sí mismo, donde se ha llegado a ser uno mismo. El desarraigo no es salir de la patria; antes bien, es perder la raíz en la propia tierra y, sin embargo, seguir habitando en ella. Si por algo se puede caracterizar la existencia de Patočka es por su condición de andariego y políglota. Entonces, no es que desconociera o temiera lo desconocido, es que si se perdía la raíz, se iría precipitando en el desarraigo; pero era consciente de que en éste se gana la condición política de estar al descampado, en el afuera, en la esfera pública.

Que el filósofo deba hacer *conferencias de apartamento*, puesto que perdió su raíz en la Universidad, implica que no tenía un aula fija, un horario preestablecido. Tampoco un pénsum que debía atender. Literalmente, estaba afuera —de la Universidad—, más allá de las márgenes. Sin embargo, a su enseñanza acuden los interesados, aquéllos que sienten un reclamo de la responsabilidad, que se hacen cargo de esta situación.

Lo que mueve y conmueve a Patočka, en su enseñanza en apartamentos, es la perspectiva del *studium*. Como Comenio, anduvo de aquí para allá y fue políglota —como si ser *filólogo* fuera la condición de ser, a su vez, *filósofo*—. De lo que se habla en esas *lecciones y seminarios de apartamento* es de Europa, de la historia, de la idea de Europa; lo que se investiga es el enlace entre *Platón y Europa*. De este *chorismós*, sólo puede llegar a haber una reconciliación, si se lee a Husserl desde Heidegger, pero si se vuelve desde éste a aquél, es una renovación de la filosofía, del *cuidado del alma*; si al cabo se puede llevar a su término una fenomenología que asuma cómo la emergencia de la política es condición de posibilidad de la filosofía y cómo una y otra abren el horizonte de la historia.

Ahora bien, en esta reconstrucción de la historia, de sus posibilidades, bien es cierto que hay una prehistoria. Ésta se caracteriza por el primado de *algún sentido*, modesto y dogmáticamente asimilado. En cambio, la historia implica estar al descampado del desarraigo, de la pérdida de toda seguridad y de todo sentido determinado; sin embargo, en esta inopia queda abierta la posibilidad del sentido. Éste funda la historia.

Pero una cosa sí se tiene que advertir: abrir el horizonte de la historia no es una garantía de permanecer en ella. Antes bien, donde renazca cualquier forma de dogmatismo, de inmediato desaparece la historia, la filosofía, la política. Más aún, si Occidente ha visto algunas veces la emergencia de la filosofía —por ejemplo,

en Sócrates—, también ha visto, casi de inmediato, su desaparición con Platón y, sobre todo, con el platonismo. En rigor, sólo han sido filósofos aquéllos que han podido desencadenar el sentido de la noria de la repetición nihilista que se funda en el dogma. Este legado de Europa es, en sí, la filosofía: el poner en libertad el ente, su sentido. Pero, la filosofía que logra desencadenar el sentido raramente consigue sostenerse en esa libertad, en ese despliegue de sí y desde sí.

La idea de Europa

Ahora podemos preguntarnos, según Patočka, ¿qué es Europa? Sin duda, también es un espacio geográfico. No obstante, es una unidad espiritual. Ésta consiste en una pregunta por la libertad. En esta unidad espiritual no sólo se da la relación de unos y otros en el presente, sino el encadenamiento con el pasado y con el porvenir. La condición de posibilidad para que emerja la libertad —como *asunto* o como *cosa misma*— es que, al vivir con los otros, no sólo se tome distancia del *lar familiar*, sino, esencial y estructuralmente, que se pueda vivir bajo normas que se dan en sí mismos los seres humanos, más allá de la tutela: de los dioses, de los Estados, del *pater familias*.

La libertad aparece, en primera instancia, en la *pólis*; pero allí cada uno no sólo tiene que pensar, sino también actuar en la dirección de lo mejor, de lo virtuoso. La *areté* no es un asunto sobreañadido a la libertad. Es la condición de posibilidad para llegar a entenderla. Este entendimiento exige reflexión, filosofía, actitud que lleva tanto a alzarse como a conmoverse. Y, desde luego, este movimiento de y en libertad trae consigo la imperativa consideración de la *responsabilidad*. Hay un grado de libertad cuando se está atado a la labor, al cuidado de la vida por la vida; pero, más allá de este primer grado, hay la libertad que se experimenta al salir del *lar*; también, en otro grado, la que se experimenta cuando se reflexiona sobre lo que se dejó atrás, sobre lo que está a nuestro alcance, comúnmente, en el mundo compartido.

Y todavía hay un grado más de libertad: cuando lo que advierte un sujeto, como posibilidad, sale de su dominio individual y se hace intersubjetivo, *transindividual*, comunitario. Ésta es la libertad que ofrece y consolida la filosofía; es la misma que funda la historia. Es un haz de posibilidades, pero siempre entre ellas algunas se realizan y otras no. La libertad que lleva a la elección de un horizonte se puede trocar, a su vez, en un dogma. Si la libertad desemboca en su antípoda,

entonces es necesario volver a alzarse, conmoverse. Y esto nos pone ante la paradoja según la cual la libertad trae consigo su antípoda, así como la trae el dogmatismo o el nihilismo.

Si por algo se caracteriza el *cuidado del alma* es porque cura o procura la puesta en libertad. Si éste desemboca en el *chorismós*² —en la separación de mundo mutable y mundo inmutable, de criatura y creador—, entonces es necesario volver a alzarse, a conmoverse. Sí, la libertad se puede institucionalizar y desinstitucionalizar. Si se institucionaliza, entonces hay que ponerse en fuga, en las márgenes, y volver a iniciar el desarraigo. Si se desinstitucionaliza, también se tiene que poner en fuga del nihilismo como dogma.

Europa es la idea, siempre seminal e *in fieri*, de la libertad. Por tanto, es una idea inacabada e irrealizada. Esta idea tiene que recomenzar siempre de nuevo. Cada vez que esta idea es capturada —por las estructuras religiosas y teológicas, por los regímenes políticos y los partidos, por los gobernantes y los gamonales— tiene que volver a ser problematizada e interrogada hasta desencadenarla. Justamente, para este desencadenamiento es que aparece la filosofía, para poner al descampado esa idea y para mostrarla en su virtud, como *areté*.

Sólo quien entra racionalmente en relación con la libertad —esclarecida de manera reflexiva o filosófica— puede, a su vez, tener un sitio en la historia. Europa, la idea de Europa, es la idea de la libertad y, en consecuencia, la historia de la conquista de este espíritu. Sí, es cierto que esta idea nace en ese espacio que también geográficamente se llamó, desde sus comienzos, Europa; pero es, sobre todo, un espíritu que se expande, aquí y allá. Es la idea que realiza el *ego filosofante*, en el despliegue del *didónai lógon*. Si algo se llega a argumentar, a polemizar (*pólemos*), es cómo entender y, en especial, cómo realizar la existencia en libertad.

Puede ser materia de interpretaciones, y sobre todo de controversias, pero las culturas que entran en contacto con el Occidente, con la idea de Europa, tienden a occidentalizarse —no al revés—. Esta idea de Europa es, así mismo, la idea de un quien libre, como persona, que enfrenta la vida como motivación y nunca como determinación.

2 En la interpretación de Patočka sobre Platón, la reflexión sobre el *chorismós* tiene, sin embargo, dos derivas (que apuntan a la tensión entre metafísica positiva y negativa). Puede entenderse como la separación metafísica que fija e *institucionaliza* (según se expone principalmente en los *Ensayos heréticos sobre...*), pero también puede ser comprendido como la posibilidad de fuga, de *desinstitucionalización*, en cuanto abismo que hace posible la libertad (como puede verse en «El platonismo negativo»).

El costo de la libertad

¿Cómo se conquista la libertad? Como quedó dicho, es tanto el bien máspreciado que Europa lega, como el encadenamiento que conjunta *política, filosofía e historia*. La libertad se conquista con la partida del *lar*. Éste era natural. Allí se tuvo cobijo, reconocimiento, *acogida*: el primer movimiento de la existencia. Allí, todavía bajo su protección, pero también en representación de él, del linaje, se empezó a obrar la *defensa*: el segundo movimiento de la existencia. Ahora la pregunta es si esto, el *lar*, es lo que hay o si hay algo más —más allá de él, de su cocina, de sus dioses, de la morada hogareña—; entonces emerge la cuestión de la *verdad*: el tercer movimiento de la existencia.

Si en *verdad* este sentido, modesto y dogmático, es el único posible; o, en cambio, si hay algo más allá de él, ésta es la cuestión, y sólo se puede responder cuando tomamos conciencia de que *lo mismo* puede ser visto *de otro modo*. Es cuando *se nos caen las escamas de los ojos*. El mundo, el mismo mundo, tiene otros sentidos, otro colorido, otra tonalidad. Se puede decir: lo que opera es una *conversión de la mirada*. Se puede ver que lo que hay, es, en efecto, lo dado, pero puede tener otros sentidos. Éstos, en cierto modo, se han ocultado, y hay que poner en libertad lo que se ha dejado de ver; se trata de crear otra visibilidad. El fenómeno, lo que se muestra o aparece, puede tener múltiples posibilidades de manifestación.

¿Cómo opera, pues, la liberación de la libertad? En resumen, se trata de una transformación deliberada, activa, espiritual. Sí, muchos quedan atados a la labor, al cuidado y a la reproducción de la vida. Algunos, soportados y sostenidos en y por la labor de otros, se desgajan del *lar*. Ahora, afuera, en el riesgo, sin posibilidades de regreso, si se quiere ser libre, ya no se tiene reposo, ya no hay momento de sosiego. Todo lo habitualmente dado por cierto —con sentido— ahora es un índice de nada (*nihil*) —sin sentido, sin valor, sin sistema de remisiones—.

Hasta aquí y hasta ahora, aquí y ahora (*hic et nunc*), todo tenía un sentido, incluso fijo, un significado. En adelante, todo tiene que volver a cobrar *sentido, valor*; se tiene que rehacer en un nuevo sistema de remisiones. Pero no se sabe cuál, tampoco se sabe si llegará a validarse tanto el sentido como el campo de remisión. Entonces queda una actitud nueva, una suerte de conversión. Si se sigue la tradición abierta por Husserl, a ésta se la puede llamar *epojé*. Sí, es una antigua tradición escéptica. Se trata de la *σκέψις*, una duda que no cesa. Si se tomara por un *sentido* o una *verdad*, se renunciaría a ella misma. Si Pirrón falló al afirmar la imposibilidad,

al menos dejó la enseñanza de la absoluta necesidad de la renuncia a la afirmación, de la habilitación del silencio, en suma: la *ἐποχή*. De la duda radical sólo se deriva la abstención, en ningún caso la negación o la afirmación de la posibilidad.

Esta duda radical, la *ἐποχή*, es la puesta en libertad. Algo más allá es una renuncia a la existencia, al pensamiento, a la libertad. Sí, como en la célebre expresión de Malraux: *costosa libertad*, costosa es la libertad. Siempre se puede renunciar a ella y, con esta renuncia, se renuncia a la política, a la filosofía, a la historia. En cambio, no renunciar es política, filosofía e historia, pero, igualmente, es incertidumbre, riesgo, aventura. En fin, la libertad es un estar al descampado que aparece como efecto de un alzarse, de un conmoverse. Ese costo de la libertad es positivo y negativo. Si se asume positivamente la libertad como vía, entonces hay que asumir trágicamente ese estar en lo abierto, al descampado, sin garantías. Si se toma negativamente su abandono, entonces se queda atado a la labor, a la determinación, a la sumisión. No hay vía media. En resumidas cuentas, es la misma *σκέψις*, en la cual se conserva la *ἐποχή*; su sentido enlazado con su haber sido y con su proyecto, con su poder llegar a ser.

Alzarse: despertar a la problematicidad

A menudo, en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Patočka cita a Heráclito. En procura de comprender uno de los títulos o índices más relevantes, tal vez, viene al caso la sentencia según la cual: «Vivimos despiertos como si estuviéramos dormidos» (Kirk *et al.*, *Los filósofos presocráticos* 217). Eso es lo que pasa. A esa *actitud*, por brevedad, la podemos llamar *natural*. El *mundo natural*, el de la *actitud natural*, es un transcurrir *aproblemático*: esa mesa *es* una mesa, ese árbol *es* un árbol, ese gobierno *es* el que *es*, etc. Pero, si las cosas son así, podrían ser de otra manera —como lo aprendió Nietzsche de Epicuro, en *El viajero y su sombra*—. El mundo *aproblemático* es el del sentido modesto, pero seguro. Nos podemos atener a las cosas: ir por esta calle con la certeza de que llegaré a mi casa; saludar a mis alumnos con la certeza de que me responderán como al profesor que soy; pagar una cuenta con la certeza de que mis billetes son de *buena ley*, etc.

Pero hay un día —una hora, un instante, un *relámpago de luz*— en el cual el sistema de los lugares y las remisiones, el mundo, deja de tener sentido; en ese instante, el sentido desiste, decae, queda, o bien revocado, destituido, o bien en bancarrota. No sólo es el sentido de la calle, que ahora es *otra cosa* —digamos, un

lugar de mercado o de una manifestación—; los alumnos ahora son *otros*; los billetes están devaluados. No sólo hay un cambio de sentido. En más de una ocasión, lo que adviene es la pérdida de sentido, el sinsentido. Todo lo que parecía cierto ahora es *nada*.

Y, en el orden de la política, más allá de la *existencia* —que también, en todo caso, está implicada— lo que ahora pasa es que nos alzamos, nos levantamos, dejamos de estar *al lado del camino*. El *alzarse* es, sin más, la clara comprensión de que ¡así no es!, ¡esto tiene que ser de otra manera! Entonces una vida que parecía —y estaba— asegurada en el sentido modesto de la repetición, ¡no va más! Ahora se da una total transformación. Lo que se veía como incuestionable deja de tener el valor exacto que nos ponía fuera de toda incertidumbre y de toda duda, en plena evidencia.

Alzarse es el momento en el cual irrumpe, sin garantías, la *libertad*. Acaso debe decirse: es un proceso, no un estado. Al *alzarse* se efectúa una liberación; no es de una vez por todas una libertad ganada o conquistada en un solo acto y para siempre. Este *acontecimiento* es vacilante, acaso efímero. «[E]l prisionero liberado de la caverna en Platón [...] tiene que volver [...]», indica Patočka (*Ensayos heréticos sobre...*, 99). Sabe lo que ha perdido; sabe lo que ha ganado, sin embargo, evalúa los costos de ir adelante; también los de recular.

Alzarse es condición necesaria, pero no suficiente. Es condición necesaria para emprender el camino de la libertad; camino que inicia con la liberación. Pero sólo será suficiente cuando se persevere en el camino, en la infinitud del camino de la liberación, una y otra vez, frente a toda atadura. Es, ciertamente, un relámpago: lo que ilumina puede sumirse de nuevo en las tinieblas; puede, igualmente, descamparse, ponerse a la luz, ser un lugar en el que irradie un candil. Tenemos, entonces, que preguntarnos: ¿qué hay más allá del *alzarse*, de este relámpago? Si esta luz encandila, entonces se zozobra; el sentido se hunde progresivamente en la oscuridad del dogma, del sinsentido, de la repetición. Este relámpago del *alzarse* es una partida, un punto de partida. No es un principio metafísico; es una *actitud de ser y de hacer*, es una *actitud metafísica*.

En el *alzarse*, la luz ilumina, pero ciega. Uno se levanta, o se alza, como por un impulso, como por una fuerza superior a nosotros. Ahora, lo único cierto es que ese *statu quo* no va más. Pero no sabemos, todavía no sabemos, hacia dónde

vamos; y, ni siquiera, exactamente, por qué. *Alzarse* es una suerte de salto al vacío de la incertidumbre. No es el salto al vacío de la fe —*horror vacui*—, que se llena con un dogma; antes bien, es lo que no podemos aceptar, pero tampoco podemos dominar, determinar, dar por válido. Desde luego, el lugar natural del *alzarse* es la *pólis*; su campo de confrontación es la política. El *alzarse* es la disposición a la polémica, al *pólemos*, como primera instancia de la subversión de la *actitud natural*; sin este campo agonal no pueden aparecer en escena las diversas teorías mediante las cuales se puede dar sentido a la búsqueda de lo preferible.

La conmoción: proyecto intersubjetivo de libertad

¿Cuál es, entonces, la condición suficiente de la *libertad* como proceso incesante de *liberación*? Se puede postular ahora de manera directa: la *conmoción*. Esta *commotio* también es movimiento con otro o por otro, desde él y en referencia a él; como si no fuera posible que se diera un movimiento o una perturbación violenta del ánimo o del cuerpo sin que pase por la relación o por la experiencia con *el otro*, con *lo otro*. De ahí que la *commotio*, como experiencia de o en la alteridad, en su estructura y despliegue, igualmente es un tumulto, un levantamiento, una multitud: la alteración de un Estado, de una provincia o de un pueblo; pero, de igual modo, como relación con las cosas en su pura facticidad, la *commotio* es un movimiento sísmico muy perceptible.

La *conmoción* no es una experiencia en solitario. Nunca es un residuo solip-sista. Si al *alzarse* se tiene una experiencia individual, en la *conmoción* siempre la experiencia es intersubjetiva, transindividual. La *conmoción* conlleva no sólo reaccionar al otro, sino abrirse a la posibilidad de una acción conjunta con él. En la *conmoción*, siempre se sale de las márgenes de sí mismo y se reactiva el tránsito hacia los otros.

La *conmoción* es tanto la acción en la que se es movido por otros como la acción en que uno mueve, o promueve, a los otros. Aquí, en el punto de partida, aparece y se despliega la *responsabilidad*: uno responde a los otros, los otros le responden a uno, unos y otros respondemos por el mundo común, compartido. La *conmoción* es *eros* y *ágape*, un sentido de la experiencia con los otros, en medio de ellos, en la cual la *primera persona* es *alter*; una vez se abre ese sentido común, pero dividido por el *pólemos* —como en *dia-lógos*—, también se conquista el horizonte de

proyecto y de *proceso*. Sólo que éstos tienen la vida compartida, intersubjetiva, *transindividual*, como condición de posibilidad.

Unos a otros, entonces, se responden y se hacen responsables. Es lo que se puede ver como una *liga de los conmovidos*. Los que no entran en esta liga son los indiferentes, los indolentes, los apáticos, los antipáticos. La *conmoción* es la sensibilidad moral, en estado puro. En ella hay, como fundamento, los sentimientos (resentimiento, indignación, culpa, etc.), como experiencia de cada quien: inalienable, indelegable. Nadie se puede conmover por otro y, sin embargo, ninguna *conmoción* cristaliza ni fructifica si no hay comunidad de conmovidos que soporte, responsiva o responsablemente, aquello que indigna, que lleva a uno o a varios a *alzarse*.

Si el *alzarse* es una experiencia individual, una *perspectiva*, en estado puro, la *conmoción* es una vivencia intersubjetiva *transindividual*, igualmente en estado puro. Nadie puede esperar que su *alzarse* sea recibido sin transformaciones en la experiencia de y con los otros; entre tanto, toda experiencia de *conmoción* es efecto de un proyecto con un horizonte común, siempre variante, pero en todos los casos experiencia de acuerdo/desacuerdo (*pólemos*).

Si hay un momento en el cual la vida deja de ser un simple y sencillo cuidado de la vida, o del sentido modesto que se ha dado a ella dogmáticamente, es cuando la *conmoción* adquiere el sentido tendencial de un proyecto que da un horizonte. Entonces ya la labor se ha abandonado y queda el trabajo, la producción de sentido; pero éste, bajo ninguna circunstancia, es un dogma, un precepto; antes bien, es una alternativa. *Siempre las cosas pudieran ser de otra manera*.

La *conmoción* es filosofía, reflexión, que abre el sentido de la historia. Que ésta llegue a mantenerse en el *pólemos* o que zozobre frente a los embates de la imposición de sentidos determinados es asunto, pues, de la historia. Es la política la que vuelve y abre el ciclo: si en la contraposición (*pólemos*) se valida o se rechaza, es asunto que acontece en su escena; si se invalida, entonces vuelve a entrar en juego la reflexión y a depurar qué es lo preferible, lo escible, lo excelente (*areté*). Todo esto ocurre en un ciclo *ad infinitum*. Entonces, lo permanente a lo que aspira la filosofía, desde su fundación, en cuanto *philosophia perennis*, es la conservación de esta actitud que va del *alzarse* a la *conmoción*.

La actitud socrática

¿Qué hace distinto a Sócrates de todos? Es cierto, lo primero que tenemos que advertir es que se trata más de un *personaje* —cabe decir, de un *performer* de la filosofía—, que de un autor con un acervo de teorías. De hecho, nunca sabremos exactamente qué vivió, qué pensó, qué dijo Sócrates, el *performer*. Lo que se nos ha legado es la *acción*. Se trata, como lo describe Roberto Rossellini (*Sócrates 1970*), de un hombre de la calle, en la calle. Sí, iba interrogándolos a todos sobre todo. No se satisfizo con ninguna respuesta. Puso toda su confianza en los jóvenes, en su educación. Desde luego, era un personaje público.

Su experiencia agonial acontece en la *pólis*. Sin ésta, no tendría lugar ni posibilidad. Si hubo *performance* de Sócrates fue, justamente, porque había escena, campo de combate. Rossellini (*Sócrates 1970*) presenta, sobre todo, ese *combate* con sus acusadores. Pero sabemos de sus encuentros con Gorgias, con Hipias, que fueron épicos certámenes (*pólemos*), como el de *El banquete* o el de *La República*. Acaso su mejor pieza oratoria, la *Apología* —gloria de la historia del pensamiento occidental— es el testimonio de su fracaso, con el efecto de su condena.

La mayor habilidad de Sócrates, todos lo sabemos, fue su capacidad de interrogador. ¿Conducía con sus preguntas a lo que ya sabía, a lo que quería que se concluyera? Si se tratara de un periodista o de un fiscal, sería igualmente impugnable su manera de inquirir. Fue —se puede decir— el *gran inquisidor*. Y, sin embargo, si no fuera por Rossellini, literalmente, no sabríamos que ése era un personaje molesto, irritante, que, en cierto modo, se granjeaba con sobrado mérito la animadversión de sus contradictores.

Nuestra idealización —por ejemplo, en la *Apología*— nos hace ver a Sócrates como un *cuasi santo*. Según esa idealización, los perversos son los acusadores. Sin esa idealización, la *performance* no habría dado un paso adelante, que ha hecho que traspase siglos y siglos, que fecunde la mente de esos jóvenes de Atenas y de Occidente. Pero Sócrates mismo *no nos dijo, no nos dice nada*. Somos nosotros, son todos sus sucesores, quienes lo han hecho hablar. La retahíla de sentencias, especialmente coleccionadas en la *Apología*, las hemos tomado por tarea todas las generaciones, *por lo menos una vez en la vida*, desde entonces hasta nosotros. Es previsible que las restantes generaciones por venir mantengan esa herencia, esa tarea infinita.

La diferencia entre Sócrates y Platón es que el primero es el *performer* de una *actitud*. Esta actitud es la que, sin más, se puede llamar *filosófica*: la de la índole de la problematicidad, la del interrogar. En fin, la que conduce a la reflexión. Es, de comienzo a fin, una *actitud crítica*. Esta actitud es la puesta en escena tanto de la *σκέψις* como de la *ἐποχή*. La consecuencia de esta puesta en libertad es la cicuta —e, igualmente, el efecto de la transferencia de la tarea a las generaciones de filósofos de Occidente—.

¿Era consciente Sócrates de la índole del *sacrificio*? Más aún, ¿se inmoló? Y, si éste fue el caso, ¿se inmoló para que viviera el efecto de la *performance* de la actitud? ¿Fue deliberado no legar un cuerpo de doctrina y, en cambio, *transferir una tarea*? Lo que está en discusión es si la filosofía puede ser algo más que una *performance*.

Ahora, se puede entender que Sócrates no fue el más grande, pero sí «el filósofo más auténtico» (Patočka, *Ensayos heréticos sobre...* 117). Una doctrina se refuta o se controvierte con otra. Es un ingrediente más del *pólemos*. Una actitud, esta actitud, la filosófica, la de *alzarse* y llegar a la *conmoción*, no se puede refutar. O bien se encarna o bien se elude. Esta actitud es la de la «existencia de Sócrates [es la] permanente conmoción de la conciencia ingenua de sentido [que despliega] una nueva forma de sentido» (100). Esta actitud es «el *daimon* [...] con advertencias y prohibiciones» (191). Sólo que esta actitud exige la *comunidad política* como «lugar propio de la historia, también como lugar del cuidado del alma» (150). Al cabo, esta actitud es la que enseña que «el valor es saber lo que es necesario temer y lo que no» (198). Esta actitud, que alienta una concepción, «exige para sí el sacrificio» (204).

Platón, en cambio, ofrece una teoría: dos mundos.³ Esta división no sólo se cristianiza, sino que cristaliza su forma más alta en el protestantismo, el empirismo, el positivismo, el capitalismo y la metafísica de la fuerza, propia de la era de la técnica. Este primado de la teoría es el hundimiento de la actitud en que se produce

3 Cf. *supra*, n.º1. En la interpretación de Patočka acerca del *chorismós* —estructura en la que se asienta la teoría platónica de los dos mundos—, se halla una tensión entre los sentidos positivo y negativo de la metafísica platónica. Así como la positividad de las ideas acaba conduciendo a la metafísica de la fuerza en la modernidad, la negatividad incita al *chorismós* —y, por lo tanto, también a la metafísica— constituye, en cuanto distancia frente a lo dado, la condición de posibilidad de la liberación del sentido, es decir, de la *actitud crítica*, de la filosofía misma. De tal manera que, en Platón, se encontraría el germen del devenir metafísico onto-teológico que lleva al dogmatismo, al nihilismo, a la metafísica de la fuerza; pero también, la raíz filosófica y socrática originaria que está en la base del *cuidado del alma*. Como afirma Patočka («El platonismo negativo»), «[...] Platón no sería Platón si no hubiera en él más que Platón» (67).

el *alzarse*, la *conmoción*. Sí, tiene los réditos de la *praecisio mundi*, de la previsión y el dominio, pero desaparece la configuración del *sentido* como *tarea infinita*.

Responsabilidad y sacrificio

La responsabilidad está íntimamente enlazada tanto con el *alzarse* como, en especial, con la *conmoción*. Ésta ocurre en el orden de la *pólis*. Si algo implica salir del *lar familiar* es que ahora, afuera, en lo abierto o público, cada quien tiene que hacerse cargo de sí mismo: de sus actos, pero también de su manutención; de las decisiones, de los proyectos, de la palabra que compromete. La *pólis* es la condición de libertad, pero también en ella aparece tanto la reflexión (filosofía) como los proyectos (historia). Es una responsabilidad por todos, de todo, ante todos. Lo único que se escapa a este principio de todos los principios es el azar, lo accidental, lo circunstancial, lo sobreviniente.

Lo que enseñó Sócrates es que esta responsabilidad es ante sí mismo —«una vida sin examen no tiene objeto de ser vivida» (Platón, «Apología» 38a)— y ante los otros —«estaré frente a la ciudad como un tábano ante un caballo grande y lento» (30e)—. En su testimonio, queda en evidencia que se trata de un proyecto con un horizonte —«he de morir filosofando» (30c)—. En fin, que esta tarea del filósofo es algo que no se puede delegar a los demás —«conócete a ti mismo» (Platón, «Alcibíades I» 124a)—, esto es, implica la *primera persona*. Y, al cabo, no queda otra alternativa que disolver cualquier índole de fanatismo, de dogmatismo —«sólo sé que nada sé» (Platón, «Apología» 21b-d, 29b)—. Es cierto, Sócrates no hace nada, no deja teoría, sus resultados no pueden ser más magros. Si algo asienta doctrinariamente, es como mensajero de Diotima.

La responsabilidad filosófica, de Sócrates a nosotros, es esta responsabilidad por la filosofía como actitud que disuelve el dogmatismo de la actitud natural; es hacerse responsable de la política, con la que se asientan dogmas que luego escalan a las formas de la religión, del mito y del destino; es el hacerse cargo de la configuración del alma, del cuidado del alma, como enlace en que se individualiza-transindividualiza cada quien en la escena del *pólemos*, en la reflexión y en el sentido tendencial del horizonte como *télos*.

Si la filosofía tiene, o puede tener, un sentido *hic et nunc* no es por la fuerza de sus doctrinas —que corren el riesgo de ser afirmadas con fuerza, para la fuerza—, sino más bien por su capacidad de retraerse a lo débil de la incertidumbre; es porque

se hace responsable de una actitud que no permite que se asiente o se agazape el autoritarismo (del dogma, de la fe, de la ideología, en fin, del fanatismo).

La filosofía es un destino trágico que se asume con la absoluta conciencia del riesgo, del desafío. El polo correlativo de la responsabilidad es el sacrificio. Sólo se puede ejecutar esa visión de la responsabilidad bajo el compromiso de llevarla hasta sus últimas consecuencias. Si esto es así, Patočka fue el Sócrates del siglo xx; fuera redactor o sólo vocero de la *Carta 77*, su actuación en la escena checa de la enseñanza en apartamentos, sus publicaciones y su trabajo directo con la ciudadanía fueron una preparación para llegar a esos hechos en que muere, finalmente, como consecuencia de extensos interrogatorios. No fue la cicuta, no fue la hoguera. Fueron las horas y horas de interrogatorios los que llevaron a su muerte. Es como si, tras todas estas preguntas que él mismo hiciera como filósofo a su mundo sobre la vida, le dieran por cicuta el interrogatorio para que no pudiera seguir adelante cuestionando.

Si la filosofía se aparta del martirologio por su valoración del cuerpo, no por ello evade el sacrificio, incluso si lleva a la muerte, pues «existen cosas por las que vale la pena sufrir y son aquéllas por las que vale la pena vivir» (Patočka, «Co můžeme očekávat...» 443).

Las *performances* de la fenomenología

Ahora se puede volver la atención a la pregunta, ¿es la fenomenología una *performance*? O, antes bien, ¿hay una variedad de *performances* de la fenomenología? Nuestro recorrido ha mostrado que Sócrates fue un *performer*; que a su manera Patočka también lo fue. Pero ¿podemos afirmar lo mismo de Husserl o, por ejemplo, de Herrera Restrepo? Más aún, ¿se tiene que afirmar que todo fenomenólogo es un *performer* y que, en consecuencia, lo que hay tan sólo son *performances* de la fenomenología?

Lo que encontramos en Husserl es un lema: «¡A las cosas mismas!». Si hay cuerpo, o no, de doctrina en las páginas —muchas de ellas, efecto de ese *camino* hacia ellas— es algo que tiene que volver a evaluar, en *primera persona*, quien investigue sobre el campo puesto en consideración. A la sazón, si la fenomenología no es más que *método*, lo es porque al ir en esa búsqueda tiene que hacerse a modos de recorrer, de acceder, de explicitar la vivencia que se tiene de las cosas en el mundo. Es cierto, el método es el registro del modo como, *intuitu personae*,

se accede o se ha accedido al sentido. Por tanto, si la fenomenología *es método*, no por eso se indica que ella es *el método*. Cada acceso a las *cosas mismas* demanda un *modo* de hacer el camino; cada *cosa misma* muestra el camino para acceder a ella. En el extendido arco de las obras de Husserl no se encuentra *un método*; antes bien, siempre se da una *renovación del método* en cada una de las *actuaciones*, en cada *performance*.

Se puede recorrer la obra de Husserl para hallar sus propias aserciones performativas: «debo hacer de nuevo una crítica de la razón si en verdad quiero llamarme filósofo» (*La idea de... IX*), declaró en sus apuntes personales cuando tuvo el rechazo para acceder a la cátedra, a comienzos del siglo xx. Es igualmente performativa la sentencia «ahora me mandan a callar a nombre de una zoología de los pueblos» (*La crisis de... 142*), al final de su carrera. Como en la emblemática obra de Jackson Pollock, Husserl hizo un registro pormenorizado de aspectos privados de su actuación: su obra no fue sólo la que se exhibió; es igualmente constitutivo de la misma el proceso, el registro del proceso, la acción secreta o privada que funda la pública.

Desde luego, esta mezcla de lo privado y lo público de la acción es, en sí, parte constitutiva de la *performance*. De Husserl se puede traer a colación el registro, en parte hecho por él y en parte hecho por Edith Stein, de los que llegáramos a conocer como los *Manuscritos de Bernau* (*Die Bernauer Manuskripte*); también la controversia (*pólemos*) *privada* —cada vez más pública y con más registro de los *alegatos* del año 1928—, con ocasión de la escritura del artículo «Fenomenología» para la Enciclopedia Británica; de las flores enviadas por la familia Heidegger a la familia Husserl, tras la muerte del padre de la fenomenología: una *performance* en vida que se extiende más allá de la muerte.

Patočka no sólo es protagonista de los cursos y seminarios de apartamento desde antes y tras su expulsión de la Universidad en 1972. Fue, igualmente, un autor cuya obra circuló como *samizdat*,⁴ prácticamente, desde la mentada expulsión hasta su muerte, y más allá de ella. Como en el caso de Husserl, esta *performance* exige una

4 En sus inicios, se trata de la versión o copia, normalmente manuscrita o transcrita en máquina de escribir, con tantas copias como es posible sacar con papel carbón, cuya distribución se hacía de manera clandestina, puesto que se trata de literatura prohibida por el régimen soviético en su momento. La expresión *samizdat* indica, en este contexto, el procedimiento realizado en torno de la vida de Jan Patočka bajo los gobiernos comunistas de Europa oriental, como en el caso de la República de Checoslovaquia, respecto a la difusión de su obra. En el caso específico de Patočka, Ivan Chvatik tuvo acceso a las fotocopadoras de entonces y se pudieron hacer por este medio los *samizdat* que se pusieron en circulación con la obra del autor.

práctica de archivo; en el fondo, una actividad reconstructiva que dé luces sobre la variedad de sentidos ínsitos en la actuación, en la *performance*. Si esto es así, la fenomenología exige tanto una teoría como una práctica de archivo.

De Herrera Restrepo fue tan importante su magisterio en la Universidad como las vívidas jornadas de estudio en su casa o en la de algunos de sus discípulos. Fueron tan importantes sus escritos como los efectos de su lectura. Fueron sus lectores tanto sus discípulos como los agentes del régimen que se percataron de que en su obra se denunciaba con igual radicalidad la violación del derecho a la vida por parte de paramilitares, guerrillas y militares. Como se vino a saber, esta lista fue la que motivó el allanamiento de su morada tras la publicación de «El derecho a la vida. Una aproximación fenomenológica».

Se puede hacer exégesis de la obra de Husserl o de cualquier otro fenomenólogo. Esta vía siempre está abierta. Sin embargo, ésta no es, necesariamente, performativa. La *teoría* y la *práctica de archivo* constituyen una relación desiderativa en la cual se asume la transferencia; se lleva a cabo como si fuese el deseo propio —que no el de Husserl, el de Patočka, el de Herrera Restrepo, etc.—: una tarea *in fieri* que se tiene que asumir con íntima responsabilidad, en *primera persona*.

La fenomenología, invariablemente, es *performance*, toda vez que se orienta *a las cosas mismas*; el fenomenólogo es *performer* siempre que ejecuta esa búsqueda de ellas, de su sentido, de su darse. No se puede decir, concluyentemente, que la fenomenología es un socratismo —pero tampoco que no lo es—, que cada fenomenólogo *rediviva* a Sócrates. Se indica que, invariablemente, como filosofía, la fenomenología es despliegue de performatividad: nada más, nada menos. Sólo que no hay *performance* que no se realice en la esfera pública, que no sea materia —*ante post, in vivo, ex post*— de la reflexión, que no se inserte en la historia. Así, pues, cabe, desde sus orígenes, hablar de las *performances de la fenomenología*.

ALZARSE, CONMOVERSE: EL PROYECTO HISTÓRICO DE SALVACIÓN —LA CONJUNCIÓN DEL MODELO SOCRÁTICO Y EL MODELO CRÍSTICO—

[...] [H]allar el sentido en una búsqueda que emana de la no presencia del mismo, como un nuevo proyecto de vida, constituye el sentido de la existencia de Sócrates. La permanente conmoción de la conciencia ingenua de sentido es una nueva forma de sentido; es descubrir su relación con el carácter misterioso del ser y del ente en su conjunto. [...]

Al tener su fundamento en la profundización abismática del alma, el cristianismo constituye el alzarse hasta ahora más grande e insuperado que haya capacitado al hombre para luchar contra la decadencia, un alzarse que, sin embargo, no ha sido pensado hasta el final.

JAN PATOČKA. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*

Este capítulo es una caracterización, a mano alzada, de algunos de los ejes temáticos de la obra de Jan Patočka. En particular, estos ejes son: 1) la política, 2) la fenomenología, como teoría del conocimiento y como epistemología, 3) la pedagogía, como filosofía práctica, 4) la psicología racional o filosófica, como *cuidado del alma*, y 5) la historia, como horizonte de realización de la *vida psíquica* y del *cuidado del alma*.¹

Para el desarrollo de este estudio me valgo, especialmente, de las hipótesis de trabajo que plantean tanto Věra Schifferová («Jan Patočka y...») como Ivan Chvatík («Concepto de *pólemos*...»); en un caso, para interpretar, desde mi punto de vista, por qué la pedagogía es filosofía práctica; en el segundo caso, para ir al fondo del enigma que se cierne sobre el título de una de las obras emblemáticas de Patočka, a saber, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. De este enigma,

¹ Por razones de brevedad, se dejan de lado tanto el eje de la *metafísica de la fuerza*, como el de la *filosofía de la técnica*. Ambos ejes temáticos son intrínsecos al planteamiento del autor. Tanto la *fenomenología asubjetiva* propuesta por Eduardo González de Pierro («Seminario filosofía contemporánea... (2)»), como la *psicología de la existencia*, desarrollada por Lina Marcela Gil Congote en la ponencia «Individuación y cuidado del alma» («Seminario filosofía contemporánea... (3)»), son posibles ejes de lectura de la obra de Patočka. En el caso de la primera, quizás se trata de una categoría transversal en el autor; en el caso de la segunda, tal vez se exige la transposición al campo de la psicología, como proceso de investigación y práctica profesional.

en este capítulo, se busca comprender lo que se designa bajo el título *herejía*, y queda sin asumir un tratamiento de las razones que animaron a Patočka a llamar *ensayos* a una obra, a todas luces, sistemática y rigurosa.

Como se verá, la pedagogía no es un anexo de la obra de Patočka; y mucho menos su experticia en la obra de Comenio es consecuencia de un accidente laboral. Se busca ver cómo, si la filosofía fenomenológica se traduce en acción —acción política, proyecto histórico—, se requiere dar un paso fuera de la vía especulativa, reflexiva, y volver sobre la formación como horizonte en el que se pueden concretar tanto la acción como el proyecto.

En el «Colofón», al final de este capítulo, se toma una posición sobre el *modelo socrático-cristico* como una exigencia de secularización de la cultura que abre el puente que comunica *la problematicidad, el sentido utópico de la existencia y el tránsito de la responsabilidad a la corresponsabilidad*, que es tarea del existente.

Patočka y la política: *lo checo*,² Europa

Bien es cierto que Patočka no tuvo en su vida abundancia de *gestos* de naturaleza u orden político (Krausová, «Seminario filosofía contemporánea...»), pero esto no indica que haya llegado a la política sólo al final y que antes fuera indiferente a esta dimensión del mundo de la vida. Antes bien, se puede rastrear cómo hubo una densa reflexión tanto sobre la historia como sobre la política a lo largo de toda su vida, en un arco que se extiende al menos desde la edad de 29 años.

En ese *arco*, pensó en lo que se puede llamar *lo checo*. Tanto lo político como *lo checo* parecen un pasadizo que enlaza a Patočka con Husserl,³ como el primero lo muestra en «Recuerdos de Husserl», al evocar que éste lo recibió en el portal de su casa con las siguientes palabras: «¡Ah, por fin! He tenido alumnos de todos los confines del mundo, pero que un compatriota se acercase hasta mí..., eso aún no me había ocurrido» (10). Pero, como Patočka lo confirma en el mismo escrito, ese pasadizo lo une igualmente a Tomáš Masaryk.

2 Para entender este término, se consultaron dos obras de Patočka: *Češi I y Češi II*. Los dos volúmenes fueron editados por Karel Palek e Ivan Chvatík.

3 Para los fenomenólogos, no es tan claro qué tan *checo* era Husserl. Moravia, su lugar de nacimiento, pertenecía al Imperio austriaco, pero sobre todo fue su relación con Tomáš Masaryk la que parece haber desarrollado en Husserl una *conciencia checa*. Espiritual y políticamente, la relación de Husserl con Masaryk abre una idea tanto de *lo checo* como de Europa.

Lo checo, en Patočka, pasa en sus consideraciones por la vida y obra de Masaryk, pero también por Hus, Mácha, Rádl, Palacký, Čapek y, desde luego, tiene un puerto principal en Comenio. En sus investigaciones, Patočka se ocupó tanto de la historia intelectual o espiritual como de la política checa —su historia y su situación vigente—.

Se constata, igualmente, que Patočka vuelve la atención sobre el que se puede designar como el *intelectual comprometido* —en algunos sentidos, como J. Sartre—; se trata de un intelectual que no sólo mira la situación vigente en calidad de un analista, sino que tal compromiso lo expresa en su quehacer académico.

Mi posición es que es en este curso de reflexión en el que Patočka criba y prueba su principal tesis en tanto a la ética como a la política, a saber: *la existencia y el existir son responsabilidad*. En adición a ello, a mi entender —también lo veremos más adelante— la posición política y filosófica de Patočka desemboca —como filosofía práctica— en pedagogía; es con ésta que la filosofía —que esclarece lo preferible (*areté*: objeto de la ética) para la existencia personal y colectiva— abre el horizonte de futuro, de proyecto histórico, en fin, de *formación*.

Del entrelazamiento entre *lo checo*, la política y la historia sirven como prueba documental —que todavía exige mayor cultivo— que Patočka se ocupó expresamente de «La concepción de Masaryk y de Husserl sobre la crisis espiritual de la humanidad europea» («Masarykovo a Husserlovo...» 5-20), en 1936. Es claro, este tema del que se ocupan ambos autores —Europa como idea, como proyecto— no por su universalidad deja de tener el tinte y la peculiaridad de *lo checo*.

Tal parece que esta crisis exige volver tanto a la literatura en general como a la poesía en especial, en cuanto fuente de la espiritualidad checa —es el caso de su estudio «La Tierra como símbolo en K. H. Mácha» («Symbol země u...»), de 1944—; y pasa, en complemento, a las raíces de las consideraciones sobre la ciencia positiva y el horizonte espiritual en el «Humanismo checo y su última palabra en Rádl» («Český humanismus a...»), de 1948.

Cinco años más tarde, en 1953, Patočka estudia los hechos muy concretos que llevaron a Masaryk a una posición de prohumanidad universal, en el estudio «La lucha de Masaryk contra el antisemitismo» («Masaryk v boji...»), que se conserva como un manuscrito inédito de fecha incierta (atribuido al año 53 por los editores).

De nuevo, en ese retorno, una y otra vez, Patočka vuelve la atención sobre la estética, específicamente checa, como vía ante la crisis, en su escrito sobre la «Filosofía de la historia en la estética de Palacký» («Filosofie dějin v...»), en 1956; y, el mismo año, en su estudio sobre «La idea de lo sagrado en la estética de Palacký» («Idea božnosti v...»).

En esta línea, continúa la trayectoria de Patočka con su estudio sobre «El peregrino cojo de Josef Čapek» («Kulhavý poutník Josef...»), de 1964. En buena cuenta, sí es cierto que Patočka transa relaciones con el existencialismo, sólo que en este estudio se da a la tarea de establecer cómo esta vertiente del pensamiento existencial también tiene raíz checa, toda vez que se entiende la existencia como camino, como trayecto, que siempre se halla ante un haz de posibilidades. El peregrino cojo no puede correr como un atleta en ese recorrido. Su marcha se caracteriza por cierta lentitud y por continuas pausas, que permiten evaluar el trayecto andado y, al mismo tiempo, ver el horizonte, la posibilidad (Schifferová, «Juan Amós Comenio...»). Desde luego, esta versión de la existencia está más allá de toda formulación patética de la misma; antes bien, la reconcilia con la razón, como si ella fuera la condición de posibilidad de la comprensión de sus horizontes de despliegue.

En 1963, Patočka dirige la atención a «Los antecedentes husitas de Comenio» («Les antécédents hussite...»). Por supuesto, esta mirada es constitutiva de *lo checo*. Como se sabe, Hus fue el reformador checo antes de la Reforma de Lutero. Sí hay evidencia de las referencias que hace Comenio a Lutero; pero, muestra Patočka, el fondo de su concepción teológica, filosófica y pedagógica hunde sus raíces, en especial, en Hus. Por supuesto, este escrito tiene importancia capital en la perspectiva de lo pedagógico, según Patočka; pero igualmente tributa a la comprensión del horizonte histórico-cultural y espiritual checo.

En 1967, Patočka estudia la relación: «Tiempo, eternidad y temporalidad en la obra de K. H. Mácha» («Čas, věčnost a...»). Quizás se puede decir que este escrito cierra el ciclo de consideraciones sobre *lo checo*. Como se ve, se trata de la archiconocida variable fenomenológica, constitutiva tanto de la subjetividad como de la intersubjetividad; sólo que Patočka la pone en circuito y, consecuentemente, con la tradición espiritual checa.

Desde el siguiente año, 1969, se puede observar un giro. Éste se caracteriza por una vuelta al presente viviente —muy seguramente en concordancia y como

reacción, desde su contexto, a *Mayo del 68*, que tuvo la participación activa de fenomenólogos como Sartre⁴—, en su estudio «La moral general y la moral del científico», de 1969. Este mismo año, y en continuidad con el estudio anterior, realiza la serie de escritos: «La filosofía checa y su época actual», «Los intelectuales y la oposición», «Nuestro programa nacional y el momento actual», «El escritor y su cosa. Contribución a la filosofía de la literatura». Como se puede apreciar, desde 1969, Patočka se orienta a una reflexión sobre su presente viviente, su condición histórica, su comprensión de la política en su despliegue vivo —y, sin embargo, no pierde el cauce de la reflexión filosófica sobre todo ello—.

Ahora se entiende que las *conferencias y seminarios de apartamento* y los *samizdat* no son una acción, ni una reacción, emotiva o de último momento. Más aún, tal vez se puede conjeturar que los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (de 1975) son —pese a haberlos llamado *ensayos*— un auténtico tratado que sistematiza y condensa el arco del trayecto que ya se ha descrito.

En 1977, el mismo año de su muerte, como colofón a todo el arco, Patočka desarrolla «Dos estudios sobre Masaryk: 1) un intento de una filosofía nacional checa y su fracaso y 2) sobre la filosofía de la religión de Masaryk» («Dvě studie o...»). Como se sabe, es el año de la *Carta 77*, en el que —tras haberla suscrito— asume la condición de uno de sus voceros.

Patočka y la epistemología: la fenomenología como teoría del conocimiento

Sólo se quiere plantear una hipótesis —aunque ésta seguramente recorta o reduce la comprensión de la fenomenología en su versión—; no obstante, se puede indicar que, desde su tesis de doctorado, Patočka ve en la fenomenología una fuente de comprensión tanto de la validez como de la universalidad de lo que se investiga en filosofía. Si bien a Heidegger debe muchos de los temas —en especial, la existencia, las variantes del mundo con respecto al enfoque de Husserl— y de los núcleos conceptuales de su obra —patencia, presencia, revelación, develación, acontecimiento—, en cambio, la elaboración de todo su análisis se la debe al método fenomenológico de E. Husserl.

4 Recordemos: Maurice Merleau-Ponty, en señal de su *compromiso como intelectual*, había fundado la revista *Les Temps Modernes*. Esta empresa fue solidariamente acompañada por Simone de Beauvoir, en 1945. Su primer comité de redacción también contó con Raymond Aron, Michel Leiris, Albert Olivier y Jean Paulhan.

No es este capítulo el lugar adecuado para examinar si Patočka se aparta por completo de la fenomenología trascendental de Husserl, si se encamina a una vertiente de un *realismo fenomenológico* (González di Pierro, «La fenomenología asubjetiva») o si su proceder se puede emparentar con una *fenomenología de la vida* (Barbaras, *Introducción a una...*). Son cuestiones que quedan como agenda para su esclarecimiento. Lo que sostengo es que, con o sin *subjetividad trascendental*, con o como *fenomenología asubjetiva*, Patočka recurre paso a paso al método;⁵ rige su investigación por o con criterios de validación fenomenológica.⁶

Patočka se ocupó de la epistemología a lo largo de su carrera. Su tesis doctoral («Pojem evidence a...») versó sobre *el concepto de evidencia*, defendida en la Universidad Carolina, en 1931; volvió sobre un problema epistemológico, el de las ciencias del espíritu, en 1936, al tratar la cuestión relativa a «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad» («Der Geist und...»). Luego, a pesar de que igualmente se puede ver como una exploración en los estudios sobre el pensamiento checo, se ocupó de «El concepto de verdad en el debate de Rádl con el positivismo» («Český humanismus a...»), en 1937. Posteriormente, volvió la atención «Sobre la cooperación de la filosofía y la ciencia» («O spolupráci filosofie...»), en 1938, bajo el entendido de que las relaciones entre estas formas de conocimiento e investigación pueden ser tensas en oposición o, igualmente, tensas en complementariedad.

En 1942, sitúa sus intereses en ver «La historia de la filosofía y su unidad» («Dějepis filosofie a...»), lo cual trae como trasfondo la pregunta epistemológica por la configuración de la filosofía como disciplina. En el mismo año, el autor mira el problema epistemológico debido a la tradición cartesiana, a saber, el de «La cuestión del solipsismo y el argumento de un sueño continuo» («Otázka solipsismu a...»). Patočka, se puede decir, nunca abandonó —aunque tampoco dejó de criticarla— la fenomenología de Husserl; en 1965, se dio a la tarea de presentar una «Introducción a la fenomenología de Husserl» («Úvod do Husserlovy...») en sus lecciones, de nuevo, en la Universidad Carolina —a su manera, una síntesis de estos avances la presentó en un artículo publicado en francés: «La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récents»—. Tres años después hizo el ciclo de lecciones en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga, titulado *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo* (*Tělo, společenství, jazyk...*); durante

5 Tematización, variación, descripción de esencia, como lo ha descrito y aplicado por Herrera Restrepo (*La persona y...*).

6 Como yo mismo los he expuesto en *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. En particular, véase el «Estudio».

el mismo año, presentó la contribución «Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty», e, igualmente, los estudios: «La ciencia y su filosofía en los últimos cincuenta años» y «La fenomenología de Husserl, la filosofía fenomenológica y las *Meditaciones cartesianas*» («Husserlova fenomenologie, fenomenologická...»), prácticamente cuarenta años después de haber escuchado esa serie de conferencias de Husserl en París.

En esta misma línea, que se puede llamar de una *epistemología fenomenológica*, Patočka se orienta a clarificar «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología “asubjetiva”» (1971); y publica, en francés, el artículo «La philosophie de la crise des sciences d’après E. Husserl et sa conception d’une phénoménologie du “monde de la vie”» («La filosofía de...»); y luego, en alemán, su escrito sobre el mundo como totalidad y el mundo humano: «Weltganzen und Menschenwelt». Al año siguiente, presenta en Varna (Bulgaria) la comunicación sobre «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger» (1973); en 1975, vuelve sobre un tema capital de la epistemología fenomenológica, con la relación entre «Epojé y reducción». Hacia el final de su vida muestra una de las fuentes de la epistemología fenomenológica, a saber, la relación entre «Cartesianismo y fenomenología». Como colofón de su vida intelectual, en 1976 —Patočka muere en el primer trimestre del siguiente año—, prepara un artículo sobre la pregunta «¿Qué es fenomenología?», que sólo se publicaría tres años más tarde.

Patočka y la pedagogía: la pedagogía como filosofía práctica⁷

Como se ha visto, Patočka tuvo un pie en la política —siempre entrelazada con la filosofía y con la historia—. Pero, como lo documenta Věra Schifferová («Juan Amós Comenio...»), para Patočka su llegada a Comenio no fue un mero accidente laboral, en cierto modo consecuencia de una posición ante el régimen. Todo lo contrario, el autor fue llevado —es mi tesis— a la pedagogía por las *cosas mismas*, por su investigación.

7 Sobre estos temas, se cuenta con los tomos de *Komeniologické studie (Escritos comeniológicos I, II y III)* de Patočka; así como con dos volúmenes de *Korespondence s komeniologi (Correspondencia con comeniólogos)*, ver primer capítulo de la segunda parte ese libro.

Si bien la expresión *cuidado del alma* se puede leer como una de las herencias más conspicuas de la tradición socrático-platónica que recoge Patočka, no se puede obviar el hecho de que *cuidado* es una expresión de cuño heideggeriano (emparentada con el *pastor* o el *guardián del ser*) y la indicación *alma* es eje de la fenomenología de Husserl. Ya en *El espíritu común* indicó: «Mi vida y la de Platón son una» (Hua⁸ XIV texto 9); la preeminencia misma del alma es, igualmente, afirmada en «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» (o *Conferencia de Viena*); en las *Lecciones de psicología fenomenológica* (Hua IX); en las *Conferencias de Praga sobre La psicología en la crisis de la humanidad europea*.

Así, pues, se puede ver que —sin afirmar que Patočka busque una conciliación o complementariedad entre las perspectivas de Husserl y Heidegger⁹— el motivo socrático-platónico se transmuta en una *fenomenología del movimiento de la existencia*, en su triple dación; el motivo filosófico, en cuanto *existencia* y en cuanto *cuidado*, es heideggeriano; el método, como se ha dicho, es de comienzo a fin de la entraña de la fenomenología de Husserl. Ahora bien, la transformación de este *cuidado del alma* en o como pedagogía proviene, sin embargo, de la comprensión que tuvo Patočka de la fenomenología madura de Husserl, entendida como el trayecto que corre de las *Conferencias de París* (Hua I), en 1929, a *Die Krisis* (Hua VI) y de su idea de la necesidad de la transformación de la filosofía teórica o trascendental fenomenológica en filosofía práctica: ética, política y, en especial, pedagogía.

Husserl, al final de su carrera, había indicado en la *Conferencia de Viena* y en «La filosofía como autorreflexión de la humanidad» (Hua VI) que pese a la valoración de la fenomenología como una suerte de *conservadurismo*, todo cambia si a nosotros, los fenomenólogos, se nos da la oportunidad de educar. Puesto que la fenomenología es un recurso, de comienzo a fin, a la subjetividad —que sólo es lo que es en intersubjetividad (Hua VI)—, entonces la dimensión práctica de ella se orienta a que, *intuitu personae*, cada quien se descubra como *sujeto del mundo*.

8 Para citar la edición *Husserliana* se emplea la sigla Hua, seguida del tomo en números romanos y el texto, los párrafos o las páginas en números arábigos (p. ej., Hua XIV texto 15, Hua XI §25 o Hua X 96).

9 En su escrito «Recuerdos de Husserl», Patočka afirma: «Husserl, por su parte, subrayaba en toda ocasión lo inconciliable de su perspectiva con la de Heidegger. El intento de sintetizar ambas está condenado al fracaso —advertía Husserl, y hacía alusión a los jóvenes que una y otra vez habían intentado una síntesis tal, para verse siempre en un callejón sin salida—» (11). Mi apreciación es que Patočka asume como propia esa indicación no sólo durante su trabajo directo con Husserl y Fink, sino que esta divisa la conservó hasta el final de su carrera.

Para Patočka, el *cuidado del alma* es el horizonte de la realización de una existencia responsable, tanto en su dimensión individual como colectiva. Este cuidado es algo que exige la formación, que demanda procesos tanto pedagógicos como educativos. Así, en su escrito titulado «Comenius und die offene Seele» (1970) abre un camino de *conversión* —semejante a la que demandaba Husserl para hallarse ante la subjetividad como principio de toda la fenomenología—. Según Patočka, como lo trae a colación Schifferová («Juan Amós Comenio...»), esta conversión «es importante hoy, y en ella está el sentido mismo de la educación futura» (100); de este modo «trato de mostrar que el primer ejemplo de tal pedagogía de conversión universal es la “educación integral” de Comenio» (100). Este *cuidado del alma*, en cuanto pedagogía, consiste en el tránsito de un *alma cerrada* a un *alma abierta*; ésta es la que vive la verdad, la responsabilidad de la libertad, el sentido de la historia.

Patočka no estuvo sólo como fenomenólogo; en esta tarea tuvo, más allá de toda duda, una íntima colaboración con Eugen Fink; mientras en el campo de la pedagogía, propiamente dicha, no sin acentos fenomenológicos, tuvo la compañía de un colega más joven: Klaus Schaller. Así, pues, la derivación de Patočka —vía Comenio— en la pedagogía no sólo toma en consideración una reflexión sobre el mundo, la vida como maestra y guía, la conjunción entre mundo y vida (con notables posibilidades de ver el enlace de y con el *mundo de la vida*), el otro como condición de posibilidad de la vida personal, en intersubjetividad; sino también el absoluto —sea Dios, la historia, o, para Patočka, la verdad, entendida, bajo la égida de la responsabilidad, como libertad y justicia—. De ahí que se puedan entender las expresiones elogiosas de Patočka sobre Comenio. Schifferová («Juan Amós Comenio...») lo señala en los siguientes términos:

Patočka, que no se mostraba enfático, esta vez presta su entusiasmo a la admiración con una expresión formal adecuada cuando llamó al núcleo de la *Pansofía* “un manantial de agua viva que no se puede agotar ni retener” y que fluye de las fuentes más recónditas del enorme templo de Ezequiel, sobre cuyas ruinas nos encontramos hoy. (121)

Desde luego, Patočka leyó a Comenio desde la fenomenología de Husserl. Y no fue que sólo hallara en Comenio motivos y razones para pensar la formación en el mundo de la vida histórica. Es que desde el pensamiento de Comenio y desde la tradición espiritual checa vio alternativas para salir de la crisis denunciada por

Husserl, que también Patočka coincide en reconocer y ver como aquello de lo que el hombre ha de hacerse cargo desde la autenticidad de la existencia. Resulta esclarecedora la observación de Schifferová:

La visión de Patočka de Comenio es la visión de un fenomenólogo del siglo xx con experiencia de varios siglos de desarrollo de la civilización europea e instruido por Husserl, especialmente en su trabajo sobre la crisis de las ciencias europeas, la visión de un pensador que ha aprendido de su propia experiencia: límites, incluso catástrofes, que representó el desarrollo unilateral de la civilización, que significó la pérdida del mundo natural. Comenio atrajo a Patočka como un pensador del siglo xvii, arraigado en la panarmonía de un orden que, al comienzo mismo del desarrollo de la civilización europea moderna, parecía sentir el peligro de una inminente salida esquizoide de la totalidad, armonía y unidad del hombre y el mundo. “La obra de Comenio es el resultado de un inmenso esfuerzo de pensamiento y uno de los mayores documentos de hasta dónde ha llegado la idea del hombre checo [...] a los problemas del núcleo de la humanidad, la orientación espiritual que la humanidad busca emprender en el camino de la ciencia y la tecnología modernas. Él mismo no hacía habitualmente ese camino, pero sus trampas, hoy evidentes para todos, supo revelar para sí mismo en su andar, es decir, de una manera utópica”, escribió Patočka en 1963. (122)

Como lo sostengo, *la pedagogía es* —para Patočka y, en general, para la fenomenología, como insistía en indicarlo Guillermo Hoyos Vásquez (*Borradores para una...*)— *filosofía práctica*: el salto fuera de la reflexión trascendental que implica y realiza un compromiso ético en términos políticos, en función de la historia, de su futuridad y de su porvenir.

Patočka y la psicología racional o filosófica: el cuidado del alma

A veces conviene recordar que el *alma* es la *cosa misma* de la que se ocupa la *psicología racional*,¹⁰ esto es, se alude así al *tratado* con el cual se centra la aten-

10 Es claro que el punto de vista filosófico de Patočka se puede transponer en una psicología de la existencia (Gil Congote, «Individuación y cuidado...»). Esto, sin embargo, ocurre o puede ocurrir tanto desde el campo de la psicología con perspectiva de investigación disciplinar, como dentro del ejercicio profesional en la misma. Ahora bien, lo que sostendré en esta sección es que Patočka desarrolla una postura sobre el *cuidado del alma* que se puede armonizar desde la llamada *psicología racional o filosófica*.

ción en entender cómo llegamos a conocer nuestra propia experiencia de conocer, nuestra propia vida anímica o espiritual. Si la teodicea enseña qué podemos decir racionalmente sobre Dios, análogamente la *psicología racional* —que, por igual, se puede llamar *psicología filosófica*— se puede decir que estudia el alma, la experiencia espiritual, la vida del sentido —à la Kant— «dentro de los límites de la mera razón» (recordemos, así hablaba o pretendía hablar Kant de la religión).

¿Qué es el *alma*? ¿Qué es y cómo se puede realizar el *cuidado del alma*? La *psicología racional* o *filosófica* responde desde las márgenes de la religión, del mito, de las hipótesis trascendentes. Ésta es la tradición que Kant recibe de Christian Wolff y la que lleva a sus consecuencias el mismo Kant en *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A97-A133). Ésta es la tradición de la filosofía moderna, que hunde, a su vez, su raíz en Descartes y que se despliega en diálogo tanto con Locke como con Hume.

Si se ve el eco de esta tradición en la fenomenología de Husserl, bastaría, en especial, seguir la *primordialidad* de la *asociación*, tal como acontece en la esfera de la *síntesis pasiva* (Hua VI §25. 117. §31. 148). Esto que deviene en la vida espiritual no es un *misterio*; es un acontecimiento que puede ser puesto en evidencia vía la explicitación, en síntesis activa, de lo dado en pasividad.

Es en esta tradición que Patočka hace referencia al *cuidado del alma* —*alma abierta, alma cerrada*—. Lo que vemos es un arco que se extiende desde sus consideraciones sobre Sócrates y Platón, con sus antecedentes presocráticos, a la psicología de Sartre y Merleau-Ponty.

Los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* expresamente aluden al *cuidado del alma*. Éste, sin embargo, tiene igualmente un arco en la concepción filosófica de Patočka. Este arco tiene un punto de partida en la comprensión del alma en los presocráticos. Una tematización de ello se insinúa en sus lecciones del año 1946, en la Universidad Carolina, sobre «La filosofía presocrática» («Praesokratovská filosofie»). Al año siguiente, en 1947, hace otro ciclo de lecciones sobre Sócrates (*Sokrates*). A su turno, este mismo año y el año siguiente, hace sus lecciones sobre Platón (*Platon*), de nuevo en la Universidad Carolina. En 1949, en continuidad con su docencia en la misma Universidad, lleva a cabo las lecciones sobre Aristóteles (*Aristoteles*); sobre esta base el mismo año publica su artículo: «Remarques sur le problème de Socrate». Parte de todos esos materiales los reelabora en su escrito de 1953 sobre «El platonismo negativo».

Dos textos sobre Descartes: «Descartes y la metafísica» («Descartes a metafyzika»), de 1937, y «La cuestión del solipsismo y el argumento de un sueño continuo» («Otázka solipsismu a...»), de 1942, permiten reparar en la manera en que se puede concebir el *alma* en Descartes y qué alcances y limitaciones tiene esta perspectiva en relación con el *cuidado del alma*.

Ahora se puede señalar, en la vía que comprende el *alma* y su *cuidado*, el puesto relevante que tiene el ciclo, de 1973, que se compiló y publicó bajo el título *Platón y Europa (Plato and Europe)*.

Patočka y la historia

Ivan Chvatík, en su escrito «Jan Patočka y su filosofía de la historia», del 2009, ofrece un panorama completo de la filosofía de la historia en este autor, con miras a las relaciones y diferencias entre historiografía e historia. Por cierto, para dar con estas relaciones y diferencias se requiere una suerte de profilaxis en la que se establezca el alcance de los títulos *ahistoria*, *prehistoria* e *historia*, propiamente dichos. Patočka da con esta profilaxis como *cosa misma* en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*; en ella, tiene un papel determinante el campo de la libertad, entendida como responsabilidad, en cuanto ámbito de despliegue de la existencia personal y colectiva.

Para Patočka, la *historia* es «algo así como acción y decisión libre» (83). Si esta decisión se toma desde la actitud de «un espectador imparcial y no atado» (83), esto es, de «un espectador desinteresado» (83), sin más, opera como «una subjetividad ahistórica» (83), justamente porque «desde su fundamento [...] es desinteresada» (84). Entre tanto, la actitud que se pone en movimiento en la historia es la de la problematicidad.

Ahora es necesario, al menos en rasgos muy amplios, indicar a qué apunta la *prehistoria*. Ésta refiere una «existencia [...] en la que la inmortalidad de los dioses consuela de la mortalidad de los hombres», como lo indica Ricœur, en el «Prefacio» de los *Ensayos heréticos* (32). Patočka mismo la relaciona con la actitud natural, con una existencia humana «que tiene un sentido de la vida dado y prescrito» (63); es decir, «el mundo de esta humanidad prehistórica está lleno de dioses y potencias» (68); y, no obstante, en tal mundo natural, «se hace valer el movimiento de la verdad, aunque esté temáticamente subordinado al movimiento de aceptación y al

de defensa o entrega de sí» (68). Para Patočka, «[l]a pre-historicidad, sin embargo, es presupuesto de la historia» (71).

Ahora se puede ver nítidamente cómo se diferencian *historia* e *historiografía*. Mientras la primera exhibe la conquista de la libertad desde la problematización, la segunda se afina en la determinación desde la aproblematicidad. No sólo las grandes civilizaciones —en los *Ensayos heréticos*, Patočka detiene la atención en Egipto y China— son *prehistóricas*, también las conquistas de la historia como acontecimiento de sentido pueden retornar a la prehistoria tanto por el dogmatismo como por el escepticismo y el nihilismo.

