

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XIV: JAN PATOČKA

Anuario Colombiano de Fenomenología. -- Vol. XIV (2022) –

Bogotá : Editorial Aula de Humanidades, 2022-
volúmenes : ilustraciones ; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Jan Patočka -
Publicaciones seriadas 3. Filosofía – Cuidado del alma - Publicaciones seriadas 4.
Filósofos - Crítica e interpretación - Publicaciones seriadas 5. Bogotá (Colombia)
- Publicaciones seriadas 6. Colombia - Publicaciones seriadas
143.7 cd 22 ed.

A1645697

Editorial Aula de Humanidades

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XIV: JAN PATOČKA





© Editorial Aula de Humanidades SAS, 2022
© Universidad Nacional de Colombia

Periodicidad: Anual
ISSN: 2619-6395-XIV

Germán Vargas Guillén
Guillermo Bustamante
Comité Directivo

Carrera 14a # 70a-69 Tercer piso
Bogotá, Colombia
info@editorialhumanidades.com
editorialhumanidades.com

Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Fundador

Jorge Leonel Pineda A.
Diagramación

Bogotá, Colombia
2022

Comité Académico Nacional

Dr. Germán Vargas Guillén
Director de la colección
Dra. Luz Gloria Cárdenas
Editorial Aula de Humanidades
Dr. Maximiliano Prada Dussán
Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo
Universidad EAFIT
Dr. Pedro Juan Aristizábal Hoyos
Universidad Tecnológica de Pereira
Dra. Sonia Cristina Gamboa
Universidad Industrial de Santander
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio Universidad
Pedagógica Nacional

Comité Académico Internacional

Dr. Antonio Ziri6n Quijano.
Universidad Nacional Aut6noma Metropolitana. M6xico
Dr. Miguel Garc6a-Bar6.
Universidad de Comillas. Espa6a
Dr. Thomas Nenon.
University of the Memphis. Estados Unidos

© Anuario colombiano de fenomenolog6a y
hermen6utica

Comité Científico

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo
Universidad Cat6lica de Manizales
Dr. Edgar Antonio L6pez L6pez
Pontificia Universidad Javeriana
Dr. German Dar6o V6lez L6pez
Universidad EAFIT
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio
Universidad Pedag6gica Nacional
Dr. Iv6n Ramon Rodr6guez Benavides
Universidad de La Salle
Dr. Jorge Medina Delgadillo
Dr. Jos6 Miguel Busch S6nchez
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo
Universidad EAFIT
Dr. Julio Quesada Martin
Universidad Veracruzana
Dra. Luz Gloria Cárdenas Mej6a
Editorial Aula de Humanidades
Dra. Mar6a Leconte
Dr. Maximiliano Prada Duss6n
Universidad Pedag6gica Nacional
Dra. Patricia Aristiz6bal Montes
Universidad del Cauca
Dra. Paula Dejanon Bonilla
Universidad de La Salle
Dr. German Ulises Bula
Universidad de La Salle

Los art6culos de este anuario se pueden utilizar siempre y cuando se cite la fuente.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
DOSSIER	
EL CONTEXTO HISTÓRICO DE JAN PATOČKA	15
<i>The Historical Context of Jan Patočka</i>	
Eliška Krausová	
JAN PATOČKA Y SU FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.....	31
<i>Jan Patočka and his Philosophy of History</i>	
Ivan Chvatík	
CONCEPTO DE PÓLEMOS EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE JAN PATOČKA	51
<i>Concept of Polemos in Jan Patočka's Philosophy of History</i>	
Ivan Chvatík	
UNA VIDA JUSTA EN UN ESTADO JUSTO	61
<i>A Just Life in a Just State</i>	
Věra Schifferová	
JAN PATOČKA Y SU “PEDAGOGÍA DE LA CONVERSIÓN”	81
<i>Jan Patočka and his “Pedagogy of the Conversion”</i>	
Věra Schifferová	
ALZARSE, CONMOVERSE: EL PROYECTO HISTÓRICO DE SALVACIÓN	101
<i>To Rise up, to be Moved: The Historical Project of Salvation</i>	
Germán Vargas Guillén	