Como en otros ejes del pensamiento de Patočka, también en el de la historia/historiografía se puede contemplar el arco de su desenvolvimiento. En la temprana fecha de 1934, preparó el escrito «Algunas observaciones sobre los conceptos de historia e historiografía» («Několik poznámek k...»); en 1935, a su vez, escribe «Algunas observaciones sobre el concepto de historia mundial» («Několik poznámek o...»); en 1940, elabora un texto «Sobre la filosofía de la historia» («O filosofii dějin»); y, en 1945-1946, en la Universidad Carolina, imparte sus lecciones sobre «Historia comprensiva de la filosofía» («Přehledné dějiny filosofie»). También en este eje se puede ver una lenta maduración que, si bien es cierto que parte de Husserl —de la concepción del mundo de la vida histórico—, no sólo la crítica, sino que también la cierne por el punto de vista de la existencia.

Tres observaciones de Chvatík vienen al caso:

Primera. La historia no sólo es el lugar de la *vida psíquica* y, en consecuencia, del *cuidado del alma* —una y otra, desde luego, son de cada quien en cuanto individuo—, sino que toda existencia individual se despliega con respecto al otro:

La filosofía de la historia es de interés para Patočka [...]; esto tiene que ver con el abismo de la libertad humana, que [...] surge por el hecho de que el hombre [...] es [...] un ser temporal especial, cuya forma de ser es comprender de alguna manera su situación pasada, programar sus posibilidades futuras sobre la base de esta comprensión y actuar actualmente en un amplio horizonte abierto. (Chvatík, «Jan Patočka» 520)

Ya desde el artículo de 1934 («Několik poznámek k...»), expone Chvatík, Patočka coteja las concepciones de Heidegger y de Husserl en relación con la

psique, cuando sugiere que ésta sea comprendida «como una serie de actos y experiencias intencionales» («Jan Patočka» 520), pero como lo mostrará más adelante Patočka en su proyecto de una fenomenología asubjetiva: «no es posible [...] esa reflexión absoluta en el sentido de Husserl[,] es una ilusión, puesto que se limita a observar algún hecho personal» (520). Y, a su vez, más allá de la tesis heideggeriana, pero incluyéndola:

Patočka [...] responde a *Ser y tiempo* [...] que el hombre es [...] de tal modo que siempre entiende de alguna manera su ser [...] sabe “que estamos en el mundo” (I, 41) [...]. Por lo tanto, entenderse a uno mismo y a las cosas significa vivir de esta manera en la posibilidad, significa tener una distancia respecto a los hechos. (Chvatík, «Jan Patočka» 520)

En fin, si se sigue la hipótesis interpretativa de Chvatík, cabe decir que el hombre, más que un ser para la muerte, es un ser para la historia. Así, entonces, el *cuidado del alma* es ponerse y poner a los demás ante la infinitud de posibilidades que abre motivacionalmente el sentido de la historia: por un lado, es situarse más allá de cualquier índice de determinación; y, por el otro, es un ponerse y poner en libertad, que vale para uno y vale para todos —que lo incluye a uno en su existencia e incluye a los demás en su propio existir—.

Segunda. La historia y la libertad se entrelazan de modo tal que aquélla es el ámbito de realización de ésta, y ésta es la estructura de constitución de sentido de aquélla. Esta interacción es constitutivamente intersubjetiva. De modo que la historia no es un acontecimiento subjetivo, aunque todo acontecimiento implique, *intuitu personae*, a cada quien como existente:

[...] [N]unca estamos solos en el mundo. Estar en el mundo significa estar con cosas y tener posibilidades junto con otros. «Nuestro ser en el mundo es el estar en el mundo de la gente, el hombre es un *zoon politikón*» (I, 42). Distanciarse de la realidad, excediéndola al prever posibilidades, es la libertad humana. Pero esta libertad siempre es una libertad situada. La distancia de la realidad no significa que ésta se elimine; por el contrario, el hecho de estar arrojado en medio de las cosas y situaciones existentes, creadas por las acciones de aquéllos que han programado sus posibilidades antes que nosotros, es lo que restringe nuestra libertad. No obstante, es a partir de esta limitación que nuestras posibilidades de libertad crecen y debemos aprovecharlas activamente. (Chvatík, «Jan Patočka» 521)

Si bien las posibilidades tienen que desplegarse en primera persona, en alguien, tales posibilidades son tanto enraizadas en el mundo como derivadas de él, de su onticidad, de su facticidad. La autenticidad de la existencia radica en que se asume la determinación y se transmuta en posibilidad. Sólo que esta transmutación vale para uno y vale para todos: porta en sí gérmenes de humanidad universal. El terreno de validez y de validación de esta transmutación es la *pólis*, el afuera del *lar*, el campo agonal de la experiencia con los otros.

Siguiendo a Patočka se puede decir: somos siervos de la tradición, somos sus servidores, pero nunca sus esclavos. En más de una ocasión, con respecto a la tradición, el mejor servicio radica en resignificarla, reorientarla y, en infinidad de casos, rechazarla. Sólo este sentido de actitud crítica frente a la tradición mantiene y preserva la libertad; funda, heréticamente, un principio de salvación.

Tercera. El cuidado del alma —en el despliegue histórico de la problematización como libertad— es una herejía: la de la salvación sin recurso a los dioses. Para Chvatík («Jan Patočka»), aquí, en la madurez del pensamiento de Patočka, es donde aparece explícitamente «el tema religioso cristiano» (521), y, concretamente, en «esta región está [...] el corazón del concepto moral-religioso de salvación» (521). Tal vez éste es el núcleo de la herejía:

[...] Patočka recuerda las últimas palabras de Cristo del Evangelio de san Mateo: «Dios, ¿por qué me has abandonado?». Responde la objeción al misticismo de tal concepto, en el seminario, de la siguiente manera: «No hay nada místico al respecto, es bastante simple. La respuesta está contenida en la pregunta. ¿Qué pasaría si no me dejaras? Nada pasaría, sólo puede pasar cuando me dejaste... Se fue precisamente porque no había nada más que atrapar» (III, 413). Sólo entonces lo «divino», es decir, la revelación, demostrará ser lo más fuerte y más poderosos [...]. Mientras que en la comprensión técnica hay una nivelación completa, aquí surge la jerarquía. Se muestra la diferencia entre el ser y lo que no es y qué reglas [obran] sobre el ser. Y esta diferencia es absoluta. Todos los llamados «valores» son subjetivos y relativos (III, 416). (521)

Puesto el punto de vista de un existente que, en su relación con otros, valora y da sentido, el resto viene por añadidura. Según mi lectura, tanto de Patočka como de la hipótesis interpretativa de Chvatík, el cristianismo es un modelo de constitución del sentido de la existencia. Si de Sócrates y de la actitud socrática Patočka deriva el modelo de la filosofía como problematización —que deviene en el afuera

del *lar*, en la *pólis*, para constituir la *apertura* de los horizontes históricos—, de la figura del Cristo y del cristianismo —diríamos: fundacional; que no de la Iglesia como institución— deviene el modelo histórico del alzarse ante la decadencia y la corrupción. Se comprende, pues, porque:

En un momento de los *Ensayos heréticos*, Patočka dice que el cristianismo es “lo más grande e insuperable hasta ahora, pero también un alzarse (*vzmachem*) mal concebido que ha permitido al hombre luchar contra la descomposición” (III 108). El intento de Patočka de esbozar una solución a la crisis de la humanidad actual es, por lo tanto, una conjetura del cristianismo. (522)

Si se quiere, el modelo del cristianismo —como el semita para Lévinas— es el de un reclamo de lo alto, la demanda infinita de justicia, el apelar al sentido último de la existencia y de la historia.¹¹ Esto ocurre más allá de las instituciones. Tiene un poder anárquico y anarquizante, y, sin embargo, es un reclamo contra las instituciones, desde su interior, más allá de ellas. La herejía consiste en convertir la utopía cristiana en un procedimiento secular, en una aspiración civil, en un proyecto político. Se comprende, entonces, la radicalidad con que Patočka acoge, promueve y defiende la *Carta 77*: no es cosa de dioses, del destino o de potencias incommovibles; antes bien, la vida juntos es un acervo histórico que ha constituido nuestras posibilidades; por este acervo, a su vez, compete a todos y a cada uno, en su existencia, desplegar nuevas posibilidades. Éste es el juego de la libertad que constituye, en sí, la historicidad del ser humano.

Lo herético en la filosofía de la historia no es sólo ver cómo la dialéctica es un paso o un momento de la fenomenología (Patočka, *Ensayos heréticos sobre...*); tampoco es poner en cuestión el platonismo, el cristianismo como *sacro imperio romano germánico*, el empirismo, el positivismo, el relativismo, el nihilismo. Todo este cuestionar es herético. Pero, más allá de ello, es herético —al menos es la hipótesis de Chvatík— hacer del Cristo y del cristianismo una hipótesis para orientarse en la historia, en el sentido de la historia. Ahora bien:

[...] esta conjetura es claramente consciente de que no es muy cristiana y, por lo tanto, Patočka la llama herética. Sobre todo, se despidió de la idea de Dios. Ya no existe un apoyo externo absoluto, que prescribe

¹¹ Se entiende también así por qué en tantos momentos de su investigación Patočka recurre a Hegel —de hecho, hace la traducción de la *Fenomenología del espíritu* al checo, en 1960—.

las reglas de conducta, de orden y propósito, y garantiza la posibilidad de salvación. Lo Absoluto está completamente contenido en los fines, en la forma de libertad humana, a través de los cuales trascendemos el mundo y en los que nos encontramos con cosas reveladoras. Todo lo que quedaba del cristianismo es la pregunta, las últimas palabras, de Cristo en la cruz, entendida como la respuesta. Pero esto significa que se queda con el llamado de Cristo, el llamado a luchar hasta el final por el alzarse (*vzmach*) de la decadencia, por el establecimiento y mantenimiento de la comprensión de la diferencia absoluta entre ente y ser, cuya comprensión, establecida a escala global, sólo permitiría a la humanidad buscar y encontrar sentido relativo, situacional de una manera verdaderamente humana y sensata. (14)

Colofón

Tomo una posición sobre la idea de *modelo*. Éste no es más, tampoco menos, que un ejemplo o un paradigma digno de imitar. Patočka, como filósofo, tiene una visión plural, con múltiples diálogos e influencias desde los cuales construye su proyecto: la idea de *lo checo* de Masaryk, el método fenomenológico de Husserl, los motivos heideggerianos del cuidado del ser y de la existencia, la vía de la pedagogía como filosofía práctica de Comenio, etc. Sin embargo, según mi entender, ninguno de esos elementos nuclea y sirve de eje al conjunto de su fenomenología ni de la existencia, tampoco de la historia.

En términos de *modelo*, la filosofía de la historia remite a dos referencias, desde el punto de vista fenomenológico: una es el interrogar socrático, que deriva en el *cuidado del alma*; otra, el sentido utópico crístico de la salvación. Ahora debe ser interrogado: ¿se exige ser platónico —como se sabe: contamos principalmente con el auxilio de la obra de Platón para acceder a Sócrates— o cristiano confeso —con todo el peso de la tradición religiosa, de la Iglesia y de la teología dogmática— para comprender el proyecto de Patočka? E, incluso, ¿está condicionado el *modelo* filosófico del autor por el platonismo y por el cristianismo?

El punto de vista que se ha esbozado es que Patočka privilegia a Sócrates sobre Platón, el platonismo y las tradiciones a que da lugar; que asume la figura crítica del Jesús histórico y del cristianismo primitivo sobre la Iglesia, la teología y el dogma. Sócrates le ofrece a toda la filosofía occidental la *problematicidad* o el

conmoverse; el modelo crístico de la existencia le ofrece el sentido utópico de la existencia: el amor, el sentido infinito de justicia, en fin, el *alzarse*. En uno y otro paradigma, se encuentra una demanda absoluta de secularización de la cultura: lo que hay en la experiencia existencial son *valores subjetivo-relativos*, y, sin embargo, son despliegues de la *libertad*. Sólo en este ámbito aparece la *verdad*, el *vivir en verdad*. El sacrificio que se invoca no tiene nada que ver con el martirologio; antes bien, se trata del heroísmo de los gestos sencillos, de la entrega a los ideales que mueven la existencia personal y colectiva, esto es, al valor absoluto de la responsabilidad.

Patočka insta a una radical secularización de la existencia: hacerse cargo de ella, racionalmente, ponerse ante las exigencias del sentido. Así, pues, tomar la *problematicidad* por platonismo, así sea en la versión más depurada del diálogo; o la *salvación*, como sentido utópico de la existencia, por confesión católica es, sin más, renunciar al sentido eidético de la reflexión, permitir que se instale bajo cualquier ropaje el dogmatismo, el determinismo y, a la postre, el nihilismo.

Socratismo y modelo crístico: ¿son consecuencia de la fenomenología de Husserl en el desarrollo de la filosofía de Patočka?; o, antes bien, ¿son exigencias de la razón, que valen para uno y valen para todos? Mi tesis es que las dos cuestiones se tienen que responder afirmativamente. En *El espíritu común*, Husserl no sólo afirma «mi vida y la de Platón son una» (145); también en el mismo escrito señala que el crístico es el modelo del amor que permite la vida en la vida en común, la construcción del sentido pleno de la vida personal y colectiva. Patočka lleva ambas consideraciones a sus consecuencias. La herejía del autor consiste en que cierra toda vía al dogmatismo, sea platónico o cristiano, y, consecuentemente, abre la exigencia infinita de justicia que anarquiza, que lleva a cada quien, en primera persona, como existente, a hacerse cargo de la responsabilidad que le compete en el sentido teleológico de la existencia. Este sentido es, a su vez, exigencia de la *corresponsabilidad*. Éste es, al cabo, el único sentido de la *salvación*: lo que libera y pone en verdad es la existencia de uno en *correlación* con la *corresponsabilidad del alter*.

EL MUNDO NATURAL Y LA FENOMENOLOGÍA

El mundo (*kosmos*) es problema o, al menos, asunto filosófico desde la Antigüedad clásica. Bien es cierto que designa o presupone *orden*. Su opuesto es el *caos*. El mundo —en particular, entendido como *natural*— es un tema del que se ocupó Jan Patočka («El mundo natural...») desde los comienzos de su carrera en la filosofía. Este *mundo natural* es concurrente con el despliegue de la filosofía moderna, dentro de perspectivas tanto del mecanicismo como del positivismo; está signado por una metafísica de la representación; y ésta se conquista, según tal perspectiva, al amparo de la matematización. El intento de reducción de lo que hay a un *quantum* no sólo es asunto del influjo de la metafísica de la representación en la física, también se extiende su pretensión a los dominios de «eso que llamamos psicología y de las investigaciones sociológicas y de ciencias humanas» (14).

En esta dirección se supone que es posible no sólo hallar la objetividad, sino también «un *mundo de cosas en sí* respecto del cual nuestro mundo inmediato se comporta como un mero “reflejo” subjetivo» (14). En definitiva, esto conlleva la postulación dualista de *dos mundos*: el de nuestro pensamiento y el de nuestra vida. Para operar dentro de este esquema, se hace preciso liquidar o eliminar la *participación del sujeto*. No obstante, lo subjetivo es sin más lo inmediatamente dado (Patočka, «El mundo natural...»). Esto es parte ingrediente e integrante del mundo. El positivismo cree poder «vincular este mundo unitario» (15) con el abandono de «los conceptos “metafísicos” de sustancia y causalidad» (15); e, igualmente, con el uso de «métodos matemáticos» (15). Y, sin embargo, este dualismo es efecto de una metafísica «encubridora del ser» (15).

El positivismo anglosajón cree poder escapar a esta metafísica mecanicista con la introducción del relativismo como alternativa que configura «un determinado

“sistema C”» (18), que bien puede ser tanto de *creencia* como de *certeza*. Este sistema opera el «plano neutral [...] descubierto por Descartes» como plano de la certeza (19). En este plano, hay «elementos o datos [y] conexiones funcionales» (20).

Mundo: sentido y significado

Contra este enfoque se alza la fenomenología: «En el intento [de rehabilitar] el “mundo natural” de una forma mucho más radical que los positivistas» (20). Ahora, es necesario ver en qué sentido se lleva a cabo este proyecto y cuáles son sus alcances. Este proyecto exige «poner en cuestión la naturalidad [de la] metafísica de la ciencia y la técnica, [...] de la tecnociencia» (20) que, sin más, despliega «el poder del hombre [...] en lugar de hacer la vida humana más satisfactoria y reconciliada» (20). Esa metafísica es preciso ponerla en cuestión porque es el fundamento de fenómenos y procesos, como «el capitalismo moderno, que nace de una actitud objetivante» (21).

Bien es cierto que Descartes se halló ante la problemática fundamental: la de un yo constituyente de sentido; pero finalmente la solventó con base en certezas tales como Dios, el mundo y el alma (22). Acaso el principal extravío cartesiano radica «en creer que, a propósito de nosotros mismos, ya sabemos qué es lo que somos» (22) —como si el *dictum* «¡Conócete a ti mismo!» ya estuviera realizado y fuera un resultado del cual se puede partir—. En cierto sentido, eso trae consigo una renuncia a la filosofía, entendida como actitud crítica, a pesar de la preeminencia de la duda como punto de partida. Recomenzar el camino de la filosofía, después de Descartes, implica sin más «renunciar a todas sus verdades metafísicas» (22). En fin, «[n]ada de todo ello podemos dejarlo valer [...] Dios, el mundo, el alma, son meros *objetos* intendidos [...]» (23). No pueden darse como válidos porque hacia ellos tiende el *cogito*; antes bien, lo que en sí hay que investigar hasta sus últimas consecuencias es esta actitud e incluso esta estructura del *tender hacia* o *intender* que funda la experiencia humana de mundo, sea estética, cognitiva, volitiva, etc. Éste es «el suelo de todo sentido pensable» (23). Todos los objetos, al cabo, «son correlatos de ciertos cursos típicos de nuestro íntimo vivir» (23).

En síntesis, hacer de la tarea cartesiana un proyecto radical, que va al fondo del problema descubierto, implica un regreso del *significado* —que siempre se puede atribuir a los objetivos intencionados— al *sentido*, a saber, un regreso al «mundo que está pre-dado» (24). Éste es un retorno, en su radicalidad, «al sujeto, al sujeto

primario que engendra todo sentido, engendra los significados, no desde luego como realidades, sino justamente como significados» (24).

Mundo y correlación

El retorno al mundo, de la manera más radical posible, implica «los análisis de la correlación entre lo realmente vivido y la significación ideal» (25). Esto es lo que gana la fenomenología como «dominio del “mundo natural”» (25). Este mundo no sólo se da en correlación *hic et nunc*, sino en el dinamismo de la historia; en consecuencia, no es «captable de una vez para siempre como aquello que *consiste y subsiste*» (27). Antes bien, este dinamismo abre a la comprensión «del *problema* de la condición humana» (27). Este problema es resuelto como *ahistoricidad*, si se vive como una fatalidad o un destino ciego; o, antes bien, como *historicidad*, si se asume en cuanto proyecto, como exposición de vías de libertad y de verdad. Es en esta dirección que el *mundo natural* se caracteriza bien como correlato o polo intencional (28), bien como entorno, espacialidad en que se despliega la experiencia corporal, en fin, «polo interno de la mundaneidad» (28).

El *mundo natural* es un campo de remisión en el que se relaciona lo dado cercanamente con lo lejano, lo presente con lo pasado o con lo por venir, la tierra con el cielo, la oscuridad con la luz, etc. Este mundo es, de comienzo a fin, experimentado corporalmente. En él, «la donación perceptiva siempre lo es de singulares» (29); y, sin embargo, siempre los «*individuos [...] me son presentes [...] en el modo de la indeterminación*» (29). Son *cosas* que se me dan, pero no de una manera definitiva o total. Así, pues, «[l]a percepción del individuo singular se sabe ya siempre en el seno de una infinitud no actual actualizable» (29), esto es, se trata de un darse que tiene a la vista unas manifestaciones y retiene o anticipa otras. Lo que se da, pues, es un *individuo*; pero éste no es una captación plena. Antes bien, es *percibido* desde una perspectiva; entonces, es la percepción la que ofrece un *todo* sobre la base de las partes. El *individuo* es un todo al que se refiere la percepción y, no obstante, es la operación subjetiva de la percepción la que sin tenerlo plenamente dado lo anticipa como un *todo* (30).

Lo dado a la percepción desde una *perspectiva*, a su vez, se encuentra en el entramado de un *horizonte* al que también podemos llamar *campo de remisión*: esta mesa remite al suelo que la soporta, a los alimentos que serán servidos, al texto que se escribirá sobre ella, etc. Es en el horizonte donde se integran un ente con

otro (31). Lo que se da a mi perspectiva perceptual es «un ser individual» (30) que, puesto en el horizonte, es «la cosa misma en persona» (31); sólo que ésta siempre se ofrece en «una infinita pluralidad de perspectivas» (31).

Ahora bien, si algo caracteriza el horizonte es que ofrece el todo; pero éste no se puede dar como una percepción. Es una excedencia de ésta. «El todo, el todo cuya manifestación es enteramente de otro orden que la de los seres individuales [...] es una visión arcaica no manipulable» (32); y no lo es porque no está, exactamente, al alcance de la mano, puesto que se da en o como *horizonte*; justamente cuando uno se desplaza hacia él, él se aleja. Esto implica, pues, una «corporalidad práctica [esto es] un *estar-en-situación*» (33), un reconocimiento del cuerpo como «centro de referencia de la orientación» (33). Pero ¿cómo llega a dar sentido esta experiencia corporal al mundo? Todo eso, sin saberlo conscientemente cada uno de nosotros, como un flujo incesante, «tiene lugar en una dimensión de pasividad a la que uno se ha dejado» (45).

Individuación y pasividad corren, pues, a la par en la fundación del «mundo de nuestra vida preteórica, el mundo antecedente, [...] en que *nos movemos*, en que existimos activamente» (51). Filosofar es una recuperación reflexiva, sistemática, de ese mundo. Su pérdida es el extravío en el dualismo, en el mecanicismo, en el positivismo. Volver sobre este mundo es, sin más, el comienzo mismo de la filosofía.

LA EXISTENCIA EN CUANTO MOVIMIENTO¹

[...] [L]o general sólo puede existir como individuo. [...]
[S]ólo puede *existir* en calidad de *algo determinado*,
en calidad de individuo. [...] [N]o hay algo así como
«individuación por la forma». [Y]o sólo puedo estar
penetrado de una idea, sólo puedo entregarme a ella por
entero y sacrificarme a ella [...] *en cuanto ser contingente y
situado y, como presupuesto de ello, en cuanto individuo.*

JAN PATOČKA. «¿Qué es la existencia?»

La *existencia* es una de las categorías que Patočka, en buena cuenta, hereda o asume de la tradición heideggeriana. Como se verá, se interna en una fenomenología de la existencia que, si bien no es alérgica al planteamiento de su antecesor, en este tema cobra nuevos visos a partir de la primacía de la experiencia. Así, en último término, sí se trata de la existencia tal y como la experimenta cada quien, pero en la plena evidencia de que cada uno es, a su turno, *uno más*. De ahí la importancia de la idea de *movimiento*: la existencia que sólo se experimenta en *primera persona*, a su vez, implica un despliegue que *vale para uno y vale para todos*.

Ahora bien, la *existencia* es, sin más, *lo que hay*, y esto es tanto lo humano como lo no humano; sólo que, hasta donde se puede verificar, únicamente el humano, en cuanto existenciarío, puede dar cuenta de su experiencia de mundo. Pero ¿cómo toma conciencia de esta experiencia de ser? Y, más allá de ello, ¿cómo se realiza en esta toma de conciencia la relación con el sentido e, incluso, con el significado?

Por contera, ¿es posible hacer una ciencia de la existencia, a sabiendas de que el ámbito de su darse es la singularidad de cada quien? O, ¿sólo se accede a la existencia a través del arte —en particular, la literatura, que funge como espejo del alma—?

¹ Esta sección se basa en «¿Qué es la existencia?» de Jan Patočka.

El *tóde ti*

Desde la inscripción en el frontispicio del oráculo de Delfos, parece que la filosofía y, en particular, el filósofo, no se libra de la pregunta por el sí mismo. El *dictum*, asumido como imperativo por Sócrates, reza: «¡Conócete a ti mismo!». Ahora bien, ¿qué es el *sí mismo*?, ¿qué posibilidades hay de conocerlo?, ¿con qué validez? Y, más allá de la pregunta precedente, ¿qué es conocer?, ¿cuáles son sus posibilidades?, ¿cuáles son sus formas o estructuras?

Si se da una importancia radical, tanto en la Antigüedad clásica como en la Edad Contemporánea, a la cuestión del *ser*, no en menor medida tiene relevancia la cuestión de la *existencia*. De hecho, también de las cosas o entes, de los objetos tanto materiales como formales, de las personas, se *predica la existencia*.

Pero, como lo formula Jan Patočka en su escrito «¿Qué es la existencia?» —e, incluso, ¿quién es el existente, el existenciarío?—, ¿accedemos o podemos acceder a su estructura? Se trata de una cuestión filosófica, que se emparenta con la conspicua tradición socrática. Por supuesto, va un largo trecho del origen a la contemporaneidad de la cuestión. Sin embargo, parece que la filosofía no se puede deshacer o desembarazar de esta pregunta.

Como ya se ha visto, cuando se vuelve la atención filosóficamente al referente, a aquello de lo que hablamos: siempre se puede indicar u ostentar *algo*. La tradición muestra que ese *algo* también se puede englobar bajo el índice *tóde ti*; esto es, lo que hay: individuo que se presenta, *hic et nunc*, como *efecto de un proceso* (lo *individuado*) que prosigue sin cesar (*individuación*). En fin, aquello que hay, *algo*, es un *individuo individuado en individuación*. Éste es, a la vez, dado en el espacio y en el tiempo.

La existencia: entre la verdad y el sentido

El problema con el que tiene que vérselas la investigación en torno a la pregunta ¿Qué es la existencia?, es, en último término, el de la idea de la *ciencia*, el de su distinción con el *pensamiento*.² Si se entiende que «la *ciencia* entera [...] descansa sobre este hecho: pensar lo idéntico [y, por eso mismo,] convencer a todos por

2 En esta sección, no se hará énfasis en la posibilidad de una ciencia de o sobre la existencia. Basta con decir que Patočka («Recuerdos de Husserl») conoció muy bien, de primera mano, e incluso citó la frase de Husserl, con respecto al proyecto de la filosofía como ciencia rigurosa: «El sueño fue soñado» (19).

igual» (57), entonces el acceso a la comprensión de la existencia parece tener que exigir un rodeo distinto. Bien es cierto que por las márgenes del pensar o de la ciencia la «*verdad* [...] orienta en la vida y en la existencia» (57). No obstante, la verdad de la ciencia parece estar signada por un principio de *correspondencia* o de *adecuación*, y, en esta vía, por la «pura objetividad» (58); pero, «¿[...] hay un modo de pensar distinto del solamente objetivo [...]?» (58).

El acceso a la existencia puede ser efectuado por *ciertas obras literarias* en las cuales se contiene una «singular impresión de la vida que transmiten» (58). Es en el campo de la literatura en el que se nos revelan «distintos planos de nuestra relación con nosotros mismos, con nuestro modo de ser» (58); en este tipo de obras hay «un velar la existencia y [...] una revelación de ella» (58). En suma, la literatura ofrece «planos de sentido» (59) en los cuales se nos abre el sentido de la existencia: el darse de ella en el estar arrojado, sin problematizarla; o un «plano más profundo, el de la responsabilidad» (60). Desde ésta, los «hechos contingentes forman parte de un destino único libremente elegido» (60). En el orden de la existencia, la responsabilidad es, en resultas, «la tarea de salvarse y salvar a todos» (60).

A diferencia de la objetividad, que puede ser fijada *así e indefinidamente*, la *existencia* como «vida discurre en distintos planos, los cuales no sólo albergan *contenidos* distintos sino también distintos *valores de ser*» (61). Frente a la objetividad no sólo se espera, sino que también se exige «demostración» (62); en cambio, en el orden de la existencia, «se muestra: *es un fenómeno*» (62). La peculiaridad de todo fenómeno es que «lleva consigo su sentido» (62).

En el caso de la existencia, los *fenómenos* indican: «el vivir en “distintos planos”, [en rigor] atravesados por el perderse a sí mismo, por el buscarse a sí mismo y [...] también por el encontrarse el hombre a sí mismo» (62); en suma, cómo «el propio hombre se comporta» (62); es un hallar «su propio ser, [...] que le ha sido dado y que [...] ha de soportar» (62). Y, sin embargo, o precisamente por todo ello, «el hombre es la única cosa en el mundo que él mismo no puede *descubrir*» (62); y no la puede descubrir porque no está dada de antemano, no es una cosa más que pueda ser revelada en su objetividad, sino que es vivida. Así, pues, «[e]l hombre existe *efectivamente*. [...] [L]leva a cabo su propia vida» (62) y es en este acontecimiento en que se revela a sí mismo como existente.

Ahora bien, en la existencia «[n]uestro propio yo, nuestra ipseidad, no podemos registrarlos o reflejarlos pasivamente» (64). Antes bien, es preciso que cada quien se

ponga, como existente, como tema o asunto que se asume expresamente desde sí mismo; así, entonces, «[l]a claridad sobre mi ser es algo a lo que nosotros mismos colaboramos, de lo que somos responsables: no es cosa sólo de “ciencia”, sino también de *conciencia*, de *conciencia moral* [...] [,] de una claridad acerca de algo que no hemos creado, sino sólo asumido» (64-65). Ésta es la *apertura fundamental* de la existencia, la apertura de y por la *responsabilidad*. Esta apertura «descansa en el *elegirse a sí misma*: me asumo en la concreción de mi situación, en mi plena contingencia; una contingencia que vale y opera como una tarea que yo he aprendido y elegido como mi tarea» (68). Aquí no está dicho si esta elección circunscribe la vida al *lar* con un haz de seguridades o, antes bien, la expulsa de ahí y la pone al descampado de la incertidumbre. Sea cual sea la elección, quien la toma se hace responsable de ella; así «[l]a existencia [...] gana claridad sobre sí misma [...] en el momento de percibir lo que una situación exige [...] [,] *deja libre* la posibilidad de que ella ya es de cara a lo que inexcusablemente le *adviene* y a lo cual se entrega sin condiciones» (68). No es, entonces, que la vida no se realice en medio de condicionamientos; es que, en medio, y a pesar de ellos, el existente se hace cargo, decide y lleva a cabo la experiencia o el curso de vida, con todas sus consecuencias.

Bien es cierto que la filosofía del siglo xx vio diversas teorías de la existencia: Jaspers, Heidegger, Sartre. Patočka las otea; incluso, se puede decir, las reseña. Son variantes del darse de la comprensión de la existencia. Sin embargo, su punto de vista se encamina a «la existencia humana como *vida en la verdad*» (78). En esta dirección, el *mundo* es «el “entorno” en que yo puedo *encontrarme* con las cosas que tienen un modo de ser distinto de mí mismo» (79). Aquí el existente se revela como un potencial demiúrgico: «las cosas *se muestran* en virtud de su poder estar a la mano o a contramano» (79); para que las cosas tengan sentido, «*yo soy esta posibilidad*, [...] yo la realizo» (79). Pero junto con la configuración de mundo, con el desvelamiento que el existente hace de las cosas, deviene también el sentido propio de la existencia, de él mismo.

La «*vida en verdad* [...] es [...] *eminentemente práctica*» (79). Según Patočka, «[e]star en la verdad quiere originalmente decir “inclinarse por” una de mis posibilidades esenciales, o sea, no ser indiferente a lo que soy y cómo lo soy» (79). No es, entonces, que se pueda orientar el existente desiderativa o volitivamente, sin más; es que se orienta y decide con base en el haz de posibilidades que configuran

su entorno. Ahí es dónde y cómo «el interés por el ser propio, por sus posibilidades, por sus posibilidades esenciales, es *conditio sufficiens* de todo estar en la verdad» (79-80). Se ve, entonces, que el existir —más allá de la posible condición patética— exige la reflexión; es ésta la que aclara o desvela no sólo los horizontes, sino también las condiciones de posibilidad de su realización.

Se comprende por qué «para este ser que *está en la verdad* serán decisivas las posibilidades en que el hombre existe esencialmente, en que se produce el desvelamiento de las cosas y el comprenderse a sí mismo, y se articula la forma de vivir en este mundo» (80). Sin más, éste es el sentido radical de la existencia como responsabilidad. La comprensión de las posibilidades, la decisión ante ellas, el ponerse en marcha para llevar a cabo todas las consecuencias de las decisiones: es la estructura de una responsabilidad propia, existencial. De ahí que quepa «definir la existencia como un *movimiento*» (80). Esto, pues, no es algo que el *yo*, dice Patočka, pueda dejar sustraído al transcurrir de la vida en pasividad (81); antes bien, es algo que el *yo* actúa o mueve deliberadamente, «es algo que se determina a sí mismo y, en ese sentido, elige libremente sus posibilidades» (81).

Frente a la pregunta que dio motivo para que el autor llevara a cabo este estudio —¿*Qué es la existencia?*—, cabe una respuesta explícita: la existencia es un movimiento, un proyecto que se articula sobre la base de las «posibilidades *en cuanto realización* de ellas» (81); no son posibilidades que están dadas de antemano, sino que el *yo* mismo va configurando. Existir es, *intuitu personae*: «elegirse uno mismo, crearse en la verdad, llegar a hacer de mí *lo que soy, llegar a serlo*» (81).

Una vez se ha advertido que la existencia es *movimiento*, éste se despliega en tres dimensiones fundamentales: «En el primer movimiento nos relacionamos con lo que *ya* existe» (82); en ese sentido, es un movimiento de aceptación. En el segundo movimiento, «vivimos “a descubierto”, en el esfuerzo humano por conservar y prolongar la vida» (82); éste corre siempre parejo con el peligro o la «amenaza [de] la mayor alienación; [su] dimensión propia es el *presente*» (82). Sobre la base de estos dos movimientos, incluso como su condición de posibilidad, se despliega el tercer movimiento «a través del que vivimos [...] el *futuro*; [es] «un rayo de luz que ilumina siempre de un modo distinto y nuevo, aunque también siempre de manera finita» (83). Este tercer movimiento, en rigor, es tanto el de la libertad como el de la *verdad*.

¿Es posible conocer, tener una ciencia de la existencia?

Ahora se puede retornar, según entiendo, a la pregunta epistemológica sobre la cual bascula el planteamiento de Jan Patočka al estudiar la existencia —al preguntarse *¿Qué es la existencia?*—, a saber: la posibilidad del conocimiento de ella e, incluso, más rotundamente, la posibilidad de tener *una ciencia de o sobre la existencia*. El autor parece dejar la cuestión sin resolver. Sin embargo, un dato resulta relevante a partir de la pregunta —y la respuesta consecuente—: ¿da esta investigación con estructuras de la existencia, del movimiento de la existencia, que valen para uno y valen para todos? O, antes bien, ¿la descripción que logra el autor es un mero asunto de ficción literaria?

Al recorrer las descripciones de Faulkner, Mann y Dostoyevski, en efecto, se apela a la literatura. Al igual que en la perspectiva hermenéutica de Dilthey —y en la forma en que Patočka apela a ella—, se puede decir que la literatura, la novela, es un espejo del alma; en ella, se reflejan nuestras vivencias, nuestras emociones. De hecho, en su investigación comienza por mostrar cómo la literatura revela o, incluso, refleja *planos de la existencia*. Sin embargo, como se ve en el desarrollo —en especial, al final de la investigación—, el autor da un paso al *movimiento* y, aún más precisamente, al *triple movimiento de la existencia*: acogida, defensa y verdad.

¿Son *movimientos* que sólo valen para la comprensión del fenómeno descrito literariamente? O, antes bien, ¿cada uno de nosotros en nuestra experiencia de vida puede comprenderse en nuestras posibilidades, nuestras decisiones y nuestra puesta en juego de la responsabilidad en razón de estos tres movimientos? Esto es, ¿se trata de *movimientos* que son, digámoslo así, *estructuras invariantes del existir*, de la experiencia existencial, del fenómeno de la existencia humana?

Si la respuesta fuera negativa, entonces la filosofía tendría que renunciar a la pretensión de ser una ciencia rigurosa, estricta. Si la respuesta fuera positiva, entonces la filosofía misma tendría que reconocer que, al lado de la *ciencia positiva* —con la cual incluso puede llegar a tener planos de cooperación—, hay una *ciencia fenomenológica*, que trata como *cosas mismas* la existencia, el sí mismo, la experiencia de sentido con y relativa al *alter*. Si esta ciencia es posible, entonces los fenómenos de la responsabilidad —de la metafísica, de la ética, de la estética, etc.—, de lo meramente subjetivo-intersubjetivo son, por igual, problemas de los cuales ella se ocupa. Si tal ciencia no es posible, toda la filosofía es asunto de *meros*

cuentos, de ficciones, de visiones del mundo; sólo queda el plano del relativismo, el mismo que lleva tanto al escepticismo como al nihilismo, y, frente a estos últimos, aparecen las condiciones de posibilidad de respuestas dogmáticas —de escuela, partido, ideología— que pueden ser impostadas e impuestas.

El ideal de la filosofía como ciencia —rigurosa, estricta— es, en resultas, el que alienta el punto de vista de Patočka: es el ideal de la fenomenología; es esta investigación llevada a cabo desde una tematización —a saber, desde la pregunta que la motiva—, con las variantes halladas tanto en la literatura como en la filosofía (Jaspers, Heidegger, Sartre), hasta dar con lo invariante en los *movimientos* y su triple dación.

¿Se exige que estos hallazgos sean recluidos dentro de las márgenes de la filosofía o que, por el contrario, ésta sea un campo de cooperación en y con ciencias como la psicología, la sociología, los estudios culturales? Esa cooperación parece quedar esbozada en la investigación; sin embargo, no se lleva a cabo y, en rigor, no es el programa estricto de la fenomenología —ni como teoría, ni como práctica—. Que puedan ser desarrolladas vertientes como la *psicología fenomenológica*, la *sociología fenomenológica*, etc., no implica que tengan que serlo; pero es una vía amplia y significativa para comprender, en sí mismo, el sentido de las ciencias, más allá del realismo, del empirismo, del positivismo.

EL EXISTENTE COMO POTENCIAL DEMIÚRGICO

[...][E]l aparecérsese es una dimensión del mundo, posee una estructura interna completamente peculiar que hace posible que se me aparezcan las cosas, el acontecer en el mundo y yo mismo. En el fundamento mismo del mundo está emplazado, pues, un ente no necesario que, por otro lado, hace aparecer a lo necesario que le precede como un modo deficiente de ser, como algo que, sí, aparece y es, pero que carece de la claridad de remitir-a-sí, del interno referirse-a-sí-y-a-otra-cosa.

JAN PATOČKA. «Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo»

En muchos sentidos, se puede decir que hay una diferencia entre *hylé* y *objeto*. *Hylé* es una *materialidad* que puede o no ser materia de la experiencia humana; el *objeto*, en cambio, reclama que algo sea *para* el sujeto. El mundo, u orden, sólo está compuesto de *objetos*; y, sin embargo, siempre hay un trasfondo que permite que éste se pueda ampliar; este trasfondo es el *universo*. Ahora bien, lo que ha sido *objeto* por mucho tiempo puede caer, en cierto modo, en el olvido, reducirse a trasfondo y, en ese sentido, transitar de *mundo* a *universo*. ¿Por qué un *algo* tiene cualidades hyléticas o de mera cosa en la amplitud del universo o, en cambio, tiene cualidades de objeto en el contexto del mundo e, incluso, de algún circunmundo concreto de la vida? Sin más, por la presencia de un quién para el que las cosas cobran sentido o dejan de tenerlo. Que esto pueda darse, desde luego, implica que hay cosas o pura *hylé* (universo); pero, igualmente, que sobre su base se pueden desplegar *estructuras de sentido* (mundo). Que las cosas cobren sentido o dejen de tenerlo conlleva el despliegue del potencial demiúrgico de quien constituye o declina el sentido; éste, sin embargo, no *crea* a voluntad; más bien, expresa lo que, en sí, está contenido como posibilidad en la estructura misma de *lo que hay*.

Génesis de la cuestión

En 1972, Jan Patočka escribió «Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo». El texto comporta cierta complejidad, en especial, porque refiere una y otra vez el planteamiento de Eugen Fink, pero no indica directamente qué texto u obras tiene a la vista Patočka para formular sus postulados.

Mi conjetura es que, en la base del planteamiento que elabora Patočka, hay, si no exclusivamente, al menos dos escritos emblemáticos de Fink, a saber: «La filosofía fenomenológica de Husserl y su crítica actual» («Die phänomenologische Philosophie...»), artículo de 1933 publicado en la revista *Kant-Studien*; y el libro *Todo y nada (Alles und Nichts...)*, de 1959. En ambos está expuesta, sistemáticamente, una *teoría del mundo*, en sentido fenomenológico, que incluso —como lo hace Patočka— se puede considerar una *teoría cosmológica*.

Del primer artículo hay un hecho de relieve: Husserl hace una nota introductoria para él mismo. En esa nota suscribe, *mutatis mutandis*, el planteamiento de Fink como auténtica fenomenología trascendental del mundo de la vida. La novedad, por así decirlo, de que el artículo de Fink esté suscrito por Husserl radica en que, al comienzo del artículo, se afirma que el problema de la fenomenología es el de todas las religiones: el *origen del mundo*.

Ahora bien, por un lado, ¿qué entender por *origen?*, y, a su turno, ¿qué entender por *mundo?* El esclarecimiento *fenomenológico-genético* llevará a comprender que *origen*, punto *protofontanal* del sentido, es un *quién* que da sentido a *lo que hay*. En cambio, como en parte lo había explicado Husserl en repetidas ocasiones,¹ donde vivimos es lo que sirve de entorno para nuestra experiencia, donde se puede tener expectativas y proyectos; éste es, digámoslo brevemente, el *mundo de la vida*; y se diferencia de bosques o ríos, que no son campo de la experiencia humana, como tampoco lo son los planetas y las galaxias; es lo que Husserl llama el *mundo-uno*.

En el libro referido, dicho muy sintéticamente, Fink responde a *Ser y tiempo (Sein und Zeit)* de Heidegger. La indicación temática, como se ve en el cotejo de los dos títulos, es un paso de la metafísica del mundanear del *Dasein* a la confrontación

1 En *Ideas II (Ideen zur einer...)*, *Lecciones sobre síntesis pasiva y activa (Analysen zur passiven...)*, *Experiencia y juicio (Erfahrung und Urteil...)*, *Lógica formal y lógica trascendental (Formale und transzendente...)*, etc.

de *sentido* o *todo* y *sinsentido* o nada. No es, pues, asunto de *ex-sistencia*, sino de *constitución subjetiva de mundo*.

Se podría rastrear mucho más atrás, en la *VI Meditación cartesiana* (*VI Cartesianische Meditation*), que redactó Fink bajo los auspicios y la tutela de Husserl. Justamente, por esto último dejamos fuera de consideración esta obra *pinacular* de la cooperación Husserl-Fink. Patočka no se detiene a evaluar la dependencia o independencia de Fink con respecto a su maestro común. Bien es cierto que, en particular relación con la investigación sobre el *mundo*, esta obra signa el desarrollo de la teoría de Fink, pero no es asunto del pequeño y denso ensayo que se estudia aquí. ¿Qué tan kantiana es la cosmología finkeana? ¿Cómo se da el paso al *espacio* desde el *lugar*, que es lo que efectivamente se dona a la *percepción*? Y, con ello, ¿en qué sentido(s) el mundo implica el entramado *espaciotemporal*? Son todas cuestiones asociadas a la *VI Meditación cartesiana*.

El demiurgo: entre el mundo y el universo

Patočka inicia sus consideraciones en «Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo», aseverando que «“el espacio” como concepto universal es algo derivado y remite al todo originario uno» (85). Así, entonces, «[p]artiendo de la idea de espacio kantiana podríamos [...] desarrollar las ideas cosmológicas de Fink [...] basadas en la consideración [...] de la modalización» (85). Sin más, éste es el objetivo del estudio en comento. En esta concepción del espacio, «debe haber siempre alguna “limitación”, [sin embargo,] [t]oda limitación singular es contingente, pero únicamente puede sustituirla otra, luego la limitación en general no lo es» (86). La limitación termina dándose como *encajes* en los que se acopla algo con sentido, al cabo, lo que llamamos *mundo*, «ajuste del mundo» (86). En éste se despliega «una significación [...] independiente del sujeto» (87); esto puede «ser mostrado en una fenomenología “asubjetiva” de la percepción que no necesita reconocer el límite de la autodonación reflexiva de la inmanencia de la conciencia» (87).

O sea, en resultas, *hay mundo* y se puede «sentar como independiente del sujeto» (87). El *mundo* aparece como efecto de una «“limitación” del universo» (87). En consecuencia, frente al *mundo*, o lo que aparece con sentido, y ante el *universo*, el trasfondo de todo aparecer, no «hay [...] una inaccesibilidad total» (88). La *modalización*, los distintos modos de darse o aparecer lo que se da, «[...] está

por encima de la existencia y el aparecer contingentes. [...] [E]s el fundamento del mundo que ajusta el aparecer» (88). Los modos de dación del mundo —típicas de orden: circunmundo familiar, circunmundo social, circunmundo universitario (filosófico, científico, etc.)— tienen un terreno o espacio de despliegue, a saber: «El ajuste del mundo [...] es [...] lo que impera propiamente en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular» (88). Todo singular es caso del universal; más allá de los casos, siempre éstos remiten a conjuntos o clases; de ahí que «es posible una [...] fenomenología del universo [...] dedicada al estudio de la forma y multiplicidades contingentes» (88-89), y, en consecuencia, «las convierte en mundo, esto es, en el todo universal uno [...] que encierra en sí todas las realidades y posibilidades fácticas» (89).

¿Qué es, pues, el universo? ¿En qué consiste una fenomenología del universo? Sin más, *universo* es una suerte de soporte o trasfondo de todo aparecer. «Esta fenomenología va en busca de la raíz posibilitante de los apareceres, descubriendo el encaje de mundo en el que las totalidades parciales del mundo se aúnan y lo real necesario produce, junto con lo necesariamente contingente, la unidad del aparecer» (89). El *mundo* es, en cierto modo, un sistema ordinal u ordenado, y lo que se ordena llega a tal manifestación en *el universo* como efecto de «“limitaciones” [...] que remiten [...] a un todo anterior: el del encaje de mundo que se oculta en todos los apareceres; [así, pues,] en el fundamento del mundo se enlazan forzosamente lo necesario con lo contingente-factico» (89). Ahora bien, *mundo* indica —como ya se ha visto— *orden*, mientras *universo* señala *todo* o *totalidad* —sea con orden, sea un caos informe—. ¿Cómo se da el tránsito de éste a aquél? Según Patočka, por la *correlación* entre «lo movido y el movimiento» (89). Parece que *el mundanear del universo* «sólo puede representarse [con] el aparecerseme» (89); esto es, el paso de la totalidad informe al sentido implica un quién que da u opera el despliegue del sentido. Y éste es el existente, quien lleva a cabo la operación constituyente de sentido como despliegue de «“limitaciones” del marco espacio-temporal» (90). Este existente, una suerte de demiurgo —o de principio demiúrgico ordenador— es el hombre:

[E]ste ocupa [...] una posición única que consiste en que él no sólo aparece como todo lo demás y tiene su lugar y su momento, sino que en este aparecer se da aún otro movimiento que trae consigo que tanto las cosas que aparecen como él mismo se le aparezcan, estén ahí para él. (90)

Ahora se puede ver que *el existente es un polo* y «[e]l universo se reagrupa en torno a él» (90); así, pues, el existente «mismo aparece ante sí» (90), mientras su «“mundo en torno” le habla, [...] se convierte en “mundo en torno” gracias al aparecérseme [...]. Este suelo aparece como el cálido hogar del mundo en torno al movimiento orgánico del ser-engendrado y del ser-acogido por una sociedad de hombres que se aceptan y sostienen mutuamente» (90). Sin más, éste es el primer movimiento de la existencia, el «movimiento de aceptación» (91).

Ahora bien, hay un segundo movimiento de la existencia en el cual se lleva a cabo una «defensa activa ante la constante amenaza en la sociedad para la vida centrada que suponen las cambiantes circunstancias que esta situación fundamental trae consigo» (91). En este segundo movimiento, se hereda lo que ha sido entregado en el primero; el existente se hace portaestandarte de ese legado: no sólo lo concibe válido, sino que lo lleva a su máxima expresión, así en ello se le vaya la vida.

El tercer movimiento humano fundamental señala el sentido, su producción, en fin, la constitución de nuevos sentidos —así esta *novedad* sólo radique en resignificar los sentidos precedentes, legados, por crítica o superación—. En este tercer movimiento de la existencia, «“[s]entido” significa trascender lo lleno de sentido hacia algo más, y no hay nada más allá del mundo» (92). Es en ese despliegue de refiguración del sentido, o de constitución de un sentido emergente, que «la actividad de sentido del hombre [convierte lo dado] en tierra natal del hombre» (92).

Unicidad del mundo y pluralidad de sentidos

La filosofía occidental ha llevado a la pregunta: ¿hay *uno* o *varios* mundos? Se constata que, como lo indica Patočka, la separación (*χωρισμός*) comienza con la postulación platónica de *mundo sensible* y *mundo inteligible*. En secuencia, se puede ver el despliegue de la historia del pensamiento filosófico como un tránsito hacia la *pluralidad de mundos*. ¿Qué consecuencias tiene esa *variedad de mundos*? En último término, esta perspectiva conduce al relativismo y, por contera, al escepticismo: cada quien tiene un presunto *mundo privado* y, dentro de éste, habría reglas privadas: verdad de y para el individuo, en su soledad.

Como quedó visto, Patočka prefiere asumir que hay *mundo común*, con hechos y conocimientos que *valen para uno y valen para todos*. Justamente, previniendo el *solipsismo*, postula una *fenomenología asubjetiva*; ésta es la contrapartida del

cartesianismo y del kantismo: hay hechos y verdad sobre los hechos; ni aquéllos ni ésta dependen de la volición, de la emotividad, del punto de vista privado. Ahora se entiende: *subjetividad* indica, inicialmente, que hay algo (*tóde ti* y, más concretamente, *hylé*).

Es cierto, además de lo que tiene *sentido*, hay un campo de hechos o datos que no son vividos por los sujetos —que, por eso mismo, no son fenómenos, apariencia, darse, donación—. Entonces, como punto de partida, se puede trazar un límite o demarcación entre *sentido* y *sinsentido*, entre *vivencia* o *fenómeno* y *hecho* o *dato*, al cabo, entre *mundo* y *universo*.

Según la propuesta de Patočka, sólo hay un *mundo uno* y un *universo uno*. Aquél es el de la *experiencia humana*, dadora de sentido; éste es un *terreno* o *suelo* que sirve a toda posible dación de sentido. En el *mundo* —uno y único—, se pueden dar segmentos, sectores o regiones. En ese *mundo*, se puede experimentar: a) la región de lo formal: las matemáticas, la geometría, la lógica; b) la región de lo natural: el planeta, la estructura de la materia, los procesos de cambio tanto físico como químico, etc.; c) la región de lo espiritual o cultural: la historia, el arte, la filosofía, la teología; d) la región de lo social: la economía, la sociología, la antropología, etc. En cada una de las regiones, se pueden hallar *circunmundos*; en el social, aparece la familia, la empresa, la iglesia, la escuela; en el político, aparece la comunidad, el barrio, la ciudad, la nación, el Estado, la comunidad de naciones. No se trata de varios, sino de *uno* y el mismo *mundo*. Incluso, en el *mundo* familiar propio, uno puede trazar diferencias con los otros: otras familias, otros barrios. Así sean imaginarios, son los límites que se ponen en juego en cada caso los que dan sentido a cada contexto, los que diferencian una familia de otra, estar en la casa propia o en la de los amigos, estar en la universidad o en un café.

Una familia determinada es un caso *x* en medio de muchas otras. Lo mismo se puede decir para una universidad, un café, un estadio, un modo de producción, etc. Todo caso existe dentro de un posible *universo* de significación. Ese *universo* es, al mismo tiempo, familiar —por la habitualidad en que se nos da como *mundo*— y extraño, indefinido e, incluso, incómodo. Así, se puede decir: el *universo* se presenta como lo frío, gélido e incluso álgido; entre tanto, en el *lar* hay hoguera, se enciende la lumbre, se presenta como lo cálido —que, no exento de desavenencias, incluso arde—. La fuente de calor también sofoca; lo familiar, el *lar*, en cuanto *mundo*, es un fuego que se apaga y se enciende según medida, como indicaba Heráclito.

La medianía entre el frío, gélido, insoportable, y el calor que sofoca, que arde, es la tibieza, *tavola calda*, el cuidado, la protección, el amor. En un momento, cesa; de nuevo, el existente tiene que estar de patitas en la calle, vivir al descampado, emprender campañas a campo traviesa: es la maratón de la existencia, desplazándose del *mundo* al *universo*, conquistando *mundo*, dejando en barbecho el *universo*, a sabiendas de que hasta allá... para, alguna vez, extender el *lar*, la vida.

No hay quién más pueda *hechizar la cantidad*, darle sentido al sinsentido, hacer del *universo* un *mundo*. Sólo el existente, en su existir. Esta tarea, desde siempre, ha sido humana; siempre ha sido con otros. Ahí se extiende un paso de *universo* a *mundo*; lo desértico se torna, por el cultivo, tierra: nutricia, natal, morada del hombre. Ahora, asentada la existencia, ella misma pulsa por volver a lo inédito, a lo inesperado. Éste es el *acontecimiento* de la existencia, del vivir en verdad, del alzarse conmovidos hacia la libertad.

* * *

En general, el título *fenomenología* señala un método. Éste se caracteriza porque hay una conciencia —sea que se la llame: sujeto, cognición, estado mental, representación, etc.— y algo conocido —sea el polo *hylético*, el noema, el objeto, etc.—. En resumen, es un método con el cual se da cuenta, o bien de *la manera como se nos da el mundo, su sentido*, o bien de *lo que hay*. En esta segunda dirección, se configura el camino *realista* —el que Husserl fundó en las *Investigaciones lógicas* y desemboca en la concepción del mundo de la vida, como esfera de la correlación, en *Krisis*—; el primero es el que se denomina *trascendental* —el mismo que Husserl instaura en *Ideas I (Ideen zu einer...)* y se desplaza en un arco progresivo hasta *Meditaciones cartesianas (Cartesianische Meditationen und...)*—.

La fenomenología realista es la que asume la necesidad de abandonar el sujeto —y sus procesos de pensamiento— como *suelo del sentido*; éste, en cambio, es el *mundo*, la *dación del mundo*, la *realidad*. Se puede hablar y buscar una *correlación real* si: 1) se busca establecer las *estructuras de lo que hay*; 2) se advierte que *una más de las cosas que hay es la subjetividad* —reflexiva, dadora de sentido, en intersubjetividad—; 3) se establece que la *estructura de lo que hay* es la fuente o suelo del sentido que despliega la *estructura que da sentido a lo que hay*; 4) se postula que la *correlación* es una operación —*allagmática*— en la que se despliegan operaciones que tienen su regencia o *legaliformidad* —*cibernética*—.

La fenomenología realista, como toda fenomenología, tiene un recurso a la analogía, esto es, reduce *lo que hay* a la esfera de propiedad de la *estructura de dación de sentido de lo que hay*, esto es, del polo noemático al polo noético.

Si la investigación se dirige a *lo que hay* en su pura *materialidad*, entonces deviene una comprensión de lo físico, del reino o la región de *lo físico*. Si la atención se dirige a *lo que hay* en cuanto nace, crece, se reproduce y muere, entonces deviene una comprensión de la región de *lo vivo*, de *lo biológico*; en cambio, si la atención se dirige a la manera como *lo que hay* es captado por la *estructura que da cuenta de lo que hay*, entonces se configura la región *psíquica*, en fin, la región de *lo espiritual*.

Así, la *fenomenología de la individuación* (Hua xxxiii) y la *fenomenología realista* se muestran compatibles; sólo que esta última hace expreso que la individuación comporta los ámbitos físico, biológico y psíquico; por su parte, la fenomenología de la individuación muestra que ella es la capa debajo de la cual no es posible una exploración, puesto que es la capa de la *dación de lo que hay*, de lo que se puede ostentar, indicar, mostrar: *tóde ti* (Hua xi).

La *fenomenología realista* es, en muchos sentidos, *asubjetiva*, si por tal se entiende la necesidad de desatar el sentido y su despliegue de cualquier rasgo de voluntarismo. El sentido obedece a leyes de estructura, se despliega según necesidad y tiene tanto lógica como fácticamente consecuencias, según estructuras de inferencia o derivación.

La *fenomenología realista* es, en su radicalidad, un proceso mediante el cual se lleva a cabo, racional y sistemáticamente, el proyecto de la *ciencia rigurosa*; ésta, a su vez, es filosofía si y sólo si asume la dirección de dar cuenta del todo, de la parte en su relación y dependencia con respecto al todo. Como fenomenología, no da cuenta de *lo que hay* en cuanto *cosa en sí*, sino sólo de su manifestarse (óntico) y de su aparecer (ontológico). Ésta es la esfera de la *correlación real*.

EL APARECER, LA APARECENCIA —COSA MISMA DE LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA—

[...] [N]o se conoce cómo se constituye el objeto considerando lo subjetivo, sino que considerando lo objetivo-fenoménico se aprende a conocer al sujeto como en negativo.

Pese a todo, el análisis fundado en el «*sum*» de la esfera fenoménica, del aparecer en su aparecer, debe denominarse con razón «asubjetivo».

JAN PATOČKA. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología “asubjetiva”»

Es bien conocido que Husserl buscó una y otra vez que la filosofía tuviera el camino de una ciencia rigurosa (*Aufsätze und Vorträge*); e, igualmente, se sabe que realizó parte de una crítica al psicologismo (*Investigaciones lógicas*), para llegar a una psicología fenomenológica como fundamento de toda fenomenología trascendental (*Krisis*). ¿Cómo se puede lograr que este camino sea cierto y seguro? La hipótesis es que este camino exige el salto de una fenomenología subjetiva a una fenomenología asubjetiva —que, bajo ciertas condiciones, también se pudiera ver como una fenomenología realista—. Esta vía se caracteriza porque sigue las trazas de *lo que hay* o *hylé* y lo transforma en *objeto*; no obstante, ¿cómo ocurre esta operación cuando lo que se objetiva es la misma subjetividad, la que da sentido? En cierto modo, el sujeto se vuelve objeto para sí mismo, esto es, se descentra; es como cuando uno mira su comportamiento reflexivamente —sea por el recuerdo, por la imaginación, etc.— o, incluso, cuando uno *observa* o pone por tema su propio ser o el encontrarse en una circunstancia concreta, aquí y ahora. Entonces, puede ser que el método para tal *objetivación* todavía no sea explícito: la introspección ha sido una vía, la descripción es otra, una más son los protocolos de información verbal, etc. Lo cierto es que el sujeto se puede poner a sí mismo como objeto de su consideración. Si esto no es posible, entonces no puede haber ni psicología ni ciencia; pero si se logra fundar la *fenomenología asubjetiva* como punto de partida, entonces se accede al reino de la subjetividad como un objeto más entre los que pueden ser materia de investigación. Lo que se puede, entonces, es ver cómo se

da esa operación que conduce a la fenomenología asubjetiva en cuanto principio de toda investigación fenomenológica.

Los límites del sujeto

No cabe duda, si las cosas tienen cualidad de *fenómeno* es porque aparecen. Bien es cierto que si *algo aparece* es porque aparece *ante alguien*. Ahora, nos hallamos ante la partida: si el aparecer es, o pudiera ser, autónomo, entonces nos hallaríamos ante un objetivismo realista, que daría con la fundación de la experiencia tanto en los hechos como en los datos; pero si el aparecer depende del sujeto, o pudiera íntegramente depender de éste, entonces nos hallaríamos frente a un subjetivismo, un relativismo, en fin, una idealización del darse del mundo.

Una posición estrictamente fenomenológica demanda la copresencia o coaparición de lo que aparece con aquél a quien aparece lo que aparece. Digámoslo así: *algo aparece*, sí, pero también *aquél a quien aparece lo que aparece*, a su vez, *aparece al aparecer lo que aparece*. Esto quiere decir: hay fenómeno, algo se manifiesta; pero quien se percata de lo que aparece se manifiesta al percatarse de lo que aparece. En síntesis, tanto *lo dado* como *aquél a quien se le da lo dado* son igualmente fenómeno o aparecer. Digamos que se pueda llamar *sujeto* a aquél a quien se le da lo dado, entonces, el *sujeto* es *fenómeno* tanto como el *objeto* que experimenta. Más aún, el sujeto en cuanto fenómeno es *donde* aparece el objeto; pero la cualidad del sujeto que experimenta el mundo sólo se despliega, en su aparecer, por la dación de mundo: de cosas y de objetos que se constituyen como un orden, con sentido.

La objetividad del darse de *lo-que-no-es-sujeto* parece quedar asegurada por la percepción —y, con ella, por las posibilidades de verificación o de contrastación de lo dado—. También *lo-que-no-es-sujeto* tiene un sentido y un valor que puede ser desentrañado o desvelado por variedad de experiencias o modos de dación, por los puntos de vista de la vivencia de multiplicidad de individuos.

Ahora, tenemos que preguntar: ¿tiene la *subjetividad* misma múltiples *modos* de dación? Y, si los tiene, ¿comporta la dación de la subjetividad misma estructuras, incluso leyes, de manifestación, de despliegue? A fin de cuentas, ¿es *fenómeno* la subjetividad como cualquier otro tipo de fenómeno? Todo esto entraña la paradoja de la subjetividad: ser *sujeto del mundo y objeto en el mundo*. Intentar comprender el sujeto, la subjetividad, como *fenómeno* conduce a estudiarlo como

lo que aparece junto con el aparecer. No antes, tampoco después; así, entonces, ni *preexiste* ni se *deriva* —digamos, aunque sea una vaguedad: *no postexiste*—. En resumen, el *sujeto* es un aparecer, una aparecencia; y la aparecencia del sujeto radica en su existencia, y nada más.

Si se da un valor distinto de *fenómeno* al sujeto, se pierde o se extravía su comprensión, o bien en subjetivismo innatista —e incluso idealista, en secuencia con el punto de vista de la doctrina cartesiana—, o bien se extravía en objetivismo empirista —e incluso realista, a la manera en que lo postulara Franz Brentano—. Sin duda, Husserl valoró a Descartes como el auténtico predescubridor de la fenomenología trascendental, pero con el error nefasto de postular el *yo* como una *sustancia* (*substantia, res*), que, paradójicamente, desemboca en un idealismo realista; e, igualmente, Husserl valoró la doctrina de la intencionalidad de Brentano, que conduce a ver dos entidades o realidades: el pensar y el correlato del pensar, entrelazadas por la intencionalidad, pero en fin de cuentas independientes la una de la otra —y, al cabo, entendidas como realidades idealizadas—.

La discusión de Patočka en su escrito «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología “asubjetiva”» aborda paso a paso esta problemática. A este efecto, sitúa la cuestión en la introducción; en la primera sección, establece el alcance de la perspectiva cartesiana —digamos, como *metafísica de la subjetividad*—; en la segunda sección, muestra la transformación de dicha perspectiva en filosofía de la *conciencia intencional* en la obra de Brentano; en la tercera, centra la atención en ver cómo estas dos vertientes, con críticas, gravitan en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, punto de partida del calvario de la subjetividad en el arco de su carrera científica —sí, con críticas, pero sin llegar a renegar por completo ni del *yo* (cartesiano) ni de la *intencionalidad* (brentaniana)—; por contera, en la cuarta sección, Patočka concluye cómo puede llevarse a cabo un programa auténticamente fenomenológico de la pura y radical aparecencia: de lo ente y del ente que experiencia en su ser la existencia como aparecer con lo que le viene como *mundo*.

El yo: mero y simple fenómeno. Origen y fundamento de la fenomenología asubjetiva

En el curso del año 1929, a sus veintidós años, durante su permanencia en París como estudiante, Patočka escuchó las conferencias de Husserl. Éstas versaron

sobre el llamado *camino cartesiano*. Patočka («Recuerdos de Husserl») refiere el impacto de haber oído a Husserl, pues hacía tiempo lo consideraba *el* filósofo. Las conferencias llegaron a publicarse con el título *Meditaciones cartesianas* (Hua 1). Los editores de este libro consideraron que debía ser el primero de la publicación de las obras completas de Husserl (Hua 1). El argumento es que, según ellos, este libro puede fungir como introducción a la fenomenología.

En muchos sentidos, la carrera intelectual de Patočka se puede ver como un esfuerzo incesante por librar a la fenomenología, y al mismo Husserl, del fantasma del solipsismo cartesiano. Por otra parte, cuando «[e]n el semestre de verano de 1933» («Recuerdos de Husserl» 9), cuatro años después, a la edad de veintiséis años, Patočka «[apareció] en Friburgo» (9), directamente Husserl lo recibió en su casa; desde entonces el joven estudioso de filosofía trabajó amistad con el más cercano colaborador de Husserl para la época: Eugen Fink. De la relación intelectual de éstos, Patočka señala:

Por aquel tiempo Husserl y Fink se ocupaban sobre todo de la problemática de la reducción fenomenológica como llave del idealismo fenomenológico trascendental. Fink se inclinaba a interpretar este idealismo como creador, y destacaba las analogías con el idealismo alemán, del que era un extraordinario conocedor, mientras que Husserl no dejaba nunca de remitir a la significación del empirismo inglés, al que debía gran parte de su formación. Pero Fink y Husserl insistían siempre por igual en que uno debía concentrarse sobre un problema concreto, singular, para desde él llegar a comprender y a aprender el significado general del método fenomenológico. (11)

Desde luego, Husserl ya había dado con la problemática fundamental del *mundo de la vida*, con su historicidad. Es en este marco de referencia que se desarrolla la cooperación de Patočka con Husserl, en uso de «una beca [de la Fundación] Humboldt» (9) que recibiera aquel. Tomando en consideración estos últimos desarrollos de la fenomenología de Husserl, Patočka asume la tarea de librar a la disciplina del cartesianismo, en especial de 1929; o sea, el de *Las conferencias de París* o las *Meditaciones cartesianas*, desde la teoría del mundo de la vida y, en especial, desde la preeminencia y la liberalidad del método.

En el estudio mencionado de 1970 («El subjetivismo de...»), examina cómo «[l]a fenomenología husserliana y sus pretensiones [...] han sido comprendidas

y rechazadas como una reanudación del subjetivismo. [...] [U]na recaída en la temática tradicional de la filosofía de la conciencia moderna» (93). No obstante, lo que se propone el autor, más allá de esa recaída, es «reanudar la problemática husserliana» (94). Esto le exige examinar cómo ha sido evaluada «la carga de la tradición cartesiana, tal como le fue transmitida a Husserl por Brentano, las razones que determinaron su recaída en el subjetivismo» (94).

En este examen, Patočka evalúa, en primera instancia, los argumentos de Ludwig Landgrebe¹ sobre «[l]a concepción entera de a priori y [...] la idea de fundamentación [...] analítico-mostrativa [...] por parte de Husserl» (95). En este proyecto, Husserl realiza «el retroceso al mundo de la vida como tal, significa la separación [...] del cartesianismo, de una filosofía de la conciencia que se funda en la autocerteza de la conciencia cartesiana, de la conciencia real e individual» (95). Es como si la separación del cartesianismo consistiera en apartarse de su ontología —del *cogito*, que se funda a sí mismo y que, desde sí mismo, funda o fundamenta al *mundo* e incluso a *Dios*—. Ahora, para Husserl, la ontología se funda en el mundo, en la vivencia que cada quien tiene del mismo. Según esta argumentación, «[u]na separación del cartesianismo [...] no tendría [...] que implicar [...] una separación de la fenomenología» (95); esto quiere decir: preservar un quién que experimenta el mismo mundo —herencia cartesiana—, el *yo*, no puede significar que deje de ser un *mero y simple* fenómeno.

De hecho, observa Patočka, «sobre la base de partida de las *Investigaciones lógicas*, [Husserl llegó a] descubrir la esfera propia de los modos de aparecer» (96). Estos motivos fundacionales de la fenomenología le llevan a preguntarse: «¿no habrá entonces que [...] ofrecer una fenomenología del ser-ahí, del mundo, de lo intramundano sobre esta nueva base?» (96) —lo cual, en fin de cuentas, puede conducir a «elaborar una lógica del mundo» (96)—. Esta argumentación es la que permite ver que, de Husserl, Patočka conserva el *método fenomenológico*, pero, en él, este método tiene por campo de aplicación o de puesta en ejercicio el *ser-ahí*, el motivo heideggeriano.

Ahora bien, ¿en qué consiste, en Husserl, la herencia cartesiana? Es bien sabido que «[...] es una cosa lo que [Descartes] busca de antemano como sujeto de [la] certeza. [...] [Un] punto de partida metafísico que se considera comprensible de suyo, una cosa, es decir, un sustrato duradero de determinaciones tanto duraderas

1 En adición a los de este autor, los de T. W. Adorno y los de E. Tugendhat.

como cambiantes» (97). Este sustrato no puede, entonces, ser «el cuerpo, lo corpóreo y sus determinaciones» (97); tampoco podrían serlo «las determinaciones tradicionales del alma como la alimentación y el movimiento espontáneo» (98). Así, pues, «[I]o que Descartes tiene [...] en mente [...] es [...] aquello en que aparece lo que aparece, el campo fenoménico; [...] hace del campo fenoménico un atributo esencial de la cosa que yo soy, un atributo que [...] es él mismo cósmico, [...] hallable ahí delante, objetivo» (98). Se trata, digámoslo así, de una instancia: el *yo*. En esta instancia, aparece todo cuanto puede aparecer. Pero esta instancia ha de ser indicada, indicable, ostentable, algo que se puede *mostrar*. Entonces, «[e]n las tomas de postura se subraya lo yoico-subjetivo; en la idea, lo representativo. Del campo fenoménico en que el ente puede aparecer como él mismo ha resultado una estructura del “sujeto” que ya se podría intentar describir con la fórmula moderna *ego-cogito-cogitatum*» (98). No es sólo un *yo pienso*, sino que este *yo pienso* tiene como polo correlativo *algo pensado*; es decir que a todo pensar (*noesis*) le corresponde algo que se da o se manifiesta, que, en último término, es la *materia* (*hylé*) del pensar (*noema*). Según esta exposición, Husserl sí *hereda* el *cogito* cartesiano, pero lo transforma o lo transmuta en un anclaje de la fenomenología, del fenomenologizar: un *lugar* de despliegue del aparecer —sólo que, al desplegar el aparecer de *lo que hay* (*tóde ti*), el lugar mismo se manifiesta, *aparece*—.

Según el punto de vista de Patočka, el cartesianismo llega a Husserl vía la enseñanza de su maestro Franz Brentano,² «a través de [su] psicología» (98).³ En ella, se «habla de fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Del término “fenómeno” en Brentano dice Husserl que designa el objeto que aparece como tal. El fenómeno psíquico es, pues, en el que aparece el objeto psíquico» (99); es decir, no sólo hay un *aparecer* de lo que está en *la exterioridad* o *lo trascendente*, sino que también se da un *aparecer* de *la interioridad* o *lo inmanente*. Aquéllos son los *fenómenos físicos*; éstos, los *fenómenos psíquicos*, que *se diferencian* de aquéllos «por el hecho de que su presencia garantiza también la existencia de lo psíquico» (99). Si algo caracteriza los fenómenos psíquicos es su *autorreferencialidad*: «La garantía de los fenómenos psíquicos [...] se refiere [...] a la realidad sustancial que se manifiesta en ellos. [...] [H]ay que distinguir entre los fenómenos psíquicos como tales y el estado psíquico concreto» (100). Se abre, de esta manera, una

2 De quien también fueran alumnos, entre otros, Tomáš Masaryk, Sigmund Freud, Martin Heidegger.

3 Aquí cabe recordar que, además de sus investigaciones sobre *La psicología desde un punto de vista empírico*, Brentano desarrolló profusas investigaciones sobre Aristóteles, en el marco de una prosecución de la perspectiva de la escolástica tomista.

vía metódica o procedimental y una concepción metodológica o epistemológica, a saber, la introspección: «los fenómenos psíquicos se captan en [...] “percepción interna”, como inmediatamente existentes y, [...] ella proporciona el fundamento para una consideración de su estructura sustancial» (100). Como se ve, no es un cartesianismo a pie juntillas. Algo diferencia estructuralmente el punto de vista de Brentano con respecto al de Descartes:

Según Brentano, yo no capto de manera inmediata la sustancia que es el alma, la cosa yo, sino que sólo lo hago en fenómenos que [...] están dados como existentes en evidencia inmediata —tal es el sentido del *cogito*—, y al concebir yo estos fenómenos, que se afirman originariamente en la evidencia de la percepción interna, como atributos de un sustrato, de una sustancia, capto la sustancia del alma. (100)

Como ya se dijo, lo propio del fenómeno es el *aparecer*; sin embargo, como trasfondo o fundamento de este *aparecer*, se puede decir, *hay algo (tóde ti)*, tiene que haber algo; o sea, el *pensar* —que indica la expresión *pienso*— no se da como la *sustancia yo*, tan sólo se da el *fenómeno* o la *manifestación* de una sustancia, a la que no se accede directamente. Se puede entender, entonces, que el conocimiento del yo, de la conciencia, sólo se da fenoménicamente o, en el caso de Husserl, fenomenológicamente. Esta línea de investigación se deriva de la psicología de Brentano.⁴

Para Patočka («El subjetivismo de...»), Husserl lleva a cabo una crítica de Brentano en la que *intentó* esclarecer que «no se trata [...] de una cuestión psicológica y de sus bases metafísicas, sino de un problema epistemológico» (101). Ahora bien, ¿qué designa Husserl con la expresión *epistemología*? Sin más, «las más elementales y sencillas cuestiones de acceso, de suyo patente, sobre todo a las formaciones lógicas en su objetividad» (101). Es un hecho: estamos en el mundo, pero ¿cómo lo conocemos?, ¿cómo podemos dar cuenta de él?

La epistemología, en la versión de Husserl, dirige la atención a las *objetividades* y éstas «[...] tienen que ser accesibles, tienen que aparecer de cierta manera, que darse en determinados modos formados con arreglo a leyes» (101); a fin de cuentas,

4 Aquí se puede decir que se asiste, sin más, a la consideración del fenómeno de la existencia *qua vivencia*, que funda la *psicología filosófica*; y, en otra dirección, a la experiencia de conocimiento de la conciencia *qua datum*, que funda la psicología científica. Es como si, en una dirección, la pregunta fuera, estructuralmente, ¿quién soy?, ¿qué he de ser yo?; mientras que, en la segunda, parece que la cuestión fuera: ¿qué es el yo?, ¿qué es la conciencia?, ¿qué se puede conocer y cómo?

no se trata sólo de una *experiencia sui*, sino de una estructura de vivencia que *vale para uno y vale para todos*. Entonces, éste es el objetivo de la fenomenología: dar cuenta de esta *estructura del aparecer*. En la medida en que esta epistemología pone fuera de juego la constitución psicológica del conocimiento, aparece como una *fenomenología asubjetiva*. De ésta se puede decir que es una

aclaración fenomenológica, [esto es, que] alude a lo que hace posible que lo objetivo aparezca de diferentes modos, [...] que aparezca como él mismo, y [...] que se muestre tal cual es en su núcleo y sentido propios, [...] en diferentes configuraciones de sentido, en sus caracteres posicionales y modalizaciones de éstos, en sus modos de darse. (101-102)

Esta fenomenología exhibe «el campo del mostrarse» (102), presenta la «legalidad de una índole propia, [...] irreductible [...] a la de los objetos en su ser propio» (102), a la par que muestra la estructura «mental en su carácter específicamente yoico» (102).

¿En qué se aparta Husserl de Brentano? En que Husserl «de ningún modo necesita [...] una estructura subjetiva» (102); más bien, «precisa [...] hablar de actos intencionales y de la objetividad coordinada a ellos» (102), justamente en la vía de evitar «la confusión entre lo subjetivo y lo objetivo» (102). En fin, el proyecto de la fenomenología de Husserl «[a]lude [...] a estructuras en la esfera del aparecer, [...] que en cierto sentido son de nuevo “objetivas”» (102). Ahora, se puede decir: si algo aporta Patočka con su análisis es la clara evidencia de que Husserl, en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), plantea la vía de una *detrascendentalización* del yo cartesiano, una detrascendentalización de la fenomenología.

Puestos ante lo que aparece o se manifiesta, entonces es posible entender que «[h]ay diferentes modos de reparar en algo: un contenido que existe de una forma cuando sólo se lo capta implícitamente, de otra cuando su captación lo destaca expresamente» (103); es aquí donde se puede ver «la diferencia entre sensación y percepción» (103). Así, de las múltiples manifestaciones de lo dado, «vivimos la “conciencia de identidad”» (103); en ella, «se ofrecen contenidos de sensación distintos [...] aprehendidos en “el mismo sentido”» (103); es esto lo que configura «la “existencia del objeto”» (103).

Nos encontramos frente al hecho de que Husserl mismo, ante el cartesianismo de Brentano, abre la vía de una *fenomenología asubjetiva*, pero igualmente pone

«ante nosotros el subjetivismo [...] en estado de gestación. Lo que la mostración del “lado subjetivo” [...] está llamado a ofrecer son las estructuras que no pueden apoyarse en ningún dato “intuitivo” y que, sin embargo, no necesitan ninguno» (103-104). Veámoslo más de cerca: en la experiencia —incluso en su inmediatez perceptiva—, en la vivencia, algo se nos da directamente; algo, en cambio, se nos da indirectamente. Este último modo de dación «“impropio”, “deficiente”, se toma aquí como índice de lo subjetivo» (104). Éste es el residuo cartesiano que queda en Husserl (1900-1901), pero ahora se puede ver con plena evidencia: «esto “no intuitivo”, lo que aparece en un modo deficiente de darse, es un ser, más no un ser subjetivo-yoico» (104); es decir, no se necesita, bajo ningún título, postular una *entidad*: yo, conciencia, como sustancia. Antes bien, el yo, la conciencia, es una operación: una «síntesis [que] no es otra cosa que este mostrarse lo mismo, la presencia de lo idéntico en y a pesar del diferente modo de darse, [como] aprehensiones [...], como vivencias, [que pueden] captarse en un giro reflexivo» (104). Como queda visto, sí es cierto que hay *motivos* y *temas* cartesianos, tamizados por el planteamiento de Brentano, pero el objetivo de Husserl es

aclarar [...] esto en la evidencia de una donación pura y simple; [esto exige] esta remisión de lo real [que] es precisamente algo que tiene lugar en la esfera fenoménica. [Ahora bien, si] la exploración de la esfera fenoménica se interpreta como una reflexión subjetiva, entonces naturalmente pertenece a la reflexión el carácter de una captación original del ser subjetivo. (105)

Esto implica, en último término, que «el ser subjetivo “no se escorza”, simplemente se muestra en lo que es» (105). De este modo, pese a que la *asubjetividad fenoménica del mostrarse* demanda la unidad, Husserl se ve arrastrado a postular «la duplicación subjetiva [...] en camino de una correlación universal “válida por esencia”, [...] como teoría de la coordinación esencial nóesis-nóema» (105-106).

Según esta posición, toda *fenomenología trascendental* —cuyo asunto es la constitución subjetiva del sentido de mundo— tiene como base y fundamento una *fenomenología asubjetiva*. Ya se han ganado unos sentidos de ésta. Según Patočka («El subjetivismo de...»), «[s]i se quiere descubrir el aparecer como tal, asegurarlo y explorarlo en su esencia propia, es pues una saludable máxima metódica desconectar todas las tesis sobre lo que aparece en su ser propio, no hacer uso de ellas, dejarlas sin efecto» (106); en resumen, esta *fenomenología asubjetiva* se

hace cargo de «poner de manifiesto el campo del aparecer como tal» (106). Si se lleva a sus últimas consecuencias, lo que queda en evidencia es que «[l]a subjetividad, el espectro autocreado por la consideración duplicadora de los modos de darse» (107), desde la radicalidad del manifestarse, se disuelve; el yo es también un mero y puro aparecer, su manifestación. Visto así, entonces, epistemológicamente, queda la pregunta: «¿cómo podrá captarse de manera originaria y no sólo problemática, y precisamente como constituyente, al yo ajeno que es constituido y constituyente a la vez?» (107). He aquí lo que se abre con la problemática de la intersubjetividad. Ésta no sólo disuelve el solipsismo, sino que hace inviable la *duplicación*: sujeto-objeto, fenómeno físico-fenómeno psíquico, lo dado-la dación, etc.

Sí es cierto que se puede ver un *desgarro de la esfera fenoménica*, en último término de «la subjetividad a cuya inmanencia vuelve finalmente a referirse dicha teoría [fenomenológica, pero] este desgarro tuvo lugar porque no se comprendió cómo podía pensarse la esfera fenoménica como algo autónomo» (108). Éste es, para Patočka, el problema en que incurre Husserl: bien pudo liberarse de una vez por todas de la carga cartesiana del yo, pero asumir esa carga le impidió seguir el camino directo de una *fenomenología asubjetiva* que, de todos modos, desemboca en una *fenomenología del mundo de la vida*. A favor de esta hipótesis, Patočka trae a colación la interpretación que Iso Kern (*Husserl und Kant...*) desarrolla a partir del §50 de la *Krisis* de Husserl; para Patočka («El subjetivismo de...»), «[h]ace aquí irrupción lo “subjetivo”, lo yoico, [...] como ser-yo, en esta movilidad originaria» (109). Desde el mundo de la vida, el propósito de Husserl es «hacer realmente efectiva esta catarsis de lo fenoménico y devolver así a la fenomenología el sentido de una *investigación del aparecer en cuanto tal*» (109 [énfasis del autor]).

En resumen, se puede ver cómo, según la perspectiva de Patočka, Husserl parte en *Investigaciones lógicas* de una *fenomenología asubjetiva* y, al final de su carrera, en *Krisis*, vuelve a ella. En el interregno que va de *Ideas I* a *Meditaciones cartesianas*, se siente el peso y eco de la perspectiva cartesiana, aupada por la psicología de Brentano.

Lo clave y característico de una *fenomenología asubjetiva* es que «la esfera fenoménica no puede de ningún modo considerarse creación del sujeto, su arbitraria jugada maestra, y por ende no es tampoco subjetiva en este sentido radical» (Patočka, «El subjetivismo de...» 110). Lo que se muestra en o por la experiencia de la conciencia «no es obra humana: el hombre no produce ese mostrarse como

tampoco produce su ser propio ni la “luz” de éste, la transparencia propia de él, o el interés por él y la comprensión de este ser propio. En el ser propio está en acción el ser» (110). Este intento de ir más allá del sujeto no implica descartarlo, sino ponerlo en su justa medida: «Al *ego* se lo ve o, mejor dicho, el *ego* sólo puede hacerse visible a través de aquello en lo que se ocupa, a través de lo que él planea y hace, justo en la esfera fenoménica» (111). El yo es un fenómeno, pero el «fenómeno no es un yo» (111); antes bien, el fenómeno «tiene contenido material, [...] está lleno a rebosar de caracteres que hacen visible al *ego* al ponerle ante las posibilidades de su ser» (111). El yo, como fenómeno, se manifiesta en la medida en que *lo que hay* se manifiesta en o a través de él.

En su expresión tardía, «[l]a fenomenología husserliana [...] intentó retrotraer el aparecer a los rendimientos de una subjetividad fluyente, [...] en un simple mostrar» (111), superó, de esta manera, el subjetivismo cartesiano, solipsista, de la conciencia monológica. En una suerte de coincidencia con Heidegger, según Patočka, «[e]l *ego* [husserliano] no es, pues, más que el carácter ontológico de un ente que se interesa por su ser y que existe temporalmente y en movimiento» (111).

La fenomenología asubjetiva: ¿el descentramiento?

Lo que proponía mostrar Patočka es que la *fenomenología asubjetiva* es posible sólo si quien la practica no se pone al margen de la tarea como la comprendió y la realizó Husserl. Por el contrario, es posible tal fenomenología como él la practicó al comienzo y al final de su carrera. La posibilidad de tal fenomenología se encuentra ínsita tanto en la formulación de las *Investigaciones lógicas* como en *Krisis*.

Ahora lo sabemos, más que una decapitación de la subjetividad, una *fenomenología asubjetiva* es la justipreciación de la subjetividad: ponerla en perspectiva para establecer el alcance de su injerencia en la constitución del sentido de mundo. Pero, igualmente, sabemos que la aparecencia, su darse fenomenológico, comporta *legaliformidad*; ésta, por igual, es el *fenómeno-yo*.

La *fenomenología asubjetiva* es la puesta en evidencia de la primordinalidad de la *manifestación*, el poder dar cuenta de su aparecencia, más allá de cualquiera de los *polos* de la dación: *lo dado* – *aquél a quien se dé lo que se da*. Así, la *subjetividad* sí es cosa misma de la fenomenología y también es el punto arquimédico de la manifestación, pero no es la *subjetividad* la que determina el fenómeno, sólo lo promueve, lo exhibe, lo hace visible.

Lo no-subjetivo tanto como *lo subjetivo* se manifiestan según leyes de estructura. Éstas no dependen del punto de vista del observador, del sujeto que tiene su vivencia, de quien lo experiencia. Antes bien, incluso el observar, el vivir, el experimentar también se despliegan *legaliformemente*. ¿Hay algún *percatarse del aparecer* sin sujeto? La respuesta, explícita y rotunda, es *no*. Sin embargo, el sujeto no impone, a voluntad, el sentido. Su voluntad tiene un papel: darse o no a la tarea de la develación del sentido.

Según esta orientación ofrecida por Patočka, la *fenomenología asubjetiva* es la que efectivamente prosigue el camino «¡A las cosas mismas!». Incluso la subjetividad, que también es *cosa misma*, tiene que ser estudiada en su legaliformidad, con suspensión de toda toma de posición voluntarista. Paradójicamente, una auténtica *fenomenología de la subjetividad* como fenómeno sólo se puede asegurar mediante una *fenomenología asubjetiva*.

EL YO ES UNA ACTIVIDAD ESTRUCTURADA —LA CIENCIA COMO EXIGENCIA—

El yo desempeña su función.

JAN PATOČKA. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología “asubjetiva”»

El título *yo es*, en cierto modo, inherente a la fenomenología; es, a su vez, lo más conspicuo de la herencia cartesiana dentro de este proyecto filosófico. Desde luego, al dar el giro a la fenomenología asubjetiva, no se trata de renunciar a la comprensión del yo; de lo que se trata es de ver que éste en ningún caso es *res* o *cosa*, sino más bien *estructura* y que, como tal, opera en procesos definidos y concretos: pensar y todo lo que éste trae consigo. Ahora bien, queda al descampado la pregunta: ¿dónde y cómo se funda la fenomenología asubjetiva? Dicho, en síntesis, en el *cuerpo vivo*; la asubjetividad es el reconocimiento de la materialidad del cuerpo que experimenta el mundo y que, por funciones de pensamiento, en las que entra en operación la función *yo*, se eleva a sentidos y significados explícitos —sólo que éstos pueden ser explicitados porque a toda racionalización antecede una experiencia corporal de mundo—. Una auténtica ciencia fenomenológica no puede ser llevada a cabo sin este fundamento: la experiencia del cuerpo vivo.

La exigencia de ciencia rigurosa

Una consideración resulta fundamental para dar el paso de la posibilidad a la exigencia de una fenomenología *asubjetiva*: la idea de la filosofía. Ésta no se reduce a opiniones, que son el suelo natal de la actitud natural, del dogmatismo, del escepticismo y del relativismo. Patočka, desde el punto de vista de la fenomenología genética, se pregunta cómo se configuró en Occidente la idea de la filosofía como ciencia. En esta secuencia, un momento fundacional del proyecto de la filosofía

—rigurosa y sistemáticamente desarrollada, esto es, con método— se puede situar en Platón; este proyecto, en la modernidad, tiene su esplendor en Descartes y llega a Husserl tanto por Bolzano como por Brentano.

Si se investiga filosóficamente con la pretensión de que los resultados tengan valor para uno y para todos —que, en el fondo, es lo que indica el título *ciencia: validez*—, entonces hay una *exigencia* absoluta de reconocer que todo conocimiento es un *rendimiento subjetivo*; y, sin embargo, la subjetividad, tanto como *lo no-yo*, comportan estructuras y legaliformidad en su operar. Esto, sin más, se puede resumir como la *exigencia de una fenomenología asubjetiva*.

Una de las dificultades con las que se enfrenta el estudio de este escrito de Patočka es que tiene una cercanía y familiaridad con el estudio sobre la *posibilidad de una fenomenología asubjetiva: mutatis mutandis* remite a la misma bibliografía; muchos de los ejemplos aparecen en uno y otro escrito, etc. De ahí que el esfuerzo en esta lectura es el de desentrañar qué aporta este escrito con respecto al otro. La hipótesis interpretativa está indicada tanto en el título como en el subtítulo de nuestra sección. La primera afirmación, el título, proviene del escrito de Patočka puesto en consideración («El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología “asubjetiva”»); la segunda busca establecer en qué y cómo hereda Patočka la perspectiva de la fenomenología de Husserl, a saber, como *ciencia rigurosa*.

No está de más recordar que, en su escrito *La filosofía como ciencia rigurosa* de 1911, Husserl se volvió contra el punto de vista de Kant, según el cual «no se enseña filosofía, se aprende a filosofar» (8). El alegato de Husserl radicó en que, por esta vía, es fácil deslizarse en cosmovisiones, psicologismo e historicismo —a su modo, tres formas de relativismo que abren la puerta tanto del escepticismo como del dogmatismo—. Husserl ve que si la filosofía, como lo indicaba Aristóteles, es ciencia, como toda ciencia puede ser enseñada, entonces la filosofía no es asunto de opiniones, de puntos de vista privados, de preferencias, sino de mostración y demostración, por diversas vías o métodos.

Si el proyecto de ciencia rigurosa se mantiene, entonces exige una *ontología*. Tanto para Husserl como para Patočka *tal ontología se funda en las cosas mismas*; es una ontología de la *mostración*. Si lo que *se muestra* tiene el carácter de *aparición* o *aparecencia*, es porque hay un *quién* ante el que *se muestra lo que se*

muestra. Se verá más adelante que este conjunto se despliega como *correlación* en el *campo fenoménico*.

Patočka acierta, o cree acertar, de este modo, con una alternativa para salvar la fenomenología de Husserl de todo rasgo de solipsismo, de subjetivismo, de monadología *egológica*. Si esto es o no logrado, tendría que considerarse a partir de una evaluación que tiene que ser llevada a un mayor nivel de análisis y discusión. Lo cierto es que, sin este segundo estudio de Patočka sobre la *exigencia*, su propuesta de una *fenomenología asubjetiva* se reduciría a una curiosidad de la erudición filosófica y, particularmente, fenomenológica. Patočka va mucho más allá y no sólo propone, sino que lleva a sus consecuencias la perspectiva de un desarrollo de la fenomenología misma, sin el fardo del cartesianismo.

El cuerpo: superar y mantener al sujeto

En último término, de lo que se trata en filosofía es de poder dar cuenta —fundada o fundamentadamente— de *lo que hay (tóde ti)*. Es, en este sentido, que se puede hablar de la *fenomenología husserliana* como una *filosofía primera*; ésta estudia los principios *estrictamente* científicos, que permiten dar con la *evidencia*, en función de una «fundamentación absoluta del conocimiento» (Patočka, «El subjetivismo de...» 113). De este modo, se trata de una fenomenología que aspira a «una fundamentación última del conocimiento, exenta de todos los presupuestos» (113). Esta fenomenología no es asunto de mera argumentación, «sino una fundación mostrativa, reveladora, que acredita la idea de fundamentación misma» (113); sólo que esta fundamentación descansa sobre «la correlación de lo que aparece y el aparecer» (113).

Ahora hay que ver cómo esta «fenomenología trascendental [...] sugiere [...] la idea de una filosofía trascendental asubjetiva que nada debe al sujeto separado del mundo» (114); sin más, este es el «problema filosófico radical, universalmente fundante» (114). Este proyecto

conduce aquí a la idea de una “reducción fenomenológica” a la inmanencia pura de la conciencia, convirtiéndose los objetos en fenómenos de objetos cuyos modos de aparecer son investigados en su legalidad, esto es, en una reflexión cuyo principio es la evidencia absoluta de lo dado en sí mismo. (114)

Para Patočka, la *Carta VII* de Platón abre algunas vías en la dirección señalada, puesto que, según ella:

Para toda cosa [...] hay tres cosas que siempre tienen que recorrerse si se ha de alcanzar una visión firme (*ἐπιστήμη*) de la cosa en su presente desde ella misma; tres, por así decirlo, “entidades” objetivas, “extra-anímicas”, pues además hay, como cuarta cosa, algo más que pertenece al alma y tiene lugar en ella. (115)

Los modos de aparecer se dan en «el nombre (la significación simple que señala espiritualmente en dirección a la cosa), el *lógos*, el enunciado o, más bien, el sentido del enunciado, armónicamente concertado con ese señalar, y la imagen» (115). En esta dinámica, opera el *cumplimiento intuitivo*, si lo que indica la expresión se da como vivencia.

A su vez, Aristóteles, en *Acerca del alma* (431b. 20ss), se orienta a mostrar que «[s]ólo si hay un viviente puede mostrarse lo que es» (Patočka, «El subjetivismo de...» 116). Esto es lo que conduce a preguntar: «¿por qué es el alma absolutamente necesaria para la aparición de las cosas?» (117). Para dar respuesta a esta pregunta, acude a la metáfora según la cual

el alma es como una mano: [...] lo único que convierte todo en lo que puede servir de instrumento [...] [;] así también sólo el alma convierte propiamente todas las formas en formas, esto es, en lo que aparece; pero, con todo, la mano no cambia en modo alguno lo que maneja, que sigue siendo lo que era, que sólo se vuelve aquello para lo cual contenía la predisposición, la posibilidad. (117)

Siempre queda en vilo si el alma es propiedad de las cosas o de un quién que tiene la experiencia de ellas; sobre todo con vistas a que «[c]on su tesis de que el alma es de algún modo misterioso el ente» (118) se abre la consideración de «la esencia de la llamada intencionalidad, [...] la doctrina de los diferentes modos del aparecer de lo mismo» (118). Ahora bien, «[...] el alma, para poder experimentar eso para lo que el tiempo es irrelevante, tiene que haber tenido una *aisthesis* y valerse de ella en la modificación por medio de la *φαντασία*» (118); esto es, no se trata de la contemplación de la idea que desciende al mundo o se encarna en él, sino de la mostración que se da sensible o estéticamente, que puede tener variaciones

de este darse en la fantasía; en consecuencia, es a partir de esta *mostración* que se configura el sentido, *la dación de lo que hay*.

Sí, Aristóteles clarifica cómo el alma reenvía a algo, mundano, que le sirve de referente, al «*esse intentionale* en su identidad y en su diferencia del *esse reale*» (118). Así, pues, empieza la tradición filosófica que postula que si hay pensamiento es porque hay algo pensado; y, entonces, se da el «alma como lugar del aparecer» (118). Ésta es una investigación que tiende a clarificar, en primer lugar, «todo el problema de la propia estructura anímica como algo que se refiere a algo, que muestra un lado objetivo, o [...] “noemático”» (118); en segundo lugar, «el problema de una identificación trascendente [y ésta, en su división en] la composición interna de los momentos del representante funcional mismo y sus posibles modificaciones» (118). En el contexto de esta tradición filosófica, se exige volver la atención sobre «los diferentes modos de darse» (119). En síntesis, esto es lo que recoge «la doctrina husserliana del objeto en sus diferentes modos de aparecer [en lo que] discurre desde Platón y Leibniz pasando por Bolzano y Brentano» (122), quien «cultivó especialmente el lado de la estructura subjetivo-anímica» (122), esforzándose en tornar positiva la filosofía tomando por «base [...] una psicología científica» (122).

En *Investigaciones lógicas*, indica Patočka, Husserl «desarrolló la amplitud entera del problema del modo de darse el objeto del pensamiento, [...] de la objetividad del pensamiento» (123). Ahora sabemos, adicionalmente, que en este desarrollo tomó en consideración la perspectiva brentaniana del *objeto intencional*. Según esta perspectiva, el *objeto intencional* «es trascendente al sujeto» (124); no obstante, para Husserl, fenomenológicamente: «la aprehensión [...] de lo psíquico como objeto interno [opera] la diferencia fundamental entre vivencia y fenómeno. La vivencia [...] aparece [...] como algo “ingrediente” que discurre temporalmente» (124). Ahora, de lo que se trata es que las vivencias mismas sean *objetos de reflexión*; tal reflexión «en el modo originario es una captación interna en el original: para ella la vivencia está presente en persona y captada [...] en su apodicticidad» (124). Con esto, Husserl lleva a cabo un giro, un intento de mostrar «el darse del acto, acreditarlo [...] a través del desarrollo del concepto “existencia de un contenido para mí”» (125); en este giro «la propia aprehensión, [...] es [...] un “carácter de acto”, un “modo de conciencia”, del “estado del espíritu”» (124).

Si se da un énfasis a la *intencionalidad*, a los *objetos intencionales*, entonces se pone en evidencia que «[...] las sensaciones y los actos que las “aprehenden”

o “aperciben” se viven, pero no aparecen objetivamente; no se ven, oyen ni perciben con ningún “sentido”. Por otro lado, los objetos aparecen, se perciben, pero no son vividos» (126). Todo lo que se llega a saber de lo vivido, exige *universales*; esto es, nociones, categorías, conceptos, clases, conjuntos que contienen las «sensaciones [que] me abruman cuando estoy entregado a ellas pasivamente» (126). La dación de mundo, y de sentido de mundo —con todas sus singularidades y sus generalidades—, no es una operación subjetiva, un efecto desplegado voluntariamente; antes bien, toda vivencia de sentido, que opera subjetivamente, está fundada en una dación al sujeto que, al mismo tiempo, conserva una legaliformidad de lo dado y una legaliformidad del despliegue del sujeto, de su operando sentido. En esto radica la tarea de la fenomenología, «en la descripción de estos procesos, de este surgimiento de la cosa misma» (127-128). Así es como se funda la *ciencia*, rigurosa y sistemática, que muestra la constitución de las cosas mismas. En este proceso, «los distintos lados de un objeto perceptivo [...] aparecen como lados *de la misma* cosa. [...] la cosa que aparece [...] es una cosa, algo que se mantiene a través de las distintas perspectivas» (128); de este aparecer deviene «un comprender [que es] este aparecer de la cosa una» (128). Para Patočka, ésta es la radicalidad de la dación; en consecuencia, anota, es el «concluir de ello que [la dación] tendría de nuevo que poder ser captad[a] reflexivamente en el original es una suposición arbitraria. El aparecer, [...] la mirada a través de las perspectivas a la cosa una se exhibe en ella» (128). Superar y mantener el sujeto: éste es el desafío de la fenomenología; mantener al *yo* como polo de toda posibilidad de comprensión y, al mismo tiempo, aislar la hipótesis de que *motu proprio* el sujeto da sentido al mundo:

Lo originario son las cosas y los caracteres cósmicos que aparecen en virtud de y con otros no-cósmicos, pero igual de objetivos, situados «frente a mí». Eso en virtud de lo cual la cosa aparece, existe ello mismo a la manera de las cosas y no como lo subjetivo; [...] lo «vivido» no está dado en absoluto, y apelar en el análisis de lo que aparece al presunto fundamento de las vivencias, que precisamente no está dado, atenta contra el «principio de los principios» (a saber, que la última instancia a la que hay que referirse en materia cognoscitiva sea lo dado, pero sólo si está realmente dado).

[...] [L]a «conciencia significativa vacía» [...] está ante nosotros. [...] [E]ste algo más no es nada subjetivo, es la cosa que [...] está ahí en un

modo de darse deficiente, ahí como «no ella misma», pero con todo señalada de alguna manera. [...] [E]stá ahí la señal de la cosa, no una vivencia, nada subjetivo en el sentido de lo yoico. [...]

[...] [E]stos caracteres téticos son un índice de lo que aparece para alguien [...]. [...] [E]stos caracteres tienen como apoyo y fin a la cosa en lo que ella misma es, tienen, por así decirlo, la cosa a la vista, hacen que se acerque o aleje, que esté ahí en la claridad o el encubrimiento, que se presente; aquí radican las tareas propias de la fenomenología, en la descripción de estos procesos, de este surgimiento de la cosa misma. (127-128)

Ahora, se puede decir: la fenomenología es la comprensión de la variedad de perspectivas del aparecer, de la dación; «esta mirada a través de las perspectivas, este trascender lo dado sensiblemente es [...] una operación que ha de ser realizada por alguien, que viene desde luego propiciada por la repetición y el mantenimiento de la repetición de un algo idéntico que luego se convertirá en objeto» (128). Se debe volver la atención a ese *quién*: «las operaciones subjetivas presuponen posibilidades en que el sujeto vive y que [éste] trata de realizar» (128), pero éstas no son desplegadas a su capricho. Antes bien, «tales operaciones subjetivas [son] algo que aparece en un campo de aparición de igual manera que las cosas que ellas hacen aparecer» (128). Todo este operar exige un *campo de aparición*; en éste, «las cosas hacen que lo yoico se manifieste al igual que lo yoico hace, a su vez, que aparezcan las cosas, pero lo yoico no puede captarse a sí mismo y de un “modo absoluto”» (128).

Si se puede afirmar que las cosas, el mundo, se manifiestan al sujeto, también es cierto que el sujeto, lo yoico, se manifiesta al mundo. Tanto las cosas como el sujeto exigen un campo de aparición. Éste, en último término, es el de la *correlación*. Visto desde la *correlación*, «el campo fenoménico es subjetivo de otro modo que lo yoico que aparece él mismo en el campo fenoménico» (128). Esto pone en evidencia que el aparecer, digámoslo así, tiene dos lados: lo que aparece *y* a quien aparece lo que aparece. Esta conjunción (*y*) es el *campo fenoménico*. El yo-polo también es una *manifestación* —sólo que éste se manifiesta con lo que manifiesta lo que se manifiesta, esto es, cuando se despliega el *aparecer*—. En este mismo momento —el del *aparecer*—, el «*ego*» es en el «*ego cogito*» [...] una certeza de ser *sin* contenido alguno, a excepción de éste: es eso a lo que aparece lo que aparece; el aparecer, el campo fenoménico es *su* aparecer» (129). Entonces, esta

fenomenología del ego (o *del sujeto* o *de la subjetividad*) es *asubjetiva* —a fin de cuentas, es «un estudio del campo fenoménico como campo de aparición en su aparecer» (129)—. Toda la esencia del «campo fenoménico [...] consiste en manifestar, descubrir y presentar otra cosa» (129): el *ego*, en todo caso, es una estructura que opera y opera como *cogito: piensa*; pero, al pensar, tiene algo pensado: *cogitatum*. Por supuesto, puede el *cogito* pensar sobre sí mismo, al igual que se puede pensar sobre cualquiera otra cosa —las nubes, los paisajes; los números, las ecuaciones; el mundo social, las estructuras políticas; etc.—. No obstante, si se vuelve sobre sí mismo descubre que «el campo fenoménico [...] tiene un ser [...] propio que reside justamente en el mostrar» (129). Si lo que toma en consideración el *pensar* es el *yo* mismo —*ego cogito*—: «la presencia en persona, el “ello mismo ahí” del objeto, no [es] nada “subjetivo”. [...] [E]l “proceso” entero de cumplimiento o decepción de una intención objetiva —todo eso no sucede en mí, sino ante mí—» (129-130). Ésta es la exigencia más alta de la fenomenología como ciencia estricta: dar cuenta de un *quién*, que es tanto *sujeto* como *yo*; esto es: un *torrente de vivencias* y un *operador del pensamiento* —al cabo, mero *campo fenoménico* en que se despliega la *manifestación* como *aparecer* a un *quién*—.

Patočka cierra el estudio con consideraciones que despejan, de un todo, cómo con esta *fenomenología asubjetiva* la trascendencia o la remisión al mundo en su mostración —que es desplegada por el *yo* en la experiencia subjetiva de mundo— es «una actividad inconsciente [que] no es como tal mostrable» (133); y, sin embargo, ocurre, se da, justamente porque «[I]o que está ahí fenoménicamente [es] el *factum* decisivo de que no somos nosotros, sino el ser fenoménico lo que nos da a entender qué clase de posibilidades de nuestro ser propio están ahí» (133); esto es, no sabemos cómo en pasividad se fundan «universales de tipo platónico» (132), sin embargo, todo esto ocurre porque «un yo-cuerpo vivo [como] cuerpo vivo responde como yoico a una llamada fenoménica, cumple o intenta cumplir el requerimiento de la cosa que aparece, que se presenta ante nosotros» (133). Bien es cierto que el cuerpo vivo tiene atracción, curiosidad, impulsos; pero igualmente es cierto que todo este haz o torrente de vivencias exige la actividad yoica: el pensar, es decir, sólo se puede comprender lo vivido mediante esta actividad.

Es con el cuerpo vivo que los «nexos de acción, las ocasiones y el útil [...] se cumplen» (133). El cuerpo vivo es un punto cero de toda percepción, es «un centro no dado de una perspectiva que en sus requerimientos se dirige a mí, que aparezo de un modo perceptivo nunca total ni distanciable, y que sólo “me” despierta mi

intervención» (134). Todo este operar subjetivo, que despliega el yo con su actividad, el *pensar*, como dación a la percepción, «es mi cuerpo, [ocurre] en el cuerpo vivo o por medio del cuerpo vivo» (134). En este ámbito de la corporalidad:

[L]as cosas que aparecen “tienen algo que decirme” y dicen lo que ha de hacerse; la presencia, lo presentado en ellas, está rodeado por un halo de lo que no está presente pero es posible y, como posible, atractivo, indiferente o repelente, y justamente de antemano. [...] [L]as cosas que aparecen son originariamente lo que es susceptible de ser manejado, conservado, modificado, utilizado y cuidado [...]. (134)

Esto es lo que quiere decir, en último término, el lema de la fenomenología: «¡A las cosas mismas!». Este llamado no es a la arbitrariedad del sujeto, que derivaría en relativismo, etc., sino a *lo que hay*. Es de las cosas que vienen «las posibilidades de utilización originarias de una actividad que sabe empezar algo con ellas y de esta manera referirse a sí misma a través de este activo desempeño de su función» (134), como la sabiduría del ebanista que sigue las trazas de la madera para sacar de ellas el mayor provecho en su artesanado: las cosas reclaman su plenitud, tienden a ella. Por supuesto, «las cosas que aparecen y el cuerpo vivo que actúa como agente impletivo son momentos de sentido indispensables e íntimamente unidos [...] en la dinámica constante de su prefiguración y cumplimiento» (134); entonces, eliminar alguno de los polos —cosas o cuerpo vivo— implica un olvido de la *correlación*, del *campo fenoménico*.

Como colofón, Patočka ofrece las siguientes conclusiones:

1. El fenómeno no es rendimiento de una constitución subjetiva, sino que las propias posibilidades “subjetivas” se aclaran sólo en el fenómeno.
2. [...] [L]as cosas [...] aparecen como nosotros mismos recibimos las determinaciones que nos son peculiares como existentes.
3. [El] plano fenoménico [...] es [...] un campo que tenemos que presuponer como fundamento de toda claridad.
4. [...] [L]a propia libertad junto con el resto del contenido fenoménico del mundo están abiertos por la comprensión del ser.
5. La trascendencia de la existencia [...] es [...] un esencial ser-fuera-de-sí y acoger-se. (135)

La asubjetividad: el cuerpo vivo

Si se toma el camino de la *fenomenología asubjetiva*, sin duda, se preserva tanto el *sujeto* como el *yo* y, en especial, se supera el cartesianismo —la *vía cartesiana*: una vía más al lado de la *realista* de las *Investigaciones lógicas*, de la *psicológica* de la Hua IX, de la del *mundo de la vida* de Krisis—. Por supuesto, Patočka ofrece razones bien fundadas para ver en la *vía cartesiana* un extravío no sólo de la fenomenología de Husserl, sino del conjunto del *movimiento fenomenológico*: un exceso de desgaste en la preservación de las hipótesis trascendentales, el presidio de la conciencia solitaria, la hipérbole de la subjetividad como fuente única o exclusiva del sentido. Su intento de corrección, así mismo, implica un llamado a abandonar el *mentalismo* que, en su estructura, da un primado a lo cognitivo sobre lo existencial, lo cual, en Patočka, incluye la política, la filosofía y la historia.

Sin duda, es un camino promisorio, sobre todo porque, como se ha visto, es una *ontología* que mantiene el anclaje en *las cosas mismas*. Entonces no se trata de una gigantomaquia que se ejecuta entre las teorías y los teóricos del ser; antes bien, es una tarea modesta de comprensión de la estructura de dación de sentido: a *lo que hay*, al mundo, a la experiencia de mundo. Así, se traza una preeminencia de la *ontología* sobre la *metafísica*: el primado del estudio de *lo que hay* sobre el estudio del *ser* —en cuanto ser, por sus primeras causas y principios; en su *ahí* (*Da*); en su infinitud, eternidad, etc.—.

Queda, sin embargo, una pregunta que exige esclarecimiento: ¿cómo se da la constitución en pasividad? Patočka alcanza a advertir que esto sucede como una actividad inconsciente, que todo esto implica la corporalidad, el cuerpo vivo, la percepción, etc. Entonces, por eso mismo, cabe al menos presuponer que si se lleva a cabo una *fenomenología del cuerpo vivo*, de las complejas relaciones entre síntesis pasiva y activa, igualmente se sobrepasa el cartesianismo y todos los males que éste trae consigo.

El fondo de la cuestión que dejamos planteada es: ¿el enfocamiento en el *cuerpo vivo* como punto basilar de todo *fenomenologizar*, a su vez, es constitutivamente intersubjetivo y, en consecuencia, conlleva la apertura tanto a la política, la filosofía y la historia como estructuras de comprensión de la constitución del sentido?

Tal vez, queda más clara la cuestión si podemos indicar que el *ego cogito* que refiere y todavía sostiene Patočka sí mantiene un residuo cartesiano; sólo que este

residuo no es una carga, sino una condición de posibilidad de la racionalización de la experiencia humana de mundo. Es cierto que no hay función alguna de pensamiento que no demande el cuerpo, que éste es atraído y constituido por un haz de pulsiones; pero, igualmente, es cierto que la posibilidad de comprensión de cualquier vivencia abre la exigencia absoluta de un yo en el que se despliega el *fenomenologizar*, el sentido, la vida.

Una *fenomenología del cuerpo vivo* implica, desde luego, la relación de todo cuerpo humano con otros en el arco de su vida; sí, incluye la danza, el poner en acto los valores (*performance*) tanto personales como sociales, políticos y culturales; del mismo modo, implica la ciencia, la razón, el poder dar cuenta. Una *fenomenología del cuerpo vivo* es al mismo tiempo una *ontología de la experiencia humana de mundo*.

Entonces, los hallazgos de Patočka pueden ser proseguídos en muchas vías: como *fenomenología realista*, como *destrascendentalización de la fenomenología*, como *fenomenología material*, etc. No obstante, lo que también queda abierta es la inclusión de la variable asubjetiva, es decir, el primado de las cosas mismas, en términos del esclarecimiento de la síntesis pasiva y la síntesis activa que, en el fondo, es el esclarecimiento de la asociación, anclada en el estrato de la individuación; es el estudio del fenómeno del afecto en la vida corporal del *ego*; es, a fin de cuentas, el intento de acceder al *inconsciente*, tal como lo demanda Patočka.

LA METAFÍSICA DE LA EXPERIENCIA —LA FENOMENOLOGÍA ES SU MÉTODO—

[...] [L]a intención de la fenomenología husserliana es netamente metafísica. [...] La metafísica es el criterio de distinción entre filosofía fenomenológica y fenomenología en cuanto ciencia filosófica fundamental. [...] [E]s metafísica de la experiencia. Su método [...] atiende y sigue a la experiencia o, más bien, a la intuición. Intuición en el sentido de [...] la donación originaria de la cosa tal como el sujeto la intuye. [...] [U]na descripción que esté dispuesta a aceptar todo lo que se dé de [...] modo originario, y a hacerlo con todas sus consecuencias.

JAN PATOČKA. «La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida»

Al final, si se hace investigación es por la esperanza de poder dar cuenta de lo que hay. En ese sentido, se puede decir que las preguntas últimas de la filosofía y de la fenomenología, en particular, son metafísicas. Sin embargo, la metafísica —que, en último término, es una aspiración— y toda la filosofía están soportadas en el método. Éste es la cosa misma de la investigación y de la propia posibilidad de la investigación. Patočka sigue en cuestiones de método —concretamente, del método fenomenológico— a Husserl, y lo sigue hasta sus últimas consecuencias. A su vez, el método exige peculiaridades en el proceder, aunque atienda a criterios comunes de conjunto, según sea cada vez la cosa misma a la que se dirige; entonces, el método siempre está en proceso continuo de reconfiguración. Patočka no abandona, pues, el método, pero no comparte la *constitución primaria* de la experiencia humana de mundo en la historia —como lo asume Husserl—, sino en la *pólis*; así, coincide en la existencia, como tema *primordial*, con Heidegger, pero a diferencia de él no renuncia a la aspiración de la filosofía como ciencia y como base de cualquier posibilidad de comunicación y de validación.

El instinto de curiosidad: modo primero y primario del aparecer

¿Qué sentido tiene hablar de las ciencias, de su *crisis*, en un contexto de referencia en el que el proyecto de Occidente no tiene posibilidades de llegar a concretar sus expectativas de una realización plena? Al menos tres índices requieren, si no una explicación, al menos una referencia que indique su sentido filosófico: crisis, ciencia y Occidente. El punto de partida de cualquier crisis estriba en que se ha perdido el rumbo o la dirección para entender, juzgar o actuar. *Crisis* es la pérdida de criterio. Entre tanto, *ciencia* indica un saber probado, que puede ser validado o evidenciado por cualquiera que lo examine; se trata de un conocimiento metódicamente desarrollado, que vale para uno y vale para todos. Occidente refiere, al menos así lo concibe Husserl, la presencia explícita del *ego* filosofante: un quién que interroga no sólo por el sentido, sino por la manera en que éste ha sido desplegado por los seres humanos; a fin de cuentas, Occidente es la conciencia explícita del *lógos* que expone cómo lo que se vive es fruto de la acción humana, que el destino de la *pólis* está en manos de los ciudadanos, que todas las explicaciones y proyectos humanos son materia de *pólemos*.

Sobre este trípode se erige la fenomenología de Husserl. De ahí que, de comienzo a fin, se trate de un proyecto que concibe *la filosofía como ciencia rigurosa*. Ahora bien, lo que enlaza los elementos de este trípode es la vuelta *a las cosas mismas* o el reconocimiento de que toda dación de sentido tiene un polo noemático —e incluso *hylético*—, así como otro polo noético o intelectivo. Uno y otro polos constituyen tanto el *manifestarse* como el *aparecer*, esto es, el *fenómeno*.

La expresión *crisis de las ciencias europeas* indica que cualquiera de los elementos del trípode —*noema, noesis, fenómeno*— ha caído en una bancarrota, que el conocimiento deja de ser estrictamente dominio de la subjetividad, así como hay o puede haber una fuerza externa a la interacción humana que determina los destinos de las personas, de su existencia. La bancarrota, igualmente, se puede caracterizar como un abandono de la razón —sea por un retorno al mito, por un abandono a la fuerza, por una invocación de los dioses—; y como un reemplazo del mundo de la vida —con todas sus efectividades y valideces— por una imagen o una representación o una estructura formalizada que permite el cálculo, la previsión y la manipulación de *lo que hay*.

Según la perspectiva fenomenológica de la filosofía, ésta no es un saber; más bien, es una actitud que nos impide olvidar la fuente de todo saber, esto es, la experiencia humana de y en el mundo de la vida. De ahí que, desde su origen, se haya reclamado para ella ser *amor a la sabiduría*. Este amor no es una orientación que aparezca por efecto de la voluntad, sin soporte *hylético*, más bien, se trata de un *instinto* —e incluso el primero de todos los instintos—: el *instinto de curiosidad*, el gusto de estar cerca de las cosas, de ser atraídos por ellas, de querer establecer qué es *lo que hay*, cómo podemos vivir al lado de las cosas, cómo podemos integrarlas a nuestra experiencia: darles sentido, *habitar* en y con ellas.

El primario *instinto de curiosidad* ofrece rendimientos: las cosas nos resultan agradables o desagradables, cómodas o incómodas, bellas o feas, útiles o inútiles, etc. Las formas primarias de atenerse a las cosas, fruto del *instinto de curiosidad*, pueden ser un pivote para buscar otras formas de dación del mundo, en una *actitud* permanentemente *reflexiva*, crítica o, por el contrario, se pueden asumir esos primeros sentidos como un resultado cierto e inmovible con un primado de la *actitud natural*, que da por válido un sentido o un horizonte de experiencia y comprensión sin ponerlo en duda, esto es, como un *dogma*.

No es, por tanto, que la *actitud natural* o *dogmática* de suyo sea un error. Puede ser válida e incluso verdadera, según sus rendimientos. Más bien, es una forma recortada de vivir la experiencia, cerrada sobre sí misma y sin la posibilidad de abrirse a los sentidos que se ofrecen —de lo mismo, de las mismas cosas, de las cosas mismas— en o desde pluralidad de perspectivas.

Tampoco es cierto que la *actitud reflexiva* o *crítica* de manera directa y explícita sea válida o verdadera. Se trata únicamente de una apertura a posibles sentidos de y para las cosas, métodos para la validación de lo que se ha llegado a comprender, teorías para explicar *lo que hay*, alternativas de retorno de todo saber a la experiencia, reconocimiento de la validez —así sea parcial, en su relatividad— de la pluralidad de perspectivas.

Ahora bien, si el *instinto de curiosidad* nos abre a la *perspectividad* y *horizontalidad* del mundo es justamente porque *lo que hay* se ofrece en un *campo de dación*: la mesa remite al suelo que la sostiene, a los libros que soporta, a las acciones que se pueden ejecutar sobre ella, a la habitación donde está ubicada, etc. Este campo se extiende, en principio, sin fin. No obstante, en algún momento, esa vaguedad

del horizonte se concibe como *uno y el mismo*; sin más, lo llamamos *mundo*. Así, las cosas *campean en el mundo* o se *manifiestan*.

Por su parte, es el *instinto de curiosidad* el modo primero y primario del *aparecer* algo a alguien: no es que un sujeto quiera o no darle sentido —sea cual fuera— a *lo que hay*; es que el sujeto no puede dejar de reaccionar a *ello*; es que, así como hay una estructura de lo que se manifiesta en el *manifestarse*, también hay una estructura del *aparecer* que se despliega con lo que aparece. Este encuentro de lo que se manifiesta y lo que aparece es, sin más, la *correlación*.

Llevar a cabo una comprensión de la constitución de sentido desde la base de la *correlación* es la tarea de la fenomenología genética. Ésta abarca, por igual, la dimensión vivida por cada sujeto de la constitución —que se puede llamar la constitución psíquica o subjetiva del sentido—; pero también recae en la emergencia del sentido que vale para uno y vale para todos —en fin, abarca el nacimiento y la génesis trascendental del sentido—.

La investigación de *lo que hay* es, sin más, el alcance prístino de lo que se puede llamar *metafísica*. Como se ve, ésta tiene nexos indesligables con la ontología: lo que se estudia es el *ente*, las *cosas mismas*; pero éstas sólo se pueden captar en su sentido como integrantes de *mundo*. Así, los problemas últimos de la filosofía son los metafísicos: *la comprensión de lo que hay, en su mundaneidad* (Vargas Guillén, «Dación y saturación...»). Y no importa qué *dato particular* —o *ente*, o *cosa misma*— sea el referente para filosofar, siempre se deriva al mundo, a su vivacidad y mutabilidad; sin embargo, el mundo se investiga, filosóficamente, en sus estructuras invariantes.

Si las ciencias olvidan su relación con el mundo, su referencia a él, se opera un recorte que toma la parte por el todo. Las ciencias derivan en ausencia de criterio, en crisis, si caen en el olvido del mundo, en último término, de la *correlación*. Esto es lo que reclama la fenomenología como una *renovación*: volver al sentido filosófico último de la metafísica como motivo determinante de la filosofía. Bien es cierto que la filosofía fue madre de todas las ciencias, pero una vez todas éstas han partido del *lar*: ¿qué queda de y para la filosofía? La respuesta es directa: el cuidado del mundo, el cuidado del ser, del manifestarse y del aparecer, el cuidado de los que en su existencia dan sentido a lo que existe. En síntesis, la filosofía es *cuidado* del mundo, de su sentido, de sus integrantes y sus interacciones.

La existencia: punto de partida y de llegada del aparecer

Patočka («La filosofía de...») lleva a cabo una evaluación de la obra de Husserl titulada *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Su evaluación muestra tanto los aportes de ésta como las limitaciones que se tendrían que rebasar si se quiere realizar un desarrollo de la fenomenología como proyecto filosófico y científico. En cierto modo, el punto de partida de esta evaluación es que «ninguna obra de Husserl haya suscitado después de la guerra mayor interés» (138) y que lo que se descubre en ella es «una crisis de la razón europea» (139). Husserl hace una notable diferencia «entre la ciencia eficaz de la razón y la razón en su función existencial y metafísica» (139). Aquí es donde se sitúa la ciencia; ésta es «saber fundado en la razón y claro en sí mismo, mientras permanece en estrecho contacto con la filosofía, que es su suelo originario y fundamento. La filosofía [...] es [...] vida que se somete en el pensamiento al principio de una responsabilidad incondicional para consigo misma» (140); y, a su turno, la filosofía es «vida en la verdad [,] es la racionalidad» (141). ¿Dónde puede y debe fundar la filosofía los fundamentos de ella misma y de las ciencias?

El punto de partida de esta fundamentación primera es el mundo de la vida [...]. Es un mundo subjetivo pero que no tiene conciencia de esta subjetividad; es un mundo con una tradición pero que no es consciente de las peculiaridades de esta tradición; es, correlativamente a todo ello, una cierta humanidad que no tiene conciencia de su contingencia. (141)

La filosofía fenomenológica, como en parte lo indicaba Merleau-Ponty, más que un saber es una actitud que nos impide olvidar la fuente de todo saber: el mundo de la vida, la experiencia humana en este mundo.

No cabe duda, la ciencia parte de esa experiencia humana originaria, pero puede cobrar relativa independencia de este fundamento. Incluso, también puede suceder, la ciencia como un rendimiento parcial del mundo de la vida es un circunmundo que sirve de base a nuevas experiencias, cada vez más formalizadas que, en algunos sentidos, se aleja del *mundo-uno*, de la experiencia originaria; y, sin embargo, en su formalidad, puede recaer sobre ese *mundo-uno*, racionalizarlo, explicarlo, transformarlo, etc.: «esta forma [...] pone en marcha un proceso de perfeccionamiento ilimitado de los procedimientos de medida, cuyo patrón originario,

subjetivo-objetivo, acaba siendo algo puramente convencional en el curso de esta evolución» (142). La forma y la formalización, que remiten al *chorismós* de Platón, conducen a la fuerza, el dominio, la manipulación de la naturaleza; los hechos terminan siendo encauzados por la forma y la formalización. Este proceso sí comienza con Platón, pero también tiene un punto de desarrollo en la matematización galileana del mundo de la vida. Igualmente se puede decir: «Desde finales del siglo XVII, Leibniz trabaja [...] en su [...] anticipación de una *mathesis generalis*, esto es, de una matemática universal que hasta nuestros días se ha ido construyendo sistemáticamente. (Lo que hoy se denomina teoría de sistemas entra en esta tradición de matemática universal)» (143).

Este camino de *mathesis universalis* parece ser seguro. No obstante, «[l]a matematización indirecta no descansa sobre una simple idealización, sino sobre una hipótesis» (144); nunca sobrepasa este último nivel, entonces «esta hipótesis no goza de ninguna evidencia *a priori*. [...] [E]ra en su momento y sigue siendo una hipótesis. Una hipótesis de un género particular, que se verifica siempre, sin perder por ello su carácter hipotético» (145). En el fondo, se trata básica y estructuralmente de «un procedimiento metódico» (145). Husserl no sólo denuncia, sino que se levanta contra la hegemonía de la ciencia, una mera hipótesis y un principio que nunca se ha dado en evidencia plena. La ciencia pierde el ser, la relación experiencial con el ser. Esa vía lleva y conduce al «vacío y anonimato que afligen a la vida moderna, la desaparición de todo sentido asible en una abstracción sin fondo» (149). En esto radica el triunfo del positivismo, esto es, en la decapitación de la subjetividad.

Para Patočka, «la conferencia [de Husserl] de Viena de 1935 [...] presenta con máxima claridad [...] el mundo natural como el resultado de rendimientos mancomunados de sujetos para los que este mundo representa precisamente un elemento unificador» (149-150). Ésta es una alternativa para dar una salida al reduccionismo positivista en la que se mezclan

dos nociones: está, por un lado, el concepto fenomenológico de un mundo natural como estrato elemental de nuestra experiencia, mundo que [...] es esencialmente subjetivo [...]; y está, por otro lado, la noción fenomenológica más antigua que necesariamente concentra el esfuerzo fenomenológico sobre la inmanencia apodíctica tal como se da en la manera absoluta y originada en la corriente de la conciencia. (150)

Claro que, en su intento, según Patočka, Husserl cae en la idea de una «inter-subjetividad trascendental [que] no es más que un sueño que la fenomenología del mundo de la vida en modo alguno justifica» (150). Patočka asume que, en una fenomenología del mundo de la vida, se puede ir más allá del presidio de la conciencia; esto implica dejar de reducirlo a rendimiento mental o cognitivo; antes bien, en ella se «abre este mundo a un “yo puedo” antes que a un “yo percibo” o a un “yo observo”. [Aquí, el] mundo natural no es el mundo de la intuición, sino que se sirve de la intuición como la vía de paso por la que acceder a sus funciones primordiales» (151). En el mundo de la vida, lo que intuimos son cosas, «πράγματα que encontramos en nuestro camino» (151); en cierto modo: ellas —πράγματα— impulsan o implican rutas o transformaciones en éstas —las cosas—; *por mor de πράγματα* se accede a *funciones primordiales* que

es siempre un οἷ ἔνεκα, y que constituye mi propia presencia en el contexto pragmático que en cada caso depende del quehacer, de la tarea. En vista de este οἷ ἔνεκα yo me comprendo, y este οἷ ἔνεκα [...] es [...] el que desencadena y conduce mi acción entre los πράγματα del caso, [...] me hace comprenderlos al tiempo que me comprendo a mí mismo. (151)

Así, Patočka lleva a cabo una ruptura con Husserl respecto a su concepto de ἐποχή, puesto que sobrepasa el mentalismo temático impulsado por la reflexión trascendental; al sobrepasarla se halla en las márgenes de la existencia, del existenciario. Ahora bien, ¿se requiere esta vía o, más bien, es una vía más para la fenomenología al lado de la vía realista, la vía cartesiana, la vía psicológica o la vía del mundo de la vida? En todo caso, la relación con *lo que hay* (πράγματα), con lo que induce lo que hay (οἷ ἔνεκα, *por mor de*), funda una metafísica fenomenológica en la *asubjetividad*.

De este modo, lo que queda al descubierto es una *totalidad* que «merece el nombre de mundo, de mundo natural de la vida. [...] [L]o que merecería este nombre [...] es [...] lo que en los fundamentos de nuestra existencia concreta hace posible una estructuración como ésta: la mundanidad del mundo hacia la que “el ser-ahí” del hombre se trasciende» (152). Esta totalidad es el «mundo de la existencia humana concreta» (152). Ésta no es un mero índice epistémico o gnoseológico; «la existencia humana concreta en cuanto ser-en-el-mundo nunca puede captarse a sí misma y a partir de sí misma» (152); la conciencia queda rebasada por la existencia: el movimiento de la existencia humana «hace entrar en contacto [...] con

la subjetividad, [en fin, con] el mundo de la vida en su totalidad concreta» (152). Se puede decir ahora que la existencia funda la conciencia o reenvía a la subjetividad, no al revés. Pero *la subjetividad* es «precisamente el mundo de la vida en su totalidad concreta» (152): sólo la subjetividad puede dar cuenta de la existencia, del mundo, de la vida, de su totalidad completa y concreta.

La subjetividad es condición de posibilidad de la explicitación de la comprensión —por la filosofía, el arte, la ciencia, etc.—. Esto sólo significa que «[l]a subjetividad ni crea estas cosas ni les añade nada; y sin embargo sí está en el origen de la *comprensión* de las cosas, del hecho de que comprendemos lo que está ahí y de que comprendemos qué son, cómo funcionan y a qué remiten» (152). Todavía queda por esclarecer si todo esto se puede llamar, al mismo tiempo, *existencia* o ésta sólo se da como precomprensión de sí mismo —*subjetividad*— o vida con los otros —*intersubjetividad*—.

Al cabo, pues, ¿qué es el mundo natural? En resumen, «un mundo en que se ha de poder vivir, vivir en común, ser aceptado y acogido, recibir esa protección que permite luego asumir tareas concretas de defensa y lucha contra lo que nos amenaza en el entorno de las cosas y de los hombres» (153). El mundo natural es un mundo que damos por sobreentendido, que no sólo nos permite ser, sino también impulsar proyectos, sentidos, formas de vida. Este mundo natural:

[Es] el mundo de los seres dotados de cuerpo, que luchan y trabajan, que se acercan unos a otros y se alejan unos de otros y viven distanciados; que están en comunicación con el mundo de los otros merced a la comprensión y al lenguaje, que se refieren a la existencia en su totalidad y, por ende, al mundo como tal. (153)

Es el mundo del ponerse al descampado, con las incertidumbres de lo inédito, en fin, es el mundo como posibilidad de la libertad del poner la existencia bajo la égida de la verdad.

Según Patočka, ¿qué queda faltando en la perspectiva husserliana del mundo de la vida? Nada más, nada menos: la *existencia*, el *movimiento de la existencia humana*, en su «dilema fundamental, a saber: que ella sólo puede vivir gracias a un saber que para ella misma está oculto, saber de un bien cuya presencia irrenunciable permanece siempre misteriosa y sobre la que pesa una sombra igualmente misteriosa y ambigua» (153). Sólo en esta dinámica del existir se llega a un punto decisivo: el mundo de la vida es, estructuralmente, una función que sin más se puede

llamar la *función del aparecer*. El aparecer no es un dato ofrecido por la estructura *hylética* del mundo; tampoco es un rendimiento de la subjetividad —por más que ésta jamás puede ser desligada o desmembrada de la escena del aparecer—. Esta estructura del aparecer es la quintaesencia de la *fenomenología asubjetiva*, pero es igualmente la condición de posibilidad del enlace entre un polo que tiene estructura, mientras carece de sentido y que tiene sentido mientras en sí carece de soporte *hylético*. Sin más, pues:

El mundo de la vida desaparece en las cosas y personas que él mismo desvela y permite aparecer: tal es su función. Este mundo pertenece a una dimensión específica del ser que cabría denominar la del *aparecer*. Las reglas y estructuras del aparecer no deben siempre equipararse a las reglas de lo que aparece. (155)

Doble relación —o correlación— entre el manifestarse y el aparecer

Me he permitido, en el primer apartado de esta sección, presentar *a mano alzada* la idea de la filosofía fenomenológica *à la* Husserl, fundada en el *instinto de curiosidad*. En el siguiente apartado, he presentado, tan literalmente como he podido, las críticas de Patočka a la perspectiva de Husserl. En el escrito de Patočka puesto en estudio —como en otros del autor que ya hemos sometido a consideración—, se enfatiza la necesidad de salvar a Husserl de su extravío en el camino cartesiano.