JAN PATOČKA — FILÓSOFO CON LA MISIÓN Y EL DESTINO DE SÓCRATES 127
Jan Patočka — the Philosopher of Socrates' Mission and Destiny

Ivo Tretera

EDUCACIÓN MORAL EN LAS ESCUELAS SECUNDARIAS: ¿QUÉ, CÓMO Y POR QUÉ? ... 145
Moral Education in Secondary Schools: What, How and Why?

Tomáš Hejduk

INDIVIDUACIÓN Y CUIDADO DEL ALMA 175
Individuation and Soul Care

Lina Marcela Gil Congote

MENTALIDAD TÉCNICA: EL FRENTE DE LOS CONMOVIDOS 203
Technical Mindset: the Front Line of the Moved

Sonia Cristina Gamboa Sarmiento

ESENCIA DE LA TÉCNICA: SOLICITACIÓN Y RESOLUCIÓN DEL INTELECTUAL 223
Essence of the Technique: Solicitation and Intellectual Resolution

Jorge Nicolás Lucero

DEL PÓLEMO Y LA CONMOCIÓN EN JAN PATOČKA Y GILBERT SIMONDON 235
On Polemos and Commotion in Jan Patočka and Gilbert Simondon

Cristian Camilo Solarte Aragón

EL DÍA Y LA NOCHE. LOS SENTIDOS “ACTIVIDAD” Y “PASIVIDAD”
EN JAN PATOČKA 257

Day and Night. The Senses “Activity” and “Passivity” in Jan Patočka

Elsa Siu Lanzas

CUIDADO DEL ALMA, CRISIS Y FENOMENOLOGÍA 273
Care for the Soul, Crisis and Phenomenology

Santiago Andrés Duque Cano

VARIA

BREVES ANOTACIONES SOBRE SEXUALIDAD — EROTISMO Y METAFÍSICA
INVERTIDA EN EL RADAR DE MAURICE MERLEAU-PONTY 301

Brief notes on Sexuality — Eroticism and Inverted Metaphysics on

Maurice Merleau-Ponty

Juan Manuel Cuartas Restrepo

LAS MEDITACIONES CARTESIANAS COMO APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL	309
<i>The Cartesian Meditations as an Approximation to the Philosophy of Intersubjectivity in Husserl's Thinking</i>	
Pedro Juan Aristizábal Hoyos	
PARA UNA FENOMENOLOGÍA CAMPESINA	325
<i>On Peasant Phenomenology</i>	
Christian Camilo Galeano Benjumea	
EL VALOR COGNOSCITIVO DE LAS OBRAS LITERARIAS. EL CASO DE LA METÁFORA	339
<i>The Cognitive Value of Literary Works. The Case of Metaphor</i>	
María Camila Zamudio Mir	
EN EL PRINCIPIO FUE EL CUERPO... Y LUEGO LA METÁFORA: EL PAPEL DE LA METÁFORA COGNITIVA EN NUESTRA COMPRENSIÓN DE LOS FENÓMENOS MENTALES	355
<i>In the Beginning was the Body... and then the Metaphor: The Role of Cognitive Metaphor in our Understanding of Mental Phenomena</i>	
John E. Franco Montoya	

PRESENTACIÓN

El presente volumen del *Anuario Colombiano de Fenomenología* ve la luz después de haber superado algunos inconvenientes de orden puramente intelectual, por las complejidades del mismo, por la exhaustiva labor de los investigadores y de los trabajos enviados en otros idiomas; esto, dado el rigor y la exigencia de los autores y colaboradores del mismo. Es un esfuerzo titánico que por fin ve la luz después de variadas revisiones y traducciones inherentes a la labor intelectual que requiere un trabajo de esta envergadura.