Lo que me ha motivado es mostrar cómo, desde la obra misma de Husserl, hay posibilidades de ver el anclaje firme que tiene o puede tener la doble relación —o *correlación*— entre el *manifestarse* y el *aparecer*, el noema y la noesis, la *hylé* y el sentido. Este anclaje, en la fenomenología de Husserl, está en la fenomenología genética, en la investigación de las *estructuras de la generatividad*. Según la perspectiva presentada cabe, entonces, preguntar: ¿carece la fenomenología de Husserl de una tematización, una investigación y unos resultados sobre la existencia, el existente, el movimiento de la existencia humana? Y, si ése fuera el caso, ¿se requiere una tal investigación para un desarrollo auténtico de la fenomenología?

Lo que sostengo es que Patočka no carece de razones para su crítica. En este sentido, se puede afirmar que Husserl no da con una teoría de la existencia, del movimiento de la existencia humana. Y, dependiendo de lo que se tematicé, el despliegue de la fenomenología exige el desarrollo de una *fenomenología del movimiento*

de la existencia humana. Parece que así se le diera razón tanto a Husserl como a Patočka. Éste es el punto, exactamente, que pretendo sostener. Para ello recorro al título *vía*. Se han caracterizado al menos cuatro vías de y para la fenomenología: la realista, la cartesiana, la psicológica, la del mundo de la vida. Sostengo que cada una de ellas se emprende y se realiza, según lo que se tematice: la invarianza de las estructuras, el polo *yo* que las dilucida, la constitución del sentido en la inextricable relación del polo *yo* y el polo mundo, la historicidad del mundo de la vida.

Patočka, según mi comprensión, abre una quinta vía: la del movimiento de la existencia humana. Ésta se caracteriza por mantener el canon de la fenomenología husserliana y los motivos heideggerianos del despliegue del *Dasein* en el mundo, en su mundear. Esta vía tematiza, desde luego, los templos de ánimo, pero todo se hace relevante filosóficamente con miras a la comprensión tanto de la política como de la historia.

Se puede rastrear, en sus detalles, si Husserl tiene o no una teoría de la historia —que han documentado entre otros: Landgrebe, Fink, Ricœur, Herrera Restrepo—. No obstante, el reconocimiento de una posible teoría de la historia en la fenomenología de Husserl deja un vacío que tal vez sólo se puede llenar con esta vía. Ese vacío es el de la política, el de una *fenomenología política*. Bien es cierto que Husserl desarrolló la explicitación de las *personalidades de orden superior* —familia, comunidad, escuela, barrio, ciudad, nación, Estado, comunidad de naciones— e incluso se puede rastrear en particular una teoría del Estado (Schumann, *La teoría husserliana...*); igualmente, que desde esta fenomenología se permite una *descripción de la constitución de lo político*. Sin embargo, a diferencia de Patočka, Husserl está lejos de pensar que la política es la que funda la filosofía y esta última la que abre el horizonte de sentido de la historia. Esa consecuencia, en mi entender, no sólo no aparece en su estructura en la perspectiva de la fenomenología de Husserl, sino que más bien desde ella se tendría que poner en cuestión esa condicionalidad. Para Husserl, hay un primado de la historia sobre la política y sobre la filosofía: es la estructura temporal genética del yo en intersubjetividad la que abre a la comprensión de las *personalidades de orden superior*.

Se puede reclamar un vacío en la fenomenología de Husserl y un desarrollo novedoso de la fenomenología con la vía abierta por Patočka. En todo caso, sí es un aporte que tiene un enorme valor para la disciplina. En especial, la vía del movimiento de la existencia humana tiene el horizonte del cuidado del alma que,

a fin de cuentas, es una posibilidad de que la fenomenología despliegue compromisos con la praxis.

La fenomenología se puede ver como una *escuela*, pero esta visión tendería a privilegiar unas tesis, unos métodos y unos problemas (Patočka, «La filosofía de...»). Desde Husserl mismo se ha pensado que la fenomenología es un *movimiento*, esto significa que no hay un cuerpo de doctrina, ni de método, ni de problemas que se puedan considerar como los *auténticamente fenomenológicos*. Se puede tomar cualquiera de las dos vías para el desarrollo de esta disciplina. Con independencia de la decisión que se asuma, hay criterios para poder establecer cuándo se está dentro o fuera de la fenomenología.

De estos criterios, se puede hacer especial énfasis en «¡Volver a las cosas mismas!», que es de comienzo a fin un desplazamiento del principio de autoridad, bajo cualquier ropaje, para ir a la experiencia. Este regreso configura un siguiente criterio: la descripción en *primera persona*, esto es, el primado de la subjetividad, el reconocimiento de todo sentido a partir de un quién que da sentido; este criterio lleva a otro: todo sentido tiende a ser validado, no es una expresión de gustos o caprichos personales, en cambio es un resultado de la interacción con los demás, así la *validez* y la *intersubjetividad* son inherentes al proyecto de la filosofía como *ciencia rigurosa*. Desde luego, la fenomenología es una lucha contra el anquilosamiento de cualquier comprensión de sentido, de cualquier naturalización y, por ello, es un criterio de la investigación el *zigzag*: ir de la experiencia a su descripción eidética y retornar de ésta a la experiencia. En su estructura, la fenomenología además de reclamarse *ciencia rigurosa* es *ciencia falible*, de ahí que no se pueda abandonar en ningún momento el criterio de *corregibilidad* —que acude a la *primera persona*, pero se realiza en *intersubjetividad*—.¹

Ahora nos podemos preguntar, ¿se mantiene Patočka en las márgenes de la fenomenología? La respuesta directa es sí, de comienzo a fin en su carrera filosófica. ¿Es canónica y ortodoxamente husserliana la fenomenología de Patočka? La respuesta es igualmente sí; sólo que ve la necesidad de suprimir todo índice de cartesianismo y de llevar este proyecto a los cauces de la existencia, de la reflexión

¹ He expuesto en detalle este asunto en el capítulo «En torno a la fenomenología de la fenomenología. La pregunta por el método» del libro *Fenomenología, formación y mundo de la vida*.

sobre el *existenciario* que es, estructural y fundacionalmente, político —*ζῆλον πολιτικόν*— y sólo entonces filósofo, ser histórico.

Según el título de una de sus obras, Patočka se comprende a sí mismo, en cuanto filósofo, como *hereje*. Y lo es respecto al modo de entender la historia, la política, la filosofía. En mi manera de verlo, es un hereje con respecto a la fenomenología. La herejía radica en rechazar la vía cartesiana, el primado gnoseológico y epistémico de Husserl; en invertir el orden de la constitución tanto subjetiva como intersubjetiva —según Husserl: historia, subjetividad-intersubjetividad, política; según Patočka: política, filosofía, historia—; en radicalizar el primado de la existencia. Justamente, en lo que parece una aventura contra la fenomenología —específicamente contra la de Husserl—, se toma en serio el proyecto de ser fenomenólogo, por encima del posible extravío de convertirse a secas en un *husserliano*, con abandono de las cosas mismas, de la radicalidad de la auténtica filosofía fenomenológica.

La evaluación que realiza Patočka de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* es ponderada y permite no sólo ver cómo se podría, si hubiere el interés, responder a las críticas; también es una elaboración que muestra paso a paso por qué es necesario transitar la vía fenomenológica del movimiento de la existencia humana. Al mismo tiempo, Patočka logra preservar lo que según su leal saber y entender es un aporte de Husserl a la filosofía; pero da pasos en dirección de una fenomenología que sólo tiene sentido si se arriesga a nuevos caminos: problemas, métodos, teorías, alternativas en y para la acción.

LA SUPERACIÓN DE LA TÉCNICA: EL SACRIFICIO

[...] [E]l término sacrificio remite a una comprensión del ser por completo distinta de la que posee de manera exclusiva la época técnica.

[...] [L]a comprensión técnica del ser [...] promete eliminar esta experiencia y para la que no hay nada parecido al sacrificio sino sólo recursos empleables.

[...] [L]o humano aparece [en] los sacrificios, dondequiera que ocurran, nos conciernen como seres humanos que viven por una diferencia de rango en el ente mismo.

JAN PATOČKA. «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger»

Aparentemente, categorías como sacrificio y técnica parecen no estar relacionadas. Heidegger fue el primero en mostrar la técnica como peligro —y no obstante, ante ella, tiene una expresión que media entre lo místico y lo misterioso—. Patočka no sólo siguió la reflexión de Heidegger sobre la esencia de la técnica y sobre la serenidad como disposición a partir del saber decir sí y el saber decir no. En las postrimerías de su vida, comentó la célebre entrevista publicada bajo el título *Sólo un dios puede salvarnos aún*. Sin embargo, no pudo seguir la concepción de Heidegger. Sí, la era de la técnica encarna peligro, no hay duda; pero en la vida sólo vale la pena existir por aquello que podemos dar la vida, en fin, por lo que podemos sacrificarnos. El sacrificio no es una acción heroica, extraordinaria. No. El sacrificio está en nuestra cotidianidad, mucho más a la mano de lo que nos imaginamos: en la atención de los niños, en el servicio sincero en nuestras labores y en nuestro trabajo, en el cuidado de nuestro propio cuerpo, en la sinceridad con quienes amamos.

El sacrificio, como lo entiende Patočka, exige la repetición: hacer de nuevo lo que el *destino ciego* —incluso en la forma de *ley civil*— nos impone: lavar una y otra vez la loza, es algo que *tenemos que hacer*; pero, si lo hacemos por la clara conciencia de lo que significa en el cuidado de nosotros mismos y de nuestros seres

queridos, hay una repetición que es, a su manera, una *inauguración*, un *comienzo* e incluso un *acontecimiento*. Sí, nos podemos entregar al uso de los dispositivos, pero podemos tomar distancia del tráfago cotidiano y considerar el sentido que se cierne en ellos, la manera en que humanizan o pueden humanizar nuestro existir; pero esta consideración, reflexiva, exige la repetición.

La técnica: entre peligro y posibilidad

El siglo xx ha visto muchas vertientes filosóficas. Una de ellas —muy influyente, si no la más— es la *fenomenología*. Ésta es una filosofía cuyo asunto, tema o *cosa misma* es el mundo de la vida. Ahora bien, si por algo se caracteriza nuestro mundo de la vida actual es por la primacía que cobra tanto la ciencia como la tecnología. De hecho, se puede afirmar que esta última se ha convertido en una *estructura del mundo de la vida*. Nuestro quehacer cotidiano, muchas veces, empieza y termina conectado a dispositivos tecnológicos; nuestras relaciones con los demás están mediadas por las tecnologías —desde condones y celulares hasta satélites y redes—.

Sin embargo, la técnica aparece como algo *impensado*. Si algo reclama la filosofía, al menos la fenomenológica, es *pensar lo impensado*. Esto *impensado* es lo que se naturaliza, lo que opera y en su funcionamiento no sólo cae en el olvido, sino que provoca la naturalización del olvido: de la naturaleza, del origen del sentido de *lo que hay*, de nosotros mismos, del sentido de la historia, etc.

Se puede constatar cómo este reconocimiento de la técnica —y de la tecnología— como motivo de la filosofía emerge una y otra vez. Sólo por mencionar a algunos filósofos, cabe recordar que Simondon refiere los modos de existencia de los objetos técnicos y la demanda de avanzar en dirección de una mentalidad técnica, que, a su modo, permita realizar el proyecto enciclopédico de Occidente; Foucault deriva en considerar las tecnologías del yo y las posibilidades de la *parresía*; Habermas habla de la reducción del mundo de la vida a sistemas, de la conversión del mundo en entorno de los sistemas, de la urgencia de superar la tiranía de los sistemas sobre el mundo de la vida; Agamben pone la mira en el dispositivo, en los efectos que trae consigo sobre la captura de la subjetividad; Han muestra cómo la era de la técnica no sólo conduce a la sociedad del cansancio, por igual, indica cómo en el enjambre de la comunicación y del arte liso o brillante, que no

demanda exigencias de comprensión, tiene que venir como evento propiciatorio el *arte de demorarse*.

No importa, pues, qué enfoque se dé a la técnica; filosóficamente se exige que ella sea materia de la reflexión. No sólo hay que llegar a ver qué se oculta bajo rótulos como confort, eficacia, productividad; también hay que ver cómo se orienta a establecer una cotidianidad en la que prima el anonimato, una suerte de adormecimiento sobre lo que acontece, en fin, un olvido de todo lo que empieza con el abandono del sí mismo y llega hasta el olvido de los otros tanto como del estrato fundante: la tierra, el suelo de todas nuestras operaciones vitales.

Si se puede ir adelante en la filosofía, desde un punto reflexivo, como una meditación sobre la técnica es, precisamente, porque se tiene la aspiración de comprender *cómo habitar un mundo de la vida tecnológicamente sedimentado*. No faltan tesis: 1) con un rescate de la subjetividad como esfera y estrato último de constitución y despliegue del sentido; 2) con un retorno al ser, a sus horizontes de remisión, dentro de los cuales se pone en libertad al ente, su sentido; 3) con acción comunicativa que restaura el potencial humano del habla, la conversación y el diálogo; 4) acaso con un reencantamiento del mundo de la vida, reencantamiento que tiene soporte en la poesía —y, en general, en el arte—, pero igualmente en una comprensión de la tecnología como horizonte de posibilidad; 5) quizás con un regreso a la posibilidad de decir en verdad desde la condición de vivir en verdad y en función de la verdad, así ella sea un efecto o resultado de la confrontación de fuerzas y poderes; 6) desplegando la fuga entre los intersticios del dispositivo, donde se puede dar el paso de ser sujetado a constituirse como sujeto.

Quizás ninguna de las vías para enfrentar la técnica pueda ser transitada si no hay, de comienzo a fin, un reconocimiento del suelo de la *pólis* y de la política como condición de posibilidad para decir *sí* y decir *no* a la técnica —como lo indica Heidegger en *Serenidad*—; pero, igualmente, se requiere un *pensar meditativo* que puede poner en cuestión qué es lo preferible si todavía queremos y podemos vivir juntos; en fin, se exige que sobre el suelo de la *pólis* se erija la filosofía para dar curso a diversos proyectos y procesos históricos.

Suene como suene, la propuesta de Patočka es aventurarse a la *salvación*. Por supuesto, se trata de una voz que tiene un fuerte contenido tanto religioso como teológico; pero Patočka, en *Platón y Europa*, indica que «[e]l hombre puede

compararse con una nave que necesariamente naufragará» (10). Lo que refiere el título *salvación* es un intento de prolongar, cuanto se pueda, y con la mejor fortuna, la navegación, al menos el estar a flote. La *salvación* no viene por el arrojo o la invocación a un dios, sino por auscultar dentro de las posibilidades inmanentes al ser, al ser humano, a la historia humana. Y, por eso, él agrega: «La cuestión [...] será, pues, la siguiente: ¿no es hoy el cuidado del alma [...] capaz de interpelarnos, a nosotros, que tenemos la necesidad de encontrar un apoyo en medio de la debilidad y de la aquiescencia ante la decadencia?» (20).

Entonces, la *salvación* tiene que encontrar, digamos, un *método* en el *cuidado del alma*; pero también un *contenido* en los valores que dan sentido a la existencia personal y colectiva. Esos valores, de ahora y siempre, son universalmente válidos y atemporales: el cuidado del *suelo* o *mundo* o *realidad* que soporta toda posibilidad de ser —esto es, en sí, *lo absoluto*—; el cuidado de los *otros*, no sólo porque en sí portan dignidad y valor de ser, sino también porque son la condición de posibilidad para el despliegue de nuestra propia existencia; y el cuidado de nosotros mismos, polo de sentido a partir del cual se despliega el horizonte de la verdad. Bien es cierto que estos valores se pueden ver en las grandes tradiciones culturales, pero la renovación y develamiento de su contenido actual y actuante es la *cosa misma* de la filosofía.

Si la técnica oculta o pervierte estos valores matriciales, entonces, la *meditación* tiene que volver a abrir el sentido, la perspectiva de ser. Si la técnica se convierte en un obstáculo, se precisa redireccionarla y, antes bien, convertirla en un aliado de ese reclamo de *salvación*. Patočka encontró tanto en Husserl como en Heidegger la irrupción de un pensamiento que pone en el centro este problema y que, con variantes, ofrece posibilidades. Patočka mismo, sin embargo, ve que todavía se requiere una reflexión mejor fundamentada; esto es, Patočka exige ir a la raíz en y desde la cual se pueda dar curso a esta problemática. Esa raíz es, sin más, la existencia humana, su movimiento.

En el siguiente apartado, vamos a reconstruir, con base en el escrito de Patočka titulado «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», la caracterización tanto del peligro como de la alternativa ante él. El último apartado se orienta a una evaluación sumaria de su punto de vista.

Tres visiones fenomenológicas, alternativas, sobre la técnica

¿Qué se proponía la fenomenología de Husserl? En última instancia:

[La] cimentación de la filosofía como ciencia estricta [...] en torno a la relación de la intuición dadora de sentido y la significación vacía de intuición, para descubrir por fin en el vaciamiento de sentido de la ciencia natural moderna [...], la razón de una crisis que es científica, pero que amenaza [...] a nuestra vida espiritual y [...] la consistencia de nuestra propia vida [...] [,] una vida en la verdad y la responsabilidad.
(157)

Ya desde el comienzo de su carrera, Husserl vio en «la aritmética [...] un colosal dispositivo técnico» (157); pero es al final de la misma cuando descubre que «es el mundo de la vida finita [...] el único suelo de la intuición dadora, [...] instancia “última fundante” [en la cual] las objetividades últimas de grado superior que surgen de una acción espiritual activa, [...] se muestran dependientes [...] de operaciones de lo predado» (158); de ahí que «el entorno humano predado inmediatamente se interpreta [...] como su mero “fenómeno”» (159).

¿Cómo entra la *τέχνη* en el marco de referencia de la investigación fenomenológica de Husserl? En síntesis, como «cálculo exacto de la naturaleza» (159) —a esto se reduce la ciencia—; pero esta fenomenología se propone «plantear la pregunta por su sentido y origen» (160), puesto que «la razón de la crisis espiritual [radica en] el vaciamiento y el desplazamiento de sentido iniciados por la [...] tecnificación» (161). Así, la fenomenología «está consagrada a los rendimientos del mundo de la vida y a las actividades que tienden y conducen a la ciencia exacta y la inducción exacta» (160), a su esclarecimiento.

Si se centra la atención en el pensamiento de Heidegger, se encuentra que subraya «lo técnico entre los rasgos capitales de la ciencia natural moderna» (160); esto es, que «[l]os procedimientos técnicos del cálculo seguro y exacto son propios de la manera moderna en que todo aquello que hay sale de lo oculto» (160-161). En este contexto, «el retroceso, como fuente suprema de la donación de sentido, a una subjetividad [...] no es por ello [...] lo bastante radical» (160); es, en muchos sentidos, sólo un triunfo de la visibilidad: todo se puede ver; sólo que con ello viene también la preeminencia de la disponibilidad: todo se convierte en recurso.

Para Heidegger, «en el carácter de *τέχνη* de las ciencias modernas, [en su esencia técnica] (161), prima el proyecto en el cual «desocultan lo que existe [...] como “dispositivo” (*Gestell*), [...] desafío [...] en orden a su utilización» (161); todo queda inserto en un proyecto «para ulteriores disposiciones» (161), que configura «el imperio del dis-positivo» (161). Se configura así una «esfera de significaciones [en la cual] todo [...] adquiere su “sentido”, su puesto» (161), un rendimiento en el que todo «se demanda y se pone a disposición» (161); una «provisión de disponibilidades» (162).

Por distintas vías, tanto Husserl como Heidegger advierten que sobre la civilización se cierne un gran peligro a causa de la técnica (162). Bien es cierto que aparece, a primera vista, en su *aspecto positivo*, puesto que «[s]e alcanza la transparencia y disponibilidad sin precedente en el entorno humano. Por primera vez el hombre se hace realmente universal, se convierte en un ser planetario» (162), pero ambos filósofos tienen enfoques diferentes sobre la técnica y el peligro que entraña. Husserl «ha visto la crisis de la humanidad en que para el hombre de hoy está a punto de perderse la instancia de una vida en la verdad» (162); para Heidegger, «la verdad [...] depende de verdades más originarias: primero, de la verdad de la conducta abierta; luego, todavía más profundamente, [del] desocultamiento del ámbito claro —en que puede aparecer sólo aquello relativamente a lo cual nos conducimos— [...]» (162). En resumen, Husserl ve el peligro en el olvido de la experiencia del sujeto en el mundo de la vida como fuente de todo sentido; para Heidegger, el peligro radica en el abandono de la apertura a la estructura de remisión en que consiste el *ser* y el abandono de la posibilidad de *mundear* en ella.

Para Heidegger, «la técnica moderna es en su esencia [...] desocultación, [...] acontecer de la verdad en el sentido de que hace posible. [...] [L]a técnica [...] [pone] en marcha un desocultar universal» (163). Con este proceder, se teje una «red unitaria [...] que comprende todo lo objetivamente fundamentable y [...] no muestra ninguna laguna» (163). La técnica, pues, tiene la capacidad de capturar todo, de reducirlo todo a mero recurso disponible. Paradójicamente, se torna en *un mundo sin metafísica*, que, sin embargo, «comparte un modo de proceder intelectual con la antigua metafísica: identificar el ser, en cuya luz aparece lo que aparece» (163), que cae en una funesta *identificación* en su «calculabilidad y domeñabilidad generales; [de este modo] «la esencia de la técnica sólo puede [...] expresarse metafísicamente [y conduce a la] identificación metafísica y [...] olvido de la diferencia» (163).

Patočka invita a que nos preguntemos: «¿en qué consiste el peligro provocado por la esencia de la técnica como mundo técnico?» (164); se trata de un mundo en que, sin más, se ha perdido la relación con la tierra, con la naturaleza; en nuestra relación con una y otra prima la mediación de la técnica. En este contexto, «[e]l hombre se [...] convierte en vehículo [...] del juego de fuerzas [...] [de] los enormes poderes colectivos» (164), y, en consecuencia, estos poderes «lo despersonalizan, cuentan con él como una fuerza entre las fuerzas» (164). Si se lleva a su extremo, se comprende que «[e]l peligro [...] reside en [...] la *esencia* de la técnica, en el mundo técnico y el grado de verdad que le pertenece» (165): el hombre, que se pensó centro de la creación, también ahora es creado y determinado por la técnica; es su efecto y operario; de hecho, «existe por mor de esta relación, y por ello es en su caso posible y necesario hablar de un *sentido* de su existencia, de su vida, por ello es este sentido un problema que a él se le plantea», puesto que «estamos alejados de nuestro ser propio» (166). El hombre, que pensó ser el creador y constructor de la técnica, tiene que reconocer que ella «nos “crea” [...] y pone en obra una conducta humana que está abierta» (166).

Ahora viremos nuestra atención hacia la historia: «el estado de desoculto [...] es [...] el fundamento de toda historia, fundamento que es él mismo histórico y del que nadie dispone nunca» (166). Este giro de la mirada permite ver que más que la historia del ser o la historia del hombre, lo que prima es la *historia de la técnica*: la historia es relativa a cómo se despliega la disponibilidad, el uso, la determinación. Aquí se puede, a su vez, ver que «[l]a cuestión de la donación de sentido para la técnica es la cuestión de una época de la verdad, de una nueva época histórica» (167). Desde aquí se ve la emergencia de «la crisis ecológica [que] ha de producirse si no tiene lugar la μεταβολήν (una conversión) de principio» (167). Así, paradójicamente, es pensar desde la esencia de la técnica lo que puede conducir a la «salvación» (185). Patočka anticipa como alternativa que «[e]l hombre tiene que aprender a ver el peligro como peligro, o sea, tiene que empezar a *pensar* la esencia de la técnica» (169) sobre la base de «la escucha, el disciplinarse-a-sí-mismo [...], la acción de dejar ser» (169).

Estamos, pues, con Husserl y Heidegger ante dos modelos distintos para enfrentar la crisis, el peligro que se cierne sobre la humanidad —en el primer caso— o sobre el ser —en el segundo—. Este peligro, según Husserl, se enfrenta si «se da la acomodación de lo meramente mentado a lo intuitivamente cumplido, a la intuición en el sentido amplio de la palabra» (170); entre tanto, «[l]a investigación

heideggeriana [...] pone en marcha y posibilita [...] la verdad» (170). En el cotejo de estas dos perspectivas se ve cómo, «[p]ara Husserl, el aparecer como tal está ligado a la esencia de la conciencia, y por tanto a la relación sujeto-objeto y a la intencionalidad como carácter fundamental de los actos de conciencia» (170); en fin, «Husserl habló [...] de una problemática epistemológica [...] de las estructuras fundamentales en las que puede tener lugar algo así como el aparecer de los objetos» (171); es decir, «se trata de una doctrina del fenómeno *puro* como tal, de una doctrina de su estructura y legalidad real-efectiva» (171). En toda esta investigación, «la *ἐποχή* expresa [...] el motivo [...] de un ir más allá del ente como tal» (172) o, lo que es lo mismo, hallarse ante «un horizonte [que] es una conciencia vacía constante» (173) —a fin de cuentas, se trata de una subjetividad que tiene su vida y experiencia en el mundo—. Según Patočka, «Husserl no sólo ha descubierto en la *ἐποχή* una estructura que durante siglos nadie pudo descubrir en ella; él ha consumado aquí [...] un “paso atrás ante el ente en total” [...], [para así] preparar el terreno para una captación del fenómeno como tal» (173-174). De esta manera, según Husserl, «se avanza hacia el fenómeno puro [...] en el que está ante nosotros la esencia del aparecer, del mostrarse, del manifestarse, en contraposición a la estructura de *lo que* aparece» (174): «el hombre [es] el lugar del aparecer» (175). Se puede sintetizar este esclarecimiento a partir de la siguiente pregunta:

[...] ¿[E]s la *ἐποχή* como actitud filosófico-reflexiva la que *crea* esta libertad única del pensar, y justamente del pensar humano y finito, abriendo así la puerta a la infinitud, o está fundado el acto de la *ἐποχή*, comprendido como “paso atrás ante el ente en total”, en la libertad única de la esencia del hombre con respecto al ente? ¿No hay todavía otras posibilidades, incluso más profundas, de atestiguar esta libertad? (175)

Pero es Heidegger quien hace ver que es, a partir de la *ἐποχή*, que «la conciencia se revela como *ser* “que eclosiona” en una situación fáctica, [es el] ser que eclosiona en la esencia del hombre [...] que puede perfilar al hombre como tal» (178). El hombre —en cuanto subjetividad constituyente de *lo que hay*— está determinado por su carácter de *abierto* «para el ente y fundamento de toda verdad como libertad para el ente» (178). Esta apertura se da «*históricamente* y de manera fragmentaria [en una] eclosión originaria de la diferencia fundamental, el desocultamiento en sentido profundo» (178). Como ya se ha visto, ésta es «una dimensión *histórica*, [y] la historia [...] es al final la historia de la esencia de la técnica» (178), que puede ser comprendida desde una «teoría a-subjetiva de la verdad que

toma por base la finitud de la verdad, del ser y del hombre, [que] hace posible [...] una aprehensión de la historia que no es ni teológica ni antropológica» (178). Se puede, entonces, ver cómo la *ἐποχή*, que es una reducción de *lo que hay* a la esfera de la subjetividad, *à la* Husserl, como «retroceso a una subjetividad trascendental» (179), está rota por la perspectiva heideggeriana de un «retroceso a la eclosión de la diferencia ontológica como verdad más originaria» (179).

Vamos ahora a la alternativa que encuentra Patočka. Es claro que *la historia*, sin más, «[s]ólo puede representar un repetido ejercicio de elevación a partir de la caída [...] caracterizada por la pérdida de la relación originaria con la verdad, bajo la máscara del progreso, la ilustración y el poder» (181-182). En nuestro tiempo, este *ejercicio de elevación* se refiere o se tiene que referir al *mundo técnico* y lo convierte «en una cuestión realmente filosófica» (182). En resumen, los «fenómenos del mundo técnicamente dominado [...] preparan un cambio fundamental en la relación del hombre con la verdad» (182). Esta relación «podría volver a llevar a una verdad más originaria» (182). Si algo caracteriza la era de la técnica es que «es una época de un despliegue de poder sin precedentes, [en la que] el hombre se comprende como [...] algo demandado» (182).

Es ante este despliegue de la técnica que la idea del *sacrificio* —que «es de origen mítico-religioso»: una «idea [...] que [...] gana con la pérdida voluntaria» (182)— parece ser un horizonte y una perspectiva ante la crisis de la humanidad y el olvido del ser. Tal vez el sacrificio implica su repetición como experiencia y sustracción al olvido; no se trata de algo que acontezca como una determinación o un destino ciego; antes bien, «[l]a repetición de la experiencia del sacrificio entraña ciertas peculiaridades que pueden enlazarla con un cambio de la relación con la verdad» (184): no es que *suceda*, sino que es provocado deliberadamente; se trata de un *sacrificio repetido*, cuya «acción entera puede entenderse como protesta [...] contra la comprensión que [...] sostiene» (185) los hechos concretos singulares, efectos de la tecnificación.

El sacrificio es ínsito a la vida cotidiana; no tiene sólo un carácter extraordinario o heroico, más bien, «adquiere el sentido de que deviene [y] expresa la auténtica relación entre la esencia del hombre y el fundamento de la comprensión, fundamento que le convierte en hombre y que es radicalmente finito, esto es, que no es ningún fundamento del ente, ninguna causa, ninguna fuerza» (185). Es, sin más, el sacrificio que vive cada uno de nosotros en pro de los ideales que mueven nuestras acciones, en la simplicidad y sencillez de nuestra propia existencia; a ellos nos

inmolamos para conquistar en nosotros mismos la «humanidad en el sentido auténtico» (185-186). Esta realización del sacrificio *esencia* lo humano, es immanente a la experiencia humana, es el riesgo de la libertad, de poner en libertad el sentido:

[...] en el hombre, cuyo ser eleva [el] fundamento esencialmente [—una luz y algo abierto que se revela—], se convierte en poder, en un poder formidable e inquietante, como pone de manifiesto la esencia de la técnica, pero también en un poder que quizás puede tornarse gracias al sacrificio en lo salvador. (186)

La repetición del sacrificio como constitución de sentido

Como se afirmó en la primera sección de este capítulo, la técnica termina *impen-sada*, entre otras cosas, tanto por la velocidad de su obsolescencia como por su autodemanda de innovación; en cierto modo, cuando se instala un dispositivo o una típica de procedimiento tecnológico, de inmediato viene una siguiente *generación*. Por supuesto, esto no significa que de una *generación* a otra no haya *aire de familia y propiedades de herencia*; en parte, uno y otra implican que los algoritmos tienden a cobrar autonomía, a ser incluso autorreferentes, como si no hubiesen sido creados, en algún momento, por los seres humanos.

Aquí es donde entra en vigor la cuestión, *¿cómo habitar humanamente un mundo de la vida tecnologizado?* La pregunta sólo tiene, en cada caso, validez relativa y provisional; desde luego, los referentes para responder implican la vuelta a otras categorías —por ejemplo, en unos casos, *ecosóficas*, o, en otros, relativas a las estructuras del mundo social, con todas sus variantes políticas, económicas y culturales—. Si algo se tiene que valorar de la propuesta de Patočka es que sitúa la problemática en el horizonte de la historia, como efecto de la política y de la filosofía; pero, aunque lo menciona, no hay todavía una configuración ecosófica en el modelo de la reflexión que él propuso. Es cierto que se trata, quizás, de nuestra tarea, de nuestra responsabilidad.

En cierto modo, si el marco de referencia tiene un recurso fundante en las variables ecosóficas, entonces se hace imperativo resituar no sólo el título *salvación*, también la *responsabilidad* tiene un desplazamiento necesario hacia la *corresponsabilidad*. Ahora de lo que se trata es de ver cómo la *cosa misma* —y no sólo por el temor reverencial a la desaparición de la especie humana, sino como un valor absoluto en sí mismo— es el cuidado de la casa, el suelo común, la tierra de todos; y con

ello, los derechos de los no-nacidos. Si es posible que haya técnicas y tecnologías que hagan sostenible el medio ambiente, si es posible el consumo responsable, si es posible tomar conciencia de la huella de carbono, entonces estamos ante, según la terminología de Patočka, la *repetición del sacrificio*. Cuidar el medio ambiente por motivaciones meramente punitivas es válido, *primer sacrificio*; pero hacerlo por la convicción última de un sentido pleno y total de *responsabilidad* que reclama de los demás la *corresponsabilidad* es obrar por imperativos éticos que llegan a ser dilucidados vía las normas trascendentales de la razón.

El *sacrificio* puede llegar a tener una constitución de sentido, en la experiencia de cada quien, en *pasividad*; y, no obstante su valor operacional para la convivencia y el cuidado, se exige filosóficamente una tematización que lo convierta en *repetición del sacrificio*, que muestre la validez de sus manifestaciones y el sentido plenamente ético. Esta repetición es, en sí, el enlace entre los fundamentos epistemológicos y las consecuencias en el comportamiento ético. En fin, éste es el sentido de una vida realizada bajo la égida del *compromiso*. Éste tiene valor tanto desde el punto de vista de la *ἐποχή*, como de la existencialidad del *Dasein*. Es con respecto a estos dos enfoques que Patočka da un paso más allá: conserva el método husserliano, pero lo pone en despliegue sobre los motivos heideggerianos. Bien es cierto que, al menos según mi interpretación, retorna una y otra vez a Husserl como estilo radical de la filosofía, sólo que transformada en el esclarecimiento del triple *movimiento de la existencia humana*.

EL YO, LA VÍA PSICOLÓGICA —LA PRIMORDINALIDAD DEL MUNDO—

Si se vuelve la atención al camino recorrido por Husserl en relación con la psicología, se ve cómo de un psicologismo, en la *Filosofía de la aritmética* (*Philosophie der Arithmetik...*), pasa a una crítica radical y constante a tal psicologismo. Esta crítica se extiende al menos desde las *Investigaciones lógicas I* a los estudios seminales sobre la intersubjetividad. No obstante, sin desarrollo teórico sobre lo que se puede entender por psicología, en investigaciones como *Cosa y espacio* (*Ding und Raum...*), *Imaginación, fantasía, imagen de fantasía* (*Phänomenologie der anschaulichen...*) o *Manuscritos de Bernau* (*Die Bernauer Manuskripte...*), Husserl entra de lleno al estudio de las cosas mismas propias de la psicología. El giro más rotundo se evidencia en las conferencias y lecciones sobre *Psicología fenomenológica* (*Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen...*), que tienen sus tres expresiones pinaculares en la *Conferencia de Viena* («La filosofía en...»), la *Conferencia de Praga* («La psicología en...») y los manuscritos de *Krisis*.

Patočka conoció, y de cerca, todo este arco del desenvolvimiento de la psicología de Husserl. Según mi punto de vista, la doctrina de Patočka sobre el *cuidado del alma* es un desarrollo fundamental de esta psicología. ¿Cuáles son sus límites y posibilidades? Es una discusión determinante para comprender no sólo el enfoque de Husserl, sino también el de Patočka, quien lleva a cabo una consideración de la psicología como enlace entre los sentidos y los hechos, como si la vida anímica fuera, justamente, la promoción de éstos a *objetos* en la experiencia humana de mundo.

¿Es posible el camino de la fenomenología sin cartesianismo?

La *fenomenología*, canónicamente, se ha considerado que puede transitar por distintas vías. Una de ellas es la que suele llamarse *vía cartesiana*; otra, la *psicológica*; una más, la *ontológica* o del *mundo de la vida*. Quizás se pueda entrar en detalles y ver cómo, por ejemplo, se podría caracterizar una —o varias vías— más: la *realista* o *lógica* —la de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (de 1900-1901)—. Que haya más o menos *vías* es asunto discutible; lo que parece indiscutible es que cada vía responde a diferentes exigencias tanto de las *cosas mismas* de las cuales se ocupa como de las demandas que sobrevienen en términos del *método*.

Como se ha visto, Patočka cree tener que reivindicar toda la fenomenología frente al extravío de la *vía cartesiana*; y, más exactamente, cree tener que, digámoslo aunque sea inexacto, *salvar* a Husserl del *cartesianismo*. Entonces, viene de inmediato la pregunta: ¿qué es el cartesianismo? ¿Por qué, en principio, se puede considerar un error o al menos un extravío de la auténtica fenomenología? En fin, ¿es posible hacer una auténtica fenomenología al margen del cartesianismo? E, incluso, ¿se exige abandonar el cartesianismo para hacer auténtica fenomenología?

Por otra parte, Husserl es en efecto el padre de la fenomenología, pero Heidegger es igualmente fenomenólogo, así como lo fueron —sólo por nombrar a algunos— Fink, Landgrebe, Kern e incluso pensadores que derivan a otras perspectivas como Gadamer o Ricœur. ¿Quedan todos incluidos en una suerte de dependencia con respecto al cartesianismo? O, antes bien, ¿han sido investigadores que han logrado abrir lo más radical y auténtico de la fenomenología más allá de ese confinamiento?

Esta serie de preguntas están presentes, de diferentes maneras, en la elaboración que ofrece Patočka en «Cartesianismo y fenomenología», un escrito que fue publicado en 1976, un año antes de la muerte del filósofo, «[a]parecido en checo en el escrito de homenaje a Karel Kosík por su 50 cumpleaños, en *samizdat*, [en] Praga, [cuya] traducción alemana es del propio Patočka, revisada por K. Nellen» (*El movimiento de...* 283).¹ Bien es cierto que Patočka había impartido su curso de

1 Todos estos datos son muy relevantes tanto en términos de sociología del conocimiento como de historia de las ideas: Kosík fue autor, entre otras obras, de *Dialéctica de lo concreto* —un trabajo sistemático de lo que pudiera ser una metafísica con enfoque materialista dialéctico—; como ya está dicho, los *samizdat* eran publicaciones mecanografiadas, copiadas con papel carbón, que se distribuían clandestinamente; por último, el *cartesianismo* y

*Introducción a la fenomenología*² y que, en rigor, nunca abandonó la fenomenología; sin embargo, «Cartesianismo y fenomenología» es un texto de la época más madura del autor, que ilumina con detalle las tareas que trae consigo una fenomenología que lleve a cabo, hasta sus últimas consecuencias, el proyecto más radical de una filosofía del mundo de la vida.

Recordémoslo, Patočka había asistido en 1929 al ciclo de *Conferencias de París* de Husserl, que luego se publicaron bajo el título de *Meditaciones cartesianas* (Hua I). Al parecer, el arco de su camino en la fenomenología consiste en superar el cartesianismo. En este escrito, en una síntesis muy bien lograda, muestra por qué hay que dejar esa vía y cómo es posible tal abandono.

Psicología: intersección entre hechos y sentido

El *cartesianismo* se puede caracterizar de múltiples maneras. Por ejemplo, como «dualismo de *res extensa* y *res cogitans*» (Patočka, «Cartesianismo y fenomenología» 187); pero también como parte de un enfoque de *ciencia y científicismo*, que «tiende al formalismo [al] “saber de dominación” [y] la «especialización [y] la captación de la realidad» (188), con base en «conclusiones obtenidas de aquello accesible como dato» (189). Pero este tal cartesianismo porta el proyecto de una *mathesis generalis* con «la meta del saber depurado metódicamente» (189). En este enfoque, se busca comprender «el mecanismo del organismo humano» (190). Es justamente esto lo que critica Husserl, puesto que conlleva un olvido del «punto de partida en el mundo natural de la vida» (191) y, según Heidegger, tal olvido ocurre por dar un «salto por encima» (191) de dicho mundo. Desde este enfoque, el cartesianismo, devienen la «ciencia matemática de la naturaleza y [el] naturalismo científico» (191) que, en último término, se caracterizan como «fiscalismo» (191).

Es, también, en este contexto, que emerge «la psicología naturalista moderna, [como] «vástago de la “matematización indirecta”» (193), que deviene en «objetivismo [...] cibernética [con] ejemplos [...] modélicos» (194). Se trata de un proyecto de ciencia que *en su propia esencia*, en diversas vías, «enlaza [...] una tendencia a la cosificación, a la alienación de uno mismo, que se refleja [...] en

la *fenomenología* fueron temas prohibidos por el régimen. No es el lugar para extenderse en estas consideraciones, pero, ciertamente, esta serie de datos cobra valor por sí misma.

2 Se trata de un «ciclo de conferencias [...] impartido [...] en el año escolar de 1968/70 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga» (Patočka, *Introducción a la...* 277).

nuestra experiencia precientífica, cotidiana» (195); es una *ciencia* que «tiene [...] raíces “instintivas”» (195), que vive de «la posibilidad de matematizar [...] en un proceso natural» (196). En fin, es un proyecto que se sostiene en la «certeza del *cogito*, [que] precede [...] a cualquier otra» (197). Ahora bien, en resultas, *el fundamento ontológico*, en este proyecto, «es una certeza esencialmente “subjetiva”» (197).

¿Dónde y cómo rompe Husserl con esa tradición? En síntesis, en su manera de comprender el *fenómeno*. Para él, según Patočka:

[El] fenómeno [...] es [...] un modo autónomo y legítimo de manifestarse el ser; [en fin, su] filosofía [...] responde a una doble motivación [:] [...] [la primera es] dejar sin suelo los motivos del escepticismo relativista, a sus motivos, en orden a que el conocimiento absoluto (en sentido inmovible de ἐπιστήμη frente a la mera δόξα) tenga vía libre, [y la segunda es] la pregunta por las condiciones de posibilidad [...] de la motivación trascendental. (198-200)

Esta última consiste «en perseguir los modos de darse la cosa, el aparecer de la cosa, su mostrarse. Lo que se muestra es, empero, fenómeno» (200). Aquí, bajo la doble motivación indicada, es donde se puede empezar a evaluar qué tanto pervive y qué tanto supera la fenomenología de Husserl el cartesianismo.

Sólo que todavía faltan elementos de juicio para poder dar con la evaluación demandada, puesto que la fenomenología misma es *liberación*, un «determinado *acto*, y en verdad un acto de libertad [...] que [...] siempre es posible y [...] que no depende en absoluto de nada objetivo» (201). La fenomenología empieza cuando se desencadena de la atadura a la objetividad; en esto radica la «desconexión de la “tesis general del mundo”, la *epojé*» (202); ésta significa «el fin de la actitud natural y el comienzo de una nueva actitud»; así, en ella «operamos [...] como observadores [...] de vivencias [...] de la corriente trascendental de conciencia» (201); así, como filósofos, ponemos fuera de juego «la actitud natural [...] en orden a tener intuición de ella, a penetrar intuitivamente en ella» (201). Como queda visto, se logra un desencadenamiento de la objetividad, pero ¿también se logra desatarse del cartesianismo? Todavía resulta apresurado responder evaluativamente. Hay que hacer más consideraciones; la siguiente es, a mi entender, fundamental:

El punto de partida de la meditación es la estructura intencional de la vida subjetiva. La vida subjetiva se refiere a la objetividad, y [en] este

«referirse a» [...] el sujeto, el vivir consciente, no deja de tener un objeto cuando ejecutamos la *epojé*, este acto de desconexión de la fe en la objetividad, de la fe en el mundo.

[...] [A]spiramos a clarificar las relaciones entre el sujeto y el objeto [...] «en la pura inmanencia». [...] Tales relaciones presentan una ordenación legal y una estructura de fundamentación que son por esencia no empíricas [...]. La investigación de esta estructura permite comprender la estructura entera de la objetividad y de su esencial estar en relación con las estructuras correlativas de vivencias. [Es] ésta [una] investigación de la constitución de la objetividad en la conciencia pura trascendental.

[...] [S]ignifica el primado del sujeto en la investigación. [...] El mundo se torna de este modo fenómeno de mundo, [...] fenómeno trascendental, «puro» [...]; [...] los actos en el mundo, junto con sus correlatos objetivos, se tornan también fenómenos puros. (202-203)

La *epojé* es reconducción de *lo que hay*, de *lo que se vive*, a esfera de propiedad (Hua I §44). Esto, en sí, es la fenomenología. La *epojé* es libertad absoluta que resitúa el sentido en la subjetividad constituyente. ¿Es esto, a su vez, cartesianismo, así, sin más, a secas? Sigue siendo pronto para responder. Todavía hay que indicar que esta «nueva actitud sólo puede desplegarse sobre un terreno que ella misma está en condiciones de dominar, tal es el suelo de la subjetividad, y en primer lugar el suelo de la subjetividad propia» (204-205). El *principio de los principios* es, pues, la *epojé*; pero ella opera en y como despliegue de la subjetividad; por supuesto, «la auténtica significación [de ésta] se revela en un “estar relacionado con”» (205); y, en resultas, la *epojé*, es un «acto de libertad que es independiente de la objetividad [...] [,] sólo tiene sentido con vistas a la reducción» (205); esto es, a la ya mentada reconducción.

Por supuesto, la reducción se puede ver en bloque o de conjunto; pero también se puede ver en sus elementos constituyentes. Indica Patočka que «Husserl [...] diferencia entre distintos *niveles* de la reducción (reducción a la conciencia pura, al propio yo, al presente vivo) [...] [,] conoce distintas *maneras* de llegar a la reducción, distintos caminos a la reducción» (206). Al cabo, una de esas vías, acaso la más relevante, es aquella en que «[e]l sentido de la reducción puede captarse [...] con ayuda de preguntas que conciernen a “la creencia en el mundo”» (207); en síntesis, esas preguntas son: 1) ¿Se cree en el mundo o es a través suyo que se cree?; 2) El mundo, ¿es una «realidad [...] *sui generis* o [...] una estructura ontológica

(universal [...])» (207)?; 3) «¿Quién lleva a cabo la reducción y qué motivo tiene para ello?» (207); 4) «¿A qué es a lo que se reduce?» (207); 5) «¿Qué relación guardan entre sí la experiencia no reducida y la reducida?» (207-208).

Es frente a estas preguntas que se despliegan los *caminos* de la fenomenología. El camino cartesiano muestra cómo «[l]a reducción capta el auténtico sentido de la referencia intencional al objeto y muestra la “trascendencia en la inmanencia” de este último» (208); conduce, pues, a un «yo singular [...] *mío propio*» (208), que es la quintaesencia del solipsismo.

En cambio, «[e]l camino por la psicología [que h]asta relativamente tarde Husserl no describe [...] como un acceso especial a la reducción» (209), es un camino por el que «[...] se trata [...] de alcanzar una concepción no naturalista de la relación intencional que pueda fundar en positivo la posibilidad de la verdad, en suma, de los fundamentos del problema de la verdad» (209); esto implica, *mutatis mutandis*, que «la psicología se entienda [...] como una segunda abstracción de la esfera puramente anímica separada de toda *res extensa*» (210); se trata, se puede decir, de una *epojé* de la *epojé*; así, entonces, «la *epojé* es llevada a cabo por un contemplador que hace psicología y que observa los procesos puramente internos en razón del interés exclusivo que él tiene por lo psíquico como tal, que debe distinguirse netamente de lo “físico”» (210). Es como si el *observador fenomenólogo* volviera sobre sí mismo, sobre los procesos psíquicos del mismo *fenomenologizar*. Aquí, la *epojé* se radicaliza como

un acto de libertad [en el que] 1. La abstracción intencional [toma] el sentido de ser de la intimidad, el sentido de la “esfera del alma” [...] [,] una causalidad distinta (la de la motivación), una individuación distinta [...] 2. «[E]stamos [...] ante sujetos *corporalmente* con la objetividad [...] cuerpo de carne con un “saber suyo propio” [que permite hallarse ante] la reducción a la relación del ser intencional con el Ser [...] 3. «[...] [L]a subjetividad del otro [...] [es] un comprender originario del *sentido* de ser de la subjetividad. (210-211)

¿Qué es lo que estudia este camino fenomenológico de la psicología? En síntesis, «el mundo afectado por la *epojé* [...], el mundo como objeto, el mundo de los actos expresamente objetivantes, de las “tesis”» (211). La reducción muestra la reconducción tanto a la esfera de subjetividad como a la estructura *hylética* de la mundaneidad —esta última «como horizonte en su donación específica de

horizonte» (211)—; pero, de manera específica, *este camino* aspira «a la universalidad siguiendo una dirección especial, *enderezarse hacia* la universalidad. El punto de partida es lo puramente psíquico, pero a él se van integrando la objetividad, la corporalidad, la relación con los otros» (211). Se estudia, entonces, «una dimensión [...] en que descansa *el sentido de ser* del ente: la dimensión del sujeto intencional, del aspecto corporal, de la relación con mis congéneres humanos» (211). Como se ve, es, de suyo, un desplazamiento del *ego sum* al *ego* que sólo puede ser tal en la interacción dentro y desde *nos sumus*, en el modo *nos ego sumus*. Por supuesto, para bien y para mal, *ego* es —tanto como la reflexión trascendental— residuo cartesiano. La cosa es que salir o deshacerse de este fardo implica un recurso al *mundo*.

Ahora, ¿es una exigencia del mismo camino psicológico de la fenomenología derivar en «el camino por la ontología»? (212). Este último es un «camino por la ontología del mundo natural» (212); en fin, es un camino que se ocupa de «un mundo *en virtud del cual, a través del cual*, nosotros “creemos”, o sea, comprendemos y afirmamos que las cosas, los objetos, las acciones son, y comprendemos y afirmamos qué son» (213). Este mundo se asume e integra si y sólo si «la verdad (el conocimiento) siempre es en último término cosa de una intuición evidente de la que brota originariamente la verdad» (213). El mundo es preeminente con relación al sujeto: le antecede, está en su despliegue y le sucede.

En la *vía por la ontología*, «es la entera concepción de la creencia en el mundo la que resulta conmovida, pues el *mundo* que es mentado cobra un nuevo significado» (214). Ahora se puede ver la relación entre *mundo* y *horizonte*: éste tiene «una función instauradora de sentido, [es] el presupuesto de dar sentido al ente en relación con el cual yo me comporto y con el cual me confronto» (214). Se tiene que mirar más en detalle «el mundo como horizonte» (215), éste «ha de preceder ya siempre al presente de cada ente individual y no puede depender, sin más, de los entes individuales» (215). En fin, «el horizonte [...] configura el supuesto vivo de la comprensión del presente como tal» (215). Así, pues, bien se puede aceptar que hay sujeto constituyente de sentido, pero este *munde* en el mundo; este mundo es *horizonte de toda experiencia posible*.

¿Qué papel juega la *epojé* en relación con el mundo? En efecto, mediante ella se «renuncia a la creencia en el mundo en sentido objetivo-intuitivo» (216); esto es, no se trata de una dación cósmica, sino de una *constitución* de sentido —desplegada subjetiva-intersubjetivamente—. Es, entonces, la *epojé* la que «nos franquea

el acceso a lo que llamamos el mundo *en virtud del cual* experimentamos los entes como llenos de sentido» (216). En este mundo, y en este mundear, que abre la *epojé* descubrimos que este es «el dominio de las *directrices* que [...] disponen sobre nosotros» (216); es decir, «[e]l ser por el que medimos los entes no es él mismo una cosa, sino una apertura que nos invita a comportarnos en lo abierto» (216) y, más radicalmente, descubrimos que en este mundo «sólo podemos acceder a nosotros mismos como *libertad responsable* [desde] la propia mirada reflexiva que tiene sentido sólo en relación con la autocomprensión prerreflexiva» (216). Así, pues, la *epojé* que abre el mundo es ella misma «ejecutada por un ser libre que se abre a la responsabilidad con todo su ser, que asume sobre sí la plena facticidad y finitud de su situación» (217).

En todo caso, el mundo es un horizonte que se abre por el mundear. De este modo, «el acento recae sobre la “intencionalidad” de horizonte (en contraste con la intencionalidad de actos) de la que surge al cabo un mundo [...] [,] un rasgo esencial del vivir» (217). Ahora, se puede comprender: es por los caminos de la psicología y del mundo (u ontología) que «[l]a “conciencia” y sus correlatos objetivos se distinguen por su carácter esencial a propósito de su respectiva temporalidad, causalidad e individuación» (218); en el mundo —en su espacialidad—, al mundear —que en todo caso es temporal—, cada *tóde ti* se despliega en la singularidad de su individuación. Ahora, entonces, se puede ver el enlace entre la vía psicológica y la ontológica: «La superación del cartesianismo —indica Patočka— es un camino que Husserl ha pisado en el mismo momento en que él coloca la problemática de la fenomenología en el lugar de la psicología empírica» (219). Y lo ha logrado debido a que «su concepción de la “afección” y la asociación [...] se caracteriza por ser un vínculo sintético, una relación de semejanza o contigüidad como tales, o sea, es la experiencia de una síntesis pasiva con un carácter puramente racional» (220).³ En resultas, si es posible la superación del cartesianismo, que demanda en recurso al mundo de la vida (o vía de la ontología), es porque

la psicología [...] es el verdadero y decisivo campo de batalla entre objetivismo y trascendentalismo [y, concretamente,] [l]a problemática

3 No sobra recordar que ésta es la *cosa misma* de Hua XI. No se puede estudiar aquí cómo se da, paso a paso, la constitución de la *asociación*, y cómo ésta se basa en una capa situada más abajo, de la cual no es posible exploración alguna, a saber: la *individuación*. Sobre ésta, como si se tratara de un campo en ebullición, se despliegan todos los fenómenos de la *afección*, que son, a la par, *esfera de pasividad* y punto basilar de toda posibilidad de *síntesis activa*.

trascendental es el terreno del sentido, del significado, de la verdad, [mientras] «el objetivismo científico-natural es [...] el terreno de los hechos sin sentido, de los “meros” hechos; y la psicología se encuentra en la intersección donde una y otro chocan. (222)

La psicología no puede vivir sin recurso a los hechos, pero al mismo tiempo se tiene que desencadenar de ellos, observarlos desde la *experiencia de sentido*: no son sólo *hylé*; son *vivencia*. De ahí que se encamine a estudiar el «acto fundamental de libertad cuya expresión es la *epojé*» (222). Es, pues, con o mediante o desde la psicología, fenomenológicamente practicada, que se opera la «necesaria suspensión de la “creencia en el mundo”» (223), sin que el mundo mismo sea suspendido —¿Cómo se podría vivir sin él o fuera de él!—; pero justamente se suspende tal creencia «para alcanzar lo que hace posible el acceso al ente, lo que hace posible la comprensión de él, lo que “abre” el ente» (223). Y tal acceso que, de fondo, abre el mundo y el mundear «es la razón de que no podamos detener la *epojé* ante el “ser subjetivo”» (223); esto es, no cabe duda de que hay sujeto constituyente de sentido, sí, pero de un mundo en verdad existente —incluso pre y postexistente—. De ahí la radicalidad de la postulación de la *fenomenología asubjetiva* como exigencia y entrelazamiento entre el camino de la psicología y el de la ontología.

Entonces, Patočka indica cómo es necesario leer a esta luz el arco completo de la obra de Husserl, puesto que, según aquél, el esfuerzo de éste «por pensar el trascendentalismo rige en principio para [...] todo ente dotado de sentido al que primeramente se llamó *ψυχή* y más tarde *sujeto, subjetividad, yo*» (224). Sí, todo esto es lo ínsito al proyecto de una fenomenología trascendental, pero esto proviene de Platón, en quien «puede mostrarse con especial claridad que la *ψυχή* se encuentra en el centro de toda su filosofía» (224). En la filosofía trascendental, entonces, «se trata [...] del ente dotado para el sentido, del ente que es capaz de verdad (y capaz por tanto de error)» (224); pero, para esta *ψυχή*, es

la corporalidad [la] que hace posible el trato entre los seres y les permite comprenderse entre ellos y comprender también las cosas, en sus relaciones y conexiones; en suma la corporalidad de los gestos y los signos, de la expresión, [...] una corporalidad [...] sin la que nosotros no somos, la existencia y desarrollo de la cual hace posible nuestro propio comprender en una extensión y profundidad que en cuanto sujetos individuales nunca alcanzaríamos. (225-226)

Es, pues, la corporalidad de la vida de la *ψυχή* la que exige reconocer la primordinalidad del mundo y, en él, del mundear. Esto permite, a su vez, comprender que «[l]a idea filosófica de la fenomenología husserliana requiere necesariamente ampliarse hacia un planteamiento ontológico» (226) y, con ello, igualmente queda en evidencia —según Patočka⁴— que «una ontología fundamental brinda la posibilidad de entender la vida humana en su caída y en su impulso moral» (227).

Patočka cierra su estudio sobre el *cartesianismo* y la *fenomenología* con una diligente exposición del libro de Medard Boss (*Grundriss der Medizin und der Psychologie*, 1975). En esta obra encuentra cómo se enfrenta el *problema* de «cómo reconducir [la] dualidad a unidad» (231), digamos, una suerte de dualidad que —como quiera que sea— campea o parece campear en la filosofía trascendental: alma-cuerpo, yo trascendental-yo empírico, sentido-sinsentido (*hylé*), etc. Es como si todos los modos del dualismo se pudieran enfrentar al preguntar: «¿Qué relación guarda la índole de la auténtica naturaleza existente, el mundo efectivo de las cosas y de los procesos en y de cosas, con las estructuras matemáticas? ¿Qué relación guarda la cadena de las causas con la cadena de las motivaciones?» (232). En estas cuestiones, se preserva tanto el polo hylético como la esfera de la libertad, de la vida anímica. Sobre esta base, con un enfoque fenomenológico-existencial, Boss pasa revista, críticamente, sobre los aportes de Freud y de Jung, y detiene la atención en el caso de Regula Zürcher: «[S]e trata únicamente de cómo alentar a una mujer sana a una conducta normal, de “término medio”, que incluya la alegría espontánea por la vida del cuerpo, y se trata únicamente del cambio en el mundo que la nueva situación lleva aparejada» (238). En fin, se muestra cómo, si la psicología se aborda como disciplina, acaso su tarea sería la de buscar una suerte de acople o armonía entre cada quien y el mundo que le toca en suerte; pero esto no indica que no hay quienes, a su vez, más allá de ese acople o armonía, sean «quizás los héroes del espíritu, que osaron ir hasta el borde del abismo, sacrificaron esa “normalidad” en aras de algo superior [...] [,] que señalarían la vía de la salida del laberinto de la libertad humana» (238-239).

4 Por supuesto, según mi leal saber y entender: este paso no está debidamente fundado. Justamente la *asubjetividad* de la *vida subjetiva* está ganada por el análisis precedente y, en consecuencia, no se logra entender por qué se da el salto más allá de ella. No obstante, sí queda la posibilidad de entender esta tal *asubjetividad* de la *vida subjetiva* como *ontología* (*mundo en su mundear*), como *fundamento fundante*. Patočka asume que es ahí, en esa ontología fundamental, en donde se despliegan los «órdenes fundamentales de movimiento [...] ontológicamente condicionados [y que] en estos *movimientos* se perfilan con nitidez los ejes día-noche, “región” individualizada-no individualizada» (228). Así, como se ha mostrado en las secciones precedentes, se asumen los motivos heideggerianos, pero se elaboran con el método fenomenológico (canónico) husserliano.

Así, entonces, sí es posible que el camino o la vía psicológica se oriente a la comprensión de la constitución del sentido en las funciones trascendentales del operar subjetivo, pero es igualmente posible que esta vía ofrezca una alternativa al desarrollo de la psicología como disciplina. Ambas vertientes —por brevedad, para decirlo en el canon de la terminología husserliana: la *psicología fenomenológica trascendental* y la *psicología fenomenológica mundana*— pueden tener transacciones en las que se enriquezcan mutuamente. Al cabo, de lo que se trata es de ganar *la mundaneidad o asubjetividad del yo* y, paradójicamente, *la libertad de su trascendencia*.

Lo psíquico: ¿un fenómeno saturado?

Es muy poco lo que puedo agregar evaluativa o valorativamente tras la exposición precedente; entre otras cosas, porque he indicado los puntos —aunque siguiendo al pie de la letra el planteamiento del autor— en que me parece que Patočka incurre en un exceso, acaso innecesario, en sus conclusiones. En mi propia opinión, a sabiendas del valor de la *psicología trascendental* como *punto arquimédico* de toda fenomenología trascendental (Vargas Guillén, *La representación computacional...*), se puede continuar el estudio radical de la subjetividad sin dar el *salto* a la *existencia*. Ciertamente, la mía es una vía conservadoramente epistemológica. No obstante, es aquélla en la que se pueden fundar las normas trascendentales de la razón —soporte último de la ética—; es una vía que se atiende y se apega, de cabo a rabo, a la racionalidad —con todo lo que sea necesario criticar la razón y ampliar su sentido—.

Ciertamente, el arte, el amor, la fe —para decirlo con Jean-Luc Marion y no con Patočka— nos ofrecen fenómenos saturados; pero se puede mantener el recurso a la investigación constitutiva en los estratos de la pasividad para lograr entender cómo se lleva a cabo la saturación: la experiencia estética, amar el amar, la religación. Según mi comprensión de la filosofía, ésta se mueve en los *límites de la mera razón* y, si estudia fenómenos saturados —excedentes, sin dación intuitiva—, es, justamente, para llegar a comprender cómo se opera tal saturación.

Por cierto, Patočka no postula la saturación. Simplemente da paso a la existencia, a los movimientos de la existencia, y, al cabo, a la ontología fundamental. El riesgo que personalmente veo en este *salto* es que se abandone, bajo cualquier consigna, la razón; que se dé paso al emotivismo, a la sinrazón. ¿Cómo lograr ese

equilibrio entre una filosofía realizada en los *límites de la mera razón* y la *ratio cordis*? No queda resuelto. Más bien, Patočka pone de presente la necesidad de hallarse ante este parangón y, de ser posible, encontrar una salida. Acaso Patočka lo resuelve recurriendo al proyecto de la *unidad* ante el *dualismo*.

También indiqué, sumariamente, mi otra crítica a Patočka: tal vez hay más de tres vías o caminos en la fenomenología. Justamente, de manera expresa, la *vía realista* o *lógica* que formulara Husserl en las *Investigaciones lógicas* pudiera ser la alternativa para poder guardar la consistencia de la *fenomenología asubjetiva*,⁵ para conservar la filosofía en los *límites de la mera razón*: sólo accedemos a fenómenos y éstos tienen su legaliformidad, su estructura. Entonces, si hay algo así como fenomenidad del mundo, fenomenidad del propio yo. ¿Cómo, pues, seguir las trazas de su manifestación? Aquí se puede compatibilizar la fenomenología de Husserl (*Investigaciones lógicas*) con el reclamo de la aperturidad que hace Patočka. En resumen, si por algo se caracteriza la *vía realista* o *lógica* de la fenomenología es por su intento de asegurar la objetividad del polo objetivo; entonces, con ello, sin que deje de ser válido que siempre hay un *quién* que fenomenologiza, también este *quién* es un *qué*.

Considero que el tal *cartesianismo* de Husserl, en la versión de Patočka, tiene que ser evaluado en dirección de establecer si se trata o no de un *hombre de paja*. Pero, incluso si tal fuera el caso, no cabe duda de que Patočka nos abre un sentido radical de la fenomenología, justamente, al situarla como la tarea del esclarecimiento del movimiento de la existencia humana.

5 Recordemos cómo el mismo Patočka («El subjetivismo de...») vuelve a las *Investigaciones lógicas* en su intento de fundar la *posibilidad* de una *fenomenología asubjetiva*.

EPOJÉ Y REDUCCIÓN —LA FENOMENOLOGÍA Y EL PROYECTO DE LA CIENCIA RIGUROSA—

Cómo tendría que procederse metódicamente sobre el suelo de la *epojé* así comprendida, si y en qué sentido tendría la fundamentación de la filosofía como ciencia una perspectiva de realización.

JAN PATOČKA. «Epojé y reducción»

Es visible que los caminos o las vías de la fenomenología son varios —al menos, realista, trascendental, psicológico, mundano-vital— y cada vía, al parecer, llega a desplegarse por las exigencias de las cosas mismas, de la región a la cual atiende. Patočka, que conoció la fenomenología completamente desde adentro, también la ve como una epistemología. En su entender, los criterios mínimos básicos que se tienen que satisfacer para estar dentro de ella son: reducción, *epojé* y constitución. Sin el paso de lo meramente objetivo al sentido experimentado en primera persona, sin suspensión de lo comúnmente entendido y sin comprensión de cómo emerge el sentido, no se puede practicar la fenomenología —éstos son, se puede decir, los principios de su cientificidad—.

Se puede constatar, una y otra vez, cómo la obra de Husserl está signada por residuos de cartesianismo —el *yo*, en especial—; pero Patočka da varios pasos con el fin de encontrar cómo deshacerse de estos residuos: postula la fenomenología asubjetiva, pone el primado de la constitución de cada quien en la esfera de la *pólis*; sin embargo, desde el punto de vista epistemológico, concibe que el paso radical consiste en volver una y otra vez a fundar, y a examinar lo fundado, sobre la base del trípode reducción, *epojé*, constitución. Y finalmente, con ahínco, resalta cómo es la *epojé* la que ofrece, de una vez por todas, la exposición a la libertad como conquista no sólo del sí mismo, sino también del sentido. Al cabo, sin desconocer las múltiples diferencias que se pueden hallar entre el enfoque fenomenológico de Husserl y de Patočka, en un punto sí parecen coincidir: la exigencia de que la filosofía se oriente por el imperativo de ser ciencia rigurosa.

Las condiciones de cientificidad: *epojé*, reducción, constitución

La fenomenología, según Husserl (Hua xxv), cobra valor si y sólo si se mantiene dentro de un operar como *ciencia rigurosa* o *estricta*. Desde luego, esto exige dilucidaciones, por ejemplo, ¿qué se entiende por ciencia? Y, dentro de ésta, ¿qué se indica con la expresión *rigor* o *estrictéz*? Para Husserl, «la filosofía [...] no ha empezado a ser ciencia» (Hua xxv 9). De ahí que haya podido decir Kant, en su momento: «no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar» (Hua xxv 8); y esto por cuanto la filosofía no tiene «contenidos doctrinales» (Hua xxv 9), que puedan ser comunicados con validez para uno y para todos, que provengan de una investigación metódicamente regulada. La filosofía, entonces, encalla en «“opiniones” o “puntos de vista” privados» (Hua xxv 9), por lo que Husserl insiste en «subrayar tajantemente el carácter no científico de toda filosofía habida hasta hoy» (Hua xxv 11) e, igualmente, ve cómo «se suscita simultáneamente la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo» (Hua xxv 11).

¿Por qué, pues, se exige tener un proyecto de *filosofía como ciencia rigurosa*? En síntesis, porque no hacerlo conduce de manera directa al relativismo y, consecuentemente, tanto al dogmatismo como al escepticismo. Ésa es la consecuencia de admitir que la filosofía sólo trata puntos de vista personales, que dentro de ella cada quien tiene su opinión y que ésta no puede ser reemplazada por puntos de vista sólidamente, científicamente fundados. El reino del relativismo escéptico es, entonces, la evidencia de la falta de rigor.

Solía argumentar Descartes que cuando dos o más sabios están en desacuerdo, uno de los dos se equivoca; pero, por regla general, ambos, puesto que, si alguno se hallara en la verdad, convencería al otro. De ahí que, con Descartes, aparezca la exigencia del método —una exigencia que, de cabo a rabo, cubre la filosofía moderna—. Esta exigencia no sólo se refiere a unos procedimientos para investigar, sino que trae consigo, además, las exigencias de la comunicación —científica, intersubjetiva—. Pero estas exigencias tienen un ancestro relevante en la idea del *dar razón* (*didónai lógon*) que acuñaron los griegos —que está presente tanto en Platón como en Aristóteles—. A pesar de estos dos antecedentes —moderno y antiguo— de una búsqueda tanto del rigor metodológico como de la comunicación —científica, intersubjetiva—, la filosofía no ha tomado el mentado «camino seguro

de la ciencia» —como lo indica Kant—. ¹ Lo que se exige es, sin más, establecer cuáles son los supuestos que fundan un proyecto de ciencia.

Quizás también para Husserl, pero en todo caso para Patočka, hay dos condiciones de rigor y de sistematicidad en la filosofía como ciencia: la *reducción* y la *epojé*, y, al lado de éstas, se halla, con preponderancia, la *constitución* —digamos, una tercera condición—. En fin, para Husserl es imperativo reconocer que la ciencia es conocimiento que *vale para uno* y *vale para todos*. Por supuesto, la ciencia no es sólo la experimental, que depende de y se cierra en los datos, en las concepciones dependientes de la *actitud natural*: sean naturalistas, psicólogos o historicistas.

¿Qué y cómo es una ciencia filosófica, fenomenológica? En síntesis, es una reivindicación de la *subjetividad constituyente del sentido* y consecuentemente es una *rehabilitación* estructural de los *métodos reflexivos* —que no por ello *introspectivos*, una suerte de *substancialización* del yo—. Por esto mismo, es una ciencia de los meros o puros fenómenos, esto es, del *aparecer* y del *manifestarse*. El aparecer, como quiera que sea, corresponde a la dación de sentido que despliega el sujeto; entre tanto, el manifestarse remite a *lo que hay*, al *mundo*. El aparecer es el reino de la *subjetividad constituyente*, la llamada *vía cartesiana*; el manifestarse corresponde al reino de la *onticidad del mundo* —que, en su radicalidad, funda el mundo, el mundo de la vida, la *ontología del mundo de la vida*—, la llamada *vía* o *camino de la ontología*. El enlace entre *subjetividad constituyente* y *mundo de la vida* es justamente la mundanidad del sujeto o la trascendencia del mundo; este enlace es el de la *psicología fenomenológica trascendental*, la llamada *vía psicológica*.

¿Bajo qué condiciones se puede llevar a cabo la *investigación reflexiva, fenomenológica*, desde el punto de partida hasta su ejecución plena? En resumidas cuentas, la *cosa misma* de la filosofía como ciencia rigurosa, como fenomenología, es lograr comprender cómo se lleva a cabo la emergencia y consolidación del *sentido*. Éste, por supuesto, se despliega en la vida subjetiva, en la conciencia —siempre en relación intersubjetiva—. Si bien el *cogito* es un dato primero para cualquier posibilidad de la reflexión, ¿cómo llega a ser él mismo *constituido*?, ¿cómo se opera con respecto a él la *reducción*? Y, al cabo, ¿cómo es la operación y despliegue de *epojé* con respecto al mismo *yo*? Éste es, o puede ser, el punto de

1 *Crítica de la razón pura*: A. XI, nota 6, en especial, B. XXXVI.

partida de la filosofía como ciencia estricta —claro que, con ello, se mantiene un *residuo* cartesiano—.

Patočka reconoce en el trípode constitución, reducción y *epojé* el principio o inicio de la *fenomenología*, de la *filosofía como ciencia rigurosa*. No obstante, para Patočka es determinante tanto la superación del residuo cartesiano —y, con ello, de la *vía cartesiana*— como el traspaso a la *vía psicológica* y, luego, a la *vía ontológica* o del *mundo de la vida*. Este paso, con tres estaciones, es la manera que Patočka halla para dar un sentido radical a la ciencia fenomenológica; considera que con ello se corrige —en lo que cree necesario— a Husserl, bajo el entendido de que la idea original de éste es válida y que sólo se puede realizar tras la superación del *ego trascendental* y, en consecuencia, tras el reconocimiento de la efectividad del *ego mundano*. El *mundo*, no el *ego*, es la cosa misma de la *epojé*. Esto no quiere decir que se pierda la posición constituyente del *ego*; más bien indica que se abre el horizonte de la *fenomenología asubjetiva*: una primordinalidad de la *estructura* sobre las *dimensiones desiderativas* y *volitivas* del *ego*; en resumen, el *ego* mismo es una *estructura del mundo, en el mundo, que accede al conocimiento del mundo*. Y, sin embargo, en todo gesto y proceso de conocimiento, hay un resto de conciencia premundana que tiene que ser esclarecida mediante la investigación fenomenológica.

A continuación, se reconstruyen, paso a paso, los argumentos propuestos por Patočka en «Epojé y reducción». Se trata de un texto publicado por el autor en 1975² —el mismo año en que desarrolló sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*—. Mi tesis interpretativa es que, para Patočka, la auténtica fenomenología como *ciencia rigurosa* radica en la *epojé* mundana del existente en su existencialidad.

Epojé y libertad: la superación del cartesianismo

Según Patočka, «la reducción fenomenológica es, junto con el motivo de la constitución, una de las ideas directrices de la fenomenología» (241). ¿Qué es, en síntesis, la *reducción*? Retrotraer lo dado a la esfera de propiedad (Hua I §44); en este sentido, reconducirlo, hacerlo *propio* o *esfera de propiedad*. Lo que aparece y es en el mundo, subsistente por sí, sólo llega a comportar sentido cuando alguien lo

2 «Redactado en alemán y aparecido en: Bucher, Drüe, Seebohm (eds.). *Bewusst-sein. Gerhard Funke zu eigen*, Bouvier, Bonn 1975» (Patočka, «Indicaciones bibliográficas» 283).

integra en su ámbito de experiencia. Y, ¿qué refiere el índice *constitución*? Es bien sabida la fórmula de Descartes: *cogito ergo sum*; pero, para llegar a este resultado, se tuvo o se tiene que dar un proceso. Mi propio *ego* —con cuanta más razón mi *cogito*—, lo que yo mismo soy — para mí mismo y, desde luego, también para los demás—, ha sido elaborado en su sentido tanto en el orden fáctico de la experiencia como por actos de reflexión que (*me*) lo revelan. Este proceso mediante el cual se da el paso de la *dación* fáctica a su sentido es, sin más, la constitución.

La fórmula que trae a colación Patočka es: «ninguna constitución sin reducción» (241), complementada por «ninguna reducción sin constitución» (241). Esto implica que, para que se llegue al sentido —de *algo*, de *sí mismo*, de los *otros*, etc.—, se requiere: 1) que se reconduzca *lo dado* a la esfera de propiedad; 2) que *lo dado*, puesto en exhibición en la vida subjetiva, de suyo, se ofrezca en su sentido; 3) que se establezca cómo el mero reconducir es en sí mismo constitutivo; 4) que se observe que la constitución opera si y sólo si hay reducción; 5) como se ve, que se evidencie que no hay oposición, sino complementariedad, entre reducción y constitución. Acaso se trata de dos momentos de un mismo proceso, a saber, el del despliegue del sentido.

Patočka («Epojé y reducción») muestra cómo desde 1907, en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*, Husserl había ganado «el concepto central de “trascendencia en la inmanencia”, de “inmanencia en el sentido de darse ello mismo”» (242). Esto es, una vez dada la *reducción*, el pensamiento, la razón, en fin, las operaciones subjetivas de dar sentido se despliegan legaliformemente; y, sin embargo, este darse del sentido —que se puede referir *al otro*, a *lo otro*— es un despliegue de la subjetividad misma —en su inmanencia—. Según la perspectiva de Patočka, Husserl logra «descubrir la verdadera intención de la meditación cartesiana sobre la diferencia del cuerpo y el alma» (243): lo que se nos da son vivencias; éstas se tienen en cuerpo y carne propios, pero sólo se comprenden por la actividad anímica. Sólo desde esta última cobran sentido las primeras. ¿Qué se logra con esto? En último término, deshacerse o desembarazarse de la *actitud natural*, «del saber natural y de la ciencia natural» (243). Progresivamente, esta conceptualización husserliana se desarrolla hasta dar con la *epojé*. Como se ve, se trata de una liberación de la *actitud natural*; pero, se pregunta Patočka: «¿No se favorece con ello [...] una renovación del cartesianismo de duda universal [...] con los mismos medios metódicos?» (243). No obstante, advierte de una vez Patočka, con respecto a Descartes, esta *epojé* es más radical puesto que «está por completo

en el ámbito de nuestra libertad» (244) y, en consecuencia, «se experimenta aquella libertad propia del pensamiento de toda tesis y, a su vez, su libertad para usarla o no usarla» (244). En rigor, esta libertad no es tematizada por Descartes; es, para Husserl, una libertad de orden epistemológico.³ Con ello, entonces, lo que se radicaliza es la superación del determinismo que —con distintos ropajes— encubre el cartesianismo.

Es la *epojé* la que «conquista [...] una nueva región de ser que, como toda región originaria, es una región de ser individual, originariamente accesible en un modo de experiencia coordinado a ella» (245). Se puede decir que esta región es *región de las regiones*, a saber, la región de la *subjetividad trascendental*, su núcleo constituyente de sentido: el *yo*. Y, sin embargo, en el contexto de la fenomenología de Husserl, la experiencia que da lo psicológico se ha transformado por obra del método de la *epojé* en una experiencia de una clase completamente diferente. Este proceso no ofrece un yo empírico —digamos, mi yo, el yo concreto y específico de alguien—, sino una función con su respectiva estructura, que vale para uno y vale para todos.

Así, entonces, la *epojé* es una puerta de acceso a la *reducción*. Sólo que «[l]a reducción fenomenológica tiene [...] la tarea de mostrar cómo la esfera [...] descubierta de la inmanencia de la “subjetividad trascendental” [que] “lleva en sí” todos los mundos posibles: tiene que retrotraer el mundo al suelo de la constitución en que [...] se había originado» (245). Ahora bien, Husserl no «habla de reducción, sino de reducciones» (245), con distintas vías: la cartesiana, la psicológica y la ontológica o del mundo de la vida.⁴ Para Patočka, se puede tener una vía de escape al cartesianismo si «[e]ste mundo reducido se muestra ahora como mundo fundado en los rendimientos de la conciencia premundana» (246). Esta vía ha sido, típicamente, fundada por Husserl y está emparentada, todavía, con el *objetivo* del *trascendentalismo*, con una «valoración de principio [...] de la donación de la cosa misma [que] ofrece dos modos de ser distintos: la accesibilidad de principio en el

3 Aquí no interesa todavía establecer si esta libertad tiene, o no, connotaciones éticas o morales. Desde luego, sería al menos extraño que no tuviera tales connotaciones, pero no son el tema directo en esta consideración relativa al trípede constitución, reducción, *epojé*. Sin duda, éste es un tema fundamental de la fenomenología, que tiene un peso relativo, sobre todo el tematizar propio del *fenomenologizar*.

4 Como lo mostramos, al menos quedan vías como la *realista* (de *Investigaciones lógicas*), y con anticipaciones como la del *mundo social de la vida*, la del *lenguaje*, etc. A su vez, como mostraremos, la propia fenomenología de Patočka —que bien se puede llamar *fenomenología existencial*— constituye un *camino* o una *vía*: la *vía fenomenológica existencial*.

acto de volverse reflexivo [y] en el exhibirse siempre por mediación de un cierto estrato de vivencia» (246). Esto es, la *epojé* pone de manifiesto cómo en el mundo *nos damos cuenta de que nos damos cuenta* o nos *apercebimos* de lo percibido y, para llegar a tal *apercepción*, se exige la reflexión; pero, por supuesto, lo percibido es percibido por alguien, en una vivencia mundano-vital. Así se logra «[l]a reducción [...] a una ontología [...] fundada en el modo de acceso a un ente de índole doble. El modo del aparecer [...] su carácter ontológico. La conciencia, la vivencia, la subjetividad, se aparece a sí misma de manera inmediata y hace aparecer lo demás» (246). Se puede decir, entonces, que *hay mundo* —de hecho, es la condición de posibilidad de todo sentido de ser, de todo despliegue de ser, de toda interacción—; pero, a su turno, ese mundo tiene que ser *elaborado* —vía la *reducción* y el despliegue de la *constitución*— por alguien: éste es el sujeto, un sujeto, cualquier sujeto. Hay, pues, dos polos: *mundo* y *sujeto que experimenta el mundo*.

Como se ve, todavía, según Patočka, «esta ontología [...] está fundada en la reflexión sobre el modo de acceso a lo accesible a ella» (247). Acaso hay un vacío en la fenomenología de Husserl, toda vez que no somete —al menos eso piensa Patočka— «la tesis del sí mismo» (247) a la *epojé*, hasta abarcarlo todo «de modo completo y universal» (247). Y esto se puede lograr si se diferencia nítidamente el aparecer y el manifestarse. Así se puede ver cómo «la *epojé* [...] es [...] el acceso al aparecer en el lugar en que aparece, esto es, al aparecer como tal» (247); mientras que «lo manifiesto [es] lo que se manifiesta» (247) —digamos, el polo objetivo—. Éste puede objetivarse en la medida en que la *reducción* o *reconducción* a la esfera de propiedad lo hace aparecer. La *manifestación* concierne al *mundo*; el *aparecer* concierne al *sujeto*; pero, en general, «lo yoico [,] no es nunca percibido en y por él mismo, o experimentado inmediatamente como quiera que sea, sino como centro de organización de una estructura de aparición que no es reducible a lo que aparece como tal en su ser singular» (247-248). La investigación fenomenológica pone, entonces, en evidencia que lo que se designa como sujeto es una función que corresponde a una estructura, y tal función estructural casualmente es de *x* o *y* persona, pero no es creación de nadie, es un operar anónimo. El sujeto, en cuanto *sí mismo*, «se experimenta en el mundo y contra el fondo del mundo» (248); y, sin embargo, no se confunde con ninguno de ellos —ni con el mundo ni con el trasfondo mundanal—. El *sí mismo*, pues, «no puede considerarse nunca una cosa» (248). Como se ve, así, de una vez por todas, queda fuera de juego toda posibilidad de reificación o de substancialización del yo. En cambio, el yo o

la *subjetividad* es una *función estructural* que se instancia en personas singulares. Esto, en buena cuenta, es el *quid* de la *fenomenología asubjetiva*.

Ahora se puede ver cómo, desde esta *fenomenología asubjetiva*, «[l]a *epojé* [...] desarrolla su función haciendo posible una relación consigo mismo, una estructura de ser sin la que no es posible ningún aparecer» (248). De este modo se opera un giro en dirección de «una cierta ontología [que hace] posible [...] una teoría del aparecer como tal» (248). Sin más, esta «teoría del aparecer [...] es posible [...] convirtiendo en fenómeno el a priori del mundo que opera originariamente de manera anónima» (248). De ahí que, según Patočka, «sea posible [...] una fenomenología sin reducción, pero no una fenomenología sin *epojé*» (249); esto es, si todavía la *reducción* comporta —o podría comportar— un resto de cartesianismo, el giro en la dirección de la *epojé mundana* u *ontológica* supera ese escollo, puesto que se muestra al mundo como una función estructural de dación de sentido, de nuevo, «fundado en los rendimientos de la conciencia premundana» (246), habida cuenta de su primacía, de su precedencia y su pervivencia después de nosotros.

La radicalidad de la ciencia rigurosa: enlace de los enfoques de Husserl y Patočka

No es el caso evaluar aquí la obra de Husserl a la luz de las críticas que le hace Patočka. Bien es cierto que en algunos casos se pueda responder desde las obras de aquél a las críticas de éste; también es cierto que, en otros casos, quedan en pie algunas de estas críticas. Lo que me interesa señalar es la coincidencia de Patočka con Husserl. Uno y otro coinciden en el proyecto de la *filosofía como ciencia rigurosa*. Patočka da a entender que la religión es un anclaje de la filosofía —del origen del asombro—, al menos en la «Glosa 1», de los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Sin embargo, surge una pregunta de inmediato: ¿por qué entre los movimientos de la existencia humana no se halla, expresamente, el (movimiento) religioso? De hecho, la *verdad como libertad* es el último de los movimientos de la existencia humana y, concretamente, busca liberarse de toda atadura a la heteronomía con respecto al *lar*, los dioses y sus religiones, así como a los poderes, sus ideologías y sus partidos.

Patočka concibe la *libertad en la verdad* como un vivir al descampado de la *incertidumbre*. Perdido, entonces, el suelo de certeza, queda la radicalidad de la existencia. Cada quien, paso a paso, tiene que asumir el sentido, sí de la *existencia*,

pero igualmente del *mundo*, de *lo existente*. En esta *vía* —de hecho, a la fenomenología de Patočka se le puede identificar como *fenomenología de la existencia* o como *vía existencial*—, la ciencia positiva es un recurso, como también lo es la poesía, la literatura y, de manera más general, el arte. Este recurso permite comprender la *existenciariedad del existente*. No se trata, por lo tanto, de comprender la existencia a partir de un reduccionismo naturalista —a los datos de la medicina o de la psicología, de la economía o de la sociología, de la antropología o la teología—; sin embargo, se conserva de comienzo a fin un proyecto científico de racionalidad que hace de su investigación, igualmente, un desarrollo de la *fenomenología como ciencia estricta de la existencia*, que procede «metódicamente sobre el suelo de la *epojé*» (250). Se trata, por tanto, de una *epojé existencial* que pone al descubierto, en cada caso, la *verdad*.

Ahora bien, como quedó indicado, para Husserl, la *libertad* que abre la *epojé* tiene —o puede tener— un carácter epistemológico preponderante. Para Husserl, es desde el conocer que se funda el actuar, la claridad sobre éste, su sentido teleológico. Patočka, en cambio, hace énfasis en la *verdad* que, aunque a primera vista puede ser igualmente un efecto del conocimiento, se vive y es en sí el centro de la existencia. Esto no quiere decir que desplace la dimensión cognitiva o epistémica de la verdad, sino que la integra a un horizonte ético.

Se trata de *salvar*, tanto en la perspectiva de Husserl como en la de Patočka, la *racionalidad* como garante del sentido, de la intersubjetividad, de la comunicación científica. Otra *vía*, que deseche la razón como fundamento fundante, se hunde en el misticismo, en la ausencia de lucidez. La razón es, diremos, una suerte de lumbre que ilumina en lo oscuro. Desde luego, no disuelve lo oscuro, pero lo integra y permite orientarse en medio de ello.

¿Qué implicaciones tiene, para la metafísica, pensar la *filosofía como ciencia estricta o rigurosa*? Si se sigue el planteamiento de Patočka, se puede evidenciar que la *cosa misma* de la investigación no es el *yo*; es, sin más, el *mundo*. Éste existe y en él hay un existenciarario, a saber, el ser humano. Si toda la filosofía puede ser acusada de falta de rigor científico, también la fenomenología podría ser imputada con ese cargo. La contribución de Patočka se orienta, justamente, en dirección de que los análisis relativos a la existencia, al *existenciarario* en su *existenciariedad*, no sucumban a la tentación del *subjetivismo*. Éste parecería ser una suerte de dique por el que se fugan las aguas, el manantial de la ciencia.

Puestos ante el *mundo* como *cosa misma* de la metafísica se da un salto fuera de ella y nos hallamos en las orillas de la ontología. Esta ontología se orienta a esclarecer el *ente* que sirve de soporte a todo sentido de ser, al ser que despliega el sentido de ser, las interacciones que dan motivos y razones para el despliegue del sentido de ser: sin más, este ente es el *mundo*. El tránsito de la *metafísica* a la *ontología* es, a su vez, efecto de la decisión de volver la atención sobre la *epojé* como esfera de la libertad de *existir del existenciario*: su *cuidado* —*cogitatus* o *pensamiento*: solicitud y atención para hacer algo bien; acción de cuidar—, su *cura* —*cuidado*, *solicitud*—. No se trata, por tanto, del ser, sino de la *posibilidad*.

Al cabo, el *existente* sólo puede comprenderse a sí mismo como un *yo puedo* (*Ich kann*) —sólo que el poder de su posibilidad está integrado y entrelazado con el *alter* en el *mundo común de la vida*—. Entonces, la ontología es la vuelta reflexiva sobre ese mundo predado, suelo del sentido y horizonte de posibilidad, sobre el cual se erige la *responsabilidad* como auténtica expresión del *cuidado del alma*. Esta responsabilidad concierne a cada quien y demanda la *corresponsabilidad*, en ese *mundo común de la vida*, como la posibilidad de poder vivir juntos en el *alzarse*, en el *conmoverse*. Así, la *epojé mundana* funda la *libertad en la verdad*.

LAS FENOMENOLOGÍAS Y EL CUIDADO DEL ALMA —DEL YO AL EXISTENTE, LA POLÍTICA—

La presencia de Husserl en la lección inaugural de Heidegger hace verosímil que en ella se discutieran las cuestiones que más profundamente afectaban a ambas filosofías fenomenológicas.

JAN PATOČKA. «¿Qué es fenomenología?»

Pero, *vista desde el interior*, [la filosofía] es una lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha de la razón «despierta», que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente indudablemente, un mundo existente en su verdad universal y total.

EDMUND HUSSERL. «La filosofía como autorreflexión de la humanidad»

Patočka informa que, hacia 1933, Husserl «subrayaba en toda ocasión lo inconciliable de su perspectiva con la de Heidegger. El intento de conciliar ambas está condenado al fracaso —advertía Husserl—, y hacía alusión a los jóvenes que una y otra vez habían intentado una síntesis tal, para verse siempre en un callejón sin salida» («Recuerdos de Husserl» 11). Patočka había visto a Husserl por primera vez en 1929, los días 23 y 25 de febrero, en las *Conferencias de París*; el mismo año en que Husserl atendió, seis meses más tarde, la lección inaugural *¿Qué es metafísica?* de Heidegger, pronunciada al tomar éste posesión de la Cátedra de Filosofía en la Universidad de Friburgo, el 24 de julio de 1929.

Los años 1927 y 1928 son el escenario en el cual se testifica no sólo el distanciamiento, sino también la ruptura, por buenas razones, de Husserl y Heidegger. Y, no obstante, Husserl atendió la ya mencionada lección de Heidegger, como en un gesto radical de reconocimiento de la fenomenología de éste, y, a la par, de un

camino distinto —en muchos sentidos, opuesto— al que él había recorrido. Es, pues, el testimonio, *in vivo*, de la lucha de las generaciones de filósofos. No obstante, como se verá al final de nuestra exposición en esta sección, ambos filósofos quedan enlazados por la *cosa misma* de la fenomenología: la *epojé* como *cuidado del alma*, que abre el camino a la radicalidad de la libertad. Que, en un caso, esa apertura se produzca cognitivamente o, en otro caso, existencialmente, se puede ver como una oposición o como una posible complementariedad. Patočka, sin embargo, se sitúa en otro lugar de enunciación: la *política*. Este lugar lo comparte, entre otros, con Hannah Arendt —bajo el entendido de que no se trata de *cosa consabida*, sino que, más bien, tal lugar tiene que ser caracterizado una y otra vez—.

En el ensayo que tenemos en estudio aquí, Patočka pone a la vista y menciona el arco de la obra de Husserl que parte de *La idea de la fenomenología*, pasa por *Ideas I* y alude a *Krisis*; de Heidegger hace alusión a *Ser y tiempo*, *Problemas fundamentales de la fenomenología* y la entrevista de *Der Spiegel* («Sólo un dios...»), pero detiene especialmente la atención en la mentada lección de Heidegger, *¿Qué es metafísica?* En efecto, esta última lección *no* es un escrito *sobre* fenomenología; es, en cambio, *fenomenología* de la nada, del estado de ánimo en que se desvela ésta —a saber, la angustia—; es una fenomenología de los estados de ánimo que abren el paréntesis epistémico que ejecuta cognitivamente el sujeto.

Desde luego, no sabemos qué habría pensado Husserl de este ensayo de Patočka. Tampoco tenemos un registro de lo que pensó de la lección inaugural de Heidegger. Lo que sí podemos conjeturar es que habría validado las consideraciones del primero sobre las diferencias existentes entre la perspectiva de la fenomenología trascendental —de Husserl— y la fenomenología del *Dasein* —de Heidegger—. Patočka parece fiel, entonces, a la recomendación de Husserl de no buscar una conciliación entre su filosofía y la de Heidegger. Patočka lo que busca, en cambio, es fundar las diferencias y ver cómo la fenomenología misma de Husserl es asumida y transformada por Heidegger.

Hay un punto —asunto, tema o cuestión— sobre el cual labran tanto Husserl como Heidegger: la *metafísica*. ¿Qué entienden uno y otro por ésta? Es lo que se tiene que poner en evidencia en el análisis que viene a continuación, en el cual seguiremos paso a paso la exposición de Patočka. También es en el orden de la metafísica que aparece la vida psíquica —y, en general, lo psíquico— como apertura al ser, a la experiencia de ser.

Sentido del ser y teoría del alma

Patočka habla de la fenomenología como una *nueva filosofía*, que tematiza «el aparecer de todo cuanto aparece» (Patočka, «¿Qué es fenomenología?» 251); esto es, se ocupa de «tematizar el aparecer como tal allí donde se produce y tal como lo hace» (252). En esta dirección, «la problemática fundamental de la fenomenología [...] [es] la pregunta por el último fundamento del aparecer de lo que aparece» (252). Esta filosofía fue, germinalmente, fundada por Husserl, y tuvo un desarrollo muy significativo, en otra dirección —por cierto crítica—, en Heidegger. En la dirección del primero, según Patočka, esta fenomenología se «consideraba garantizada en la intencionalidad de la conciencia de “donación” originaria de la cosa pensante» (253). Con esta investigación, de lo que se tiene que dar cuenta es de la manera de «observar dónde las fuentes de la experiencia originaria fluyen francas, y dónde esas fuentes se encuentran obstaculizadas o incluso obstruidas por restos de construcción» (254); no obstante, todavía la fenomenología preserva «la escisión sujeto-objeto» (254), que es, a su vez, la base de «la civilización técnica en fin de la puesta en práctica de este proyecto, el cual va apareciendo paulatinamente como algo natural y consabido» (255). Para Patočka, todo esto puede ser reencauzado si se recurre al «dominio de la política» en la dirección de «una fenomenología de la acción, de la praxis, el trabajo y la labor» (256). Según el punto de vista de Patočka, la fenomenología es:

[Una] ciencia de los “fenómenos” [y] radica en que sus fenómenos, que son los mismos que están también a la base de las restantes ciencias, comparecen ante ella en una actitud que se define ahora por primera vez y que modifica el sentido de estos fenómenos de una determinada manera. (257)

En esta ciencia, «[l]o principal”, la nueva actitud [descubre] el método, y lo sería *primariamente como método*» (257). En esto convergen tanto Husserl como Heidegger, sólo que «[p]ara Husserl se trataba de problemas de teoría del conocimiento» (258) y, en este sentido, de «metodología filosófica» (258). Por esta vía, «la dinámica intencional tiene una significación universal [que permite] unificar las ventajas del empirismo con las del racionalismo “intuitivo”» (258). Esto se logra, o se podría lograr, si se realiza, «de un lado, una suspensión del juicio o puesta entre paréntesis de las tesis, la llamada *epojé* como dejar en suspenso que se abstiene de tomar partido, y, de otro lado, la incoación propia de la duda» (258-259).

A lo que se encamina esta fenomenología es a que esta suspensión permita emprender «su “reducción a lo puramente inmanente”» (259). Si se opera este doble movimiento de *epojé* y *reducción*, «lo objetivo se contempla e investiga en su dependencia no causal sino esencial-estructural respecto de los correlatos subjetivos (en su constitución estructural)» (259), que se «construye intuitivamente —en el sentido de la intencionalidad— sobre el *ego cogito cogitatum*» (260).

La posibilidad de la ciencia fenomenológica exige que la *epojé* sea comprendida en su radicalidad como «acto de libertad capaz de suspender todas las tesis acerca del ser» (260). Así, la fenomenología es *la ciencia de los fenómenos puros* que ausculta «el fundamento de una psicología verdaderamente científica (y, en segundo lugar, como fundamento de una verdadera crítica de la razón)» (261); ésta es *la ciencia de los fenómenos* que toca, pues, con «una ciencia *como* psicología» (261). En este horizonte, *la fenomenología* es «la tarea de indagar la esencia de lo psíquico en la forma de fenómenos puros» (261). Y, no obstante, esta fenomenología deriva en la posibilidad de una *metafísica* que se puede entender como «ciencia del *factum*» (262) de *lo que hay*, y, en últimas, del ser, de su sentido. En fin, los fenómenos dan cuenta de «[l]o que les concierne como un “algo” del que puede decirse que “ellos lo son” (son ese algo), sigue siendo lo que era. Lo modificado, sin embargo, es este “es” (o ese “son”); es el sentido de su ser lo que sufre modificación» (262). Lo que se modifica, entonces, es el modo de *aparecer* de lo que se *manifiesta*.

Así, entonces, según Patočka, «Husserl busca, pues, *una* ciencia y encuentra *dos*» (263). En efecto, Husserl «[b]usca la ciencia fundamental de la filosofía» (263), la que estudia y esclarece los últimos fundamentos, a saber, «la metafísica» (263); pero se halla ante lo primero, el esclarecimiento de la subjetividad, «la idea de una psicología científica, de una ciencia del espíritu» (263). Es en ésta, pero con miras a aquélla, que «Husserl encuentra que el acto decisivo para la fundación de la ciencia filosófica está en la *epojé* como suspensión de toda vigencia de mundo, de toda validez objetiva en general» (264); y, en consecuencia, «la *epojé* abre el camino hacia el ser del ente de cualquier modo de ser» (265), puesto que «previene de considerar el ente como el único tema posible del saber, y hace saltar el prejuicio que así lo supone» (266). Es con la *epojé*, como «actitud teórica de la mirada pura, [que] llega a divisarse la “subjetividad purificada”, [las] estructuras que se han de captar de modo reflexivo» (266). Estas estructuras «remiten a un ser esencialmente activo y responsable; a un ser activo y responsable que debe hacerse

valer [...] como originario y como aquél al que se preordena el comportarse de la representación» (266); en fin, se esclarece «la responsabilidad como “entrega”» (266). Así, entonces, esta ciencia buscada —de lo último, la metafísica— esclarece lo primero —la vivencia subjetiva de mundo—. Es una tarea de descubrimiento del valor absoluto de la *responsabilidad* que envuelve, de comienzo a fin, al sujeto —en cuanto *sujeto del mundo*—. De estas dos ciencias, a saber, la metafísica y la psicología, deviene la ética —sea que se tamice o no por un rodeo epistemológico que, en todo caso, es exigido por la ética misma—.

Como se ha visto, a lo que se apunta es al conocimiento del mundo, del sujeto en el mundo y en su mundear, y, como consecuencia, al hacerse cargo del sentido subjetivo del mundo, de su *cuidado*. Entonces:

La concepción de la fenomenología como método de la ontología presta impulso, así, a *dos* ciencias, ninguna de las cuales ha de considerarse nueva sino renovada por el método: la ontología como búsqueda de respuesta a la pregunta por el sentido del ser, y la ontología de la vida humana, que también podría denominarse teoría del alma. (267)

En este trasfondo ético lo que se descubre, esencialmente, es que «nosotros no disponemos de los presupuestos de nuestra vida, sino que, al contrario, estos presupuestos disponen de nuestro vivir» (268). Esto, fundamentalmente, es lo que indica la orientación de una *fenomenología asubjetiva*: no se puede asentar una subjetividad protagónica, heroica, sino que ésta es una expresión de ser, que en rigor tiene la función de expresión y responsabilidad de, por y con el ser.

¿Cómo se halla Husserl ante lo último, ante la metafísica? Según Patočka, «Husserl da en la *epojé* el paso atrás desde el ente y busca el ser (pregunta por el ser)» (269); pero queda atrapado en el cartesianismo con su respuesta, dado que por ser asume «el ente de la *cogitatio* de un *cogitatum*» (269). Superar este residuo cartesiano es una tarea que pasa por el intento de «hallar en la vida misma una fundamentación de que algo como la *epojé* sea posible» (269); esto es, se requiere superar ese resto de *metafísica de la subjetividad*, del presidio de la conciencia. Entonces es posible pensar que «la *epojé* [...] es un no-afirmar y no-negar, un dejar en suspenso, un modo de comportarse fundado en el anonadar» (269); es en un giro hacia la existencia en el que «la *epojé* [opera como] un comportarse que anonada» (269), es decir, que se dispone a «no *hacer uso* de ninguna tesis. En ella se experimenta una libertad, una ausencia de ataduras al ente. *Frente* al

comportarse judicativo [...] se descubre una esfera en que el ente *no* impera, en que *no fuerza* a afirmar ni a negar» (269); es en el plano del existir en el que «[l]a posibilidad de una *epojé* y de su dejar en suspenso se incoa en la experiencia del anonadamiento» (270). Así, pues, «la *epojé* presupone la experiencia del quedar en suspenso, el anonadamiento al que remite, como a su origen, toda actitud (negativa) de renuncia» (270). En resultas, como rendimiento existencial, «la *epojé* es sólo un testimonio del anonadamiento y de la posibilidad de, incluso en lo teórico, avanzar merced al anonadamiento hasta el borde mismo en que puede y debe abandonarse el suelo del ente como tal» (270). Patočka, pues, ve que todavía en el resto cartesiano hay o pervive un resto de seguridad que positiviza; de ahí ese salto a la existencia, como lo reclama Heidegger en *¿Qué es metafísica?* En este salto, el existente se abre a la incertidumbre, a la ausencia de suelo seguro. El existente descubre en su existencia que «la conducta primaria hacia el mundo está contenida en la “esfera afectiva”, en la disposición anímica en que uno se encuentra, y precisamente en ella se produce la apertura originaria del ente como tal *en total*» (270). No es, pues, el conocimiento y todo su despliegue racional el que abre el ente, su sentido; es en los estados de ánimo que deviene la apertura, la posibilidad de lo inédito, los sentidos posibles.

El existir es un fundamento fundante, pero a él mismo no se le ofrece ninguna garantía —por ejemplo, cognitiva o epistémica— antes que la apertura del ente en y por los estados de ánimo. Ahora, entonces, de lo que se trata es «del “irrumpir” el ser que es “el hombre” en el todo del ente (en el universo), en orden a que el todo del ente “pueda romper” en lo que es y tal como es» (273). De este modo, se conquista un sentido más radical de la *epojé*; ésta es «el *fundamento* del aparecer [...] [,] el objeto de la metafísica. Considerado desde el ente, como quiera que no es ningún ente, ha de ser una nada» (273). Sólo ante ella, con ella, desde ella, «nos *encontramos* (afectivamente) en esta apertura» (275); en su radicalidad, «[e]n el presente de la nada hace la experiencia de ser [el existente]» (275).

¿Qué indica *nada*? Al menos, por igual, *no-sentido*; éste es un suelo que se caracteriza por ausencia de suelo, un abismo —*Abgrund*—. A diferencia de todo proyecto que funda una y otra vez la *Urerfahrung* como posibilidad de renovación de la *Urform*, aquí se trata de la *destrucción* del sentido dado hasta hallarse en los estados de ánimo fundamentales en los cuales se revela o se manifiesta el ser. Es la ausencia de todo índice primario de validez el que vuelve a servir de soporte a todo intento de sobrellevar el existir, sin garantías, sin dogmas, sin certezas.

Desde luego, Patočka retoma el punto de vista de Heidegger. Sin embargo, según nuestro leal saber y entender, lo lleva mucho más allá. Aquí, en este anonadamiento, se tiene la experiencia radical que abre la posibilidad de la *salvación*, no de algún sentido modesto de la existencia, sino del existir existenciarario del existente: una vocación absoluta de verdad que se funda en la libertad, que abre el camino de la responsabilidad absoluta por el sentido del mundo.

La fenomenología del cuidado del alma: entre política e historia

[...] [Q]ué significa fenomenología *para nosotros*, [...] qué es lo que la coloca en la situación singular que tiene en el pensamiento del presente. La fenomenología [...] es [...] meditación, y meditación justamente sobre la crisis. Comoquiera que pretende poner al descubierto las raíces de la ciencia positiva y de la científicidad en general, la fenomenología tiene que investigar la crisis de la Humanidad hasta sus orígenes últimos. Y esto implica un retroceso radical hacia los orígenes, un empeño de ausencia de prejuicios que ha de despejar también los prejuicios científico-positivos. En esta radicalidad la fenomenología no tiene igual, y avanza por el camino contrario al que, con ingenuidad no advertida, pisa toda otra ciencia y filosofía. Los descubrimientos que en este camino se le ofrecen son múltiples, pero existe uno que reviste particular importancia [...]. Es el descubrimiento del cartesianismo esencial de nuestra época como un todo, entendiendo por cartesianismo [...] el conjunto de secuelas ópticas del planteamiento ontológico del dualismo de las sustancias, o sea, de la teoría de los dos modos cósmicos de ser. El esfuerzo por contraponer a este concepto fundamental de la modernidad, puesto así al descubierto, otro camino, un camino *que se busca*..., eso es la fenomenología.

JAN PATOČKA. «¿Qué es fenomenología?»

Quizás se puede datar el año 1927 como aquél en que tuvo lugar la última, cercana y al mismo tiempo turbulenta relación de cooperación entre Husserl y Heidegger. La ocasión se dio a raíz de la preparación del artículo *Fenomenología* para la Enciclopedia Británica. La versión A, primera parte, la redactó Husserl y sobre

ella laboró Heidegger hasta el 15 de septiembre de 1927 —había comenzado con su revisión en Suiza, hacia el 1 de septiembre, pero la culminó en Friburgo—. La segunda parte la redactó Husserl después del 15 de septiembre. De la versión B, Heidegger escribió unas 11 páginas entre el 20 y el 27 de octubre, con lo que Husserl hace una suerte de ensamble conjunto de unas 28 páginas. Con relación a éste, Heidegger elabora una carta, fechada el 22 de octubre. De ahí en adelante lo que sabemos es que cesa la colaboración y Husserl elabora una versión nueva (la versión C, que cuenta con variantes) entre el 23 y el 31 de octubre. Luego vendrá la versión D, que fuera luego traducida al inglés (versión E), en 1928.

El año de 1927 representa un rango de tiempo en el que ocurren muchas cosas en la relación de Husserl y Heidegger. Es cuando se lanzan mutuamente los más duros juicios. Todo esto podría ser meramente incidental o parte de una suerte de doxografía, como la que se conoce en la filosofía desde Diógenes Laercio. Aquí nos interesa porque es el año en que controvierten, para explicar la fenomenología, sobre el índice o título *psicología*. Husserl no terminará de leer y comentar *Ser y tiempo* más que hasta diciembre de ese año. Es el 11 de enero de 1928¹ cuando conversan sobre las observaciones de Husserl en una caminata que hacen los dos por las inmediaciones de Friburgo.

Vayamos al punto que nos concierne. Tanto para Husserl como para Heidegger *la psicología es la puerta de acceso a la fenomenología*. Sólo que en un caso se trata de una *psicología fenomenológica trascendental*, mientras que en el otro se trata de una *psicología de la experiencia (existencial) vivida* —que puede ser vivida sin una relación intencional (Hua IX 258)— como una *fenomenología hermenéutica de la facticidad*.

Como quiera que sea, como puerta de entrada a la fenomenología, la psicología es «*descriptiva*, lo que significa que la estructura de lo psíquico es leída directamente desde lo psíquico. Todos los conceptos y las proposiciones fenomenológicos requieren una demostración directa desde los fenómenos mismos» (Hua IX 262). De este modo, «[l]a reducción abre el camino de lo psíquico puro como tal» (Hua IX 263). Se pueden llevar a extremos las diferencias. Aquí sólo se quiere resaltar cómo pueden converger, con diferentes propósitos, las dos fenomenologías.

1 Éste es el año de las *Conferencias de Ámsterdam* (Hua IX, 302-349), que pueden ser consideradas «primero, como una introducción general a la fenomenología; o, segundo, en términos de la conexión con las diferencias que emergen en los cinco borradores del artículo para la *Enciclopedia Británica*; o, tercero, sea cual sea su valor, como un comentario sobre dicho artículo, en el que Husserl se enfoca en sostener la relación de la psicología fenomenológica con la fenomenología trascendental» (Shehan y Palmer, *Psychological and Transcendental...* 209).

¿Cómo terea Patočka en esta confrontación Husserl-Heidegger en torno a la psicología? Es un dato significativo que Patočka dirige su atención al *cuidado del alma*. Éste ni es sólo *epojé* trascendental ni es mero despliegue de los *estados de ánimo*: es la *plenitud de la existencia*. Esta *epojé*, desde luego, es *vivencia* con todas sus dimensiones fácticas, que, en sí, incluye la experiencia cognitiva; pero su peculiaridad es que emerge y se despliega como *existencia*. Es un estado de inquietud, que más o menos se puede captar reflexivamente —no siempre y, en todo caso, siempre de manera incompleta—; y, más allá de toda posibilidad de la explicitación reflexiva de las vivencias, hay siempre un trasfondo prerreflexivo y prepredicativo al que se puede volver como a una fuente inagotable de sentido. Entonces, no es que haya una *Urerfahrung* que motive una única *Urform*; es que hay una suerte de *magma original vivencial-existencial* que siempre abre la respectividad del ente, que está más allá de todas las habitualidades, que en su relacionabilidad fuente pueden brotar nuevos horizontes de sentido. Si, por la razón que sea, se abandona esta fuente —*Quelle*—, a su vez, se entroniza el positivismo: un recorte del sentido, de su posibilidad, a lo que se puede explicitar en un momento de la experiencia, de la existencia, de la historia; es como si se suspendiera o se pudiera detener el flujo incesante del tiempo y en él, del vivir, del puro existir.

Si Patočka postula una idea de la *salvación* es porque esa fuente original, originaria y originadora del sentido tiene que ser preservada hasta sus últimas consecuencias. Entonces siempre el barco zozobrará, está y estará en peligro por la fuerza y entrecruzamiento de los vientos, perdiéndose o yéndose a pique, y, no obstante, en medio de la amenaza, se apuesta a sacar fuerzas de valor, producir sentido en medio del sinsentido, abrir la infinitud de las posibilidades de ser —es lo propio de la *segunda navegación*—. Desde luego, zozobrar es el acecho permanente de la positivización: tomar la *parte* por el *todo*, un sentido por *el* sentido, una *manifestación* de ser por la plenitud del *aparecer* del ser.

Entonces, la ciencia no es un engaño. Sólo que es parcial. Quedarse en sus márgenes, noria de la repetición positivista, es el desastre o la catástrofe del sentido. Ante este riesgo es que, en su existir, el existente reemprende la apertura, siempre la misma y siempre diferente. Este ponerse ante la infinitud de la apertura, con todos sus *riesgos e incertidumbres*, es la estructura germinal del *cuidado del alma*. Aquí es donde la psicología y la fenomenología son una y la misma cosa, con un haz de posibilidades. De éstas, como vías, se puede ver su trayectoria o camino trascendental: el yo que toma conciencia de ser; o su despliegue de dar sentido al mundo

experienciado; o su camino constituyente del polo subjetivo —psicológico—; o su trayecto mundano, ontológico, de *ser-en-el-mundo*. Frente a estas posibilidades, y a otras que se puedan llegar a explicitar, Patočka pone en evidencia la *primordinalidad* del existente que, en su existir, vuelve a situar en circuito la *posibilidad*, la *apertura* y, al cabo, el *cuidado*. Éste es una síntesis de las dos primeras: posibilidad y apertura. El *cuidado* puede acontecer en la reflexión e incluso en la ciencia —también en la aplicación de ésta, sea en el gabinete de la terapia, en el laboratorio, en la industria o en la producción—, pero igualmente deviene en la simplicidad del vivir cotidiano que rompe con la férula de la repetición, de la labor, de la atadura al *lar*. El espacio privilegiado del *cuidado del alma* es la política, el vivir con los otros, en donde se experimenta la *suidad* —lo que *le viene de suyo* a cada quien— en respectividad con el *alter*. Es en la extensión de la *pólis* que tiene lugar la ética, el *cuidado del ser* que se ancla en el *cuidado del alma*. No es que el *lar* carezca de ética —de hecho, es un *éthos*, un modo de residir, que se despliega como *mos*, *more*, *moris*: modo de ser, de hacer, de vivir—; pero los modos de vida no están en cuestión en el seno del *lar*. En cambio, la *pólis* es un campo agonal en el que cada posibilidad de ser está en *ex-posición*: tiene que buscar y lograr una validación.

Ahora bien, también la *pólis* tiende a ser positivizada: los sectores políticos cooptan, dogmatizan, hegemonizan, en fin, zozobran en variadas formas de *corrupción*. La deliberación, el debate, el *pólemos* son reemplazados por acuerdos, preceptos, leyes. La política se corrompe en sedimentaciones que impiden la vivacidad de su *originariedad*. La *dialogicidad*, fuente prístina de la política, es «un móvil que persistentemente se trava» (Habermas, *Teoría de la...* 288); entonces tiene que ser puesto en juego de nuevo, una y otra vez, indefinidamente. Si en la *pólis* el *pólemos* se detiene, se anquilosa, entonces triunfa lo *siempre mismo*, la *repetición*, en fin, el positivismo: todo se puede dominar, enseñar, aprender; los resultados son previsibles, los procedimientos son *algoritmizables*.

La apertura, por antonomasia, es *novedad*, *irrupción*, *acontecimiento*. La apertura no puede ser ruidosa, estruendo de la publicidad, algazara. Antes bien, es un fluir meditativo: sopesa, revisa, reenruta; es *cosa de cada quien*. Como en el poema de Augusto Pinilla sobre Lezama Lima, cada quien es «capitán del navío que conducía desde su mesa de escribir» (54). La *segunda navegación* sí es de y en pro de la razón; sólo que ésta es la *razón de ser*, la *razón de existir*, la *razón de vivir y ser en verdad, en la verdad, para la verdad*.

Ahora, se puede ver con claridad que Patočka no pretende una conciliación entre la perspectiva de Husserl y la de Heidegger, más bien, se ubica en otro lugar de enunciación. Sí acepta la radicalidad del descubrimiento de Husserl, la *epojé*, en sentido estructuralmente metódico; pero igualmente acepta los motivos existenciales propuestos por Heidegger. Sólo que sitúa un nuevo escenario de la *epojé*: la *pólis*; un mecanismo: la deliberación, el *pólemos*; un sentido y proyecto para el filosofar: la *salvación*.

¿Qué es lo que hay que *salvar*? ¿Quién y cómo se ha de *salvar*? Lo que se tiene que *salvar* es, en sí misma, la *libertad*; ésta es la única fuente de la que brota la *responsabilidad* como *verdad*. El que se ha de salvar es el existente en su existir, y en éste salva el sentido de *lo que hay*, de *lo existente*. La manera como se ha de operar esta salvación es con la deliberación, con el *pólemos*, en las formas de la controversia, de la *resemantización*, de la resignificación.

Ahora, se puede ver que las *fenomenologías* —de la índole que fueran: trascendental, mundanal, existencial, política— emergen del *cuidado del alma*. En el caso de Patočka, su fenomenología implica un tránsito del yo al existente que exige poner la *pólis* y la política como el escenario no sólo de la radicalidad de la intersubjetividad, sino de la constitución del sentido del proyecto de cada quien. La *epojé* es, entonces, la *puesta en libertad* que sólo puede ser desplegada en la *responsabilidad* de sí y desde sí que reclama la *corresponsabilidad* de todos por el sentido de todo y de todos, en un *mundo común de la vida*. Esta *epojé* es, en sí misma, el *cuidado del alma*.

Queda la posibilidad de hacer un balance de la contribución de Patočka con respecto al conjunto de la fenomenología. Ya se ha dicho: su principal mérito es el haber situado la filosofía en el seno de la política y en función de la historia. ¿Cómo logra este situarse *entre* la política y la historia? Con el *cuidado del alma*, pero éste —que viene de Platón y se modaliza en la historia de Occidente— es efecto, en Patočka, de un diálogo tanto con Comenio como con la tradición espiritual checa: Čapek, Masaryk, etc. Este cuidado del alma se traduce, entonces, en proyecto de formación tanto del individuo como del mundo social compartido.

Así, entonces, se puede decir que el planteamiento de Patočka se halla en la medianía entre la *formación* y los fundamentos de ésta en la *síntesis pasiva*. Esto, en mi entender, es lo que recibe del legado de Husserl.

**SEGUNDA PARTE. LEER A COMENIO DESDE
LA FENOMENOLOGÍA DE PATOČKA**

ALGUNAS HIPÓTESIS DE LECTURA DE PATOČKA: SOBRE LA OBRA DE COMENIO¹

Es bien conocido que Patočka fue un erudito en la obra de Juan Amós Comenio; que, de hecho, fue el instituto de investigación en honor de éste el lugar que lo albergó, por años (1954-1958),² entre su primera privación del acceso a la enseñanza universitaria y su reincorporación —por segunda vez— a la misma Universidad Carolina. Aunque hay, fuera de toda duda, una panoplia de especialistas en el mundo sobre esta faceta de la producción intelectual de Patočka, todavía se requiere una recepción más amplia relativa al enlace entre fenomenología y comeniología en las obras del autor. Por cierto, la relación especial de Patočka con Comenio y la interpretación de su obra también es un campo de experticia que cuenta con académicos en el mundo; acaso algunos, con respecto a esta relación, o ponen el acento en Comenio y ven en Patočka a un intérprete, o ven la obra de Patočka desde la perspectiva comeniológica y centran su atención más en Patočka —como intérprete reciente— que en Comenio —en cuanto fuente precedente—. Obviamente, los peritos de uno y otro lado tienen un adecuado entrenamiento en fenomenología; pero todavía podrían ser más los investigadores que vean un campo fecundo en la configuración de la fenomenología de Patočka, con base en la tesis de Comenio —como si éste le ofreciera unos *motivos*— y, de contera, que reconozcan algunas de las tesis de Patočka que sirven de enfoque —e incluso

1 Este capítulo se funda, estructuralmente, en «Komenský a otevřená duše (K třístému výročí Komenského smrti)», de Jan Patočka.

2 «Fue sucesivamente investigador en el Instituto Masaryk (1950-1954), el Instituto Pedagógico de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia (1954-1957) y el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia (1957-1968)» (Archiv Jana Patočky s. p.), como lo informa la página oficial del Archivo de Jan Patočka (<http://www.ajp.cuni.cz/bio.html>).

de *motivación*— para volver a internarse en la obra tanto filosófica como teológica y pedagógica de Comenio.

En medio de las vías para hacer el abordaje de la comeniología de Patočka, en esta investigación, mi interés ha sido ver: 1) en qué sentidos la obra de Patočka es tributaria de la fenomenología de Husserl —aunque obviamente también hay balances, y los habrá en el futuro en este mismo campo, con relación a Heidegger—, concretamente, en cuanto a la concepción del *cuidado del alma* como un desarrollo de la *psicología fenomenológica*; 2) cuáles son los sentidos básicos de la idea matricial de *cuidado del alma* como efecto y estructura de la relación indisoluble —y, en este sentido, en cuanto *correlación*— entre el *alzarse* y el *conmoverse* —como si en esta *correlación* el polo subjetivo tendiera al objetivo, y viceversa—; 3) cómo, en fin, es posible no sólo que emerja y se despliegue lo que Patočka ha llamado el *frente de los conmovidos*, sino, además, que este horizonte esté fundado sobre las implicaciones de dar el paso de un *alma cerrada* a un *alma abierta*; a sabiendas de que este paso es, a su vez, un compromiso no sólo con denunciar, sino con enfrentar —si se requiere, en el *frente de los conmovidos*— todas las formas del totalitarismo, del *unanimismo*, de la homogeneización que borra las diferencias. Y, como veremos, esta apertura del alma sólo es posible cuando cada quien está atento, desde y por sí mismo, al *manifestarse*, al *aparecer*, que le da cualidad de *fenómeno* a lo que hay. Sin más, este *fenomenologizar* es inherente a la experiencia humana en el arte; pero ¿cuánto se puede extender la idea del arte? ¿A qué esferas de la vida personal y colectiva?

En el proyecto pedagógico —de *filosofía de la educación*— de Patočka se evidencia que no se puede dar un paso adelante sin una idea radical de la *justicia*: ésta es la guía del *cuidado del alma*, de la liberación de las potencias anímicas. Lo que hace que cada vida sea *obra de arte* y *obre con arte* es que cada quien y el mundo de la vida con los otros, sea la escena performativa mediante la cual, haga lo que haga, pueda recibir y realizar el *reclamo infinito de justicia*.

Si no se oye este llamado, que clama de lo alto o de lo absolutamente trascendente, el alma tiende a cerrarse; en esa clausura se toma a sí misma como infinita, por una parte; pero, por otra, cree ser no sólo la fuente de sentido del mundo, sino el mundo mismo en toda la complejidad de sus manifestaciones. El alma cerrada es la evidencia de que el sujeto se ha tornado en *única fuente de sentido de lo que hay*, incluso de lo más trascendente. Ahí no sólo nos hallamos ante el triunfo de

una *razón racional*, sino que, por igual, esta razón se torna hegemónica, se expresa como fuerza en datos como el Estado, la ciencia, la técnica. Así, entonces, esta *clausura* del alma cerrada es expresión del positivismo, de la gramática jurídico-política y, sobre todo, es el reino del anonimato que opera como *nihilismo*.

Desde luego, la lectura que hace Patočka de Comenio es —como ya se ha citado de las palabras de Věra Schifferová— llevada a cabo por un hombre del siglo xx, con un conspicuo entrenamiento en fenomenología. Por eso, la interpretación de Patočka no suplanta la lectura y estudio de la obra de Comenio. Sin embargo, no es que Patočka sea un lector de Comenio, cuando sólo lo pone en relación con el circuito de las preguntas que demandaron su existencia concreta, sino también con aquellas preguntas que quedaron en el horizonte del pensar de entonces y con una vigencia que se extiende más allá de nuestro tiempo.

Nuestra aproximación está centrada, de fondo, en la cuestión: ¿en qué sentido Patočka abre un camino que permite acceder a Comenio? Se puede decir, entonces, que hay posibilidades de ir *de Patočka a Comenio*, como hemos planteado en nuestra investigación desde su inicio.

Aquí vamos a hacer un recuento de las obras publicadas bajo el índice *Escritos comeniológicos* y haremos una lista de las personas con las que Patočka sostuvo su correspondencia comeniológica. Luego haremos especial énfasis y enlace entre fenomenología y pedagogía, tal como se puede apreciar en su sintético y rico estudio titulado *Comenio y el alma abierta*. Nuestro siguiente paso consiste en ver la vigencia de este proyecto, ya no a 300 años —al cabo de los cuales prepara el mentado texto, en la conmemoración de la muerte de Comenio—, sino cincuenta y tantos años más acá.

Punto de partida

La publicación de las obras de Patočka ha tenido sucesivas versiones: primero, como *samizdat*; luego, la recopilación en su archivo; después, una selección de textos en alemán ubicados en Viena; posteriormente, la edición canónica que ha adelantado el Archivo de Jan Patočka desde 1990 —ya en el seno de la Academia de Ciencias de la República Checa—. Son muy significativas las traducciones y ediciones de su obra al francés, al inglés y a otras 28 lenguas. Entre estas últimas: español, árabe, japonés.

Tanto el Archivo de Jan Patočka, como el trabajo editorial en torno a su obra, están vivos y vigentes. Por supuesto, las decisiones de ordenación son susceptibles de controversias. Éstas dan vitalidad a los estudios sobre el autor. El conjunto de la obra se ha publicado bajo el sello editorial OIKOYMENH en asocio con la Academia, bajo la dirección de Ivan Chvatík y Pavel Kouba.

En particular, sobre los estudios comeniológicos, la edición consta de tres volúmenes que compilan los escritos en este campo de investigación de Patočka, y otros dos que recogen la correspondencia con los comeniólogos. Estas ediciones han estado bajo la atenta, paciente y delicada labor de Věra Schifferová.

Vamos a mirar el contenido de cada uno de los volúmenes mencionados:

Volumen I: *Estudios comeniológicos. Compilación de los textos sobre J. A. Comenio. Primera parte. Textos publicados entre 1948-1958*

«Nota introductoria», a manos de V. Schifferová (pp. 7-9); «Para una nueva mirada a Comenio», de 1941 (pp. 11-21); «El doble filosofar del joven Comenio», de 1953 (pp. 22-40); «Juan Amós Comenio», de 1953 (pp. 41-58); «De Cusa y Comenio», de 1954 (pp. 59-85); «Prefacio a la traducción al checo del libro de Robert Alt: El carácter progresivo de la pedagogía de Comenio», de 1955 (pp. 86-88); «Josef Brambora: La obra literaria de J. A. Comenio», de 1955 (pp. 89-99); «Esbozo de la obra de Comenio a la luz de los nuevos descubrimientos», de 1956 (pp. 91-116); «Sobre los escritos pedagógicos tardíos de Comenio», de 1956 (pp. 117-124); «Epílogo» [al libro *Gentium salutis reparator* —El mensajero de la paz y el bienestar de las naciones—], de 1956 (pp. 125-137); «Comenio y las principales ideas filosóficas del siglo XVII», de 1956 (pp. 138-150); «Bacon de Verulamio y la Didáctica de Comenio», de 1956 (pp. 151-160); «Estado actual de la publicación de las obras de J. A. Comenio», de 1956 (pp. 161-163); «Fundamentos filosóficos de la pedagogía de Comenio», de 1957 (pp. 164-231); «Sobre el origen y construcción de la obra *Opera didactica omnia*», de 1957 (pp. 232-250); «Comentarios a los manuscritos de la obra *Opera didactica omnia*», de 1957 (pp. 251-257); «Las ideas filosóficas básicas de J. A. Comenio en relación con los fundamentos de su educación sistemática», de 1957 (pp. 258-283); «J. A. Comenio y la enseñanza de las ciencias naturales», de 1957 (pp. 284-299); «Algunas de las tareas actuales de la investigación sobre Comenio», de 1957 (pp. 300-312); «Libro de texto de Comenio para la escuela nacional, *Janua lingvarum y Didáctica magna*», de 1957 (pp. 313-318); «*La Didáctica magna*, Bacon y Josef Hendrich»,

de 1957 (pp. 319-321); «Sobre la obra comeniológica de Dmytro Čyževský», de 1957 (pp. 322-326); «Al texto del 2º grado de la *Pansofia*», de 1957 (p. 327); «Josef Hendrich: Comeniana», de 1957 (pp. 328-333); «Comenio» en *Psychological Review*, de 1957 (p. 334); «Introducción al primer volumen» [de las Obras escogidas de J. A. Comenio], de 1958 (pp. 335-352); «Celebración en Rumania de Comenio», de 1958 (pp. 353-354); «Conferencia Internacional en el Jubileo del 300 Aniversario de la publicación completa en Ámsterdam de *Opera didactica omnia*», organizado por la Academia de Ciencias de Checoslovaquia en Praga, en septiembre de 1957, publicado en 1958 (pp. 355-366; en coautoría con J. Brambora); «Jan Amos Komenskij, Izbrannye pedagogičeskie sočiněnija» [se trata de la versión rusa de Escritos pedagógico selectos de Comenio], de 1958 (pp. 367-370); «Johann Amos Comenius», *Grosse Didaktik* [trad. al alemán de A. Flitner], de 1958 (pp. 371-372); «Jan Amos Comenio», *Grosse Didaktik* [trad. al alemán de H. Ahrbeck], de 1958 (pp. 373-375); «Łukasz Kurdybacha, Działalność Jan Amosa Komeńskiego w Polsce» [Actividad comeniológica en Polonia], de 1958 (pp. 376-379).

Volumen II: *Estudios comeniológicos. Compilación de los textos sobre J. A. Comenio. Segunda parte. Textos publicados entre 1959-1977*

«El estado actual de la investigación sobre Comenio», de 1959 (pp. 7-63); «Algunas notas sobre el artículo de Josef Tvrdy. Comenio y Descartes», de 1959 (pp. 64-69); «El desarrollo del pensamiento pedagógico de Comenio en el periodo de Corrección (období)», de 1960 (pp. 70-107); «Los antecedentes husitas de Comenio», de 1959 (pp. 108-123); «Josef Poliškenský: la política holandesa y la Montaña Blanca» (pp. 124-126); «Jiří Semotán: La higiene mental en la obra de J. A. Comenio» (p. 127); «Sobre la importancia del *Consejo General de Corrección de los Asuntos Humanos* para el trabajo general y el reconocimiento en J. A. Comenio», de 1963 (pp. 128-133); «Interludio en el umbral de la ciencia moderna: De Cusa y Comenio», de 1964 (pp. 134-148); «La *Consulta general* de Comenio», de 1964 (pp. 149-211); «Sobre la filosofía de J. A. Comenio» (pp. 212-215); «Juan Amos Comenio: *Pampaedia*», de 1964 (pp. 216-222); «Opiniones de Comenio y planes literarios pansóficos en los *Escritos Consoladores al Consejo General*», de 1966 (pp. 223-280); «La utopía y el sistema de los fines humanos en Comenio», de 1969 (pp. 271-282); «M. Blekastad: Comenio. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Comenio», de 1969 (pp. 283-288); «Sobre la filosofía de J. A. Comenio» (pp. 289-319); «Un conjunto de reflexiones

sobre la *Pambiblia* de J. A. Comenio», de 1970 (pp. 320-336); «Comenio y el alma abierta», de 1970 (pp. 337-351); «Juan Amós Comenio y el hombre de hoy», de 1970 (pp. 352-359).

Volumen III: *Estudios sistemáticos: concluidos e inconclusos*

Didáctica y pansofía. «Estudio de la filosofía de la educación de Juan Amós Comenio. Monografía sobre el legado» (pp. 13-216); «I. Opiniones sobre la filosofía de Comenio» (pp. 13-19); «II. El significado del esfuerzo filosófico de Comenio; su siglo» (pp. 20-31); «III. Planes literarios y obras de J. A. Comenio» (p. 32); «Periodo preparatorio» (pp. 32-48); «Giro pansófico» (pp. 48-73); «Período de esfuerzos perfectos» (pp. 73-120); «IV. Ideas filosóficas básicas de J. A. Comenio en relación con los fundamentos sistemáticos para la crianza de los hijos» (pp. 121-189); «V. Esquema del universalismo pedagógico de J. A. Comenio» (pp. 190-216).

«Comenio-De Cusa-Descartes. Legado de monografía inconclusa» (pp. 219-362); «Comenio y De Cusa» (pp. 219-224); «Historia externa e interna de la *Didáctica*» (pp. 225-228); «Didáctica y pansofía» (pp. 229-231); «Transcendentalia y categorías» (pp. 232-242); «*Prodromus*» (pp. 243-261); «*Profundidad de la seguridad* y De Cusa» (pp. 262-272); «*Theatrum universitatis rerum*» (pp. 273-279); «Tríadas de De Cusa y Tríadas de Comenio» (pp. 280-300); «*Sensus, ratio, fides* y el método sincrético» (pp. 301-310); «La física y sus principios» (pp. 311-327); «La *Docta ignorantia* y su relación con *pansofii*» (pp. 328-333); «Descartes y Comenio —su relación a la luz de los nuevos hallazgos del Hall—» (pp. 334-362).

«Estudios adicionales y conferencias» (pp. 365-489); «Biografía espiritual de Comenio» (pp. 365-396); «Juan Amos Comenio. Esquema de su biografía» (pp. 396-419); «Jan Amos Komenský (Comenio). Boceto de un retrato» (pp. 420-430); «La mirada social del joven Comenio» (pp. 431-443); «F. Palacký y J. A. Comenio» (pp. 444-450); «El cuarto volumen de las obras didácticas completas de J. A. Comenio» (pp. 451-455); «Introducción al segundo volumen de los Escritos Escogidos de J. A. Comenio» (pp. 456-463); «*El camino de la Luz*, una puerta de entrada, anterior a la Ilustración, a los ideales de la Ilustración» (pp. 464-478); «Comenio y la Tradición Espiritual de Herborn» (pp. 479-484); «La humanidad de Comenio» (pp. 485-489).

«Anexo I: Textos ocasionales menores» (pp. 491-526); «Reseña del artículo de J. Brambora: Nueva literatura comeniológica» (p. 493); «Boletín para la

preparación de la conferencia comeniológica», de 1957 (p. 494); «Comentario sobre la opinión del Dr. Novotného sobre la publicación de O. Chlupa» (pp. 495-498); «Tesis» [sobre Los fundamentos filosóficos de la pedagogía de Comenio] (pp. 499-502); «Informe sobre el viaje del Dr. Jan Patočka como miembro de la delegación de Checoslovaquia a las celebraciones de J. A. Comenio organizadas por el Consejo de Paz de Rumania», del 13 al 21 de noviembre de 1957 (pp. 503-507); «Discurso en Rumania» (pp. 508-509); «La pedagogía de Comenio en el periodo de la Reforma» (pp. 510-511); «Revisión de la tesis doctoral de M. Blekastadová sobre Comenio. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komenský» (pp. 512-524); «Reseña del volumen 14 de las Obras de J. A. Comenio, que contiene una colección de obras pansóficas escritas en la cuarta y quinta décadas del siglo XVII» (pp. 525-526).

«Anexo II: Bocetos y fragmentos» (pp. 529-601); «Dos fragmentos sobre la posición de Juan Amós Comenio» (pp. 529-533); «Fragmento 1» (pp. 529-532); «Fragmento 2» (p. 533); «*Opera didactica omnia*» (pp. 534-535); «*Consejo general de Comenio*» (pp. 536-541); «Comenio y Bacon» (pp. 542-583); «Campanella y Comenio» (pp. 584-585); «El concepto de Campanella de los cinco mundos y los siete mundos reales de Comenio» (pp. 586-587); «Nota sobre el ensayo “Retorno (retuňk) del Anticristo” de J. Hendrich no es de Comenio» (pp. 588-591); «Los esfuerzos de paz de Comenio» (pp. 592-594); «Dos páginas manuscritas marcadas sólo con el número romano II y páginas 16 y 17» (pp. 595-597); «Sobre la filosofía de J. A. Comenio» (pp. 598-599); «Tres obras racionalistas sobre la solución de la crisis» (pp. 600-601).

Identificado como el *volumen 21* de las obras de Jan Patočka, con el subtítulo «Correspondencia con comeniólogos I», incluye los intercambios epistolares con Milada Blekastad, Josef Brambora, Jaroslav Ludvíkovský, Leontina Mašinová, Julia Nováková, Jiřina Popelová, Stanislav Sousedík, Antonín Škarka. Contiene los intercambios sobre la edición noruega de los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* y apéndices sobre la *Carta 77*, etc. (pp. 9-615).

Identificado como el *volumen 22* de las obras de Jan Patočka, con el subtítulo «Correspondencia con comeniólogos II», incluye los intercambios epistolares de Jan Patočka con Dmytro Chyževský, Marcelle Denisová, Franz Hofmann, Klaus Schaller y George Henry Turnbull (pp. 9-338).

En el volumen II, como ya se dijo, se encuentra el texto titulado «Comenio y el alma abierta». Éste fue redactado y publicado originalmente en alemán; su traducción al checo fue realizada por A. Mandl. Esta versión la revisó y complementó Patočka; de ahí que la versión en comento, con las intervenciones del autor y su inclusión en la edición canónica, se pueda considerar como la versión más representativa de lo que quiso expresar el autor.

El texto fue redactado con ocasión de la conmemoración de los 300 años de la muerte de Comenio, es decir, en 1970. Para entonces, Patočka no sólo era un amplísimo conocedor del pensamiento de Comenio, sino que había dado cuerpo a su particular concepción de la fenomenología y se había hallado —en su estudio fenomenológico de Platón— con la preponderancia del *cuidado del alma*. Igualmente, en sus estudios había pasado por la relación entre el arte y la temporalidad y por *lo checo*. Es cierto que llegaría a desarrollar sus concepciones más densas y maduras, muy originales, sobre la historia, y, en especial, la política. En ésta, cumplen un papel decisivo categorías como *alzarse*, *conmoverse* —de las cuales se ha dado cuenta atrás—; también hace aún más desarrollos sobre el *cuidado del alma*.

Así, y por brevedad, se puede sentar la tesis de que *Comenio y el alma abierta* es el punto de enlace entre la concepción filosófica de Jan Patočka —concretamente de fenomenología de la existencia— y su concepción de la pedagogía, en particular, de lo que se puede entender bajo el título *formación*. Sobre esto último se debe recordar que durante la estancia de Patočka en Berlín atendió cursos y seminarios de Werner Jaeger.

El enlace entre fenomenología y comeniología

En esta sección, destaco temas que son de la entraña de la fenomenología de Patočka, que articulan la lectura que propone el autor del pensamiento de Comenio. Esto implica, en cierto modo, aceptar que Patočka lleva a una suerte de *reducción* el planteamiento de Comenio, específica y concretamente al campo de sus consideraciones teóricas y prácticas. No es, pues, que no cultive el pensamiento de Comenio; es que este cultivo —que tiene su expresión más concreta en su participación como editor de las obras de Comenio— lo comprende como una puesta al día o una actualización, más que de las doctrinas, de las cuestiones que formula el

autor y que tienen vigencia en el horizonte del presente viviente. Es un procedimiento que se puede ver una y otra vez en la relación de Patočka con la tradición filosófica tanto *universal*, como con la nacida en el seno de Bohemia.

La fenomenología asubjetiva

Patočka cree —como se ha visto— tener que abandonar el presidio de la conciencia o de la subjetividad siempre que ésta conserve algún residuo de solipsismo. Ésta, según él, es la herencia más preciada —y a la par nefasta— del cartesianismo que hace presencia en la obra de Husserl. La *fenomenología asubjetiva* es el intento de ver cómo, en efecto, cada quien experimenta el mundo en *primera persona*, pero no lo crea ni puede asignarle un sentido que sólo tiene valor para el individuo aisladamente. Por la primera de las condiciones, no obstante ser cada quien en sí *sujeto del mundo* es, al mismo tiempo, *objeto en el mundo*; de este modo, el sentido que da es una experiencia que *cada quien tiene como uno más*. Y, por la segunda condición, cada quien —en su interacción esencialmente constitutiva con los otros— tiene que ofrecer una relación *con* o en referencia *a* no sólo *un mundo en verdad existente*, sino también *un mundo que es contenido hylético* o soporte material de toda constitución de sentido.

Así, entonces, se puede entender cómo desde estas ideas, propias del trasegar de Patočka por la fenomenología, lee a Comenio en este texto emblemático. Veamos su consideración: «Para percibir las cosas como son, primero debe aprender a comprender que su tendencia a medir las cosas desde sí mismo sólo puede conducir a verdaderos resultados cuando el hombre se abre y somete toda su alma a algo completamente diferente, superior» (Patočka, «Komenský a otevřená...» 339).

En último término, Patočka ve su propio reclamo contra la posición hegemónica de la subjetividad como algo ínsito en el pensamiento de Comenio. Patočka sabe claramente que lo completamente diferente —el diferendo, la separación— es pensado por Comenio desde la idea del credo religioso. De hecho, sólo da cuenta de este dato como un elemento contextual de la emergencia del pensamiento de Comenio. Lo que le interesa es, sin más, que cada quien, en cuanto *sujeto del mundo*, se acepte como un observador más que, en consecuencia, *ve lo que hay desde una perspectiva*; y que, por ello mismo, esta perspectiva pueda ser complementada, ampliada, corregida. Este *principio de corregibilidad* —propio de la fenomenología, e incluso de *las* fenomenologías— es, a su modo, un camino de

apertura del alma. Mientras el triunfo del *more geometrico demonstrata* —una expresión más del cartesianismo; un paso en el camino al reino del positivismo— ofrece, se puede decir, la seguridad y la tranquilidad de un alma cerrada, que ya contiene en sí misma todo lo que se puede decir del mundo y de Dios, la radicalidad de lo completamente diferente —el diferendo, la separación— no se puede conocer, no se llega a alcanzar. Entonces, la abrumadora distancia e infinitud del absoluto —que Comenio llama Dios; pero que pasados 300 años hay que ver no sólo qué otros nombres, sino también qué otros sentidos cobra— es lo que, por su estructura, hace devenir a cada quien, que sigue siendo punto protofontanal del sentido de lo que hay, una mera perspectiva, un punto de vista. Y, sin embargo, puesto que hay mundo y se pueden constatar y contrastar los predicados, entonces no se abre ni el campo del relativismo ni el del escepticismo.

Visto desde los rendimientos de la *fenomenología asubjetiva*, Comenio es un precursor, por la capacidad de poner al sujeto en una situación, al mismo tiempo, de privilegio y de humildad. Que esto lo diga directamente Comenio es algo que puede ser discutido, una y otra vez; pero es posible leer a Comenio a la luz de nuestras preguntas y se ve, bajo este presupuesto, como una vía válida.

El *chorismós*

Detengamos ahora nuestra atención en el *chorismós*. Patočka puso una y otra vez sus intereses de estudio en Platón. A éste le debe consideraciones tanto teóricas como metodológicas. Una de las categorías que tiene implicaciones de uno y otro orden es *chorismós*. En efecto, se trata de la *separación*. Esta facticidad que experimentamos, aquí y ahora, tiene variedad de cosas que se nos dan singularmente: una silla, una casa, una persona, etc.; y, sin embargo, para ser comprendida, esta misma realidad exige que veamos lo singular en su pertenencia y relación con el universal que, nacido de nuestra experiencia fáctica, sirva como *marco* para la comprensión de lo singular. Entonces, se entiende de la indicación ya citada —«[...] el hombre se abre y somete toda su alma a algo completamente diferente, superior» (339)— que lo superior también puede ser lo singular mismo visto desde el universal; no se trata de que haya dos mundos, sino dos maneras de ver el mismo y único mundo. En fin, el sentido «[...] reside [en] la conciencia decisiva de que el contenido del mundo, lo que está en el mundo, no es suficiente por sí mismo, y eso significa: el alma está ligada a otra cosa y depende de esta otra» (350); el sentido es, en sí, apertura a lo diferente y superior —no necesariamente lo trascendente: Dios—.

Antes bien, es lo que se ofrece en la dación de sentido, y no se tiene que dar sólo como una formalización lógica o matemática, sino que también puede darse por las distintas expresiones del arte. La *separación* es un cambio de la mirada: ésta empieza refiriendo la inmediatez de lo dado, pero no tiene por qué quedarse en el plano de la repetición. Con frecuencia, Patočka usó la imagen «quitarse las escamas de los ojos». La separación es el proceso mediante el cual se puede ver lo mismo con otros ojos, con una mirada nueva, efectuando nuevas posibilidades de sentido.

Sólo que esto lo encuentra ya en Comenio; o también se puede decir que Patočka usa rendimientos de su comprensión de este punto de partida de la renovación del sentido —al que también se puede llamar *fenomenologizar*— para volver la atención al pensamiento de Comenio. ¿Qué nos ofrece, pues, Comenio? No sólo los indicios que llevan irrevocablemente a la comprensión de la grandeza y de la pequeñez del sujeto; una vez conquistada esa orientación queda, entonces, la pregunta: ¿cómo se procede, metódicamente, al *descentramiento del sujeto* que permite dar con el campo de la *fenomenología asubjetiva*? Por supuesto, puede haber muchos caminos para *efectuar ese paso* —que en muchos sentidos se puede entender bien sea como un *giro (obrat)*, bien sea como una *conversión (konverze)* —en su lectura de Comenio, Patočka («Komenský a otevrěná...») usa los dos términos—. El egocentrismo da rendimientos, pero lleva a un olvido de la confusión, la provisionalidad y la parcialidad de nuestros conocimientos; sólo cuando el sujeto tiene esa experiencia de arrobamiento frente a la infinitud —de sentidos de lo que hay, de posibles manifestaciones de lo que aparece, en fin, de las posibilidades de ser y hacer—, sólo entonces se abre el alma.

Un alma se abre cuando experimenta y reconoce *lo que hay* más allá de las márgenes de su subjetividad, cuando acepta que las cosas pueden tener otros sentidos, cuando acepta que hay otras posibilidades de ser. Patočka ve cómo esto no es sólo algo que pueda ser descubierto por ejercicios filosóficos, como si se comenzara siempre de cero. Antes bien, sigue a Comenio porque esta transformación —que se puede llamar, por igual, *pedagogía del giro* o *pedagogía de la conversión*— puede ser algo que se aprende e, incluso, que se enseña. Más aún, la didáctica —que Comenio llama el *arte de enseñar*— es más grande cuanto más crea condiciones para que los estudiantes den ese paso de ver su *ego* o subjetividad como centro y, a la vez, conquisten el asombro que permite posar la mirada ante la desproporción de lo posible, la *inabarcabilidad* de lo que hay o la excedencia de(l) ser.

Patočka advierte cómo todo esto lo muestra Comenio con el ropaje de la metafísica e incluso de la teología; pero lo que se esclarece, si se desnuda la experiencia de ese ropaje, es el *giro* o la *conversión* radical en la que se da el paso de lo *hegemónico-subjetivo*, protagónico, a la fragilidad y la provisionalidad de lo *subjetivo-relativo*.

Asubjetividad y *chorismós* en los límites de la *harmonia mundi*³

[...] tal razonamiento [...] no es de la pluma de Comenio, y desde el punto de vista del antropocentrismo puro, el carácter universal de la forma madura de la educación de Comenio, tal como se manifiesta en sus últimos escritos, especialmente en *Pampaedia*, no se puede justificar.

JAN PATOČKA. «Komenský a otevřená duše (K třístému výročí Komenského smrti)»

Como se verá en el capítulo posterior —sobre «Los presupuestos filosóficos en la *Didáctica magna*»—, Comenio llegó a la convicción de que el mundo tiene un orden adecuado, justo, verdadero. Bajo este supuesto, Comenio concibió que si se sigue el orden natural de las cosas, en una suerte de *harmonia mundi*, se obtienen los mejores rendimientos, no sólo el sentido de las cosas, sino una *vida justa*. Si esto se traslada al campo de la experiencia humana, así como el mundo comporta un orden que es el que permite vivir —sabia, justa y, al cabo, felizmente—, también la sociedad humana en sus distintas manifestaciones —la familia, la comunidad, el barrio, etc.— no sólo tiene que hallar un orden, sino que éste es condición de posibilidad de las relaciones con los otros, de poder encontrar cada quien un puesto en medio de ellos. Al respecto, Patočka afirma:

Sólo cuando el alma experimenta su dependencia y apego esencial a otra cosa, puede incluso esperar que su razón, en su entendimiento, alcance el punto de sentir las cosas mismas y saborearlas (*sapientia*) en su propio ser y significado.

3 «La naturaleza rige una armonía que recuerda al hombre su deber: la enciclopedia presenta esta armonía ante los ojos de las personas, para que puedan realizarla en sus propias vidas» (341).

Esta dependencia es propia de la esencia de lo que hay: de las cosas *entre* las cuales vivimos nuestra experiencia; de las personas, unas con respecto a otras y viceversa; y, si se extrema el argumento, de las personas con respecto a Dios y de éste con respecto a aquéllas. Por esto es que se exige su *separación*. Bien es cierto que se crea una *lógica de oposición*: finito-infinito; individuo-universal, persona-Dios; pero estas oposiciones se resuelven, toda vez que:

«[...] el hombre puede desesperar del mundo y ver su nada; sin embargo, para convertir esta derrota en victoria, llega a la opinión de que hay un orden completamente diferente, verdadero, del cual el hombre está llamado a participar, porque todo [este orden] es el hombre mismo, como una mera cosa entre otras, es fundamentalmente incapaz. (339, 344)

En sí, la naturaleza es guía

El modelo de lo inconmensurable, que excede, se puede referir a Dios⁴ —y, al cabo, se refiere a él—; pero no hay que dar un salto de la experiencia *sui*, sin mediaciones, a lo absoluto. Lo trascendente, si se quiere: inmediato, está ahí, a la mano; lo trascendente es la propia naturaleza. Se puede decir que lo que hay en ella, en cada manifestación, son expresiones de Dios; éstas también tienen su orden que, a su turno, forma parte de lo absoluto. Para Patočka, en esto radica el fundamento metafísico de la didáctica de Comenio. Se enseña y se aprende que el orden del mundo no es algo que ha sido o pueda ser dado por el sujeto; antes bien, él mismo es una expresión del orden que rige en el mundo:

En esta “trascendencia de la propia naturaleza” hay que distinguir precisamente la transgresión de la propia autosuficiencia y autonomía de la adhesión positiva a la verdadera luz de la revelación que emana de Dios y de la guía de Dios —comienza la especulación metafísica, su salto al absoluto *revelado* en su didáctica y su reforma total (*panorthosia*)— que están lo más estrechamente relacionadas posible. (339)

4 Indica Patočka, siguiendo muy de cerca a Comenio —tanto en *Laberinto del mundo y paraíso del corazón* como en *El centro de la seguridad*—: «[...] [E]s posible encontrar una *interpretación metafísico-teológica* de esta experiencia básica, porque la razón centrada en Dios, guiada por Jesús, se considera capaz de experimentar el sentido de la vida como una sedimentación (*celistvý*)» (340). De esta manera, si bien se puede observar cómo Patočka lee la obra de Comenio desde el punto de vista de una secularización de la cultura, no obstante, no quiere omitir el arraigo, incluso, teocéntrico —y, más allá: cristocéntrico— de ese proyecto intelectual. Sólo que, como queda visto por el mismo Patočka, es posible un diálogo desde el presente con los rendimientos de esa teoría y de esa práctica.

La *didáctica*, pues, es un camino de descubrimiento de este orden, universal y total, con respecto al cual tienen que aprender a vivir: cada quien y los conglomerados sociales. Este orden rige totalmente, más allá de cada quien y de cada toma de posición que cree, con el conocimiento, poder captarlo y dominarlo. Si la pedagogía se puede materializar —en lo que se ha llamado el *arte de enseñar*: la didáctica— es porque ese orden se pone al descubierto, para uno y para todos; entonces, aprender a seguir el orden de las cosas en el mundo y a seguirlo también para instaurar las relaciones humanas es a lo que apunta la aspiración de la *panorthosia*.

Como se puede ver, *mundo* es la consecuencia de que el orden se manifiesta. Y se manifiesta en diversas perspectivas y horizontes; hay, entonces, un *mundo familiar*, como también hay un *mundo civil* o *político*; y éstos se relacionan y diferencian del *mundo del arte* o del *mundo de la ciencia*; etc. Sin embargo, todos estos mundos pertenecen a uno más general, común, a saber, el *mundo de la vida*. Poder acceder a cualquiera de esos *mundos* —o, si se prefiere: circunmundos parciales de la vida— es condición necesaria para poderse desempeñar competentemente dentro ellos.

Para Patočka es claro, que Comenio pone el acento en este orden hasta convertirlo en una especulación metafísica; esto es, en la reducción de la tarea de la subjetividad a la posibilidad de que se descubra y se despliegue ese orden, que en sí tienen las cosas, en su ser. Patočka no discute si algunas de esas dimensiones de orden han sido o pueden ser *creadas*; si algunas otras dimensiones del orden pueden ser transformadas o incluso aniquiladas; si, frente al orden, de lo que se trata es de dejarlo fluir, que tome el curso que traiga consigo.

En fin, Patočka no dice que ese orden, como lo postula Comenio, es el ser del mundo, del ente o de la realidad. Independientemente de los supuestos metafísicos de Comenio, cualquier circunmundo y nuestra posibilidad de vivir en él tiene que aceptar o tiene que crear o tiene que destruir el orden con que viene; de este modo, nuestra propia intervención en ese mundo es efecto y tiene efecto sobre esta suerte de legaliformidad que comporta el mundo —y, según Comenio, tanto lo que hay como lo que puede llegar a ser—.

La intencionalidad: sus dos capas

Si se tuviera que establecer una cláusula para saber cuándo se está dentro o fuera de la fenomenología, bastaría con examinar en cualquiera de nuestras comprensiones si se basan en o excluyen la *intencionalidad*. Ésta implica que todo lo que

tiene carácter de objeto es tal para un sujeto, y que todo sujeto es tal por estar, en todo acto que le es propio, dirigido a un objeto —ora éste, ora el otro—. Que la intencionalidad es la estructura misma de la experiencia humana de mundo es lo que ha esclarecido y pretende esclarecer la fenomenología. Pero ¿qué alcance tiene este índice? Y, en especial, ¿qué pasa con este índice cuando se efectúa su *transposición pedagógica* y, más concretamente, *didáctica*? En síntesis, indica Patočka: «[...] el alma abierta y su acto fundamental consiste en *no perderse* en el mundo y sus contenidos, sino *darse intencionalmente* (*věnovat se úmyslně*) a las cosas, darse en beneficio de las cosas, de las personas y de Dios, y en esta dación (*odevzdání*) encontrarse a uno mismo [...]» (339). Hay, entonces, como lo examina en otro texto, *dos capas de la intencionalidad*: hay una dación a lo que hay en cuanto polo correlativo —la *hylé*, la facticidad, el mundo (341)—; pero en esta vuelta al mundo, al mismo tiempo, hay un reencuentro de *sí mismo* o consigo mismo: cada quien se descubre dando sentido a su entorno, en fin, a lo existente.

El mundo es *polo correlativo*, y *uno* —uno mismo, cada existente, en su experiencia de mundo— es *polo correlativo de lo que hay*. Para Patočka, este descubrimiento de la *correlación*, de la *intencionalidad*, es en sí el fundamento —desde luego, visto fenomenológicamente— de la apertura del alma, de la experiencia fundamental del *alma abierta*. Entonces, la correlación mantiene —como ya se ha visto— la desproporción de lo absoluto; pero, de retorno, es la conquista del sí mismo con anclaje en la posibilidad del sentido.

Las ciencias y el humanismo

Patočka identifica dos formas de la ciencia ante las cuales está enfrentado Comenio. Una es la que tiende a la matematización de la naturaleza, la que se vale de la precisión bajo el supuesto de que ésta permite tanto la explicación como el control de los hechos futuros. Es la ciencia que está en la base de la posibilidad de un proyecto *moderno* (*via modernorum*), que abandona o supera el teocentrismo y, con él, la forma de pensar de los medievales (*via antiqua*).

Según Patočka, Comenio reconoce los hallazgos de la matematización, pero ve igualmente el valor de lo trascendente. Más aún, lo trascendente es condición de posibilidad de y para la apertura del alma. Puesto que esta posible realidad —Dios— excede por completo las capacidades humanas de conocerlo, determinarlo y dominarlo —por ejemplo, hablando en su nombre—, es, entonces, necesario

aspirar y suspirar por él y, en muchos sentidos, entregarse a él —incluso hasta el sacrificio—. Pero esta entrega es una aventura que ancla la seguridad en la fe —*centro de la seguridad*— y en las relaciones con los otros y con la naturaleza. De ahí que, cuando ve la trayectoria ideal de las implicaciones del punto de vista de Comenio, Patočka pueda afirmar:

Este camino es peligroso porque lleva a la opinión de que una ciencia natural fundamentalmente diferente a la ciencia natural matemática moderna no sólo es posible, sino directamente necesaria, basada en una interpretación metafísica de los eventos mundanales como un todo. (345)

¿Cómo salir de los márgenes de la ciencia natural matemática y, sin embargo, seguir dentro de la ciencia? Al parecer, esto sólo es posible si la ciencia es metafísica, esto es, una interpretación metafísica del ser de las cosas en sí. Con este enfoque se abandona el primado y, todavía más, la hegemonía del método. Es, si se quiere, un *giro* en razón de las *cosas mismas*. Así, la *metanoia* es de lo desconocido a lo aún más desconocido e incierto (Patočka, «Kulhavý poutník Josef...»).

La consecuencia es, entonces, que la verdadera ciencia no se satisface con los rendimientos del método, sino que toma el riesgo de aventurar posibilidades de conocimiento que, desde luego, pueden fracasar. Esta *dación* a las *cosas mismas* es otro *principio* —y, a su vez, *comienzo*— de las ciencias; esta dación opera y como resultado también tiene un rendimiento en el orden del método, pero *ex post* —en este sentido, diferente e incluso contrario al método de la ciencia fundada en la primacía de la matematización, cuya operación es *ante post*—.

El *principio* y *comienzo* de la ciencia en las *cosas mismas*, a su vez, parte de reconocerlas a cada una de ellas como perteneciente a un todo. Lo metafísico de esta aspiración es poder andar a tientas con un método que proviene —o tiene que provenir— de las *cosas mismas*; y sin embargo, éstas no se pueden esclarecer por sí, individualmente consideradas, sino por su relación con y su pertenencia al *todo*. Ésta es, dicho con brevedad, una ciencia que conduce a la apertura del alma; es, en sí misma, expresión del alma abierta.

El hecho es que esta puja entre la ciencia natural matematizada y la ciencia que parte de las cosas mismas y las integra en la totalidad, al menos en la modernidad, quedó sorteada en favor de la primera. Así, observa Patočka: «No es casualidad que el concepto de alma cerrada naciera y se generalizara en una época de la historia que podría llamarse europea, una época en la que Europa reclamaba saber efectivo

y, por tanto, poder» («Komenský a otevřená...» 349). El lema de Bacon: «Conocer para prever» no sólo es una aspiración, sino que progresivamente se transforma en exigencia o demanda a las ciencias. De ese reclamo, a la postre, también deviene la transformación de las ciencias en tecnologías. El nacimiento del concepto de alma cerrada es, pues, consecuencia no sólo de la absolutización de la *ratio* —que cree poder llegar de una vez por todas al conocimiento—, sino también del método que matematiza —que se asume como una suerte de garantía para que el procedimiento conduzca a resultados ciertos y definitivos—. Y, en particular, se torna en *alma cerrada* porque, con esos dos presupuestos —acceso al conocimiento y método para lograrlo— se gana una confianza que se traduce en dogma.

Esa confianza en la ciencia, realizada mediante la matematización, y su transformación en tecnología, tuvo un largo periodo de maduración y no sólo se consolidó, sino que alcanzó hegemonía. Pero, como indica Patočka: «Aunque la era tecnológica y la ciencias conectadas a ella, y permeadas por ella, están obteniendo éxitos aún mayores de sus conceptos básicos, se multiplican los indicios de que el gobierno de un alma cerrada ya no es suficiente para los requisitos establecidos por la era posteuropea» (338-339). En último término, también la fe en la ciencia y en la tecnología llega a una bancarrota; ésta es la puesta en cuestión de la racionalidad, la sospecha que gravita sobre la subjetividad, el desencanto del mundo, la urgencia de exceder la cientificidad justamente por sus efectos. Patočka llama a este periodo *posteuropeo*, pero, tal vez, por igual, se puede nombrar como era de la postsubjetividad —cuya comprensión la lleva a cabo una *fenomenología asubjetiva*—. Hay otra denominación que puede recoger el sentido y el alcance de lo que advierte Patočka: *condición postmoderna* o *postmodernidad*.

La política

En *Ensayos heréticos*, Patočka es enfático en considerar que la era posteuropea es, así mismo, la del triunfo y el esplendor de la fuerza. Ciencia y tecnología son dos expresiones de las fuerzas colosales que se expresan en guerra, en tecnología de guerra; pero igualmente se muestran como totalitarismo, sea del mercado, del imperialismo, de Estados unanimistas, etc. Todo esto, al parecer, tiene su génesis en el hecho de que, para el caso de la ciencia y la tecnología:

Su forma política era un “concierto” (*koncert*), un equilibrio basado en el hecho de que las diferencias y los opuestos desequilibrados eran

pasados por alto cuando no podían resolverse, un concierto que buscaba resolver sus desequilibrios llevándolos a una escala global, escapando así a la división del mundo y, finalmente, cuando prevalecen las angustias demasiado generales, en la *ultima ratio* de la violencia. (349)

Es, pues, una paradoja: el agotamiento de la *ratio* —de ahí que se la llame *ultima ratio*— culmina o se perfecciona como fuerza. Al llegar a este punto, desaparece el diálogo. Sólo quedan relaciones de fuerza que, sin más, son estructuras de poder. De esta manera, la *razón* llega, por sí misma, a la *sinrazón*. Ésta es la crisis de Europa; es, hasta cierto punto, su pérdida de sentido; ya no es un faro para el intento de vivir bajo la égida de la racionalidad.

La *decadencia* —que una y otra vez aparece como categoría central en la obra de Patočka, por ejemplo, en *Platón y Europa* y en *Ensayos heréticos*— que podría ser enfrentada por la *ratio*, paradójicamente, como se constata, es su fuente, su génesis, su fundamento. Sólo que la naturalización de la *ratio* es, a su turno, el punto de partida del desastre. Si bien la *ratio* produjo a Europa, también la lleva a su desaparición o, al menos, a la pérdida de primacía como fuente de sentido de Occidente —con todas sus instituciones: la democracia, la ciencia, la tecnología—. Para Patočka: «Todo esto: ver y reconocer sólo la “realidad”, querer dominarla con poder y violencia, pensar en combinaciones de fuerzas, tomar posesión, poseer, anexar y repartir, pertenece al arsenal del alma cerrada» (349). Así, pues, la *ultima ratio* es dominio, poder, fuerza, posesión, sujeción, control, en suma, materialización del positivismo. Y, en conjunto, es a todo ello a lo que se puede reunir y comprender bajo el título *alma cerrada*.

Bien es cierto que la emergencia del *ego filosofante* tuvo su *eclosión en personas singulares*, advierte Husserl en la *Conferencia de Viena* de 1935, *con la maravillosa manera nueva de albergar infinitudes intencionales*, pero la debacle sobreviene cuando esta *ultima ratio* también se torna actitud personal, vivencia subjetiva, acción de cada quien. Es éste el momento que aparece como la caracterización misma del *alma cerrada*: el proyecto de la *ratio* —como proyecto social, histórico, cultural— abarca ahora tanto la vida personal como la comunitaria, en fin, las estructuras del mundo de la vida.

Es difícil establecer —al menos siguiendo los *Ensayos heréticos*— si ante esta situación Patočka se limita a hacer una descripción; o si, en cambio, pronostica o vaticina tiempos peores; o si sus palabras, más bien, son una suerte de lamento por

todo lo que se ha perdido y quizás ya sin *salvación* alguna. También aquí se expresa en términos similares: «Europa [...] debe entregar casi todo su arsenal de poder y habilidades a los herederos que son históricamente de origen completamente diferente: son los herederos inusualmente fuertes en términos demográficos, aún no agotados y ansiosos por finalmente salir a la luz de los acontecimientos mundiales» (349). Desde luego, aquí tiene como referente el potencial militar, tecnológico, económico, político y cultural, que se traduce como imperialismo norteamericano; pero también, como trasfondo, está la variedad de culturas que tienden o puedan tender a erigirse como imperios a la usanza de la era posteuropea, de las sucesivas muertes: de Dios, de la razón, del sujeto.

El potencial mencionado sólo ha mostrado una de sus dimensiones o facetas. Llegados a la *ultima ratio*, quedan muchas dimensiones de la fuerza por desplegarse. Después de Patočka, veríamos que no sólo hay despliegue del control, de las sociedad de control, sino que la fuerza se manifiesta y concreta en biopolítica, y, más recientemente, como psicopolítica. Poco importa, pues, el modo que vaya tomando el despliegue de la fuerza: en cualquiera de sus manifestaciones lo que aparece como nota común es la utilización de la razón para volverse contra las diferentes posibilidades de la libertad.

La limitación como principio de formación

Si se sigue la interpretación de Patočka, se llega a la consideración central de que la *formación* es un camino hacia la conquista de la responsabilidad. No es posible sentar un sujeto que domina, pero, igualmente, no tiene sentido pensar en el sujeto como alguien que se somete a otro(s) o a los vaivenes de la determinación. Si alguna imagen representa adecuadamente el sentido auténtico de *ser humano* es, exactamente, la del camino —como lo muestra en «El peregrino cojo de Josef Čapek» («Kulhavý poutník Josef...»)—. Cada quien tiene que recorrer el camino de la vida; la vida misma es camino. Al recorrer, cada quien tiene que ponerse límites; pero, del mismo modo, tiene que poner límites a los demás. Estos límites no sólo valen para las relaciones con los otros, también son imperativos para las relaciones con lo no-humano. La naturaleza tiene su estructura, su *legaliformidad*; entonces, poder armonizar con ella requiere comprender los límites que nos impone:

El punto de partida es la enciclopedia, la representación del universo y de todo el ser en su sentido para el hombre. Este significado es entonces explícitamente enfatizado por la consideración de la posición y el destino del alma humana, especialmente el mito del peregrino y el regreso al *Laberinto*, que en su característica básica puede entenderse como la autoaprehensión del alma abierta. (Patočka, «Komenský a otevřená... 339-340)

Como en la sentencia de Heráclito: «Los límites del alma son infinitos», no porque lo pueda poseer o determinar todo y totalmente, más bien, la infinitud es la del camino, la de las múltiples posibilidades que se le abren y, al tiempo, se cierran a cada paso. Así, entonces, todos los caminos que se trasiegan son motivados por un aspirar continuo del ser humano a *autoaprehenderse*. Esta aspiración es la de poder dar cuenta de sus fines, pero también de su origen; la autoaprehensión, en cierto modo, es el absoluto reconocimiento del límite. Es por su relación con el límite —interno y externo— que el alma se puede abrir y, en efecto, se abre. Sin la noción radical de límite, el sujeto obra un voluntarismo que se transforma en formas como el autoritarismo, la hegemonía y, en todo caso, la violencia. La ausencia de límite, y de comprensión de éste, destruye tanto las relaciones con los otros como con la naturaleza.

En «El peregrino cojo de Josef Čapek», Patočka vio cómo la cojera no es sólo limitación, sino la apertura de la posibilidad de contemplar más atentamente lo que hay: el camino mismo, los árboles a la vera del camino, el paisaje. La limitación —en ese caso, la cojera— claro que hace pesado y lento el viaje, pero, al mismo tiempo, abre otras posibilidades; entonces, antropológicamente considerado, los humanos del pasado o del futuro no son mejores ni peores, han enfrentado o enfrentarán diversas limitaciones, con variadas actitudes ante ellas. Tal como nos ocurre a nosotros, en nuestro presente viviente.

El cojo, como el novel investigador de «Comenio y el alma abierta», no es el prisionero de la caverna de Platón. Antes bien, es quien tiene incluso la libertad de zozobrar ante su incapacidad de limitarse. Ésta es la cosa misma de la autoaprehensión: la capacidad de vivir la libertad, de servir a los otros y a lo otro; así mismo, de recibir el *don* de ellos.

El camino, en sí mismo, es una andadura sobre el límite; un desplazamiento de una frontera a otra; también está demarcado, tiene reglas, estructura y, al cabo,

sentido. El camino mismo no va a ninguna parte; quien se desplaza, o va, es el peregrino. Y siempre tiene nociones vagas de lo que encontrará: a quién, qué, cuándo, para qué. Sólo tiene sentido el camino porque alguien lo recorre. Pero quien lo recorre se entrega confiado —no sin dudas— a él, a alguna parte llegará, con alguien podrá compartir el camino y la jornada.

Arte y formación

¿Queda, pues, algún camino para una *auténtica formación*? Sin más, ésta tendría que conquistar la capacidad, en cada quien, de ser *sujeto del mundo*. Si esto se logra, para nada se recae en el subjetivismo, toda vez que se tenga la vigilancia crítica de la *fenomenología asubjetiva*, que preserva la apertura del alma. El *alma abierta* se reconoce frente a la inabarcabilidad del sentido y sostiene, en todo caso, la tarea de su despliegue con tanta corregibilidad como demande la experiencia.

Si hay un lugar en el cual se puede observar este operar del *manifestarse* —del sentido, del mundo, del ser; de los otros, de sí mismo; etc.— es en el arte. Éste es, en su esencia, relación con el fenómeno, con el puro aparecer, con la manifestación de los múltiples sentidos de ser de todos y cada uno de los entes. El arte es tan originario, original y originante en quien lo crea como en quien hace las veces de espectador; y, al cabo, el arte es en todos los casos un efecto de la cocreación, como afirma Patočka:

Nuestro arte, que desde hace mucho tiempo se ha acercado a las tradiciones europeas, supera de muchas maneras todas las demás regiones [*oblasti, esferas o reino*] del espíritu. Como el arte, gira en torno a ese secreto que debe romperse una y otra vez en las manos del alma cerrada, si es que logra vislumbrarlo: el arte gira en torno a la esencia del fenómeno, en torno a la forma de mostrarse (*ukazování*) y autorrevelarse [*sebeodhalení*, o simplemente: *revelarse*]. (350)

Si se sigue a Patočka, y por su guía a Comenio, el arte también incluye las disciplinas que históricamente se han designado bajo la expresión *bellas artes*. No obstante, para Comenio —tanto como para Pico della Mirandola, Giambattista Vico y, en último término, para los creadores del *humanismo*—, el arte incluye las formas de vida, las ciencias, las técnicas, los usos religiosos, las costumbres. Ésta es la tradición a la que se alude aquí; éste es el programa que el propio Patočka ve como *camino* ante esta crisis de Europa, de la racionalidad, de la democracia.

Se puede afirmar, así, que el arte es la cantera de la formación, del mostrarse y del revelarse, en fin, del *fenomenologizar*. Éste se puede caracterizar —como lo hará posteriormente Patočka en los *Ensayos heréticos*— como *quitarse las escamas de los ojos*; se trata de ver en cada vivencia un cielo nuevo y una tierra nueva; por tanto, no es abandono de la facticidad del mundo, sino capacidad de volver sobre *lo mismo* y hallar en ello el diferendo, la diferencia, *lo otro*: otro sentido de ser. Esta tarea, esta disciplina y este proyecto tienen que tornarse *habitualidad* que se conquiste por la *formación*. Entonces la cuestión que queda pendiente de abordar es: ¿cómo se lleva a cabo este proyecto de formación? En el propio Comenio, hay indicios a granel; sólo en la *Didáctica magna* —como lo veremos— se pueden, entre otros, observar: las cosas mismas, el orden natural del cosmos o su armonía, el paso de lo sencillo a lo complejo, las lenguas, el sentido último de trascendencia, etc.

Patočka no se aventura por los caminos de la didáctica. Se restringe a ver lo que significa la formación en el arte como formación en el *fenomenologizar*; éste es, según nuestra comprensión, el centro de su filosofía de la educación. ¿Es posible la transposición didáctica de este principio? ¿Abarca, o podría abarcar, todas las dimensiones de la experiencia humana? Si el *fenomenologizar* es un *principio general para toda la formación*, la respuesta tendría que ser afirmativa; si no lo es, entonces se tendría que emprender el camino de la investigación, siguiendo el criterio metodológico de la *corregibilidad*.

La reforma

Así se forma la dialéctica de educación y reforma, que luego determina la obra de Comenio hasta su final.

JAN PATOČKA. «Komenský a otevřená duše (K třístému výročí Komenského smrti)»

Como veremos, Comenio entiende su didáctica como una *reforma* —que se puede enlazar con la *metanoia*, en el sentido platónico del término— y él mismo comprende su tarea como la de un *reformador*. La *reforma* siempre implica un cambio. Ahora bien, este cambio se da, ¿de qué a qué? Para Comenio, de una incapacidad de verse con respecto a lo absoluto y atender a su inconmensurabilidad; para Patočka, siguiendo a Comenio, de un *alma cerrada* a un *alma abierta*.

Los aires de reforma, en cierto modo, son una nota común de la modernidad —sí, en Hus y en Lutero, pero también en Descartes, Spinoza, etc.—. Para Comenio, la reforma también es de la matematización de la naturaleza a la visión de las cosas mismas en su manifestarse original, originante y originador. Se puede decir, en resumen, es una reforma de la ciencia matemática al arte, a la expresión metafísica de los múltiples, inagotables, sentidos de ser —que nunca llegan a plena expresión—. Sí, también puede ser que la reforma convierta un ser caído, malo, perverso en otro que se orienta hacia lo más alto, a lo bueno y a lo recto. Pero esto sólo se puede lograr si cada quien vuelve a situarse frente al misterio del ser, con el asombro que mantiene despierta el alma.

Esta reforma lleva a cada quien de la euforia de la *ultima ratio* a la modestia del compromiso sencillo con la verdad y la infinitud de ser. La preservación en este asombro es la condición de posibilidad de la formación. Paradójicamente, esta formación es el corazón de la libertad de cada quien —de su autonomía, de su autodeterminación, en fin, de su autocomprensión—; y, sin embargo, es el descubrimiento absoluto de la dependencia del otro, de lo otro, de la naturaleza y de la historia. Esta dependencia —o heteronomía— es garantizada por la constancia de la *fenomenología asubjetiva*.

Leer a Comenio desde Patočka

Se puede poner en cuestión la validez de cada una de las hipótesis señaladas —justamente, por eso conservan su calidad de hipótesis—. Nada va a reemplazar el estudio directo de la obra de Comenio, mucho menos hipótesis como las que se sugieren para su lectura. Nuestro camino ha sido el de poner de presente los tópicos en los cuales hay una evidente herencia del pensamiento de Husserl en el de Patočka —en la primera parte de este libro—; herencia que, a su vez, conlleva algunos sesgos para la valoración de la obra de Comenio —en la segunda parte—. Sin embargo, más críticas —que gravitan más allá de estas hipótesis— se pueden hacer a nuestro intento: la constante presencia del pensamiento de Heidegger en Patočka. Para dejarlo dicho explícitamente: el índice *cuidado* dentro de la expresión *cuidado del alma* es, ciertamente, de estirpe heideggeriana; como lo es, sin lugar a dudas, el título *movimiento de la existencia humana*. Entonces, se puede interrogar: ¿por qué no se hizo esa lectura heideggeriana en nuestra aproximación? Lo que se lleva a cabo en toda esta investigación es un intento de actualizar

los alcances de la *fenomenología trascendental* como *filosofía de la educación* en Patočka —en consecuencia, no es una exposición de su obra—. La validez del estudio se enmarca, entonces, sólo en este campo. Obviamente, otros resultados, y, sobre todo, otras hipótesis, se derivarían del examen de la influencia de Heidegger en Patočka y de la clarificación de las contraposiciones entre la influencia de Husserl y Heidegger en la obra de Patočka.

Ciertamente estas influencias no son las únicas que recibió y acogió Patočka. Su obra tiene un denso entramado con el pensamiento de Eugen Fink, Walter Biemel, Klaus Scheller, tanto en lo que concierne a la fenomenología como a la filosofía de la educación; pero también el autor siguió de cerca la obra de Hannah Arendt, en especial para ver las relaciones entre la esfera de lo privado y de lo público; y cuando su atención se detuvo en *lo checo*, el diálogo se entretejió con la tradición nacional de su país, en especial con Masaryk, pero también, de un modo muy especial, con la obra plástica y literaria de Josef Čapek. ¿Fue sólo un erudito en autores como De Cusa, Descartes, Kant, Hegel; o fueron influencias sobre su pensamiento? Son todos asuntos que han sido, son y seguirán siendo objeto de investigaciones sobre el pensamiento de Patočka.

Nuestra aproximación cuenta con la riqueza de ahondar, hasta cierto punto, en cómo ese diálogo con Husserl contribuye a una configuración de la *fenomenología trascendental* como *filosofía de la educación*, sin que se pueda reducir la amplitud del pensamiento de Patočka a este camino.

Orientarnos en cómo leer a Comenio desde Patočka, que es nuestro principal resultado, significa —incluso dentro del campo de la fenomenología trascendental—: 1) valorar el *mundo de la vida* como punto de partida y de llegada de la reflexión *sobre* y de la acción *en* los procesos formativos; 2) establecer cómo la formación es *cuestión de método*, en el que se da un tránsito o *metanoia* de la actitud natural a la actitud reflexiva; 3) abordar la subjetividad, su exposición y asunción, como el motivo último de la formación; 4) caracterizar la intersubjetividad como suelo natal y final de todo proceso de formación; 5) identificar al sujeto como agente de capacidades en el sentido de *yo puedo*; 6) descentrar la comprensión y la acción del sujeto de todo rasgo de solipsismo; 7) comprender la historia como condición de posibilidad que ha configurado *lo que es*, aquí y ahora; pero, igualmente, condición de posibilidad de todo horizonte de ser; 8) ver en la naturaleza tanto la *determinación* de la facticidad como el campo absoluto que funda la *motivación*; 9) suscitar la formación desde una *razón* que se asienta en dimensiones éticas y

estéticas, al tiempo que mantiene el proyecto de dar cuenta de *lo que hay*; al cabo, 10) aceptar que la experiencia de cada quien y de todo grupo humano se orienta a metas —válidas o erradas— que nacen de sus propias aspiraciones y proyectos, esto es, que el *télos* de la existencia es únicamente inmanente a la experiencia humana.

En fin, el paso de Patočka a Comenio es un tránsito de nuestro *presente viviente* a las configuraciones originarias, originadoras y originantes de la formación como cosas mismas tanto de la filosofía de la educación como de la pedagogía. Ello exige un retorno a las cosas mismas de nuestro presente viviente, con todas las emergencias de sentido en pugna, en el intento de encontrar caminos alternativos a los proyectos de ser.

LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS EN LA *DIDÁCTICA MAGNA* DE JUAN AMÓS COMENIO

Este capítulo se atiene a la obra clásica titulada *Didáctica magna*, para auscultar: 1) ¿Qué se entiende por *Naturaleza*? ¿Es una sola o, antes bien, hay dos: *Creador* y *creatura*? ¿Está determinada, predeterminada, o tiene libertad, *libero arbitrio*? ¿Qué alcance tiene la *caída*, el *pecado original*? 2) ¿Cuál es el alcance del título *razón* y, subsidiariamente, *entendimiento*, en orden a comprender las *facultades*? 3) Dado que hay *razón* y *entendimiento*, ¿cómo se han de ejercitar, esto es, con qué *método*? ¿Qué entender bajo este título y qué alcance puede llegar a tener? ¿Puede cualquiera por efecto del *método* (adecuado) llegar al pleno conocimiento y cuál es éste? ¿Se encamina este proceso a la *secularización de la cultura*; es ésta *efecto del método*? Desde luego, todo esto tiene consecuencias para pensar el aprendizaje y diseñar las estrategias de enseñanza. Uno y otro responden a unos *finés*. 4) ¿Quiénes pueden e incluso deben tener acceso al aprendizaje y a la enseñanza? ¿Para qué se aprende y para qué se enseña? ¿Qué alcance tiene la relación con los otros en estos procesos? ¿Cómo se preparan los sujetos, los materiales, el entorno para que ocurra tanto el aprendizaje como la enseñanza? ¿Puede tener la enseñanza efectos en múltiples direcciones (*agencia del bien*, *agencia del mal*, por ejemplo), como resultado de la *disciplinarización*? Y, por contera, si se puede hablar de *natura*, y en ella tiene algún sentido la *razón* o el *entendimiento*, metódicamente desarrollado, entonces también cabe hablar de *cultura* como un *correlato*; 5) ¿Cómo son las relaciones —complementariedad, oposición, separación— entre *natura* y *cultura*?

Introducción

Comenio nació en 1592 en la localidad morava Komňa; de ésta deriva la voz o el gentilicio *Komenský*, que luego se latinizó como *Comenius* y llega al castellano como *Comenio*. La familia se radicó en Nivnice. Fue, pues, moravo como Edmund Husserl.¹ Se doctoró en teología en la Universidad de Heidelberg; por entonces, esta disciplina tocaba, de manera explícita, los temas de la naturaleza —como presupuesto y paradigma para el tratamiento de los asuntos en el interior de ésta—. Su obra titulada *Didáctica magna* fue redactada originalmente en checo, entre los años de 1627 y 1630;² de esta obra el mismo autor preparó la versión en latín —no se cuenta aquí con la datación exacta de esta traducción—. La edición príncipe de las obras de Comenio, hecha en Ámsterdam, es de 1650.³

Es más o menos sobreentendido que Comenio se considera el fundador de la *didáctica* como disciplina, sea que se considere independiente o no —y, subsidiariamente, teórico de la pedagogía, de la enseñanza, del aprendizaje—; pero ante todo, hoy se puede comprender como filósofo y teólogo. En este estudio, nuestra aproximación sobre la *Didáctica magna* no desconoce este acervo de valoraciones; sin embargo, se sitúa en otro marco de referencia. Tras la edición, en el 2017, de sus obras filosóficas en checo (*Spisy o první...*), se puede ver más patentemente qué formulaciones hizo en el orden de la metafísica y de la teoría del conocimiento.

Sabiduría: conocimiento y razón

Comenio recuerda la sentencia de Pítaco, uno de los siete sabios de Grecia —junto a Tales, Solón, Bías, Quilón, Cleóbulo y Periandro—, que se hallaba ubicada en el frontispicio del Templo de Apolo en Delfos. Sentencias de los sabios eran comunes en muchos templos. Parménides nos lo recuerda e insinúa cómo servían de vía de acceso a la sabiduría de los *mortales*. Comenio evoca la frase: «¡Conócete a ti mismo!», para mostrar que la *sabiduría* o el *conocimiento* —aquí no interesa establecer si hay o no diferencia entre una y otro— tienen que ser *investigados*. La sentencia, pues, es una formulación primera o primaria de un modo de rela-

-
- 1 Esta relación con Husserl, con su origen y tradición explica, en parte, la serie de estudios de Patočka sobre Comenio. Dos de estos estudios son: «O nový pohled na Komenského» (1941) y «Philosophical Basis for Comenian Pedagogy» (1957). Cf. Daniel Vojtech, «Jan Patočka: On Art and Philosophy».
 - 2 Coincidente con la preparación de las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) de Descartes, con quien se encontró en la corte de la reina Cristina en Suecia.
 - 3 En esta lectura, se mantiene como referente documental a Comenio, *Didáctica magna*.

cionarse con el conocimiento (Comenio, *Didáctica magna* 1): la investigación, y su resultado —saber, conocimiento—, es la que permite que se opere un enlace —*hipóstasis*— entre la *naturaleza humana* y la *naturaleza divina*.

Si por algo se caracteriza la *misión del formador* es por hacer consciente de la «dignidad y excelencia» (1) de la *naturaleza divina* y de cómo ella tiene en el conocimiento —en la investigación— una vía para hallar *todos sus medios* para conseguir «esta dignidad y excelencia» (1). Son, pues, los *dictados de la razón* los que —por la investigación— llevan a comprender que «el hombre [es] necesariamente destinado a un fin superior» (2). Pero, en todo caso, «debemos suponer que ha de existir algo donde esta vida intelectual alcance su mayor desarrollo» (2). En resultas, así se tenga un potencial para llegar a más altos grados de conocimiento —si así se puede decir— este despliegue *no* está determinado naturalmente; antes bien, exige *cultivo*. Éste, a su vez, exige la *voluntad* que conduce a que las capacidades se apliquen a «ciertos objetos» (2) y a apartarse de otros.

Según esta perspectiva, el conocimiento es un proceso que se incrementa por grados hasta elevarse a lo más alto. De este modo, «recibe constantemente cada vez más y más luz hasta la misma muerte» (3).⁴ Estas potencias del alma exigen, para su despliegue, la aplicación de las fuerzas del cuerpo (3).

Investigar «sobre nosotros mismos» (5) implica llegar a comprender que «todo se desarrolla en nosotros de manera tan gradual que un antecedente cualquiera despeja el camino al que sigue» (5). Así, consecuentemente, se puede decir, análogicamente, que esta vida prepara para habitar y es «instrumento adecuado para hacer fácil empleo en la siguiente vida» (5). Visto el orden o la razón de las cosas adecuadamente conocidas, la *secuencialidad* y la *progresividad* son, pues, dos principios que guían el trato con las cosas.

Aquello de lo cual se llega a saber es de «este mundo visible» (5); este hace las veces de «espejo del infinito Poder, Sabiduría y Bondad de Dios» (5). De este mundo, se puede afirmar, entonces, que es «nuestro semillero, nuestro refectorio, nuestra escuela» (5). Aquí aparece un dato relevante: *un* objeto de la sabiduría es el *mundo*; pero éste hace las veces de «camino, marcha, puerta, esperanza» (6), con respecto a esta vida humana en la que hemos de entendernos como «peregrinos, extranjeros, inquilinos que esperan otra ciudad» (6). Entonces, no hay una

4 Hay quienes han visto en esta sentencia, incluso Piaget («Jan Amos Comenius»), la primera formulación de la *educación permanente*.

naturaleza humana completa, sino que tiene que ser labrada o cultivada hasta llegar a descubrir y actuar en consecuencia con la presunción de que «estamos destinados a la eternidad» (6).

El saber es lo propio del hombre y éste puede ostentar «la denominación de animal racional si se conocen las causas de todas las cosas» (8). Así, entonces, la *sabiduría humana* es la que lleva a revelar, mediante el conocimiento, «dónde, cuándo, de qué modo y hasta qué punto se debe prudentemente utilizar cada cosa; dónde, cómo, de qué modo y hasta dónde condescender con el cuerpo; dónde, cómo, de qué modo y hasta qué punto se debe servir al prójimo» (8); se trata, pues, de hallar, racionalmente, la justa medida en que se puede utilizar y cuidar, simultáneamente, el mundo y los recursos naturales; de hallar la prudencia en la relación consigo mismo y con los demás.⁵

La naturaleza

Paradójicamente, como se ha visto, se presume la dación de *dos naturalezas*, a saber, la *naturaleza humana* y la *naturaleza divina*. Se puede plantear la presunción de esa doble dación o doble naturaleza, puesto que, manifiestamente, el autor usa la palabra *hipóstasis*. En un sentido, ésta es, en el caso de Cristo, la doble naturaleza: plenamente humana y, al mismo tiempo, plenamente divina; pero, si se trata de los demás humanos, también habría que decir que en todos hay algo de divino. La criatura tiene en sí el rastro o la huella divina del Creador. La distinción entre *naturaleza humana* y *naturaleza divina* puede ser, según el autor, puesta en cuestión: «Entendemos [...] nuestra primera y fundamental constitución, a la que hemos de volver» (11). Desde esta perspectiva se ofrece una manera de entender la *hipóstasis naturaleza humana-naturaleza divina*: es, como se ve, una sola naturaleza, pero aquélla tiene en germen la potencialidad de reconciliarse con ésta. Aquí no se entiende por qué creó el Creador, pero se entiende, eso sí, que la criatura haya querido alcanzar y llegar a tener el poder del Creador: el *pecado original*.⁶ En cierto modo, es el doble efecto de la dialéctica entre *transferencia* y *separación*. Lo cierto es que la criatura ha caído, ha pecado, se ha vuelto en contra del Creador. Y, ¿cómo ha de salir de la *cárcel triste que labró el pecado*? Ha de salir

5 A su manera, hay una referencia a la triple dimensión del pecado: volverse contra Dios, volverse contra sí mismo, volverse contra el otro o el hermano; y, de retorno, hay una referencia a la triple dimensión de la bondad: amor a Dios, amor a sí mismo, amor al prójimo.

6 Que también pueda ser un *pecado originador*, un *pecado originante*, es la idea que ofrece la doctrina de la *felix culpa*: «O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem».

al obrar, humanamente, de modo que lleve a descubrir a Dios como guía, como horizonte: «Entendemos [...] por voz de la naturaleza la universal providencia de Dios, o el influjo incesante de la bondad divina para obrar por completo en todas las cosas» (11).

La divinidad o dimensión divina de la naturaleza hace un llamado (*vocatio*) a la dimensión humana; pero este llamado tiene que ser *descubierto* y *cultivado*; no es una determinación, mucho menos una predeterminación. Este descubrimiento es logrado por o con la luz natural de la razón, pues «todo cuanto tiene existencia existe para algo y está dotado de los elementos necesarios para obtener su determinado fin» (11). Así, pues, se trata de develar, incluso, el fin de *lo que hay* —no sólo su constitución, su operación y su estructura—.

Naturaleza y conocimiento

La esencia del alma está formada por tres potencias (que parecen hacer relación a la Trinidad increada): *Entendimiento, Voluntad y Memoria*. El *entendimiento* se aplica a estudiar las diferencias de las cosas (hasta por las menores notas). La *voluntad* tiene por oficio la opción de las cosas, para elegir las provechosas y reprobar las dañinas. La *memoria* guarda para usos futuros todo cuanto alguna vez fue objeto de la Voluntad y del Entendimiento y hace que el alma tenga presente su dependencia (que viene de Dios) y sus deberes; y en este aspecto se llama también Conciencia. Y para que estas facultades puedan ejercer diestramente sus funciones *es necesario dotarlas claramente de aquellas cosas que iluminen el Entendimiento, dirijan la Voluntad y estimulen la Conciencia*, con lo que el entendimiento ahondará más, la voluntad elegirá sin error y la conciencia dirigirá todas las cosas hacia Dios. Del mismo modo que estas facultades (*Entendimiento, Voluntad y Conciencia*) no pueden separarse porque constituyen el alma misma, así tampoco pueden estar desunidos los tres adornos del alma: *Erudición, Virtud y Piedad*.

JUAN AMÓS COMENIO. *Didáctica magna*

Como ya se ha visto, lo que se conoce es el mundo, la naturaleza, pero es el ser humano quien llega a conocer; de ahí que «[e]l hombre [...] [,] teniendo su luminoso entendimiento a la manera de un espejo [...] [,] reproduce las imágenes de

todas las cosas» (12). Así, el *entendimiento* tiene una función especular y, progresivamente, de él emerge un *método especulativo*: se busca, al conocer, reflejar lo que es, lo que hay en el mundo. Pero ¿cómo se ha de proceder (*método*)? En síntesis, se ha de ir de lo *próximo* a lo *lejano*, de lo *conocido* a lo *desconocido*: «Nuestro entendimiento [...] es ocupado por las cosas próximas, [...] también deja impresiones por las remotas [...], acomete las difíciles, indaga las ocultas, revela las desconocidas e intenta investigar las inescrutables» (12). Se trata de un procedimiento que ofrece el conocimiento de la naturaleza, el despliegue de los potenciales del conocimiento; de allí deviene un arraigo para la formación. Así, pues, «el entendimiento [es como] la semilla en germen» (12). Se trata, pues, de aprender de la naturaleza, mantenerla por guía, pero es el mundo el que se conoce a partir de las semillas que ya están en el entendimiento:⁷ «todo cuanto el mundo encierra puede ser conocido por el hombre dotado de entendimiento y sentido» (11); en todo este proceso de conocimiento está implicado el «deseo natural» (13) de conocer. De este modo, «[l]os *ejemplos de quienes se instruyen por sí mismos demuestran con evidencia que el hombre puede llegar a investigarlo todo con el auxilio de la Naturaleza*» (13). Dos cosas, entonces, quedan al descubierto: 1) la guía del conocimiento está en la naturaleza visible que lleva o conduce a la invisible, de la criatura al Creador; 2) el lema: «¡Conócete a ti mismo!» tiene su raíz o fundamento en la experiencia —natural, vital—. De ahí que se pueda afirmar: «[...] en el hombre se encuentran todas las cosas» (13). Pero el entendimiento, más que un *depósito* en el cual están contenidos unos conocimientos —se puede decir, *innatos*—, es un *potencial*⁸ que puede fijarlo todo, siempre y cuando se conozca «el artificio de enseñar [y éste] es ilimitado» (14). Se puede afirmar que «nuestro entendimiento [es como un] laboratorio de pensamientos [...], se deja modelar [...] [...] recibe cuanto contiene el universo» (14). Aquí se puede observar una aparente ambigüedad en el planteamiento de Comenio: el entendimiento lo contiene *todo*, pero se tiene que actualizar; esta actualización se logra mediante la experiencia.⁹

Para Comenio, entonces, ¿cómo se llega a *reconocer*? Mediante «sensaciones que impresionan mi vista, olfato, oído, gusto o tacto, [que tienen la] manera de sellos que dejan impresa en mi cerebro la imagen de lo percibido» (14). ¿Qué papel

7 Como lo indica reiteradamente Descartes desde 1628.

8 Quizá hoy se pudiera decir que es una *estructura*. Comenio usa expresamente el término (*Didáctica magna* 52, ver nota al margen que está en dicha página).

9 En cierto modo, este punto de vista se puede leer como la interpretación fenomenológica —bajo otros supuestos— de la doctrina platónica: *conocer es reconocer* (Herrera Restrepo, *La teoría platónica...*).

tiene aquí la *memoria*? Parece necesario que, para que el *todo* se actualice y opere —ahí sí como *reconocido*—, se tiene que recurrir a la *memoria* como una facultad o un potencial que alberga lo puesto en escena, lo *experimentado*. La *memoria* es un «profundo abismo» (15); sin ella, no puede obrar o desplegarse «nuestro entendimiento [que] es parecidísimo al ojo o al espejo» (15): refleja el mundo, lo representa. Esta representación se ofrece como un conjunto, que queda asido como *imágenes*, en la *memoria*.

Para el conocimiento y el entendimiento, aunque indirectamente —sin usar expresamente el término—, Comenio formula un *innatismo*. Esta formulación, en cambio, es expresa en relación con la moral; según sus palabras: «son innatos en el hombre ciertos gérmenes de virtudes» (15).

Una suerte de paradoja queda ínsita en el punto de vista de Comenio. De un lado, asume que se ha de seguir a Aristóteles —o, al menos, a lo que a él se atribuye— según el *dictum* que reza que *el alma del hombre* se compara a «una *tabla rasa*, en la que nada hay escrito, pero en la que pueden escribirse muchas cosas» (14); pero, como ya se reconstruyó, exige que la experiencia sea una suerte de *avivamiento* o de *reconocimiento* de lo ínsito en ella. Como veremos, según el enfoque de Comenio, la posibilidad de recuperación o la salida del pecado exige una *participación de lo divino*, a la manera platónica; pero requiere, igualmente, de la *experiencia* a la manera aristotélica. Filosóficamente, Comenio se mueve, pues, entre Platón y Aristóteles, entre el *mundo de las ideas* y el *mundo de la experiencia*.

Conocimiento de la naturaleza y de la gracia

El entendimiento es *natural*, pero, claro, tiene que ser cultivado. Este cultivo se ha de guiar por una suerte de *orden natural*: «todo lo que es moderado y ordenado es apacible y saludable para la Naturaleza, mientras que le resulta odioso lo nocivo y desmesurado y sin moderación» (16). Conocer, formar, aprender y enseñar son procesos que se surten si se logra dar con este *orden*. Ir contra el *orden* y la armonía de la naturaleza es el pecado: «El hombre, una vez corrompido por el pecado [...] [,] puede reformarse por medios ciertos» (16-17). Si ha habido caída —*pecado original*— o *recaída* —siempre se puede obrar contra la *armonía de la naturaleza*—, puede haber reivindicación, todo puede ser «reparado y compuesto, [pues] *la rueda principal en los movimientos del alma es la voluntad*» (16). Es ella la que regula los deseos y los afectos mediante la razón; por ella es que se logran la armonía y

las virtudes. Se puede ahora anticipar: la formación es un proceso de *restauración* de la naturaleza divina en la naturaleza humana. Esta restauración es lo que ofrece o puede ofrecer el resultado del esfuerzo tenaz de la voluntad que «encuentra dónde dirigir sus deseos [...] siempre [que] [...] conozca [la naturaleza] de un modo suficiente» (17) —en fin, siempre que descubra el «solo instinto oculto en la Naturaleza» (17)—.

¿Qué enseña la naturaleza? Comenio sigue a Cicerón cuando afirma: «*La primera maestra de la piedad es la naturaleza*» (17). En esa indagación de la naturaleza se encuentra «el deseo natural de Dios, como sumo bien que se pierde o se ha perdido por el pecado» (17); de éste se puede salir y se sale cuando se opta porque Dios ilumine «con su palabra y su espíritu» (17); es éste el que excita continuamente. Así es como *el sentido humano* se abre «a la esperanza de volver a adquirir entendimiento [que lleve a] ser repuesto en la dignidad real» (18). El entendimiento llega, entonces, a comprender el *modelo* que, en último término, se orienta a la «gracia divina» (18). Éste es, pues, el enfoque que orienta el ejercicio del conocimiento para que produzca los frutos inmanentes a Dios (18); el entendimiento es un auxilio para ayudar a Dios —como aparece en la mística de Etty Hillesum—. Ahí se hace visible que «es natural al hombre ser sabio, honesto y santo dada la gracia, y que, por la gracia del Espíritu Santo» (18), se puede superar el pecado. Esta gracia abre la posibilidad de revivir o de reactivar la divinidad en cada uno como vía para restaurar la alianza que se expresa como *hipóstasis*. Ahora, se puede ver que, según la idea de la *naturaleza* de Comenio, ésta «nos da las semillas de la ciencia, honestidad, religión y virtud, pero no proporciona las mismas Ciencia, Religión y Virtud; éstas se adquieren rogando, aprendiendo y practicando» (20).

Los procesos de conocimiento: experiencia y método

Para Comenio, «en el hombre [...] no puede darse ni la infinitud, ni la eternidad» (20); esto es, el hombre ha de recibir «la luz de la mente, [puesto que] su conocimiento es experimental» (20). ¿Qué alcance tiene, aquí, el título *conocimiento experimental*? No es algo que se vaya a dejar establecido de una vez por todas; no obstante, al menos dos consideraciones deben ser hechas: 1) el enfoque dado a la *experiencia* desde el punto de vista filosófico, en el ambiente intelectual de Comenio, estaba permeado por la perspectiva de Francis Bacon —*Novum organum...*, data de 1620. *Didáctica magna*, en su primera versión en checo, fue

concluida en 1630—. 2) En todo caso, frente a cualquier enfoque innatista —y también de la determinación o de la predeterminación—, la experiencia es condición de posibilidad para que se lleve a cabo el despliegue de los *potenciales* o, si se prefiere, de las *potencias*.

Así, pues, es un *verdadero hombre* aquél que *haya aprendido*, en sí y por sí mismo, «a formar su hombre» (20); esto es, a formar en sí «todas aquellas cosas que [le] hacen [...] hombre» (20). Es a través de la experiencia que se logra el aprendizaje, y éste no sólo es propio de los seres humanos, sino también de los *animales*, puesto que «si queremos utilizar su trabajo [...] hemos de procurar antes su aprendizaje [...] y de muy poco nos valdrán si no amaestramos a cada uno para su oficio» (20). Claro que se debe llegar a hacer diferencias entre el aprendizaje que se logra por el amaestramiento y la educación o la formación del ser humano; pero aquí lo que importa señalar es que en animales humanos y no humanos aparece el potencial del aprendizaje. Y éste sólo se logra por la *experiencia*.

En particular, «[en el] hombre [...] al nacer [...] hay [...] aptitud y poco a poco ha de ser enseñado» (21). Si se quiere dar algún alcance a lo que viene dado desde el nacimiento, a lo innato, esto es sólo la *aptitud* —que bien podemos entender como un *potencial*, más que como *potencia*—. Se exige, entonces, descartar la hipótesis de que la naturaleza y su conocimiento pueda «existir por sí y ante sí sin preparación anterior» (21). Antes bien, según el punto de vista de Comenio, «es ley de todas las criaturas tener su principio en la nada y gradualmente irse elevando tanto en cuanto a su esencia como en cuanto a sus acciones» (21). No se podrá exceder el potencial ínsito en cada criatura, pero cada una de ellas se puede y debe *elegar* al máximo desenvolvimiento de su esencia.

Lo que obliga a aprenderlo todo, de nuevo, en y para cada criatura, es «el estado de pecado: [en] nuestra mente [...] hay que excitarlo todo desde su fundamento» (21). Un ejemplo vivo lo ofrecen las lenguas: a quien está «movido por la ciencia [le place] conversar con diversa gente, ya viva, ya muerta» (21). Lo cierto es que *nada de esto*, ciencia o costumbre, o relación con las cosas, «nace con nosotros» (21). Así, pues, *a todos* y para todo «es necesaria la cultura» (22), el cultivo, «*es necesaria la disciplina a los estúpidos* para corregir su natural estupidez» (22), pero también es necesaria para quienes gozan de un «entendimiento despierto, [puesto que] si no se ocupa en otras cosas útiles, buscará las inútiles, *curiosas* o perniciosas» (22). Experiencia y aprendizaje resultan, entonces, indisolubles.

Pero el aprendizaje, siempre anclado a la experiencia, exige la razón: para las bestias, la *doma racional* —como ha dado en llamarse una aplicación del conductismo al entrenamiento de potros—; para los humanos, es, entonces, imperativo que «hay que guiar [...] a la criatura racional [...] con la razón» (23). Ahora se comprende la observación según la cual «a todos los que nacieron hombres les es precisa la enseñanza, porque es necesario que sean hombres» (23).

En el proceso formativo, «[e]l hombre se desarrolla por sí mismo en su figura humana [...]; pero no puede llegar a ser *animal racional, sabio, honesto y piadoso* sin la previa plantación de los injertos de sabiduría, honestidad y piedad» (24); es como si sobre una *naturaleza* —caída por el pecado— se erigiera o levantara otra: sobre la *natura* se eleva la *cultura*; sobre una naturaleza precaria se levanta una naturaleza más plena. Ahí es donde se despliega la hipóstasis, la unión, el enlace: «el alma en nosotros vivientes se forma para el conocimiento y participación divina» (24).

Para Comenio, el *cerebro* recibe «las imágenes de las cosas por medio de los sentidos» (25); es decir, es la naturaleza la que se ejercita; ésta es un soporte *hylético* o material del que no puede dejar de hacerse tanto un reconocimiento expreso como un recurso —lo cual se logra mediante la experiencia—. Ésta ha de iniciar en la «primera edad, durante la cual la imaginación es ágil y los dedos flexibles» (25); es la experiencia la que permite que esta situación inicial en que el hombre es «inhábil» (25), en los primeros años, se transmute cuando el ser humano «*tan sólo es apto para su formación*» (25). La formación, vía la experiencia, es entonces la que nos hace «aptos para el tiempo restante de la vida» (26). No se trata sólo de responder por el autocuidado, por la manutención; igualmente es un camino que lleva a que nos podamos hacer responsables de «los cuidados económicos y políticos» (26). Las experiencias las han de orientar tanto aquéllos a quienes corresponde naturalmente:

Los padres [como ciertas] personas escogidas, notables por el conocimiento de las cosas y por la ponderación de las costumbres [...]. Y estos formadores de la juventud se llamarán *Preceptores, Maestros, Profesores*; y los lugares destinados a estas comunes enseñanzas: *Escuelas, Estudios literarios, Auditorios, Colegios, Gimnasios, Academias*, etc. (27)

Unos y otros conforman una comunidad educativa, en toda ciudad, pueblo o lugar; esto es lo que conviene a la República: así se conservan sus costumbres (28).

Y, si no la tuvieren, en todo lugar es preciso que «se abra *una escuela como educatorio común de la juventud*» (28). En las escuelas, en cuanto laboratorio de experiencias, se requiere enfocarse temáticamente en los asuntos, «hacer una sola cosa sin distraerse» (28).

La experiencia educativa se caracteriza porque es compartida, «la enseñanza [...] es mucho mejor [cuando se] eduque la juventud reunida» (28); así los diversos miembros del grupo toman «el ejemplo y el impulso de los demás» (28). Se trata, por tanto, de una experiencia intersubjetivamente fundada más en «ejemplos que con reglas» (28); de este modo, en muchas conductas «verás imitar aun sin mandarlo» (28) mucho de lo que se propone lograr en la experiencia. Si se puede afirmar que «*las escuelas son precisas para la juventud*» (29), es porque en ellas se han de «*avivar, depurar y multiplicar las luces de la sabiduría*» (29); es, entonces, porque en ellas se trata un conjunto de experiencias, sí, pero estas han de ser significativas.

La naturaleza humana es educable

Y no es obstáculo que haya algunos que parezcan por naturaleza idiotas y estúpidos. Por lo mismo que hay quien es de naturaleza más tarda o perversa, hay que ayudarle más para que en lo posible se vea libre de su brutal estupidez. No hay que suponer que exista tanta negación del ingenio que no se pueda disminuir con la cultura.

No existe ninguna razón por la que el sexo femenino [...] deba ser excluido en absoluto de los estudios científicos (ya se den en lengua latina, ya en idioma patrio).

JUAN AMÓS COMENIO. *Didáctica magna*

A Comenio, por buenas razones, se le considera el primer promotor de la educación para todos. Mujeres y hombres han de ser educados, «deben ser admitidos en las escuelas [...] a todos por igual» (30); y esto en razón de que «*todos [...] han nacido hombres [...] con el mismo fin principal[:] que sean hombres; [...] criaturas racionales, señores de las demás criaturas, imagen expresa de su Creador[,] [...] instruidos sabiamente en las letras, la virtud y la religión*» (30). Así, pues, ante quien se igualan todos los seres humanos, por su dignidad y divinidad, es Dios. Por la gracia, él «quiere ser conocido, amado y alabado por todos» (30). Pero esto no implica deshacer o desaparecer las diferencias individuales; antes bien, «no nos es

conocido el fin a que destinó la Providencia a uno u otro» (30).¹⁰ Este fin tendrá que ser descubierto por cada quien, mediante su propio cultivo, y por ello se exige la «cultura general de los espíritus» (30), a sabiendas de que éstos son variopintos por naturaleza; así, pues, se puede decir que hay ingenios:

agudos, ávidos y dúctiles [...] agudos, pero lentos, aunque complacientes [...] agudos y ávidos, pero bruscos y tozudos [...] los que son simpáticos y ávidos de aprender, pero tardos y obtusos, [...] los obtusos que al mismo tiempo son indolentes y perezosos [y, finalmente,] los obtusos y además de torcida índole, perdidos la mayor parte de las veces. (46-47)

Para unos, se requiere la paciencia; para otros, la espuela; para otros más, el gobierno acertado; el cuarto grupo exige la tolerancia benigna; el quinto, la prudencia y la paciencia extraordinarias; para el último, «corregir y extirpar la pertinacia» (47). El formador no puede, pues, claudicar ante las diferencias individuales; antes bien, ha de acogerlas y convertir la dificultad en *potencial*, en posibilidad, en realización. De esta manera:

formada de un modo legítimo esta universal instrucción de la juventud, a nadie han de faltarle ideas para pensar, desear, conseguir y obrar el bien; todos sabrán en qué hay que fijar todas las acciones y deseos de la vida, por qué caminos hay que andar y cómo proteger la posición de cada uno. (32)

El caldo de cultivo de las diferencias individuales es la condición de posibilidad de la formación, la educación, el aprendizaje, el conocimiento. ¿Qué tanto puede ser, entonces, homogenizado el proceso escolar? En principio, hay o puede haber un *método general*, para enseñar todo a todos —«*En las escuelas hay que enseñar todo a todos*» (33)¹¹—; pero éste ha de ser variado o adaptado al amparo de los *potenciales* específicos e individuales. No

hemos venido a este mundo [...] sólo como espectadores, [...] también como actores, debemos ser enseñados e instruidos acerca de los funda-

10 Esta observación de Comenio no carece de dificultad; como en *El espejo de los enigmas*, de Borges: «nadie sabe qué ha venido a hacer a este mundo, ni cuál es su nombre, su infinito nombre en el registro de la luz»; pero la dificultad radica en que la Providencia parece determinar el destino de cada quien y, no obstante, todo el proceso de conocimiento es un camino para que, *intuitu personae*, cada quien llegue a entender su *camino*, puerta, paso o peregrinar, esto es, su libertad. Entonces, en el punto de vista de Comenio, queda una suerte de cifra o de abigarramiento entre *determinación y libertad*.

11 También afirma el autor que se requieren «escuelas en las que se enseñe *todo a todos y totalmente*» (37).

mentos, razones y fines de las más principales cosas que existen y se crean. Y hay que atender a esto [...] para que no ocurra nada, durante nuestro paso por este mundo, que nos sea tan desconocido que no lo podamos juzgar modestamente y aplicarlo con prudencia a su uso cierto sin dañoso error. (33)

Entonces se puede decir que los seres humanos no sólo son educables, sino que, para llegar a la plenitud de su humanidad, se requiere la educación. De hecho, es por esta doble condición de posibilidad y necesidad de educación, ínsita a la naturaleza humana, que se puede decir que las escuelas son «*talleres de la humanidad*, laborando para que los hombres se hagan verdaderamente *hombres*» (33).¹² En cierto modo, sin la educación no se llega a experimentar y realizar la esencia de lo humano.

Esta naturaleza y esencia de lo humano hace visible que al «hombre [...] es preciso que se le enseñe» (34), y esto desde *el triple fin*, a saber: «servir a *Dios*, a las *criaturas* y a *nosotros* mismos, y gozar de los bienes que provienen de *Dios*, de las *criaturas* y de *nosotros*» (34). A diferencia y en complemento de la triple dimensión del *pecado*, hay una triple dimensión de la *gracia* que consiste en: «servir a Dios, al prójimo y a nosotros mismos» (34) o, en otros términos, «el hombre debe ser [...] prudente consigo mismo, [...] honesto y piadoso; [...] no las costumbres, sino la ciencia y la piedad deben emplearse con el prójimo, y en honor de Dios [...] la piedad, [...] las costumbres y la ciencia han de ejercitarse» (34). La educación, en general, y las escuelas, en particular, son *talleres de piedad*. De ahí que Comenio exprese su acuerdo con la exhortación de Lutero (1525):

[Para que] en todas las ciudades, plazas y aldeas se creen escuelas para educar a toda la juventud de uno y otro sexo [y para que] se establezcan las escuelas con algún método, mediante el cual [...] se les atraiga con toda suerte de estímulos, [de manera que] experimenten los niños [...] placer en los estudios [...]. (37)

Con desazón, Comenio observa —cincuenta años más tarde de la proclama de Lutero— que «todavía no se han creado escuelas en las localidades pequeñas, [y que] las escuelas no son para todos, sino para unos pocos, los más ricos» (38); a la par, que el *método* en las escuelas es *tan duro*, que estas son «tenidas por terror de

12 En complemento, observa el autor: «Llamo escuela, que perfectamente responde a su fin, a la que es un verdadero taller de hombres» (37).

los muchachos» (38). Este método se puede considerar «vicioso» (39); parece que —a la manera como argumentara Descartes¹³— «algún genio maligno, enemigo del género humano, ha introducido este método en las escuelas» (39). Es, en resultas, a este extravío en o de las escuelas a lo que llama *escolástica* (39) y la caracteriza como «años [de] vaciedades [...] desdichadamente perdidos» (39).

Reformar las escuelas: el método y la enseñanza

Lo que ofrece y promete Comenio es una *organización* de las escuelas, que: 1) instruya a «*toda la juventud*» (41); 2) haga «al hombre sabio, probo y santo» (41); 3) prepare «*antes de la vida adulta*» (41); 4) proceda «*leve y suavemente*» (41); 5) habilite al hombre para que «se guíe por su propia razón, no por la ajena» (41);¹⁴ 6) asegure que la «*enseñanza sea fácil en extremo y nada fatigosa*» (41). Esto implica abandonar todas las *molestias y dificultades* que trae consigo *el método corriente*; una suerte de mortificación «*tanto a maestros como a discípulos*» (43). En fin, reformar las escuelas es *cuestión de método*.

¿Cómo es un método adecuado para la *reforma* de las escuelas? En resultas, aquél en el que «*todas las cosas se dejan fácilmente ser llevadas adonde la Naturaleza las inclina; más aún, se precipitan con un cierto deleite que se torna en dolor si se trata de impedir*» (43); en el que tanto el conocer como el actuar sobre las cosas se «hacen, naturalmente» (43); en fin, en el que se da un complemento entre método e impulso —esto es, se complementa éste con «una prudente dirección» (43)—. El método es la vía para *educar-reformar*, toda vez que «un hombre [...] hace a otro hombre, si no hay corrupción» (43). Esto se logra con o desde la misma naturaleza de cada quien; incluso, cabe decir, si bien «*nuestras fuerzas y energías interiores enfermaron y se debilitaron grandemente [por] el pecado de origen*» (43). No por ello se puede decir que nuestras potencias o fuerzas se anularon o desaparecieron. En cierto modo, *el método* es un *proceso de restauración*. Con él, se superan «los obstáculos en lo que hace relación al entendimiento siempre que se emplee la enseñanza adecuada» (43). Así, pues, el hombre «[...] *ha de poder*

13 «[...] un cierto genio maligno, y además extremadamente poderoso y astuto, ha empeñado toda su habilidad para engañarme» (Descartes, *Meditaciones acerca de...* 77).

14 Es esta sentencia, a su manera, una suerte de formulación del *¡Sapere aude!* kantiano.

[...] *ser instruido con facilidad en aquello a que su propia naturaleza* [no sólo] *le llama o guía, sino verdaderamente le empuja y arrebatada* [...]» (43). Si bien es dado afirmar que la naturaleza empuja hacia una(s) determinada(s) dirección(es), también se puede aseverar que la enseñanza, metódicamente considerada, allana el camino. Se pueden incluso indicar, provisionalmente, unas *reglas del método*: colocar convenientemente, emplear «escaleras adecuadas [y] escalones bien dispuestos [...] llegar a la más elevada altura por grados» (44), en fin, se requiere que se pule y estimule la juventud (45), se motive el deseo de conocer (45), se evite perder en enfoque o atender «lo que provenga de otra dirección» (45).

En términos metódicos, «el preceptor prepara al discípulo antes de sus lecciones haciéndole apetecer la cultura [y tornándolo] apto para ella» (45). Pero todo esto ocurre recurriendo a «*un solo y mismo método* [para] *instruir y formar a una juventud de una índole [...] diversa*» (47):

Primeramente: Todos los hombres han de ser encaminados a los mismos fines de Ciencia, Costumbres y Santidad.

En segundo lugar: Todos los hombres, sea cualquiera la diferencia que presenten en sus cualidades, tienen una única e igual naturaleza humana dotada de los mismos órganos.

Tercero: La expresada diversidad de cualidades no es sino exceso o defecto de la armonía natural.

Por último, es más fácil atender a los aludidos excesos y defectos del espíritu cuando son recientes.

[...] [El] maestro [debe recurrir al *mutuo auxilio* y encomendar] al que vea más despierto el cuidado de instruir a dos o tres más tardos; [...] atendiendo, desde luego, [...] para que todo se haga conforme a los dictados de la razón. (47-48)

En cierto modo, la enseñanza se puede *algoritmizar*. De lo que se trata, en todo caso, es que en cada paso se siga el orden de la naturaleza; que se busque elevar a su máxima expresión todos y cada uno de los potenciales de los sujetos; que de la *rapidez del ingenio* se saque tanto provecho como del ser o proceder *tardo*. Comenio es, pues, un reformador, no un reformado; su aporte es a la pedagogía lo que el de Lutero a la Iglesia, a la religión, a la teología.

El orden y la naturaleza

Para Comenio, «cada criatura se contiene dentro de sus límites conforme al mandato de la Naturaleza, y por este respeto del orden particular se conserva el orden de todo el Universo» (49). Según su punto de vista, éste es un «orden inmutable» (49) e, incluso, del *orden* se puede decir que es una *destreza innata* que se revela como «número y medida» (49) y que se expresa, igualmente, en el *cuerpo del hombre* como «proporción de todos sus miembros» (49). Este orden hace posible que un solo *entendimiento* sea *suficiente para gobernar* al propio cuerpo, en virtud de su enlace «por vínculos perpetuos» (49). Este gobierno de sí permite dar el paso a «gobernar a pueblos enteros» (49). De ahí que el *rey* o *emperador* deba impulsar la educación, pero también que, en especial, el jerarca deba estar sujeto al orden, pues es solamente mediante éste que están «unidos todos por los vínculos de las leyes y de los deberes» (50). También del orden tiene que valerse la máquina (50), tanto en su construcción como en su funcionamiento —y, desde luego, en su reparación—. Así mismo, es la estructura que debe guardar la guerra «y la aplicación de los elementos activos a los pasivos» de granaderos y *bombardas* (50). Este recurso al orden alcanza el *arte tipográfico*, al «esculpir, fundir y pulimentar los tipos» (50) y también las embarcaciones, *frágil leño*, que, al cabo, operan «por la ordenada disposición en la nave» (50). Entonces, se puede llegar a afirmar que no hay «*oculta fuerza*, [...] sino el orden manifiesto» (51); este ha de ser investigado para poder actuar con o sobre él, pues «*todas las cosas dependen de un único orden*» (51). Si se investiga el orden y se obra con base en él, se llega a la conclusión de que sólo se «requiere [...] el arte de enseñar [...] [:] una ingeniosa disposición del tiempo, los objetos y el método» (51). De ahí que llegue a la formulación según la cual: «*El orden que establezcamos para las escuelas debemos tomarlo de la naturaleza [...]*» (52).

De lo que se trata es de «investigar sobre [...] el *Método de enseñar y aprender*» (52); para ello, es imperativo «procurar [...] remedios [a] los defectos naturales» (52),¹⁵ y estos remedios «debemos buscarlos en [...] la misma Naturaleza [pues] *el arte nada puede si no imita a la Naturaleza*» (52). ¿Cómo imitar a la naturaleza? Hay ejemplos por doquier: al nadar, los hombres imitan a los peces, en busca de

15 Orden, *kosmos*, se opone al caos. ¿Cómo tratar lo anómalo, lo monstruoso, etc.? Parece que la opción tomada por Comenio de encaminarse al orden implica llevarlo todo hacia él, acaso con pérdida de la diferencia, del diferendo, de lo monstruoso.

«ejecutar operaciones semejantes» (52); en relación con los sonidos, a semejanza de la naturaleza «se construyen las flautas, gaitas y los demás instrumentos» (52); en materia de acueductos, dado que «el *agua busca la igualdad de superficie*» (52), se usan mecanismos para que el agua suba y se distribuya: «Esto es [...] natural [...] [;] está en la Naturaleza» (52). En resumidas cuentas, con respecto a todo es posible operar hasta «conocer la razón de toda su estructura» (52 [ver nota al margen en esta página]). Al investigar, ésta es la función explícita del conocimiento: dar con la estructura, poder seguir su curso, intervenirla cuando se aparte del orden natural para que retorne a ese curso, llevarla a su máxima exposición o realización.¹⁶ De ahí que «la *idea universal del arte de aprender y enseñar* [...] *debemos* [...] *tomarle de* [...] *la enseñanza de la Naturaleza*. Organizado cuidadosamente, tan suave y naturalmente se desarrollará lo artificial como suave y naturalmente fluye lo natural» (53). En esta manera de plantear el asunto, se puede comprender, entonces, que la razón, el entendimiento, puestos en ejercicio, reconcilian la naturaleza humana con la naturaleza en general —y una y otra con la divina—.

Sí, es un hecho: la vida humana es *finita*, está permeada por la *finitud*; pero, justamente, «tuvo a bien concedernos Dios el solo espacio de tiempo que estimó suficiente para que pudiéramos prepararnos a otra vida mejor» (54). Esta vida está signada por la *variedad de entes y de enseñanzas*, pues «Dios quiso [...] que las cosas fuesen muchas, con el fin [...] de que hubiere mucho que nos ocupase, ejercitase e instruyese» (54). Además, todo está sujeto al vértigo del curso del tiempo: Dios «[q]uiso que *las ocasiones pasasen raudas*» (54), que nuestro conocimiento esté signado por «la *incertidumbre* [y que] el *juicio de las cosas* [sea] *difícil*» (54). Según esta doctrina, el hombre sólo puede salvarse:

- I. *Con la prolongación de la vida*, para que sea suficiente al camino emprendido.
- II. *La abreviación de las artes*, para que correspondan a la duración de la vida.
- III. *La sujeción de las ocasiones*, para que no se escapen inútilmente.
- IV. *La apertura del entendimiento*, para que penetre las cosas con facilidad.

16 Como afirma Pablo (Romanos 8, 22-23): «sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino que también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros también gemimos dentro de nosotros mismos, esperando la adopción, la redención de nuestro cuerpo».

- v. *En lugar de la observación incierta, la determinación de un fundamento inmutable que no pueda engañar.* (54)¹⁷

Se trata de un asunto de *salvación*, de encaminarse al Creador mediante el ejercicio de la investigación que, al cabo, dan con la reconciliación. En todo esto se mantiene implícita la idea del orden en la naturaleza no-humana, en la humana y en la divina, como guía del ejercicio tanto de la investigación como del aprendizaje y de la enseñanza.

Para Comenio, la investigación tiene valor en relación con la experiencia y sus consecuencias. Así es, pues, presentado su plan de investigación. Vamos, pues, a intentar inquirir, valiéndonos de la Naturaleza:

los fundamentos... *de prolongar la vida* para aprender todo lo necesario.
de abreviar las artes para aprender más de prisa.
de aprovechar las ocasiones para aprender con certeza.
de afinar el juicio para aprender con solidez. (55)

Según el punto de vista de Comenio, todo esto es posible mediante la *luz natural de la razón* —para usar la expresión de Descartes—. Como queda visto, no es asunto de piedad —o, al menos, no lo es en primera instancia—. Si se aísla todo presupuesto teológico, las observaciones valen por igual. Ahora de lo que se trata es de ver cómo se explicitan estos *fundamentos*, cómo se operacionalizan tanto para el conocimiento que se ejercita con la investigación como con el aprendizaje y la enseñanza.

La prolongación de la vida

Comenio coincide con Séneca en la sentencia según la cual «*No recibimos breve la vida, sino que la hacemos*» (56); en fin, es la falta de cuidado «con lo que hacemos [lo que hace] que se extinga antes de su término natural» (56). Ahora bien, en lo que debe hacer especial hincapié cada quien es en que «cualquiera que sea la edad

17 Aquí no está de más recordar las cuatro reglas en las cuales Descartes («Discurso del método») sintetiza el método: no dar por cierto nada en la vida; dividir toda cuestión en sus elementos; recorrer una a una las cuestiones o elementos; reunir o sintetizar los resultados. Cabe recordar que estas reglas del método parecen tener aire de familia en estos autores, Comenio y Descartes, quienes, por lo demás, coincidieron en la corte de la reina Cristina y tuvieron ocasión de discutir entre ellos y de ser sus consejeros en materia de ciencia y educación.

que alcance [...] es suficiente para preparar el refugio de la eternidad» (57). Coincidiendo con otra sentencia de Séneca, se puede decir: «No se trata de vivir mucho, sino de vivir bien» (57). Cabe decir, entonces, respecto a la vida: «Midámosla por las acciones, no por el tiempo» (57). Si se preguntara «¿cuál es la mayor duración de la vida?», la respuesta sería «*Vivir hasta la sabiduría*» (57). Visto todo lo anterior, al parecer sólo hay «[d]os remedios para [...] aplicar a las quejas sobre la brevedad de la vida», a saber, que «i. *El cuerpo se defiende de las enfermedades y de la muerte* [y que] ii. *Preparemos nuestro entendimiento para administrar sabiamente las cosas*» (57). En todo caso, se ha de advertir que

[...] nuestro cuerpo [...] es la morada del alma [...] [.] organismo [...] sin el cual no podemos oír, ver, hablar ni hacer nada ni siquiera pensarlo. Porque como nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido, la mente toma de los sentidos los materiales de sus pensamientos, y la operación de pensar no se verifica sino por la sensación interna, esto es, por la especulación de las imágenes abstraídas de las cosas. [Es por esto por lo que] [e]stamos obligados a defender nuestro cuerpo de las enfermedades y peligros. (57)

El cuerpo humano, como organismo, no sólo tiene *facultad sensitiva*, del orden de los sentidos; también goza de la *facultad del entendimiento*, del pensamiento, además de la *facultad imaginativa*, con la cual se logra operar en el orden de la abstracción. Comenio hace observaciones en torno a la dietética como condición de posibilidad para la preservación de la salud (58), pues el alimento debe ser moderado. Esta dimensión dietética se relaciona, por un lado, con la «transpiración y vegetación» (58) y, por otro, con el descanso. En todo este proceso, es necesario «que nada se haga con violencia, que es contraria a la naturaleza. En medio de los trabajos diarios hay que procurar algún respiro, conversación, juegos, recreos, música u otras cosas parecidas que distraen los sentidos externos e internos» (58). Este planteamiento se puede traducir en tres principios: «nutrir [el] cuerpo con moderación, ejercitarle y dar ayuda a la naturaleza» (59). Éstas son *condiciones* que deben ser «guardadas con rigor» (59). Esto, empero, se tiene que traducir en una «recta distribución del tiempo para el trabajo» (59). Guardadas fielmente estas condiciones se ha de esperar un adecuado desarrollo, pues éste es efecto de un proceso metódico: «el proceso que sigue nuestra mente para adquirir el conocimiento de las cosas» (59). Este procesualismo ha de conducir a la sentencia guía: «Aumenta un poco a lo poco y al poco añade un poquito. Así en breve tiempo reunirás un gran

montón» (59). Ahora bien, en aras del cuerpo y de su cuidado, se hace imperativo ver la distribución de las 24 horas del día. Éstas han de ser

divididas en *tres partes* para el uso de la vida, *ocho corresponden al sueño, otras tantas para los actos externos* (cuidado de la salud, tomar los alimentos, vestirse y desnudarse, recreos honestos, conversaciones de amigos, etc.) y *quedan otras ocho para los trabajos serios, que han de hacerse intensamente y sin desmayo*. Semanalmente (dejando el séptimo día íntegro para el descanso) se tendrán cuarenta y ocho horas dedicadas al trabajo y al cabo de un año dos mil cuatrocientas noventa y cinco. (59)

Es tan relevante el trabajo, su dimensión productiva, como el descanso, la recreación y los cuidados —que, entre otras cosas, se tienen que ordenar a la relación con los otros, en los modos de la amistad y de la socialización—. Para Comenio, se trata de que el trabajo tenga intensidad y se resuelva con criterios de rendimiento y seriedad. No obstante, el trabajo no es un *hacer por el hacer*, sino un hacer en medio de la vida y para la vida. Ésta es mucho más que trabajo y rendimiento.

Los fundamentos del método

En el capítulo xvi, de la *Didáctica magna*, Comenio se ocupa de los «Requisitos generales para aprender y enseñar. Esto es: de qué modo debemos enseñar y aprender con tal seguridad que necesariamente hayan de experimentarse los efectos» (60). Con esto, el autor expresa una fe incontestable en el método. Más aún, se puede hablar de *Comenio: reformador de las escuelas* —de la investigación, de la enseñanza y del aprendizaje— *por o con el método*. Para ello, es imperativo reconocer cómo «[e]l incremento de las cosas naturales se efectúa por el método» (61), aunque el método alcanza por igual «lo artificial» (61). Para esto, es preciso que el «hombre [...] reciba en su corazón *la semilla de las doctrinas*» (61). Entonces, es posible hacer una restricción metodológica: «*Sólo toca [...] a los que instruyen a la juventud el sembrar, el regar abundantemente las plantitas*» (61). Siguiendo la metáfora del cultivo, lo que se requiere en el orden del método es «cierto arte y pericia para sembrar y plantar» (61). El método es un camino de prudencia en el cual se «obra con seguridad, conociendo qué, dónde, cuándo y cómo [se] ha de operar o dejar de hacer» (61); de lo que se trata es de «prevenir lo fortuito» (61) mediante el arte. Así, expresamente, lo que cabe decir del método de enseñar es que es un «*arte de [...] plantación espiritual [que puede] establecerse sobre fun-*

damento tan firme que se emplee de un modo seguro sin que pueda fallar» (61). El fundamento del arte de enseñar consiste, pues, en «acomodar las operaciones [...] a la norma de las operaciones de la naturaleza» (61). ¿Qué queda con el método en términos de sus fundamentos? Comenio sugiere nueve fundamentos, todos en orden a la caracterización de cómo se ha de proceder metódicamente tanto al aprender como al enseñar; siempre bajo el supuesto de que la responsabilidad de la guía es del maestro o recae sobre éste.

A manera de síntesis de la exposición precedente, se presentan estos nueve fundamentos. La presentación siguiente enfatiza el recurso a *las cosas mismas* como referente del aprendizaje y de la enseñanza, la triple relación que despliega uno y otro —consigo mismo, con la piedad y con los otros— y, finalmente, el hecho de que el alcance de la formación radica en sus *efectos*, esto es, la educación sólo se justifica por los *efectos de formación*:

El FUNDAMENTO 1 señala que «*La naturaleza aprovecha el tiempo favorable*» (62). Lo que se indica bajo este supuesto es que en las escuelas es necesario utilizar «*el tiempo adecuado para el desarrollo del entendimiento [y disponer] los ejercicios con tal cuidado que todo se verifique [...] por sus pasos contados*» (62). La alusión al *tiempo* se refiere, en este texto, a las horas o momentos del día —por ejemplo, «*las horas de la mañana*» (63)— y de la vida —«*debe empezarse en la primavera de la vida*» (63), en que es más eficiente el aprendizaje y la enseñanza—. En orden al tiempo —tiempo oportuno, *kairós*—, el «*aprender debe escalonarse conforme a grados de edad*» (63).

El FUNDAMENTO 2 lo dedica Comenio a estudiar cómo «*La Naturaleza prepara la materia*» (63). En este sentido, las escuelas deben cuidar «*de tener dispuestos para el uso sus instrumentos de trabajo: libros, tablas, modelos, ideas, etc.*» (63) e, igualmente, los libros han de guardar «*el orden natural de que preceda la materia y siga la forma*» (64). Esta manera de disponer la materia de la enseñanza permite entender que «es imposible ordenar sin poseer antes lo que debe ponerse en orden» (64). Según esta perspectiva

las cosas [...], las palabras [...] deben presentarse juntamente unas y otras al entendimiento humano; pero en primer lugar las cosas, puesto que son el objeto, tanto del entendimiento como de la palabra. [Por contera,] el método [...] requiere [...] que estén de antemano dispuestos los libros y demás instrumentos, [para que] se forme el entendimiento

antes que la lengua, [pues] «ninguna lengua se aprende por la gramática, sino mediante el uso de autores adecuados, [y es necesario que] las enseñanzas reales vayan antes que las orgánicas, [que] los ejemplos precedan a las reglas. (64)

El FUNDAMENTO 3 muestra que «*La naturaleza toma para sus operaciones los sujetos a propósito*» (64); esto es, «*los que han de ser transformados en hombres no deben salir del taller antes de su total formación*» (65). Esto exige que «*[t]odo el que en la escuela ingrese, tenga perseverancia [y] [p]ara cualquier estudio que haya de emprenderse hay que preparar el estudio de los discípulos*». Si por algo se caracteriza el método es, pues, porque «*[h]ay que despojar de impedimentos a los discípulos*» (65).

El FUNDAMENTO 4 establece que «*La naturaleza no se confunde en sus obras, procede claramente en cada una de ellas*» (65), bajo el supuesto de que la naturaleza «*efectúa cada cosa en su tiempo y lugar*» (66). Así, en las escuelas debe evitarse «*la confusión de enseñar a los discípulos muchas cosas a la vez*» (66). Es como si se tratara del principio de *demarcación* —en un enfoque positivista— o de un criterio de *tematización* —según la perspectiva fenomenológica—. No llevar a cabo el proceso bajo ese criterio perturba a los discípulos; en cambio, es preciso operar bajo el lema de que «*se ocupen en cada momento [...] de una cosa sola*» (66).

El FUNDAMENTO 5 esclarece que «*La Naturaleza comienza todas sus operaciones por lo más interno*» (66); esto es, se trata de *ir a las cosas mismas*. Según Comenio: «*si el formador de la juventud actúa intensamente sobre la raíz del conocimiento, esto es, el entendimiento, con facilidad pasará el vigor a la estaquilla, la memoria, y aparecerán por fin las flores y los frutos, el uso expedito del idioma y el conocimiento de las cosas*» (67); en fin, de lo que se trata es de «*una diligente investigación de las cosas*» (67). Es a partir de ellas que «*se debe abrir con suavidad la raíz y colocar los injertos de las doctrinas*» (67). Como reiteración, indica Comenio, que «*[d]ebe formarse primero el entendimiento de las cosas; después la memoria, y, por último, la lengua y las manos, [esto es], [d]ebe tener en cuenta el Preceptor todos los medios de abrir el entendimiento y utilizarlos congruentemente*» (67).

El FUNDAMENTO 6 estudia cómo «*La naturaleza parte en la formación de todas sus cosas de lo más general y termina por lo más particular*» (67); en términos del método en la enseñanza, para Comenio, esto implica que en las escuelas «*[s]e*

echen los cimientos de la erudición general desde el primer momento de su formación en la inteligencia de los niños que han de dedicarse a los estudios» (68), mientras que, en ellas:

Cualquier idioma, ciencia o arte se enseñe primero por los más sencillos rudimentos para que tenga de ella total idea. Luego, [...] los preceptos y ejemplos. En tercer lugar, el sistema completo con las excepciones. Por último, los comentarios, si hay necesidad. El que se hace cargo del asunto desde el principio no tiene necesidad de comentarios. El mismo, tal vez, pueda comentar poco después. (68)

El FUNDAMENTO 7 observa que «la Naturaleza no da saltos, sino que procede gradualmente»:

- I. El núcleo de los estudios debe distribuirse cuidadosamente en clases, a fin de que los primeros abran el camino a los posteriores y les den sus luces.
- II. Hay que hacer una escrupulosa distribución del tiempo para que cada año, mes, día y hora tenga su particular ocupación.
- III. Debe observarse estrictamente la extensión del tiempo y el trabajo para que nada se omita ni se trastorne nada. (68)

Comenio insiste tanto en la gradualidad como en la *procesualidad* del conocimiento: investigación, aprendizaje y enseñanza. Pero estos principios implican una implementación didáctica en términos de la relación con el tiempo para que, por una parte, se proceda paso a paso; pero, por otra, la didáctica exige que se obre una suerte de acumulación o incremento para dar con el sedimento —la configuración del *estrato de la pasividad*— del conocimiento. Es, entonces, un paso incesante de actividad a pasividad,¹⁸ y viceversa.

Según el FUNDAMENTO 8, «*La Naturaleza así que comienza no cesa hasta terminar*» (70). Para Comenio, es fácil olvidar o ignorar esta enseñanza de la naturaleza. Entre los humanos es fácil ir contra este orden. Entonces, para volver a ese aprendizaje y a ese orden natural, en el proceso educativo:

18 En síntesis, pasividad: «saber que no sabemos que sabemos» (Vargas Guillén, *Fenomenología y performance*, 2019; actividad: «consideración atenta, temática, reflexiva».

Al que haya de ir a la escuela reténgasele en ella hasta que se convierta en hombre erudito, de buenas costumbres y religioso. [...] La escuela debe estar en lugar tranquilo, separado de las turbas y barullos. [...] Lo que, según esté establecido, haya que hacer, hágase sin interrupción alguna. [...] No deben otorgarse a nadie salidas ni vagancias. (70)

En fin, lo que Comenio reclama es que la educación, en particular las escuelas, se orienten a inculcar e incluso a exigir lo que se puede caracterizar como *disciplina*. Los límites entre el *método* y la *disciplina* no sólo son borrosos y confusos, sino que imponen señalar el alcance de la enseñanza: generar efectos —como reza el título de este capítulo—. Al final, como quiera que sea, la educación se caracteriza por lograr *efectos de formación*.

El FUNDAMENTO 9 dilucida cómo «*La Naturaleza evita diligentemente lo contrario y nocivo*» (71):

Que los discípulos no tengan abundancia de libros, a no ser los de su clase. [...] Que los libros referidos estén de tal modo preparados que no pueda aprenderse en ellos sino sabiduría, piedad y buenas costumbres. [...] No deben tolerarse compañías disolutas ni en las escuelas ni cerca de ellas. (71)

Comenio insiste, pues, en una relación triple: con el deseo, por limitación; con los contenidos, que lleven al recto entendimiento; con los compañeros, para que sus relaciones sean fecundas y productivas. Es la triple relación del *pecado*, transmutado en *gracia*, en don, en salvación: consigo mismo —el deseo, el ardor del bien—, con los demás —las relaciones de rigor, disciplina y cooperación—, con Dios —el elevamiento a Él, con base en la sabiduría, la piedad y las buenas costumbres—.

COMENIO: PRÓXIMO DESCONOCIDO —COMENIO, 350 AÑOS—

En su ensayo inaugural sobre Comenio, Jan Patočka se quejaba de la situación de proximidad y desconocimiento de Comenio entre los checos (Schifferová, «Juan Amós Comenio...»). Aún ahora la queja puede ser repetida y extendida a los pedagogos y educadores. Basta sólo pensar que, de la obra completa de Comenio —28 volúmenes a la fecha—, en español sólo se cuenta con unas seis obras. No digamos cómo el abecé de las contribuciones de Comenio es, si no absolutamente, casi por completo desconocido por los generadores de políticas públicas en educación y por sus administradores.¹ Las cosas son todavía más críticas si se toma en consideración que, por ejemplo, entre los hispanohablantes no se cuenta con estudios comeniológicos, ligas o asociaciones especializadas en la obra del autor, etc.

En este estudio, se dan tres pasos. En el primero, se establecen las condiciones para abordar a un clásico —en este caso, de la filosofía, la pedagogía y la teología—, y se plantean las tareas pendientes para lograr una auténtica recepción de su obra en castellano. En el segundo, se vuelve la atención sobre el entrelazamiento de filosofía, teología y pedagogía en la consolidación del principio mencionado. En el tercero, a modo de cierre, se muestra cómo Comenio hace presencia en las políticas públicas de educación, la cultura y el pensamiento pedagógico contemporáneo, en especial, en América Latina.

¹ Schifferová («Juan Amós Comenio...») da cuenta de cómo Patočka llamaba, irónicamente, al centro de estudios comeniológicos checoslovaco: *Centro Comunista Comenio*. Esto, desde luego, da cuenta, de una apropiación ideológica de un personaje —y obra— que se puede ver como patrimonio de la humanidad.

Alcances y limitaciones de la recepción de Comenio en nuestro medio y la hipótesis de Patočka

En el Grupo de Investigación Filosofía y Enseñanza de la Filosofía, a comienzos del 2018, surgió de nuevo la pregunta por la distinción entre enseñanza y didáctica,² específicamente en el contexto de la filosofía. En razón de esa pregunta, volvimos a Comenio, a su *Didáctica magna*, para fundar una respuesta. En este ejercicio, caímos en la cuenta de esta importante efeméride: la conmemoración de los 350 años de la muerte de Comenio el 15 de noviembre —acaecida en 1670—. Luego, entramos en contacto con Věra Schifferová, Vladimír Urbánek, entre otros especialistas, para unirnos a las conmemoraciones que, en relación con el *padre de la pedagogía moderna*, vio el orbe durante el año 2020.

En mi caso, volví a Patočka como uno de los comentaristas más autorizados tanto del pasado siglo como de la actualidad. Volví a Patočka³ con preguntas que, con el andar de la averiguación, en muchos sentidos, responde en sus estudios Schifferová —de quien Eliška Krausová y yo hemos traducido su escrito «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo»—: ¿qué influencias tuvo Comenio de los filósofos modernos —Descartes, Bacon—; del tránsito de la filosofía medieval al Renacimiento —De Cusa—; de los medievales —Agustín—; de los griegos —Platón y Aristóteles—? Pero, igualmente, Schifferová evalúa, entre otras cosas, la influencia de Hus y de Lutero, así como la interpretación que hizo Patočka de Comenio.

Convergemos en esta iniciativa de conmemoración de los 350 años de Comenio con el Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica. Esta iniciativa tuvo una acogida y se llevó mucho más lejos de lo que, en un principio, se pudo imaginar. Además de la Cátedra Doctoral, tuvieron lugar varios seminarios y ciclos de conferencias, videos, exhibición del Archivo Pedagógico, publicaciones —un número monográfico de la revista *Pedagogía y Saberes*, y un volumen como resultado de dicha cátedra—. A continuación, quisiera formular algunas consideraciones previas:

-
- 2 Ésta es una pregunta que ha movido el campo intelectual de la educación y la pedagogía en Colombia (Echeverri Sánchez (Ed.). *Paradigmas y conceptos...*). En el «Prólogo» de *Paradigmas y conceptos*, he reconstruido el devenir de esta problemática de la tradición de la investigación educativa en nuestro contexto. Un trayecto del estudio de esta cuestión se evidencia en: Vargas Guillén (*Filosofía, pedagogía, tecnología...*).
 - 3 El retorno a Patočka como autorizado comentarista de Comenio exige detenerse de manera preeminente en su artículo: «Comenio y el alma abierta».

1. El estudio filosófico de Comenio como autor clásico

Comenio puede, e incluso debe, ser estudiado como un clásico tanto de la filosofía como de la pedagogía y la teología. En general, para el estudio de un clásico:

- a. Se establecen las *fuentes*, esto es, se crea un acervo bibliográfico de las obras del autor. En el interior del acervo, no sólo se caracteriza la secuencia cronológica de la producción, sino que también se establece el conjunto de unidades temáticas que fueron abordadas en su desarrollo y, en consecuencia, las etapas que se pueden caracterizar en el despliegue de su producción intelectual. Para este propósito, se ha seguido la edición, en 28 volúmenes, de la *Opera Omnia* de Comenio.⁴
- b. Se establecen y estudian los *comentarios más autorizados*. En la recepción de la obra de un autor, cumplen un papel muy relevante los comentaristas, quienes, en muchos sentidos, crean esquemas de interpretación de la obra en relación con los predecesores, los contemporáneos y los sucesores. Estas interpretaciones tienden a crear *paradigmas* y formas típicas de interpretación, lo cual conlleva ventajas en términos de su apropiación, pero también, igualmente, implica posibles anquilosamientos si se instaura y conserva un canon de interpretación. En nuestra investigación, sin desmedro de los demás intérpretes, nos hemos confiado al comentario de Patočka en el siglo pasado y al de Schifferová en el final del siglo pasado y en lo corrido de este siglo. De la mano de estos intérpretes, hemos entrado en diálogo con quienes ellos tejieron sus análisis. En este sentido, hemos seguido el *Acta comeniana*⁵ como una de las fuentes más autorizadas.
- c. Se auscultan los antecedentes e influencias. No obstante, con el peso de las interpretaciones, es posible superar el anquilosamiento gracias al estudio, más a fondo, de los autores y obras que gravitan sobre un pensador y su obra, así como por los efectos que ha traído consigo tal obra para la configuración de un campo intelectual. En la condición interpretativa de la relación con las fuentes y la recepción, se crea un conjunto de posibilidades de renovación del sentido,

4 Cf. <http://komeniologie.flu.cas.cz>. Apenas en el 2020, empezó a estar disponible una versión digital de esta obra en la Universidad Pedagógica Nacional.

5 <https://www.flu.cas.cz/en/scientific-activities/scientific-journals/967-acta-comeniana-en>

de relativización de los comentarios más autorizados y de complementos de la doctrina. En nuestro caso, la pregunta guía ha sido por la presencia del método —su idea, sus alcances y limitaciones— en relación con un tópicos: el mundo —mundo entorno, mundo de la experiencia, mundo de la vida—.

- d. Se caracterizan los temas: preguntas, tesis, teorías, cuestiones en disputa. Estudiar un clásico es cuestión de método. Desde luego, la primera condición metodológica de apropiación de un autor y su obra se enraíza en la misma estructura metódica desarrollada para su producción. No obstante, se puede leer la obra de un autor desde otro marco de referencia tanto teórico como metodológico. En el caso de Comenio, la idea del método está relacionada con el presupuesto teórico de la *harmonia mundi*, que a su vez lleva a una cierta idealización de la naturaleza —*rerum natura*—. Como pone en cuestión Schifferová («Jan Patočka y...»), la lectura llevada a cabo por Patočka sobre las concepciones de Comenio del *mundo* y del *método* está permeada por el entrenamiento fenomenológico de aquél y conlleva una suerte de fenomenologización de la perspectiva de éste. Sin embargo, seguimos la interpretación de Patočka en dirección del *cuidado del alma*, del *alma abierta*, de la pedagogía como vía y proceso de reforma que abre el alma.
- e. Se otean las consecuencias: continuación y ruptura. Desde luego, hay diversas interpretaciones de Comenio. Si se toma en consideración la primacía del mundo, de la experiencia de mundo, como condición de posibilidad de la *formación como efecto* (Bustamante Zamudio, *La formación como...*), la vía interpretativa, que se abre desde la antropología tanto filosófica como pedagógica —Fink, Patočka, Schaller—, se muestra relevante. Sin embargo, esta hipótesis no puede dejar de lado el peso del *humanismo* —que va del Renacimiento, en adelante (Grassi, *La filosofía del...*) — como alternativa a la matematización de la naturaleza, a la *praecisio mundi*. En fin, ¿cuáles serían los principios de formación si se da el paso de la *praecisio mundi* al *mundo como horizonte de formación*?

2. La recepción de Comenio

Según Patočka, para los propios checos, Comenio fue —incluso hasta su tiempo (1907-1977)— muy mencionado, pero poco estudiado y, en consecuencia, bastante ignorado. El peso de un clásico a veces lleva a que se confunda la *vulgata*

con la obra. Según la *vulgata* —que se puede reducir a una serie de aforismos o de paremias—, se tienen unos puntos de vista que son esenciales a un autor y su obra. De la *vulgata* también forma parte la *leyenda*: qué se ha narrado y recreado del autor, de su biografía. En la *vulgata*, paremias y anécdotas cobran un peso tal que impiden ir a la fuente, estudiarla, criticarla. ¿Qué decir del conocimiento de Comenio en Colombia y en lengua castellana? El peso de la *vulgata* en cierto modo ha reemplazado la obra, su recepción y estudio crítico.

Comenio no tuvo la recepción que merece en el mundo hispanohablante, específicamente en Colombia, en buena cuenta por su proveniencia protestante —del protestantismo de Hus, anterior a Lutero, y del mismo Lutero—. Como lo ha documentado Joaquín Zabalza Iriarte («La filosofía colonial...»), en nuestra tradición cultural tiene un peso específico la llamada *tardía Edad Media*. En último término, la diferencia entre el cristianismo en su versión más canónica, medieval, y en su versión moderna radica en el punto relativo al libre examen y, con él, al *libero arbitrio*. Queda además en litigio, entre estas vertientes, la posibilidad de aceptar o de rechazar la predestinación; pero el punto central es si se acepta o se rechaza *la autoridad como principio de formación* y como criterio de decisión en la controversia. América Latina comienza su tradición, y quizás todavía continúa, presa del *autoritarismo dogmático*: primero, el poder central y patriarcal en algunas de las comunidades ancestrales y su entrelazamiento con el cristianismo; en segundo término, el contubernio conservador entre Estado e Iglesia; luego, las formas y estructuras caudillistas de los partidos, de derecha y de izquierda; todo lo anterior sumado al peso del *libro* y de la *doctrina* en la academia, y a las estructuras jerárquicas, monolíticas y gerontocráticas de los movimientos y las organizaciones sociales. Antídoto contra las diversas formas del autoritarismo es la posición fuerte de un *yo* que se entiende como *yo puedo* tanto en el origen de la modernidad, como en su despliegue en las diversas formulaciones de la democracia liberal y en la estela de éste, en los planteamientos de la fenomenología y el existencialismo, como puestas en cuestión de un sujeto sustancial a partir de la idea del *yo* como proyecto y posibilidad —el *Dasein* como claro ejemplo de ello—.

Si se atiende al *yo puedo*, como estructura fundante de los efectos de formación, queda igualmente fundada la *autoridad* en la experiencia, los argumentos, la validez y la verdad. Este *yo puedo* jamás se entiende como si estuviera aislado, solipsísticamente; antes bien, sólo puede realizar su experiencia de mundo en relación con *los otros*, en intersubjetividad y en relación con *lo otro*, que es tanto polo

noemático como *hylético*, referente de todas las operaciones cognitivas o noéticas y vitales en general. Se puede, entonces, diferenciar entre el *autoritarismo* emanado del dogmatismo⁶ y, como se acaba de ver, la *autoridad* que sólo proviene de las *cosas mismas*, de su carácter de recurso último para dirimir los litigios con base en las vivencias, en su dación tanto *in se*, *in re* como *in mente*.

En este contexto, en la aludida versión de la Cátedra Doctoral quedaron en evidencia tareas urgentes en relación con el pensamiento de Comenio habida cuenta de las siguientes problemáticas diagnosticadas en nuestro medio:

1. Se ha traducido muy poco la obra de Comenio al castellano y, de lo traducido, las versiones no sólo son anticuadas —*Didáctica magna*, de López Peces, data de 1922—, sino también en muchos casos imprecisas.
2. En rigor, no se cuenta con una *comeniología* que establezca, de hecho, los aportes del autor en filosofía, teología y ciencias. Se asume que fue un pedagogo, pero, para su época, no había tal diferenciación —moderna— de las disciplinas.
3. En nuestro ambiente, no se diferencia la contribución de Comenio en los campos de la *educación*, la *pedagogía*, la *didáctica*, la *enseñanza* y el *currículo*. Se toma como un conjunto o cuerpo cierto que impide ver los matices y la riqueza de las contribuciones específicas.
4. Todavía estamos en el plan de hacer recepción de los estudios críticos sobre el autor, desde los filológicos hasta los disciplinares.
5. Carecemos de un estudio de la tradición abierta por los Hermanos Moravos y la idea de una *humanidad universal* —que viene de Hus, pasa por Comenio y llega al pensamiento contemporáneo a través de Masaryk, Husserl, Patočka—. Acaso esta tradición es un elemento estructural del pensamiento de este autor.

De este diagnóstico, que reportó la versión citada de la Cátedra Doctoral, se derivan al menos las siguientes tareas para las nuevas generaciones:

6 Comenio —al lado de Rousseau y de Piaget— se puede ver como uno de los pilares del *paidocentrismo*. Esto no indica que sea fundador del *mito del niño rey*. Sí, la autonomía es un ideal en el proyecto pedagógico comeniano, pero ésta es una conquista que se logra en tensión con el límite que representa: el maestro, con su experiencia y conocimiento; los libros, como testimonios de una y otro; el mundo y su armonía, como fuente y recurso para dirimir todo litigio. Sobre el *paidocentrismo* en la cultura pedagógica occidental, Rafael Flórez Ochoa ha hecho una exposición suficiente y adecuada en *Pedagogía y verdad y Hacia una pedagogía del conocimiento*.

1. Construcción del acervo bibliográfico: tanto las obras de Comenio como los comentarios más autorizados.
2. Traducción de las obras de Comenio —idealmente en edición bi o trilingüe, según el caso: *Didáctica magna*, por ejemplo, merece una edición en castellano, checo y latín—.
3. Elaboración de una lexicografía comeniana, al modo de un *diccionario sobre Comenio*.
4. Edición de compilaciones —tipo *companion* o *lectures*— de los principales comentadores en las diversas lenguas sobre la obra de Comenio, con la respectiva creación o ampliación del campo de la *comeniología* en castellano, con ediciones idealmente por temas sobre: los fundamentos filosóficos; la historia y el sentido de la historia; la humanidad universal; la educación para todos y la inclusión; la escuela materna; la enseñanza de las lenguas; la enseñanza de las ciencias; la psicología —el cuidado del alma, en la perspectiva de estudiantes y profesores—; la formación de los maestros; el recreo y el ocio.
5. Edición de una *revista de estudios comeniológicos*: se requiere llenar un vacío de investigación y formación.
6. Desarrollo regular de cursos y seminarios sobre Comenio: en despliegue del campo de la *pedagogía general*.

Como he mostrado en la primera parte de este libro, mi tesis, en síntesis, siguiendo muy de cerca a Patočka —en sus diálogos con Fink y Schaller—, es que la pedagogía es una dialéctica entre *transferencia* y *separación*: el maestro disciplina y *acoge* —incluye en la socialización secundaria—, el alumno *defiende* puntos de vista —como en eco de los tres movimientos de la existencia humana: acogida, defensa y verdad (Patočka, *Ensayos heréticos sobre...* 53-54)—. Ésta es una tesis más, de las que pueden contribuir a la adecuada recepción de Comenio, pero puede iluminar un haz de posibilidades para la filosofía de la educación, para la pedagogía y la didáctica. En todo caso, lo que pretendo advertir con esta tesis explícitamente es que el acceso a la obra de Comenio exige plantear formas de acercamiento que —desde el mismo punto de partida— ofrezcan claridad sobre el *lugar de enunciación* de las investigaciones.

Subjetividad y humanidad universal: una hipótesis de lectura sobre la obra de Comenio

Bien es cierto que Comenio fue un pedagogo, pero ¿qué de su pedagogía es tributaria de la filosofía, de la teología, de los movimientos culturales? Y, en especial, ¿se puede ver la pedagogía al margen de estas fuentes? El punto central para dar con posibilidades de respuesta a estas preguntas radica, en buena cuenta, en que la distinción entre los estudios sobre *rerum animi*, *rerum natura* y *rerum societas* se entrelazan tanto en la investigación como en la enseñanza. Como se sabe, las facultades llegaron pronto a separarse en el origen mismo de la universidad medieval: Teología, Medicina, Derecho y la Facultad Menor, a saber, Filosofía; sin embargo, los estudios implicaron en todos los casos un mínimo de ilustración en todos los tópicos propios de esta *universitas*, tanto para la investigación como para la enseñanza y el aprendizaje de este gremio de estudiosos: maestros y profesores —desde luego, sin desmedro de que cada uno de los académicos llegara a un máximo de especialización en alguno de esos tópicos—.

Para responder las dos cuestiones formuladas —que se pueden reducir a una sola, a la primera— podemos restringir nuestra consideración a uno solo de los principios que le legó Comenio a la pedagogía de todos los tiempos: la universalidad de la educación, esto es, la confianza —pero también la demanda— de que la educación debe ser para todos, en todos los lugares y sobre todas las materias. Esta educación incluye no sólo a mujeres y hombres, también todas las habilidades cognitivas —o la falta de ellas— en todas las personas de todas las culturas. Fue, justamente, esta universalidad la que, entre otras razones,⁷ llevó a Jean Piaget a impulsar que la Unesco declarara a Comenio «apóstol de la educación y de la comprensión internacional» (*Orbis Sensualium Pictus* 336).

Ahora, nos podemos preguntar: este efecto pedagógico, ¿qué fundamentos filosóficos y teológicos comporta? Aquí no se puede hacer caso omiso de la relación con los Hermanos Moravos. Éstos fueron, a su manera, promotores de la idea de una *humanidad universal*; es lo que ha resaltado el mismo Patočka de *lo checo* o el aporte checo al enriquecimiento de la idea de Europa, del *télos* occidental; es la

7 Otra razón fuerte es que, al menos según su perspectiva, Piaget («Jan Amos Comenius») encuentra en la obra de Comenio los gérmenes no sólo de la psicología genética, sino también de una enseñanza constructivista.

idea que hace las veces de eje transversal de los Hermanos Moravos a Husserl,⁸ pero que pasa por Comenio, Masaryk, Čapek, etc.

Con Meister Eckhart, se puede ver que el modelo de formación al que tiende la mística es el de la perfección de la naturaleza humana en cada quien, gracias a un proceso de perfeccionamiento derivado a su vez del modelo divino, mientras que, con los Hermanos Moravos no se trata tanto de Dios como del hombre mismo infinitamente alejado, como aquél hacia quien se dirigen todos los esfuerzos de la formación. Este hombre infinitamente alejado puede ser el Cristo, pero la perfección que ofrece como modelo es la humana: el amor, la piedad, el perdón, la benevolencia plena, en fin, la misericordia. La trinidad se compone o constituye de la hipóstasis de tres personas: dos divinas y una humana —esta última, a la par, es divina—. Sin embargo, el modelo de hombre, de vida humana, que ofrece el Cristo no está fundado en su divinidad, sino en la plenitud de su vida en cuanto *persona humana*, como cualquier otro ser humano, con sus pasiones, tentaciones, defectos, virtudes y, al cabo, con la enorme capacidad de *levantarse* y dirigirse en la *connoción* de una vida cada vez más plena.

¿En qué consiste esta plenitud humana? Desde lo filosófico, tal plenitud bascula sobre *la idea de humanidad universal*; desde lo teológico, se funda en *la idea de una paternidad común*; y desde lo pedagógico, parte de *la posibilidad de un proyecto común*.

La investigación y el ejercicio de formación de todas y cada una de las personas, bajo el precepto de una humanidad universal, busca llevar al máximo en cada quien la idea y el proyecto de ser hijos de Dios, reformados por la relación con él; por esto mismo, la idea y el proyecto de ser capaces de ver en *el otro* humano al prójimo y hermano, y de ver en la naturaleza, en *lo otro*, la propia condición de posibilidad de la existencia. Es una triple relación, entonces, con el absoluto, con el hermano y con lo que hay. Esta triple relación también se enlaza con la caída o el pecado. Éste consiste en volverse contra cualquiera de estas tres dimensiones de la experiencia, del mundo, del ser. A su turno, reformar y reformarse es abrir el enlace con estas dimensiones y entrar armónicamente en el fluir de su darse, en fin, de su *devenir*.

8 Aquí sólo lo preguntamos —sin ningún indicio de respuesta— si esta idea de lo checo se halla presente o no en la obra de F. Kafka. Al menos funda la pregunta de su novela *América*. Pero, más allá de ello, la primacía del solip-sismo, ¿es una crítica a la idea de Europa desde la perspectiva de *lo checo*? Sin duda, ésta es una de las cuestiones que puede ser atendida desde el horizonte de la bohemística, más que de los estudios comeniológicos —aunque comporte mucha relevancia para éstos—.

Como se ha sugerido, este proceso de *reforma* tiene que ver con el *yo puedo*, con su descubrimiento y despliegue. Este *yo es imago Dei* —imagen y semejanza de Dios—; es un potencial tanto de conocimiento —creación, pensamiento, razonamiento, deliberación— como de acción; es tanto un agente cognitivo como moral. Sólo que este *yo* humano no puede crear de la nada; sólo alcanza, en su creación, a desplegar un *potencial demiúrgico*. Entonces, filosóficamente, esta concepción es deudora de un presupuesto de la realidad como algo dado, con su legaliformidad; pero por su propio potencial creativo o demiúrgico tiene como presupuesto las estructuras eidéticas como la formalidad de la dación del mundo.⁹ Esta conjunción de dación y donación de sentido es la *cosa misma* de la formación en la escuela; en ella, los estudiantes «serán examinados sobre qué es esto y aquello y [que] lo nombren» (Comenio, *Orbis Sensualium Pictus* 10); en fin, se recurre a *lo que hay (tóde ti)*; y es desde allí que se despliega la formalización, el concepto, la teoría. Pero en relación con ésta, lo ideal es que todo lo que los estudiantes «vean lo puedan nombrar y [que] no nombren algo que no puedan señalar» (Comenio, *Orbis Sensualium Pictus* 10). Esta perspectiva desemboca o puede desembocar en el *aprendizaje por las cosas mismas*, como un lema que guía la formación; pero esta relación con las *cosas mismas* tiene una vocación de teoría: descripción, comprensión, explicación.

La formación tiende a una toma de posición, en *primera persona*, que se valida intersubjetivamente con respecto a las cosas mismas y mantiene el enlace con la verdad, en primera instancia, lógicamente considerada, y, subsidiariamente, por la confrontación con los hechos —esto es, por la consistencia de la argumentación y el recurso a los datos—. Es, pues, una síntesis entre el *modus essendi* y el *modus cognoscendi*. Este recurso a la *primera persona* es el que funda la responsabilidad, el libre examen, el *libero arbitrio*. Así, entonces, se da un desplazamiento del autoritarismo o la imposición dogmática de algún punto de vista a la autoridad que emana de los límites que impone el mundo —ente, realidad o ser—; el conocimiento —lógica, argumentación, teoría, descripción, narración, interpretación—; la intersubjetividad —comunicación, corregibilidad, complementariedad—.

9 Según Comenio (*Orbis Sensualium Pictus*), la «escuela sería la escuela de lo sensible, preludio de la escuela intelectual» (11).

A manera de cierre

Sí se puede ver que el ideal comeniano de la educación para todos se ha popularizado y, en muchos casos, se ha implementado. Sólo en América Latina, en la década de los 70, se desplegó bajo el espíritu de la universalización de la primaria; tres siglos después de la muerte de Comenio, y en 1990, dos décadas después, en la *Declaración de Jomtien*, de la Unesco, se asumió como lema *Educación para todos*.

En América Latina, en los años 70, la expectativa de la universalización de la primaria al mismo tiempo convergía con la teología de la liberación y su opción preferencial por los pobres; entre tanto, en pedagogía, se pudo ver el auge de la pedagogía liberadora —Freire— y su enlace con las comunidades eclesiales de base. También se dio el llamado *boom* de la literatura latinoamericana y, concurrente con todo ello, el proyecto de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Desde luego, a primera vista, esto no tiene directamente nada que ver con Comenio. Nuestra tesis es que la aspiración y el ideal de una *humanidad universal* —de cuño comeniano— no sólo latía en cada palpitación de este movimiento regional latinoamericano, sino que fue parte del influjo o el aporte de la región a la mentada *Declaración de Jomtien*. La recomposición de las fuerzas, incluyendo las intelectuales, deriva en una mayor valoración de la perspectiva de la *pedagogía crítica*. Ésta no sólo es un bastión de la idea arcana de una humanidad universal, sino también de la recuperación del sentido comunicacional —la conversación, el diálogo, el intercambio simbólico, la negociación política, la configuración del horizonte cultural, el intercambio entre los diversos grupos étnicos y sociales—. En estos ideales, que poco a poco se sobreentienden como si fueran un dominio común, en el sentido de proceso y proyecto en que se funda nuestra idea de formación, está presente la herencia comeniana: Comenio es nuestro próximo y nuestro desconocido; sus ideales viven junto a nuestras aspiraciones inmediatas y, sin embargo, no tenemos la capacidad de establecer genéticamente cómo todas ellas dependen de esta idea raizal que fundó la modernidad y el sentido político de las sociedades liberales con sus proyectos de igualdad y de fraternidad.

Comenio es nuestro próximo, por la serie de implicaciones que comporta su ideario en nuestra comprensión contemporánea de la pedagogía y de la formación; y es, al mismo tiempo, nuestro desconocido: un autor que gravita en nuestras concepciones y prácticas de manera anónima, sin reclamar actos de creación

o exposición de un proyecto histórico y político que se ha tornado en capital simbólico de la misma humanidad universal que pregona como su horizonte de realización.

Si Comenio es *apóstol de la educación y de la comprensión internacional*, tal como la Unesco lo consagró, esta sentencia no excluye a los países periféricos. Esta comprensión universal incluye a América Latina, África, Medio Oriente, Oceanía, etc. Son estos países los que, con la agencia de sus representantes, auparon la suscripción del lema comeniano en Jomtien; son los que descubren que la singularidad de su humanidad es parte de ese proyecto, de ese *télos infinito*, de la *humanidad universal*. Este descubrimiento entraña un desplazamiento hacia la interdependencia, la codeterminación y la urgencia del saber distribuido más allá de la configuración que legó la modernidad con sus ideales de libertad, igualdad y fraternidad —los cuales se han mostrado como eurocéntricos y, a la larga, hegemónicos y segregacionistas—. La relectura de Comenio y la conversión de sus ideales en patrimonio de la humanidad generan un giro que transforma esos ideales —en el modo de interdependencia, codeterminación y saber distribuido o diálogo de saberes—.

Si la concepción de Comenio fue capturada por los Estados durante su propia vida, si de ella se buscó una apropiación moderna en la fundación de la escuela y de los ideales pedagógicos, si el comunismo la vio como un bastión sobre el cual apoyar la idea del hombre nuevo, si las estrategias de instrucción capitalistas y post-capitalistas la asumen como su fundamento, entonces, todo esto hace de Comenio nuestro próximo. Sin embargo, esa *naturalización* lo ha tornado, al mismo tiempo, un desconocido: ese autor clásico que tiene que ser leído una y otra vez para resignificar el sentido de su pensamiento, pero, igualmente, para entender nuestros proyectos de formación en su historicidad y sus posibilidades.

Si América Latina ha realizado y tiene abierta la posibilidad de una recepción e interpretación de la obra de Comenio es, justamente, por esas tradiciones de la teología, la pedagogía y la filosofía que han brotado de nuestra idiosincrasia como crisol de las culturas. Desde luego, esto no indica que no se propenda a una secularización de las culturas, pero sí implica que se asuma y reflexione sobre el suelo de las tradiciones y sus sincretismos, de sus aspiraciones y frustraciones. La pedagogía, si se sigue atentamente a Comenio, exige el suelo natal del ámbito en que se ejerce, al mismo tiempo que la idea abstracta e ideal de un horizonte infinito de *humanidad universal*.

La dialéctica de lo local y lo universal es lo que exige la pedagogía como condición de posibilidad de los efectos de formación. Paulo Freire y su idea radical de la pedagogía como liberación; Leonardo Boff y su visión franciscana de la ecología; García Canclini y su reflexión sobre las entradas y salidas de la modernidad; Leopoldo Zea con su tesis sobre la radicalidad de la América Latina y el largo viaje hacia sí misma, por mencionar sólo cuatro bastiones de la vida espiritual latinoamericana, revelan la luminosidad de un pensamiento que constituye un horizonte hermenéutico para leer las contribuciones de Comenio, no sólo en lo que aquí y ahora nos puede decir, sino también en lo que, desde nuestra localidad, podemos decir al proyecto arcano e infinito de una *humanidad universal*.

CONCLUSIÓN: PASIVIDAD, ACTIVIDAD Y LIBERTAD —LOS LÍMITES DEL EUROCENTRISMO Y EL CUIDADO DEL ALMA—

La experiencia pasiva es positiva y posee un contenido, esto es, nos ofrece aspectos del ente objetivo que ciertamente se encuentran presentes en ella de manera siempre incompleta y unilateral, pero con carácter original y de tal modo que cada dato es ante todo un contenido positivo.

JAN PATOČKA. *Libertad y sacrificio*

La pasividad, la síntesis pasiva, es campo de la investigación fenomenológica desde Husserl hasta nuestros días. Bien es cierto que aparece explícitamente en *Ideas II* como en Hua XI. Sin embargo, es un tema que se extiende a diestra y siniestra hasta el final de su trayecto. Hay muchas maneras de decir qué es la síntesis pasiva; para efectos de este capítulo, y dicho muy coloquialmente, es el saber que tenemos y, no obstante, no sabemos que lo sabemos —aunque, si uno es requerido por él o lo requiere, puede más o menos explicitar su contenido, sus fuentes y sus implicaciones—.

Husserl privilegia, tanto en *Ideas II*, como en Hua XI, el caso de los universales, las categorías y las clases; los sabemos, pero no podemos dar cuenta de ellos. Hay otros ejemplos muy bien logrados: la anticipación de la redondez de la contracara de un objeto a partir de la redondez de la cara percibida, que permite anticipar lo invisto; la coronilla de nuestra propia cabeza, que no vemos jamás, pero presumimos tenerla como todos los demás. No sobra recordar que las lecciones sobre los análisis concernientes a las síntesis pasiva y activa datan de 1920-1921; que en parte las retoma Husserl en 1923, bajo la indicación de *Problemas fundamentales de la fenomenología*, y que, al cabo, vuelve a impartir el curso en 1925 bajo el título de *Problemas fundamentales de la lógica*.

En estas investigaciones, Husserl tiende a clarificar el sentido indicativo del título *Urkonstitutionen*; o, lo que podría ser lo mismo, el análisis primordial de los modos de constitución (Hua XI XVII). Este decurso de la investigación es, de

cierta manera, una suerte de propedéutica a nuestra propia vocación lógica, a la autojustificación y a la teoría universal de los principios y las normas de todas las ciencias (Hua XI XX). ¿Se funda todo ello en experiencia subjetiva de mundo? Y, si tal fuera el caso, ¿cómo se da el paso a las estructuras formales?

De esto es de lo que se trata cuando se vuelve la mirada a la síntesis pasiva y a la manera en que sobre ella se erige la síntesis activa. En fin, la *cosa misma* radica en ver cómo la experiencia subjetiva en el mundo de la vida es fuente para todo formalizar, todo teorizar, toda axiomatización y toda *normatización* en términos de las ciencias.

Lo que nos ha llamado la atención en nuestras investigaciones, desde hace cosa de un lustro (Vargas Guillén, «Pasividad: constitución e...»), es que no sólo la formalidad de los procesos cognitivos, sino también y especialmente el comportamiento ético, tiene su arraigo en la *pasividad*. Nos comportamos —moral, inmoral o amoralmente— mucho antes de que tengamos una teoría del bien y del mal, de lo prudente y de lo audaz, de lo virtuoso y lo vicioso, etc. La pasividad no sólo es el trasfondo que se evidencia y se pone en juego en nuestra acción ética; es también el trasfondo que tiene que ser construido y constituido desde los planos de la reflexión, explícita y deliberada; que se ofrece como *síntesis activa*, hasta que se convierta lo acrisolado allí en dominio pasivo, una suerte de saber anónimo e incluso un tipo de automatismo.

También en el orden moral tenemos que llegar a tener un trasfondo que equivalga a saberes como conducir un vehículo —sea un automóvil o una bicicleta—, o, para los creyentes, las jaculatorias o los signos rituales —como puede ser el caso de persignarse—. El trasfondo de pasividad es una suerte de repertorio que no tiene que ser explicitado y conscientemente razonado o reflexionado para infinidad de acciones en la vida práctica. La pasividad opera, pues, como el trasfondo que Husserl llamó inconsciente fenomenológico.

El orden de los afectos, su regularidad, comporta desde luego una complejidad extrema. Para Husserl, su investigación arriba al «famoso título de “inconsciente” (*Unbewußten*). Así, nuestras consideraciones se refieren a una fenomenología del llamado inconsciente (*eine Phänomenologie dieses sogenannten Unbewußten*)» (Hua XI 154). El estudio de éste tiene que revelar las «condiciones esenciales de la formación de la unidad» (153), tanto como la codeterminación de las «leyes esenciales novedosas [del] afecto y la asociación, [de] la constitución de objetos que

existen por sí mismos» (153); en fin, esta fenomenología estudia las «contrapotencias reguladas inhibitoras, debilitantes [del afecto,] la emergencia de unidades autosubsistentes [...] que no emergerían en absoluto sin afecto» (153). La investigación de este inconsciente clarifica el paso «de la esfera del presente viviente a la esfera del olvido [y comprende] el despertar reproductivo» (154), como será necesario hacer más adelante.

Esta experiencia inconsciente del yo es oscura. Sobre tal oscuridad es que se busca «arrojar algo de luz fenomenológica, [sobre] el despertar en su propagación y la motivación que lo determina» (154). Esto, en primera instancia, presupone que «algo destacado ya está constituido, incluso puede que ya sea afectivo, [aunque es] evidente que no todo afecto puede haber surgido por el despertar de otro afecto» (154), como si dijéramos que en este ámbito de lo inconsciente no hay mera determinación ciega; sin embargo, «[c]ada instancia de afecto a través de un contraste extremo aislado, como una explosión, ilustra [su] posibilidad esencial» (154) —es decir, el orden afectivo es también el de la motivación—.

Sobra decir que, entre los diversos movimientos filosóficos, incluso fenomenológicos,¹ la pasividad cuenta con toda una variedad de imputaciones: se la considera como el dejar hacer y dejar pasar; una suerte de decisión de dejarse llevar —equiparable a la desidia, la abulia, el cansancio— y dejarse hacer —un abandono o entrega de sí, sin mediación de la voluntad, como si se capitulara por factores externos—. La versión que ofrece Husserl es un transcurrir —en ese sentido es una actividad— anónimo, sin mediación de la reflexión o del concepto; y, sin embargo, es una operación en, desde o sobre el concepto. En fin, la pasividad es la experiencia misma: cuerpo fluyente.

Nuestra tesis es que la esfera de la pasividad es la del comportamiento ético —no del concepto o la teoría—; es un modo de ser o hacer —*mos, more, moris*— y de residir —*éthos*—. Desde luego, la transposición de la vivencia prepredicativa al orden del concepto y a las estructuras predicativas son parte del despliegue racional

1 Son muchos los puntos en que Patočka se aparta de Husserl. Tomemos como casos paradigmáticos: la subjetividad que exige su camino en la fenomenología; la clarificación sobre cómo la modernidad se recorta si sólo se ve como matematización galileana de la naturaleza, cuando más allá de ésta hay una vía del humanismo —tanto en Comenio como en Vico y De Cusa, entre otros—; la preeminencia del *chorismós* como fuente y origen del empirismo y el racionalismo con sus implicaciones en la metafísica de la fuerza —recordemos, Husserl sitúa este origen en Galileo—. ¿Cuántos encuentros expresa el autor con la obra del padre de la fenomenología? Son incontables. En este capítulo destacaremos sólo uno: la *conversión*, sus alcances y sus limitaciones. Visto desde la perspectiva de Husserl, al menos según nuestra lectura, Patočka no ofrece una interpretación de la *pasividad*, de la *síntesis pasiva*, ajustada al proyecto fenomenológico. Éste es el centro de nuestra argumentación en este capítulo.

que se exige para hacerse cargo, para asumir la más absoluta y completa responsabilidad de sí, por los otros y con los otros, en un mundo compartido.

El cuidado del alma: ¿sólo en síntesis activa?

[...] [T]ambién se puede dejar tras de sí el «yo» como tal en la medida en que se halla sujeto a la pasividad de lo sensible [...].

[...] [L]a experiencia de la trascendencia es de un alcance más limitado que la experiencia pasiva [...].

La experiencia de la libertad está ciertamente menos extendida que la experiencia pasiva, pero la libertad misma [...] es un hecho que afecta al hombre como tal.

La experiencia pasiva es positiva y posee un contenido, esto es, nos ofrece aspectos del ente objetivo [...] con carácter original y de tal modo que cada dato es ante todo un contenido positivo [...] [,] unos contenidos [...] desde su origen positivos.

JAN PATOČKA. *Libertad y sacrificio*

En *Libertad y sacrificio*, específicamente en el ensayo «El platonismo negativo», se busca mostrar cómo el cuidado del alma implica la posición activa, reflexiva; entre tanto, se hace visible cómo la *actitud natural* —que es dogmática, de suyo— tiene su anclaje en la pasividad. Esta última es la que nos enlaza a los humanos con los demás animales: la mera vida, el sostenimiento y la preservación de ella. Así, entonces, la actividad —o síntesis activa— es desgajamiento del *lar*, vuelta a la esfera pública, acción política.

Desde luego, Europa —pese a que es un título amplio— implica la emergencia del *ego*, en especial, del *ego* filosofante, esto es, del *didónai lógon*: una capacidad de dar razón, de valerse de las razones para dirigirse a sí mismo y para establecer las relaciones con los demás. Este *ego* vive atentamente, en síntesis activa, y sólo así, al filosofar, puede lograr una fundación ética de su despliegue *en* el mundo y *de* mundo. Ésta es la esfera de la libertad.

El *cuidado del alma* emerge si y sólo si hay apertura al horizonte de la libertad. Se puede subsistir sin este riesgo. Pero sólo este riesgo, con todas las posibilidades

del sacrificio,² abre el sentido auténtico de la existencia. Así, aunque el cuidado del alma puede recurrir, y recurre, tanto al lenguaje como a los procesos cognitivos, *su radicalidad se da en el plano del existir del existente en su existencialidad*. La *existencialidad* es el *ahí* (*Da*) que alberga lenguaje y cognición; sólo en ella cobra sentido, por la praxis, la libertad.

¿Dónde se pueden trazar los límites entre la aproximación filosófica, la psicológica y la pedagógica respecto al *cuidado del alma*? En todo caso, lo que está en juego es la experiencia radical, constitutiva, de la libertad. Y ésta implica una toma de posición deliberada —esto es, una ruptura con la cotidianidad, con la noria de la repetición—. Frente a todas las ataduras, el ponerse en libertad es la posición en la que en la existencia se asume una determinación: se establece la andadura, el camino posible. Desde luego, el animal —sólo casi— ha muerto, la bestia vive: la pasividad ata al *lar*, a lo seguro, a lo mismo, a lo sabido, a la repetición sin fin y sin final.

El cuidado del alma es la reflexividad, que sabe del peso de la pasividad y, sin embargo, trata de elevarla a concepto; la revisa desde el punto de vista del universal; vuelve y reemprende la disrupción. El cuidado del alma es una tarea filosófica si muestra cómo acontece la fundación política de la virtud que se muestra *escible* en el sentido y proyecto de la historia; es psicológica si despliega el movimiento mismo de la existencia, del existir del existente en su *existencialidad*; es pedagógica si muestra cómo hay un horizonte de formación para hacerse cargo de sí mismo como tarea auténtica de responsabilidad por el sentido de sí, de los otros y del mundo.

Pero la razón también produce monstruos. El plano de la reflexividad no es suficiente —aunque sea condición necesaria— para llevar a cabo una vida ética. Lo más *escible* de los valores tiene que llegar a ser un dominio operativo, aunque no se puedan explicitar todas las razones en todas las ocasiones para poderlos encarnar. Sólo el plano de la pasividad, surgido de la reflexión, se transmuta en vida ética, en sentido y proyecto de la existencia. Europa es el efecto monstruoso

2 Se sacrifica el *lar*, la seguridad que ofrece, lo siempre igual: el cuidado, la protección, el calor de lo cierto, la familia como horizonte, el linaje como tradición y proyecto, la jerarquía donde cobra sentido el individuo. El que se lanza a lo abierto, a lo público, en fin, a la *pólis*: pierde el suelo seguro. Sólo así gana o puede ganar la libertad. Esta conquista jamás es definitiva, tiene que ser renovada una y otra vez, a cada paso; siempre se puede retroceder de la vida al descampado a lo cierto de la protección del *lar*.

de una razón racional: la imposición del *ego cogito* con descuido y desprecio tanto del *ergo sumus* como del *ego amans*: el ser con los otros y las razones del corazón no son asunto de *didónai lógon* —a lo más, son asunto de *ratio cordis*—.

Nuestra pregunta es: ¿cómo puede Patočka, al mismo tiempo, criticar a Europa y su proyecto hegemónico, la metafísica de la fuerza, la guerra y su capacidad destructora —en fin, criticar el eurocentrismo—, y mantener el cuidado del alma atado al primado de la síntesis activa? En esta pregunta, se presupone hay un vínculo entre la síntesis activa como actividad reflexiva racional y la metafísica de la fuerza, la guerra y la destrucción. Como se ha visto, la *ratio* ha creado monstruos; no obstante, la razón o la reflexión, como lo plantean Husserl y Patočka, es mucho más que razón instrumental. Nuestra tesis es que asociar el *cuidado del alma* a la pasividad conjuraría el peligro de que la razón devenga autoritaria, dogmática, instrumental, destructora.

El *chorismós* en la pasividad

[...] [E]l *chorismós*, la separación, el aislamiento, es un fenómeno importante y auténtico, imposible de silenciar.
 [...] Se trata de una cesura [...] separación, distinción en sí, separación absoluta en y por sí misma. [...] [E]l misterio del *chorismós* es el de la experiencia de la libertad, la experiencia de la distancia respecto a las cosas reales, del sentido no dependiente de lo objetivo y sensorial.
 [...] [E]s la experiencia de un renacer, un «segundo nacimiento» propio de toda vida espiritual [...].

JAN PATOČKA. *Libertad y sacrificio*

La pretensión de hallarse en el todo —sea la familia, el credo, el partido, la nación, etc.—, de difuminarse en él, de ser uno con él, es el acabose del sí mismo, de las posibilidades de vivir en libertad, de hacerse cargo de la absoluta responsabilidad de la existencia. Bien es cierto que la unidad y el todo parecen dar un cobijo y un suelo firme; pero, en cierto modo, hipotecado, en débito, heterónimo en todos sus componentes. Frente a esa idea, y su respectiva metafísica, de la unidad se alza la urgencia de una metafísica de la *separación*. La posibilidad de ser uno mismo radica en que se lleve a cabo, con sus costos y réditos, ese ponerse en las márgenes de lo mismo, de darse a lo otro, a otra experiencia de ser.

El *chorismós* —χωρισμός— puede tener una interpretación platónica según la cual la parte, separada o desgajada del todo, debe buscar un enlace o reconciliación con lo uno, con el todo, en suma, con el Ser. Es la *conservadurización* de lo mismo, la defensa a ultranza del *statu quo*. Entonces ya se tiene así un ser: uno, completo, total, que sólo puede ser preservado y cuidado. Lo singular sólo cobra sentido si se aproxima a lo originario arquetípico fundacional, cuando realiza en sí lo bueno, bello y santo de lo mismo, y, aún más, el todo tiene potestad para integrar lo diverso en lo uno, para homogenizarlo así deba destruirlo. Éste es el origen de la metafísica de la fuerza; es el camino que ha recorrido Occidente de Platón a la era de la técnica, es la reducción de la política al Estado, de la verdad al dogma.

Ahora bien, incluso si se parte del mismo Platón, hay al menos otra vía para la interpretación del *chorismós*: la configuración y despliegue del diferendo, de la diferencia. Si se sigue la idea del *chorismós* como riqueza y enriquecimiento de la comunidad —del todo, del ser, de la realidad—, entonces la separación es condición necesaria. En ella y por medio de ella, el individuo se individúa, cobra singularidad. Bien es cierto que sus caminos comienzan siendo una *ex-cursión*, un ponerse fuera de la vía horadada por la repetición.³ Aquí no hay otra posibilidad que el *sacrificio*, obrar —si se quiere decir así— como un paria, ganar el ostracismo. Salir de la vía segura, puesto que no tiene garantías, puede conducir a un extravío que jamás da con un lugar cierto o seguro; pero igualmente puede ser el riesgo que corre alguno y que se muestra válido para todos: es el singular que al individuarse abre horizontes de sentido al universal.

Así, entonces, el *chorismós* es la condición de posibilidad de ser uno mismo, de llevar a cabo la tarea de la libertad que desata del *lar*, pero que, en auténtica responsabilidad, configura horizontes y posibilidades de sentido para uno y para todos. Al cabo, es una suerte de decisión: tomar sobre sí la carga de la posibilidad de ser, y, entonces, realizar un proyecto que está en cabeza de un quién que se sacrifica por el sentido universal y total de la humanidad en despliegue. No se trata exclusivamente del acto *heroico*, por ejemplo, del que se inmola en la guerra; es, más bien, la sencillez del desasimiento en que se ejecuta un proyecto que en sí justifica la existencia: poetizar, construir, pensar, amar, esperar, en síntesis, donar.

3 De la cual la diosa sacó las yeguas, las que, según el narrador omnipresente del poema de Parménides, no fueron guiadas por un hado infausto; antes bien, es el camino que conduce a la plenitud de la evidencia de que el ser es y el no ser no es; que el no ser es mera opinión.

El *chorismós* es una operación consciente y deliberada si y sólo si hay que dar cuenta de los motivos y las razones por las cuales se lleva a cabo, como cuando se le pide al pintor que *explique* las formas, el volumen, los colores, la técnica, etc.; o cuando se pide al que ha rescatado a quienes estaban bajo los escombros dejados por un terremoto por qué lo hizo, cómo y para qué. Antes de toda posible explicación de la separación, ésta se obra; su ejecución es *protoimpulsiva*. Su realización es, más bien, un efecto de individuación.

Así, pues, el *chorismós* es una fuerza que opera antes de toda decisión racional; es la libertad como pulsión; es un potencial que se descubre y se despliega en el vivir, ni antes ni después —así luego se pueda racionalizar, mostrar en su darse razonable, justificarse—. Entonces el *chorismós* no presupone dos mundos: el de la experiencia y el de las ideas; antes bien, se enraíza en este único mundo de la vida en el cual se puede evidenciar la constitución del diferendo; es *lo mismo* que cobra *otro sentido*, otro proyecto de ser, otra configuración de *mundo*. Es en este y único mundo donde opera el diferendo, como se concretan proyectos que se apartan de la repetición y crean alternativas.

En síntesis, el *chorismós* puede ser un trasfondo de pasividad que puede o no ser elevado activamente a comprensión; o puede ser un despliegue activo de reflexión que conduzca al diferendo o la repetición. Nada está ganado de antemano. Así, entonces, entre el *chorismós* y la pasividad y la actividad, el diferendo y la repetición, se dan relaciones con diversos gradientes, justamente porque campea la libertad, incluso para declinar de o ante ella.⁴

Metanoia: efecto del *chorismós*

La experiencia de la libertad ha sido el fundamento de la metafísica en su origen y desarrollo históricos.

La experiencia de la libertad carece de sustrato, si entendemos por tal algún contenido finito y positivo, algún sujeto o predicado o conjunto de predicados. [...]

Al carecer la experiencia de la libertad de cualquier contenido positivo, la empresa de interpretar nuestro universo objetivo en los términos de la pura experiencia pasiva se presenta siempre exitosa y convincente.

4 «El hombre crea y trabaja a partir de la libertad hasta allí donde se pone de espaldas a la misma» (Patočka, *Libertad y sacrificio* 85).

La interpretación de nuestra experiencia humana, experiencia de seres históricos, en su totalidad no es posible más que a partir de la experiencia de la libertad, nunca meramente a partir de la experiencia pasiva de objetos.

JAN PATOČKA. *Libertad y sacrificio*

El *ser* se ha tomado, en la tradición filosófica, como la *cosa misma* de la metafísica. Bien es cierto que se puede pensar que el ser es estudiado a partir de las primeras causas y los primeros principios; incluso, que esa causa y principio, *ens realissimum*, es Dios; o que se exige comprender a aquél que lo conoce, a saber, el sujeto; o, tal vez, que se precisa lidiar con su olvido. Sin embargo, se puede intentar comprender un *principio metafísico* que se ubique como *incondicionado*, más allá de cualquier determinación: *hylética*, fáctica, objetiva. Este principio metafísico es, sin más, la *libertad*. Entonces, todo lo legado por la tradición puede ser resignificado: ¿cuál es el ser de la libertad, del sujeto en su relación con los otros y con el mundo, de las cosas, en su pura materialidad?

Si la metafísica tiene como su eje la libertad, entonces es en, por y con ella que se lleva a cabo la separación —*χωρισμός*, *chorismós*—. Practicarla, o no, es ámbito de la absoluta libertad. Entonces ahora se puede entender que, en su constitución metafísica, para la persona humana, la separación es una suerte de *metanoia*; si se quiere, es una conversión: de la determinación a la motivación, de la causalidad a la libertad. Sólo tenemos noticia de un ente que enraíza su experiencia en la libertad, a saber, la persona humana. Esta libertad se despliega en el orden del pensamiento, pero también es esfera de la práctica; incluso a pesar de que en esta esfera tenga que diseñar y ejecutar planes que sólo mediatamente ponen en libertad al ente que es cada quien.

Separarse de... es un impulso primario, un *protoimpulso* que puede o no llegar a concreción. Cuanto más racionalizado el impulso, mayor la experiencia de hacerse cargo de sus resultados. La condición de posibilidad de hacerse plenamente responsable del despliegue de la libertad, personal y colectiva, radica en la comprensión que se realiza en síntesis activa. Y, sin embargo, aunque sea sólo parcialmente comprendido el efecto del despliegue de la libertad, cada quien se hace responsable de lo actuado; se trata de una ética de la acción —no sólo de la intención—.

La separación que opera la libertad no es un mero y exclusivo cambio de bando. En muchos casos, sin cambiar de bando se transforma la posición, el sentido, la

acción que era llevada a cabo hasta entonces por un agente. En el plano activo de la reflexión, se trata de una *metanoia* —μετανοεῖν, μετάνοια—, de una conversión subjetiva de la mirada:⁵ ver lo mismo de otro modo, verlo desde la diferencia, produciendo el diferendo que singulariza el sentido y al sujeto que opera esta transformación.

La libertad, como *metanoia*, es la separación del *camino trillado por los hombres*. Y es separación explícita y deliberada que puede ser más o menos argumentada, justificada, razonada. Esta libertad se vive en cuerpo y alma. Es un despliegue de los potenciales físicos y anímicos; es una suerte de negación de lo dado, que afirma un horizonte de posibilidad; es la transformación absoluta de *lo mismo en lo otro*.

La libertad como conversión

La *conversión* está en la base de la libertad, sea que se opere en el ámbito cognitivo o en el práctico-existencial. Da lo mismo que se la llame separación —χωρισμός— o metanoia —μετάνοια—. Para acceder a nuevas posibilidades de ser, a sentidos diferentes y singulares, es necesario operar una separación, una toma de distancia, con respecto a lo mismo. Desde luego, la separación puede ser determinada en el contexto de la causalidad dentro de los fenómenos meramente físicos;⁶ pero en el contexto de la experiencia humana, que también tiene dimensiones o aspectos físicos, hay un campo de motivación que la constituye, la estructura y le da consistencia.

Lo metafísico de la libertad es, por supuesto, el orden del concepto —*modus cognoscendi*—, pero también del orden de la acción o del ser —*modus essendi*—. En todo caso, su más importante característica es la independencia con respecto a lo fáctico, a lo observable y *real*. Mientras la separación también es un dato físico o bilógico, la libertad —que de comienzo a fin es separación en el interior de la experiencia de mundo— sólo compete a la experiencia subjetiva/intersubjetiva de

5 Patočka (*Ensayos heréticos sobre...*) habla explícitamente de que: «En el momento en que la vida se renueva, *todo* se pone bajo una nueva luz. Al hombre libre *se le caen las escamas de los ojos*. Pero no lo hace para que vea *nuevas cosas*, sino para que las vea *de una manera nueva*: están aquí como una región iluminada por el relámpago» (76).

6 Es evidente que la separación puede darse en el contexto de los fenómenos meramente físicos, en el campo óptico, como en las sucesivas divisiones del cigoto que terminan con la separación entre el neosujeto y su madre; ahora bien, la separación a la que se hace referencia aquí tiene que ver precisamente con la diferencia ontológica, con el acceso al campo ontológico.

y en el mundo. Así, entonces, la libertad es el orden metafísico mismo: un ponerse en fuga con respecto a lo dado, a la tiranía de los datos, a la mera vida.

La libertad es un desencadenamiento de toda tradición que pretenda fungir de imperativo moral; pero es, igualmente, apertura de posibilidades de ser, de sentido, de experiencia por venir; es el darse, en persona, del sentido originario aquí y ahora. Se despliega en pasividad como una corriente subterránea o se despliega activamente como un arroyo público de vivencias con sus motivos y razones expresos. La libertad es razón suficiente para la experiencia posible, inédita, *todavía-no*, llevada a cabo; pero la experiencia desplegada es motivo para la libre reflexión que capta sus sentidos, sus perspectivas y, sobre todo, las más radicales consecuencias de la responsabilidad que se deriva de lo actuado.

Lo metafísico de la libertad radica en que se proyecta en una futuridad infinita, pero arraiga en el suelo de lo que ha posibilitado el presente, aquí y ahora, como ha sido donado. Si el presente está preñado de futuro (Leibniz, «Principios de la...» 602), lo está porque se encuentra «arraigado en la oscuridad de la tierra [...] sustentadora» (Heidegger, *Camino de campo...* 25). Y la estructura de la libertad es metafísica en su despliegue, justamente, porque es temporal e histórica: no vive de un ser dado, sino de la recepción de lo dado, como don, que se resignifica en una trayectoria de posibilidades, de las cuales alguna(s) se concretiza(n). No obstante, ninguna *materialización* contiene ni realiza la infinitud de sus posibilidades. Éstas son un trasfondo que puede, o no, ser actualizado o —cuando es el caso— prevalecer como *potencial* que puede llegar a ser desplegado.

La historia de la libertad —un presente que retiene y *protiende* las posibilidades, que realizan algunas aquí y ahora— es la historia del ser; es la plena libertad la que se pone en juego para deconstruir y destruir todo proyecto y representación hegemónica del ser, y, en cambio, mantiene abierto el campo infinito de posibilidades de ser y de sentidos de ser. Lo metafísico de la libertad es que opera como *conversión*, sea que ésta se dirija a cambios de sentido en la estructura de indagación en las ciencias, en las producciones artísticas, en las comprensiones filosóficas, en los comportamientos, en las actitudes y proyectos personales.

Para su operar, la *conversión* tiene como trasfondo el modelo de la que ocurre en el campo de la experiencia religiosa. En ésta, no se pierde la idea o la experiencia de Dios, sino que se transforma; esta transformación tiene los más profundos efectos en la vida práctica. La *conversión fenomenológica* —según la manera

en que la piensa Husserl— va de lo meramente objetivo a lo más radicalmente subjetivo:⁷ así como el converso lo ve todo desde esa postura que ahora se vuelve fundamento de su fe, el fenomenólogo lo ve todo —por objetivo que sea— desde su darse en la experiencia subjetiva de mundo.

La conversión que despliega la libertad radica en que *todo puede ser de otra manera*, en que el *factum* más radical puede ser comprendido y vivido según perspectivas inéditas, en que lo mismo cobra otro sentido y otra perspectiva de ser. La libertad es conversión que se desata de los sentidos naturalizados y asentados dogmáticamente; pero la conversión es libertad que decididamente hace posible abrir horizontes y perspectivas inéditos.

Libertad y conversión son polos de actividad y pasividad, o viceversa; es un darse prerreflexivo que puede llegar a ser comprendido; o puede ser una comprensión conquistada reflexivamente que es preciso asentar en un fondo de pasividad para que opere como estructura de la experiencia humana de mundo. Lo metafísico de la libertad, como lo aprendió la filosofía desde Kant, es que es el ámbito mismo de lo incondicionado y, sin embargo, persevera en y sobre el terreno de un efectivo mundo de la vida compartido.

Anexo

Comentario sobre Jan Patočka y su pedagogía de la conversión, por Věra Schifferová

El escrito de Věra Schifferová titulado «Jan Patočka y su pedagogía de la conversión» es uno de los primeros que podemos conocer, en lengua castellana, sobre la ponderación de la obra de Jan Patočka como filósofo de la educación. Éste es un matiz relevante de la obra del autor, poco puesto en discusión no sólo en nuestro medio, sino a lo largo de la interpretación planetaria de su pensamiento, más bien centrado en su aporte a la fenomenología pura y dura. El escrito de Schifferová abre la oportunidad de entender cómo la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la pedagogía y la filosofía de la educación pueden articularse, justamente, a partir del índice *conversión*. En el comentario que ofrezco, doy tres pasos y formulo, como cierre, en un cuarto paso, una pregunta para continuar la conversación.

7 De ahí que se hable de la fenomenología como una *conversión subjetiva de la mirada*, como una vuelta hacia la radicalidad del *ego* constituyente.

Lavarse las manos

Entonces Pilato, viendo que nada adelantaba, sino que más bien se promovía tumulto, tomó agua y se lavó las manos delante de la gente diciendo: «Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis».

MATEO 27: 24-25

Para los filósofos, en general, sobre todo desde una perspectiva sistemática, hay una jerarquía relativa a los temas de la disciplina. Algunos —entre ellos Aristóteles— consideran que, incluso, hay lo que puede llamarse una *filosofía primera*. Pero, así como es discutible qué es lo *primero*, resulta discutible si eso *primero* es, en sí, lo ente o el ser —ontología, metafísica—, el otro o la ética, el arte o la estética, la vivencia o su fenomenología, etc. Si nos centramos sólo en la obra de Jan Patočka, acaso se deba decir que lo primero es la *pólis*, la política —y, dentro de ella, el *alzarse*, el *conmoverse*—; entonces, como filosofía, lo que viene *primero* es la ética, que deviene en *historia*.

En todo caso, el alzarse y el conmoverse son parte de una *actitud*. Ésta debe ser cultivada. El cultivo de esta actitud —que rompe con la naturalización, con el mero vivir por vivir, con la repetición segura en el interior del *oĩkos*— es tarea pedagógica o educativa.

La conspicua tradición de la filosofía como pedagogía o como educación, desde luego, se remonta a Platón, y, más exactamente, al ideario socrático-platónico. En resumen, esto es lo que exige que la pedagogía y la educación no se puedan ver, filosóficamente, como subsidiarias o marginales con relación al cuerpo doctrinario de la disciplina; antes bien, son constitutivas de ella.

Ahora, se puede volver sobre la observación que cita Schifferová sobre Klaus Schaller: los filósofos toman la actitud, diríamos, de Pilato, como si exclamaran: «¡Esto no es conmigo!», o, si se prefiere: «¡Éste es un problema, pero que lo resuelva otro!». Es como si el filósofo llevara a cabo un desplazamiento. Nuestra tesis es que, para los fenomenólogos —Husserl incluido y desde luego Patočka⁸—, *la pedagogía es filosofía práctica*.

8 Desde luego, aquí también ubico el trabajo de mi maestro Daniel Herrera Restrepo (ya lo he mencionado en el capítulo *La epojé: alzarse, conmoverse —Patočka y el sentido socrático de la existencia—*), así como el trabajo de nuestro profesor Guillermo Hoyos Vásquez (*Borradores para una filosofía de la educación*).

En la conferencia pronunciada en Viena los días 7 y 10 de mayo de 1935, titulada *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, Husserl hace dos observaciones que tienen interés para este asunto:

1. La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la *acción educativa*, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica [...]. Pero esto no es solamente una nueva postura de conocimiento [;] [...] aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural.
2. Yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras. (131, 135)

Lo revolucionario radica en la defensa, hasta sus últimas consecuencias, de la *actitud* que, nacida de cada quien, persevera en el *θαυμάζειν*: la puerta de acceso a la reflexión, a la crítica, que opera *intuitu personae*; es igualmente el final del autoritarismo.

Para Husserl, y toda la fenomenología, se trata de la recuperación radical de la subjetividad. Frente a ésta, nadie se puede lavar las manos. Es necesario hacerse cargo de ella. Es el reclamo último de la responsabilidad de cada quien frente al mundo, su sentido y la posibilidad de vivir juntos. Ésta es la cosa misma de la filosofía de la educación. Esclarecer esta *intencionalidad como responsabilidad* es, entonces, lo primero, la materia de una *filosofía primera* que no sólo es ética, sino, y primordialmente, *pedagogía como filosofía práctica*.

Alma abierta, alma cerrada: la subjetividad, la mónada

Un ego, una mónada, una subjetividad trascendental puede ser de tal manera que cualquier otro ego absoluto se expresa en el marco de su conciencia absoluta que, de acuerdo con este tipo de expresiones, encuentra su progresiva confirmación racional y, en consecuencia, puede establecerse de manera legítima como realidad que existe. [...] [L]a «armonía» esencial de las mónadas que sólo pueden ser una en la otra y una para la otra gracias a la

constitución de todas ellas en un mundo común, en tanto mundo que se constituye concordantemente en cada una. Naturalmente que en un nivel superior también nacen en esta monadología los problemas teológicos.

EDMUND HUSSERL. *Las conferencias de Londres de 1922. Método y filosofía fenomenológicos*

El alma es un surtidor de preguntas para la filosofía. ¿Es mortal o inmortal? ¿Cuáles son sus límites? En la perspectiva de Husserl, el alma es *mónada*. Hay muchas formas de aludir a ella dentro de la fenomenología: sí mismo o mismidad —*Selbst*—, vida anímica —*Seele*—, incluso encarnación o cuerpo vivido —*Leib*—. Patočka, que impulsó con Landgrebe la participación de Husserl en Praga con las conferencias de *Krisis* y la edición de sus obras completas —proyecto iniciado en Praga con *Erfahrung und Urteil*, pero nunca concluido allí—, siguió con atención lo relativo a las conferencias sobre *La psicología en la crisis de las ciencias europeas (Die Krisis der...)*,⁹ impartidas el 14 y el 15 de noviembre de 1935. Ahí se halla uno de los fuertes anclajes fenomenológicos de toda la doctrina —fenomenológica— del cuidado del alma. En muchos sentidos, este ciclo de conferencias fue el testamento que Husserl legó a Patočka, aunque aquél, desde el año 1928, se ocupó expresamente de esta materia (*Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen...*).¹⁰

El cuidado del alma es, de cabo a rabo, la *cosa misma* de la fenomenología trascendental. Vista por Husserl, la paradoja de la subjetividad humana —*alma abierta*, *alma cerrada*— consiste en que cada quien es, al mismo tiempo, sujeto del mundo y objeto en el mundo (Hua XXIX §53). Como el sujeto del mundo es *alma abierta*, su propia posibilidad de dar sentido y constituir el sentido de su experiencia de mundo —*Leib*— depende tanto del otro —humano— como de lo otro —físico, matérico, *hylético*, noemático—; pero, a su vez, esta alma es *una más*, puede ser y es integrada en conjuntos o totalidades —familia, comunidad, sociedad, cultura, nación, Estado, comunidad de naciones, ligas de Estados, etc.—, y está bien cerrada y clausurada dentro de esos conjuntos o totalidades.

9 Recordemos aquí, de paso, que Patočka estuvo muy activo no sólo en la preparación del viaje de Husserl para este certamen, sino que también apoyó la posibilidad de que Husserl residiera en Praga, en vista de los infaustos sucesos de la Alemania de 1933.

10 Aunque es bien cierto que obras como *Cosa y espacio*, *Fantasia*, *imagen de fantasía y recuerdo* o *Manuscritos de Bernau* tienen como *cosa misma* la psicología.

El sujeto, el sí mismo, la conciencia, el alma, en fin, la mónada —como lo dijera seminalmente Leibniz— es completa, bien cerrada y sin ventanas; pero, según la versión de Husserl, conservando todo cuanto indicó Leibniz —*alma cerrada*—, tiene ventanas —*alma abierta*—: relación con el otro, historicidad, temporalidad, y, principalmente, intersubjetividad.

Desde luego, Patočka da más sentidos a esta paradoja: el *alma cerrada* es la clausura del sentido, el devenir dogmático —en ética, en política, etc.—; pero el alma puede permanecer *abierta* por su relación con el otro y con lo otro. Ahora bien, ¿cómo se preserva el alma en su apertura? ¿Cómo es el proceso de formación de esa actitud de apertura que *desdogmatiza* y rebate la actitud natural?

La conversión

[...] [L]a actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.

EDMUND HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*

Para el propio Husserl, la *conversión* es, ciertamente, un acontecimiento que tiene como modelo principal la que se lleva a cabo en el plano de la fe. Esto no quiere decir que no se trate de un modelo para comprender, filosóficamente, la *meta-noia*. Antes bien, en su radicalidad, esa conversión es la que muestra cómo todo lo meramente objetivo u objetivable es rendimiento de la constitución subjetiva o trascendental del sentido; y, sin embargo:

Husserl afirma, en una carta a Arnold Metzger (1919), que “el poderoso efecto (*die gewaltige Wirkung*) del Nuevo Testamento sobre el joven de 23 años acabó en el impulso para encontrar por medio de una ciencia filosófica estricta el camino a Dios y una vida verdadera”. (Walton, *Historicidad y metahistoria* 339)¹¹

11 «HuaD III/4, 408. Husserl se refiere a una lectura efectuada como consecuencia de un regalo de su mentor Tomás Masaryk» (Walton, *Historicidad y metahistoria* 339).

Así, como lo hemos visto en otros lugares, los problemas *últimos de la filosofía* son metafísicos y, por contera, teológicos —que no los primeros, ni los que constituyen la *filosofía primera*; de hecho, tales problemas últimos son parte de la *filosofía segunda*, como lo muestra Walton—.

Para Husserl, la fenomenología implica una *conversión de la mirada*. Ésta radica en el paso de la *actitud natural* a la *actitud reflexiva*; o, como ya se dijo, de lo meramente objetivo a los rendimientos subjetivos, de dación de sentido. De hecho, para Husserl, hacerse fenomenólogo, practicante, implica tal *conversión*. Ésta exige un abandono —de la *objetividad*— y hallarse ante una *tierra nueva*, una *tierra prometida, novae terrae et incognita*. Se trata de la tierra de la subjetividad —con todo y que ésta sólo es lo que es en intersubjetividad, un yo temporalmente distendido, como la *distentio animi* de Agustín, la misma que trae a colación Husserl en sus análisis de la conciencia interna del tiempo [Hua x]—.

Ahora bien, ¿es ésta la conversión invocada por Patočka? En cierto sentido, sí. No cabe duda de que, como fenomenólogo, sabía exactamente qué implicaciones tiene el concepto tanto para Husserl como para la tradición filosófica. Y, sin embargo, en cierto sentido, no. Patočka le da un sentido que no riñe con la mentada tradición, pero dirige tal *operación* a una actitud específica: la relación con el otro en el frente. La más radical de las transformaciones que se puede vivir en medio de la *metafísica de la fuerza* es la conversión que permite y propicia el amor: «¡Amar a nuestros enemigos!».

Cierto. Patočka indica cómo el cristianismo es un *modelo* de ese amor —en la figura del mismo Cristo— como paradigma de la ética, pero también es, esencialmente, *modelo* de la política. Sin embargo, a diferencia de los fenomenólogos del *giro teológico*, para Patočka no es en el ámbito de la caridad, sino en el de la política donde tiene lugar el cuidado del alma. Pero en todos los momentos del despliegue del conflicto, del *pólemos*, está abierta la pregunta por el otro, por su humanidad, por sus posibilidades de humanización. En fin, la *conversión* es un tránsito del sí mismo al otro, y viceversa. Sólo que esta *transformación* tiene tanto los matices de la ética —su comprensión y despliegue en la acción— como de la política.

¿Es práctica la salida o sólo teórica? ¿Hay un *cómo*?

Ahora queda la pregunta indicada; sólo que, en mi opinión, se trata de una pregunta capciosa, puesto que, como ya se dijo, la educación y la pedagogía, vistas en pers-

pectiva fenomenológica, son un camino a la subjetividad trascendental, constituyente de sentido. Hacerse sujeto del mundo, en la radicalidad de la responsabilidad, es el origen, destino y fin del *cuidado del alma*.

De esto, queda por saber, ¿cómo es una *didáctica* del cuidado del alma? ¿Puede, en efecto, llegar a existir una *didáctica* del cuidado del alma? O, antes bien, ¿el cuidado del alma es una suerte de autognosis que no tiene reglas fijas ni procedimientos estandarizados?

REFERENCIAS

Referencias citadas

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Traducido por Tomás Calvo. Gredos, 1983.
- Bacon, Francis. *Novum organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Traducido por Cristóbal Litrán. Orbis, 1984.
- Barbaras, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez, Encuentro, 2013.
- Borges, Jorge Luis. *El espejo de los enigmas*. Emecé, 1989.
- Brentano, Frank. *La psicología desde un punto de vista empírico*. Traducido por Sergio Sánchez. Ediciones Sígueme, 2020.
- Bustamante Zamudio, Guillermo. *La formación como efecto*. Editorial Aula de Humanidades, 2019.
- Chvatík, Ivan. «Concepto de *pólemos* en la filosofía de la historia de Jan Patočka». Traducido por Germán Vargas Guillén. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. XIV, núm. 1, 2023, pp. 51-60.
- . «Jan Patočka» *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, editado por Aviezer Tucker, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 518-528. [«Jan Patočka y su filosofía de la historia». Traducido por Germán Vargas Guillén].
- Comenio, Juan Amós. *Didáctica magna*. Traducido por Saturnino López, Porrúa, 1994.
- . *El centro de la seguridad*. Traducido por Helena Voldan. Ekumene Comenius Cultural Center SRL, 2000.
- . *Laberinto del mundo y paraíso del corazón*. Edición de María Esther Aguirre. Biblioteca Nueva, 2009.
- . *Opera Omnia*. Academia, 1989.
- . *Orbis Sensualium Pictus*. Libros del Zorro Rojo, 2019.
- . *Spisy o prvni filosofii*. OIKOYMENH, 2017.

- Descartes, René. «*Discurso del método*». En: *Obras Escogidas. Traducido por E. de Olazo y T. Zwanck, Editorial Charcas, 1980.*
- . *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas.* Traducido por Jorge Aurelio Díaz, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- . *Reglas para la dirección del espíritu.* Traducido por Juan Navarro. Alianza Editorial, 1996.
- Echeverri Sánchez, Jesús Alberto, Ed. *Paradigmas y conceptos en educación y pedagogía.* Siglo del Hombre, 2015.
- Fink, Eugen. *Alles und Nichts: Ein Umweg Zur Philosophie.* Martinus Nijhoff, 1959.
- . «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik». *Kant-Studien*, vol. 38, núm. 1-2, 1933, pp. 319-383.
- . *vi Cartesianische Meditation*, editado por Guy van Kerckhoven, Hans Ebeling y Jan Holl, Kuwer Academic Publishers, 1988.
- Flórez Ochoa, Rafael. *Hacia una pedagogía del conocimiento.* McGraw-Hill, 1994.
- . *Pedagogía y verdad.* Secretaría de Educación y Cultura, 1989.
- Grassi, Ernesto. *La filosofía del humanismo: preeminencia de la palabra.* Traducido por Emilio Hidalgo-Serna, Anthropos, 1993.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social.* Traducido por Manuel Jiménez. Trotta, 1999.
- Heidegger, Martin. *Camino de campo.* Traducido por Carlota Rubies, Herder, 2003.
- . *Problemas fundamentales de la fenomenología.* Traducido por César Moreno. Alianza Editorial, 2020.
- . *¿Qué es metafísica?* Traducido por Xavier Zubiri. Alianza Editorial, 2014.
- [1927]. *Sein und Zeit.* Vittorio Klostermann, 1977.
- . *Serenidad.* Traducido por Ives Zimmermann. Ediciones del Serbal, 2002.
- . *Ser y tiempo.* Traducido por José Gaos. Fondo de Cultura Económica, 1993.

- . «Sólo un dios puede salvarnos aún». *Política, Técnica y Filosofía*, vol. 1, núm. 1, 1977, pp. 1-28.
- Herrera Restrepo, Daniel. «El derecho al trabajo. Una aproximación fenomenológica». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 44-45, 1990, pp. 54-63.
- . «El derecho a la vida. Una aproximación fenomenológica». *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, vol. 30, núm. 89, 1988, pp. 203-214.
- . «La democracia: una verdad y un valor en construcción». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, núm. 46-47, 1991, pp. 7-31.
- . *La persona y el mundo de su experiencia*. Universidad de San Buenaventura, 2002.
- . *La teoría platónica de las ideas*. Universidad del Valle, 1970.
- Hoyos Vásquez, Guillermo. *Borradores para una filosofía de la educación*. Siglo del Hombre, 2007.
- Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)* [*Husserliana XI*], Martinus Nijhoff, 1966.
- . *Aufsätze und Vorträge* [*Husserliana XXV*]. Martinus Nijhoff, 1911.
- . *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [*Husserliana I*], Martinus Nijhoff, 1963.
- . *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917/18)* [*Husserliana XXXIII*], Kluwer Academic Publishers, 2001.
- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [*Husserliana VI*], Martinus Nijhoff, 1962.
- . *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-1937)* [*Husserliana XXXIX*], Springer Netherlands, 1993.
- . *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* [*Husserliana XVI*], Martinus Nijhoff, 1973.
- . [1921]. «El espíritu común I y II [Gemeingeist I-II, *Husserliana XIV*, texto 9]». *Revista Thémata*, núm. 4, 1987, pp. 131-158.

- . *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Landgrebe. Claassen, 1964.
- . *Experiencia y juicio*. Traducido por Jas Reuter. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- . «Fenomenología». *Encyclopaedia Britannica*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- . *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten [Husserliana XVII]*, editado por Paul Janssen. Martinus Nijhoff, 1974.
- . *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducido por Antonio Zirión. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2005.
- . *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution [Husserliana IV]*, editado por Marly Biemel. Martinus Nijhoff, 1952.
- [1901]. *Investigaciones lógicas I*. Traducido por José Gaos. Alianza Editorial, 1999.
- . *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, 2008.
- . *Las conferencias de Londres de 1922. Método y filosofía fenomenológicos*. Traducido por Ramsés Sánchez Soberano, Sígueme, 2012.
- . *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducido por Miguel García-Baró, Encuentro, 2009.
- . «La filosofía como autorreflexión de la humanidad». *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Traducido por Elsa Tabernig, Prometeo, 2014, pp. 101-110.
- [1935]. «La filosofía en la crisis de la humanidad europea». *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Traducido por Elsa Tabernig, Prometeo, 2014, pp. 111-145.

- . *La idea de la fenomenología*. Traducido por Miguel García-Baró. Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . *La idea de la fenomenología*. Traducido por Jesús Adrián Escudero, Herder, 2011.
- . «La psicología en la crisis de la ciencia europea». *Textos breves (1887-1936)*, editado por Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirión Quijano, traducido por Guillermo Hoyos Vázquez. Ediciones Sígueme, 2019, pp. 637-676.
- . *Las conferencias de París*. Traducido por Antonio Zirión. Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- . *Lógica formal y lógica trascendental*. Traducido por Luis Villoro. Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- . *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario A. Presas. Ediciones Paulinas, 1979.
- . *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester (1925) [Husserliana IX]*, Hrsg. Walter Biemel, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- . *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925) [Husserliana XXIII]*. Martinus Nijhoff, 1980.
- . *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901) [Husserliana XI]*, Martinus Nijhoff, 1970.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil (1905-1920) [Husserliana XIII]*, vol. 1, Martinus Nijhoff, 1973.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928) [Husserliana XIV]*, vol. 2, Martinus Nijhoff, 1973.
- . *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1928-1935) [Husserliana XIV]*, vol. 3, Martinus Nijhoff, 1973.
- Kafka, Franz. *América*. Traducido por D. J. Vogelmann. Alianza de Novelas, 2006.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas, Gredos, 2010.

- . *Kritik der reinen Vernunft*. Philosophische Bibliothek Band, 1956.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Martinus Nijhoff, 1964.
- Kirk, Geoffrey, John Raven y Malcom Schofield. *Los filósofos presocráticos I*. Gredos, 2014.
- Kosík, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. Traducido por Adolfo Sánchez. Editorial Grijalbo, 1967.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón». *Escritos filosóficos*. Traducido por Tomás Zwank, Roberto Torreti y Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas, 1982, pp. 597-606.
- Nietzsche, Friedrich. *El viajero y su sombra*. Traducido por Carlos Vergara. Edaf, 2011.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Unesco. *Declaración mundial sobre educación para todos y marco de acción para satisfacer las necesidades básicas de aprendizaje*. Unesco, 1990.
- Patočka, Jan [1949a]. *Aristóteles*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Vyšehrad, 1994.
- [1976]. «Cartesianismo y fenomenología». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, pp. 187-240.
- [1967]. «Čas, věčnost a časovost v Máchově díle» [«Tiempo, eternidad y temporalidad en la obra de K. H. Mácha»]. *Umění a filosofie*, t. 2, 2.^a ed., editado por Ivan Chvatík, Archivní Soubor, 1986, pp. 324-349.
- . *Češi I. Sabané spicy, Svazek 12*. OIKOYMENH, 2004.
- . *Češi II. Sabané spicy, Svazek 13*, OIKOYMENH, 2006.
- [1937]. «Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlvi» [«El concepto de verdad en el debate de Rádl con el positivismo»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Archivní Soubor, 1987, pp. 91-104.
- [1948]. «Český humanismus a jeho poslední slovo v Rádlvi» [«Humanismo checo y su última palabra en Rádl»]. *Proměny*, vol. 27, núm. 2, 1990, pp. 3-7.

- [1977]. «Co můžeme očekávat od Charty 77?» [«¿Qué podemos esperar de la carta 77?»]. *Češi I. Sabané spícy, Svazek 12*, OIKOYMENH, 2004, pp. 440-444.
- . «Comenio y el alma abierta (en el tricentenario de la muerte de Comenio)». *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación*, editado por Eliška Krausová y Germán Vargas Guillén, Embajada de la República Checa en Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional, 2023, pp. 45-60.
- [1970]. Comenius und die offene Seele. *Kunst und Zeit*, editado por Klaus Nellen y Ilja Šrubař Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 175-190.
- [1977]. «Declaración - Carta 77». *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación*, editado por Eliška Krausová y Germán Vargas Guillén, Embajada de la República Checa en Bogotá y Universidad Pedagógica Nacional, 2023, pp. 75-79.
- [1942]. «Dějepis filosofie a její jednota» [«La historia de la filosofía y su unidad»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Archivní Soubor, 1987, pp. 205-237.
- [1937]. «Descartes a metafysika». *Česká Mysl*, vol. 33, núm. 3-4, 1937, pp. 143-156.
- [1936]. «Der Geist und die zwei Grundsichten der Intentionalität» [«El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad»]. *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, editado por K. Nellen, J. Němec y I. Šrubař, Klett-Cotta, 1991, pp. 33-42.
- [1968]. «Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty». *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, editado por Klaus Nellen, Jiří Němec, Ilja Šrubař, Klett-Cotta, 1991, pp. 545-555.
- [1977]. «Dvě studie o Masarykovi» [«Dos estudios sobre Masaryk»]. *Tři studie o Masarykovi*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Mladá Fronta, 1991, pp. 21-119.
- [1969]. «El escritor y su cosa. Contribución a la filosofía de la literatura». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 91-112.

- [1980]. «El mundo natural y la fenomenología». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 13-55.
- [1987]. «El platonismo negativo». *Libertad y sacrificio*. Traducido por Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, 2007, pp. 57-103.
- [1971]. «El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología “asubjetiva”». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 113-135.
- [1975]. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Traducido por Iván Ortega Rodríguez, Encuentro, 2016.
- [1975]. «Epojé y reducción». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 241-250.
- [1956]. «Filosofie dějin v Palackého Krásovědě» [«Filosofía de la historia en la estética de Palacký»]. *Umění a filosofie*, t. 1, 2.^a ed., editado por Ivan Chvatík, Archivní Soubor, 1986, pp. 195-207.
- [1968]. «Husserlova fenomenologie, fenomenologická filosofie a “Karteziánské meditace”» [«La fenomenología de Husserl, la filosofía fenomenológica y las *Meditaciones cartesianas*»]. *E. Husserl, Karteziánské meditace*, 2.^a ed., Svoboda-Libertas, 1993, pp. 161-190.
- [1956]. «Idea božnosti v Palackého Krásovědě» [«La idea de lo sagrado en la estética de Palacký»]. *Umění a filosofie*, t. 1, 2.^a ed., editado por Ivan Chvatík, Archivní Soubor, 1986, pp. 208-217.
- . «Indicaciones bibliográficas». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, p. 283.
- . *Introducción a la fenomenología*. Traducido por Juan A. Sánchez y revisado por Iván Ortega Rodríguez, Herder, 2005.
- . *Komeniologické studie I, Sebrané spisy 9*. OIKOYMENH, 1997.
- . *Komeniologické studie II, Sebrané spisy 10*. OIKOYMENH, 1998.

- . *Komeniologické studie III, Sebrané spisy 11*. OIKOYMENH, 2003.
- [1970]. «Komenský a otevřená duše (K třístému výročí Komenského smrti)». *Komeniologické studie II*, editado por Věra Schifferová, OIKOYMENH, 1998, pp. 337-351.
- . *Korespondence s komeniologi I, Sebrané spisy 21*. OIKOYMENH, 2011.
- . *Korespondence s komeniologi II, Sebrané spisy 22*. OIKOYMENH, 2011.
- [1964]. «Kulhavý poutník Josef Čapek» [«El peregrino cojo de Josef Čapek»]. *Maliř-básník*. editado por Josefa Čapka, Academia, 2003, pp. 181-207.
- [1968]. «La ciencia y su filosofía en los últimos cincuenta años». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 73-90.
- [1965]. «La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récentes» [La doctrina husserliana de la intuición eidética y sus críticas recientes]. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 19, núm. 71-72, 1965, pp. 17-33.
- [1969]. «La filosofía checa y su época actual». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 113-146.
- [1972]. «La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 137-155.
- [1969]. «La moral general y la moral del científico». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 49-72.
- [1963]. «Les antécédents hussites de Comenius» [«Los antecedentes husitas de Comenio»]. *De Pétrarque à Descartes, IV. Pédagogues et juristes, Congrès du Centre d'études supérieures de la renaissance de Tours: Été 1960*, J. Vrin, 1963, pp. 223-236.
- [1990]. *Libertad y sacrificio*. Traducido por Iván Ortega Rodríguez, Sígueme, 2007.
- [1969]. «Los intelectuales y la oposición». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 17-40.

- [1979]. «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 157-186.
- [1953]. «Masaryk v boji proti antisemitismu» [«La lucha de Masaryk contra el antisemitismo»]. *Masaryk. Soubor statí, přednášek a poznámek*, editado por Ivan Chvatík y Miroslav Petříček Jr., Archivní Soubor, 1979, pp. 94-106.
- [1936]. «Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krise evropského lidstva» [«La concepción de Masaryk y de Husserl sobre la crisis espiritual de la humanidad europea»]. *Tři studie o Masarykovi*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Mladá Fronta, 1991, pp. 5-20.
- [1934]. «Několik poznámek k pojmům dějin a dějepisu» [«Algunas observaciones sobre los conceptos de historia e historiografía»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, OIKOYMENH, 1996, pp. 35-45.
- [1935]. «Několik poznámek o pojmu “světových dějin”» [«Algunas observaciones sobre el concepto de historia mundial»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, OIKOYMENH, 1996, pp. 46-57.
- [1969]. «Nuestro programa nacional y el momento actual». *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. Traducido por Fernando Valenzuela, Akal, 1976, pp. 147-155.
- [1940]. «O filosofii dějin» [«Sobre la filosofía de la historia»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba. Praha: OIKOYMENH, 1996, pp. 107-115.
- [1941]. «O nový pohled na Komenského». *Komeniologické studie 1*, editado por Věra Schifferová, OIKOYMENH, 1997, pp. 11-21.
- [1938]. «O spolupráci filosofie a vědy» [«Sobre la cooperación de la filosofía y la ciencia»]. *Péče o duši*, t. 1, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Archivní Soubor, 1987, pp. 153-166.
- [1942]. «Otázka solipsismu a argument souvislého snu» [«La cuestión del solipsismo y el argumento de un sueño continuo»]. *Česká Mysl*, vol. 36, núm. 4-5, 1942, pp. 192-204.

- . «Philosophical Basis for Comenian Pedagogy». *Ceskoslovenska Akademie ved, Pedagogica*, vol. 7, núm. 2, 1957, pp. 137-177.
- [1948]. *Platon*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Archivní Soubor, 1992.
- [1979]. *Platón y Europa*. Traducido por Marco Aurelio Galmarini, Península, 1991.
- [1979]. *Plato and Europe*. Traducido por Petr Lom, Stanford University, 2002.
- . «Pojem evidence a jeho význam pro noetiku». Tesis de doctorado, Univerzita Karlova V Praze, 1931. <https://archiv.janpatocka.cz/items/show/75>
- [1946]. «Praesokratovská filosofie». *Nejstarší řecká filosofie*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Vyšehrad, 1996, pp. 240-295.
- [1945]. «Přehledné dějiny filosofie» [«Historia comprehensiva de la filosofía»]. *Nejstarší řecká filosofie*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Vyšehrad, 1996, pp. 50-95.
- [1975]. «¿Qué es fenomenología?». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 251-279.
- [1969]. «¿Qué es la existencia?». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 57-83.
- [1976]. «Recuerdos de Husserl». *Devenires*, vol. 3, núm. 6, 2002, pp. 7-22.
- [1949]. «Remarques sur le problème de Socrate». *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 74, núm. 4-6, 1949, pp. 186-213.
- [1947]. *Sokrates*, editado por Ivan Chvatík y Pavel Kouba, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1991.
- [1944]. «Symbol země u K. H. Máchy» [«La Tierra como símbolo en K. H. Mácha»]. *Umění a filosofie*, t. 2, 2.^a ed., editado por Ivan Chvatík, Archivní Soubor, 1986, pp. 306-323.
- [1968]. *Tělo, společenství, jazyk, svět* [Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo], OIKOYMENH, 1995.
- . *Texte. Dokumente. Bibliographie*. K. Alber, 1999.

- [1972]. «Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo». *El movimiento de la existencia humana*. Traducido por Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro, Encuentro, 2004, pp. 85-92.
- [1965]. «Úvod do Husserlovy fenomenologie» [«Introducción a la fenomenología de Husserl»]. *Filosofický Časopis*, vol. 14 1966, n.º 1: pp. 1-21; n.º 3: pp. 289-305; n.º 5: pp. 569-589.
- [1972]. «Weltganzes und Menschenwelt. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz». *Filosofický Časopis*, vol. 38, núm. 6, 1990, pp. 729-735.
- Piaget, Jean. «Jan Amos Comenius». *Prospects*, núm. 23, 1993, pp. 173-196. <https://doi.org/10.1007/BF02195034>
- Pinilla, Augusto. *Los días del paraíso*. Universidad Externado de Colombia, 2012.
- Platón. «Alcibíades I». *Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. Traducido por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, 1992, pp. 23-86.
- . «Apología». *Diálogos I*. Traducido por Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó Íñigo y Carlos García Gual, Gredos, 2019, pp. 139-190.
- . *Carta VII*. Traducido Juan Zaragoza y Pilar Gómez. Gredos, 1992.
- . *El banquete*. Traducido por García, M. Martínez, E. Lledó. Gredos, 1988.
- . *La república*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Gredos, 1988.
- Ricœur, Paul. «Prefacio». *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, por Jan Patočka. Traducido por Iván Ortega Rodríguez, Encuentro, 2016, pp. 17-27.
- Schifferová, Věra. «Jan Patočka y su pedagogía de la conversión». *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. XIV, núm. 1, 2023, pp. 81-100.
- . «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». Traducido por Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová Vlasakova. *Pedagogía y Saberes*, núm. 54, 2021, pp. 111-123. <https://doi.org/10.17227/pys.num54-13132>
- Schumann, Karl. *La teoría husserliana del Estado*. Traducido por Julia V. Iribarne, Almagesto, 1994.

- Serrano de Haro, Agustín. «Presentación». *El movimiento de la existencia humana*, por Jan Patočka, Encuentro, 2004, pp. 7-12.
- Shehan, Thomas y Richard Palmer. *Psychological and Transcendental Phenomenology and Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, Kluwer Academic Publisher, 1997.
- Vargas Guillén, Germán. «Alzarse, conmoveerse: el proyecto histórico de salvación —La conjunción del modelo socrático y el modelo crístico—». *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. XIV, 2022, pp. 101-126.
- . «Comenio: próximo desconocido —Comenio, 350 años—». En: Maximiliano Prada y David Rubio. (Eds.). *Comenio, 350 años después*, pp. 51-68, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2022.
- . «Dación y saturación. ¿De qué fenómeno(s) se ocupa la metafísica fenomenológica?». *Anuario Colombiano de Fenomenología*, volumen X, editado por Elsa Siu Lanzas, 2018, pp. 87-108.
- . «El yo, la vía psicológica —la primordinalidad del mundo—». X Ciclo de conferencias de Fenomenología. *Ideas II*. E. Husserl (Hua IV). Universidad Tecnológica de Pereira, 2022.
- . «En torno a la fenomenología de la fenomenología. La pregunta por el método». *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, EAE, 2012, pp. 11-27.
- . *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. EAE, 2012.
- . *Filosofía, pedagogía, tecnología. Investigaciones de epistemología de la pedagogía y filosofía de la educación*. Editorial Aula de Humanidades, 2020.
- . *Fenomenología y performance*. Editorial Aula de Humanidades, 2019
- . «La epojé: alzarse, conmoveerse —Patočka y el sentido socrático de la existencia—». Ciclo de conferencias: filosofía en estado puro. Editorial Aula de Humanidades – Universidad Autónoma de Santo Domingo, 17 de agosto del 2020.
- . *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Universidad Pedagógica Nacional, 2004.
- . «La superación de la técnica: el sacrificio». En: Gustavo Rubio. (Ed.). *Formación y mentalidad técnica*, pp. 147-158, Editorial Aula de Humanidades, 2021.

- . «Los presupuestos filosóficos en la *Didáctica magna* de Juan Amós Comenio —Comenio, 350 años—». *Pedagogía y Saberes*, núm. 54, 2021, pp. 69-84. <https://doi.org/10.17227/pys.num54-11525>
- . «Pasividad, actividad y libertad —los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma—». *Tópicos*, núm. 44, 2022, pp. 1-14.
- . «Pasividad: constitución e individuación». *La experiencia que somos. Metafísica, fenomenología y antropología filosófica*, compilado por Ignacio Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016, pp. 87-105.
- Vargas Guillén, Germán; Sonia Gamboa Sarmiento y Carlos Humberto Carreño Díaz. *Teoría y práctica de archivo en fenomenología y hermenéutica*. Universidad Pedagógica Nacional, 2015.
- Vojtech, Daniel. «Jan Patočka: On Art and Philosophy». *A Decade of Transformation, IWM Junior Visiting Fellows Conferences*, vol. VIII, 1999, pp. 1-18.
- Walton, Roberto. *Historicidad y metahistoria*. Editorial Aula de Humanidades, 2021.
- Zabalza Iriarte, Joaquín. «La filosofía colonial de los siglos XVII y XVIII: ¿nuestra tardía Edad Media?». *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 36, núm. 112, 2015, pp. 43-59.

Referencias consultadas

- Guthrie, William y Chambers, Keith. *Socrates*. Cambridge University, 2003.
- Kohaku, Erazim. *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. University of Chicago, 1989.
- Němec, Jiří y David Souček (Eds.). *Jan Patočka: Bibliografie 1928-1996*. OIKOYMENH, 1997.
- Novák, Joseph. «Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings». *Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies*, vol. 5, núm. 2, 1966, pp. 115-139.

Tovar González, Leonardo. «Guillermo Hoyos Vásquez (1935-2013)». *Ideas y Valores*, vol. 62, núm. 151, 2013, pp. 299-337. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4414831.pdf>

Videografía

«Jan Patočka y su pedagogía de la conversión». *YouTube*, subido por Editorial Aula de Humanidades, 10 de febrero del 2021. https://www.youtube.com/watch?v=OLuuw4ZGawg&t=6s&ab_channel=EditorialAuladehumanidades.

«Seminario filosofía contemporánea y actual (1)». *YouTube*, subido por Editorial Aula de Humanidades, 9 de septiembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=P8r55vRY9wk>

«Seminario filosofía contemporánea y actual (2)». *YouTube*, subido por Editorial Aula de Humanidades, 16 de septiembre de 2020. https://www.youtube.com/watch?v=dFHeFvkkBAM_

«Seminario filosofía contemporánea y actual (3)». *YouTube*, subido por Editorial Aula de Humanidades, 23 de septiembre del 2020. https://www.youtube.com/watch?v=JbCrzWWWfVU_

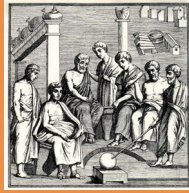
Sócrates. Dirigida por Roberto Rossellini, Orizzonte 2000, 1970. <https://www.youtube.com/watch?v=qixfEOavcqE>

La fuente utilizada es de la familia Times New Roman
tamaño 10,5 pts; interlineado 14,5 pts

El libro

EL CUIDADO DEL ALMA: ALZARSE, CONMOVERSE.
DE PATOČKA A COMENIO

Se terminó de editar y publicar en 2024,
en Bogotá, Colombia



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

Este libro examina la potencia de la expresión *cuidado del alma* —que ronda de la filosofía de Platón a la actual— como la “cosa misma” de una filosofía de la educación que se ancla en la tradición de la fenomenología trascendental. El cuidado del alma exige el doble movimiento de *alzarse* —en la esfera de la subjetividad— y *conmoverse* —en la esfera de las vivencias intersubjetivas—, lo que requiere una toma de posición de cada quien y demanda una relación con los demás. El libro vuelve la atención a Patočka como lector de Comenio y recaba sus hipótesis para valerse de ellas y hacer, aquí y ahora, nuestra propia lectura del fundador de la pedagogía moderna. Al finalizar el libro, el concepto de *pasividad*, que forma parte del corazón de la fenomenología trascendental, deja un camino promisorio y plausible para la filosofía de la educación.

ISBN: 978-628-7651-60-9



9 786287 651609