El acto de producir pensamiento, el acto noético, que intencionalmente comparece a su referente noemático, y que le compete al fenomenólogo como actor fundamental de este tipo de producción académica, que para el caso de este volumen no se agota en un *tour de forcé*; pues hay detrás de este trabajo descomunal todo un despliegue de años y años de investigación que nos hemos propuesto los fundadores del *Anuario Colombiano de Fenomenología*, que nació precisamente hace catorce años en la Escuela de Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, que atendió a los requerimientos de los fundadores de la fenomenología en Colombia (Herrera, Hoyos y Cruz-Vélez). La vitalidad del movimiento fenomenológico en Colombia tiene hoy un gran referente en las nuevas generaciones de estudiosos de ese movimiento en diversas universidades, y para nuestro caso, coordinado en la actualidad, por el doctor Germán Vargas Guillén como

director de CLAFEN en Colombia y referente en el contexto internacional del movimiento, a quien quiero dar mi más grato agradecimiento por su denotada colaboración en este número. La fenomenología en la actualidad está revitalizada por nuevas generaciones de filósofas y filósofos colombianos dedicados a mantener la fe en la filosofía, fundada ésta en grupos de investigación, semilleros, publicaciones constantes y eventos académicos alrededor de problemas filosóficos que convocan a una razón que se mueve desde un yo cuerpo instintivo teleológico, que ya va vislumbrando una fenomenología de orden personal y espiritual en general; es el mismo yo que comparece ante la responsabilidad del mundo, el mismo que acude y fluye sin cesar como nos lo indicó Edmund Husserl a lo largo de la inmensidad de su obra después de descubrir la temporalidad inmanente que rige el experimentar humano y que se proyecta en el mundo de la vida.

Evocando a las *Investigaciones lógicas*, vayamos a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst*) para mirar que encuentran los lectores en este “trabajo imposible” (parafraseando a L. A. Falcón). Es un número dedicado a Jan Patočka (el Sócrates de Praga), siendo uno de los discípulos de Husserl que le han aportado a la fenomenología significados mayores por su compromiso político y filosófico, su apuesta por el cuidado del alma, por la rectitud de la vida, por la buena ética y la educación moral, por sus ensayos sobre la filosofía de la historia y por su dedicación a la comprensión del pensamiento de Juan Amós Comenio sobre los significados del acto de enseñar y su visión de “la pedagogía como filosofía práctica”.

Este volumen, dedicado a la obra de este filósofo de la antigua República de Checoslovaquia, tiene precisamente *catorce trabajos* dedicados a este autor, su *Dossier* en este *Anuario de fenomenología* se realiza 66 años después de la muerte de Patočka, conocido por algunos de sus contemporáneos como el *filósofo de la resistencia* y cuyas razones serán develadas en este tomo.

Para este volumen colaboran: Ivo Tretera, Věra Schifferová, Ivan Chvatík, Tomáš Hejduk, Nicolás Lucero, Sonia Gamboa, Lina Gil, Eliška Krausová, Elsa Siu, Germán Vargas, Santiago Duque y Cristian Solarte. Estos catorce trabajos comprenden el total del *Dossier* dedicado a Patočka. Los cinco artí-

culos de *Varia* reúnen trabajos de profesores e investigadores de diversas universidades colombianas, a saber: *Juan Manuel Cuartas*, Expresión erótica como metafísica invertida, Merleau-Ponty; *Pedro Juan Aristizábal Hoyos*, La intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas* de Edmund Husserl; *Christian Camilo Galeano*, sobre Fenomenología campesina; *María Camila Zamudio*, Valor cognoscitivo en las obras literarias desde la metáfora; *Jhon Franco Montoya*, Metáfora cognitiva en la comprensión de fenómenos mentales.

Agradezco a todas las personas e instituciones que hicieron posible este interesante volumen que hoy nos trae la *Editorial Aula de Humanidades* de Bogotá.

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Universidad Tecnológica de Pereira
Abril 2 de 2023 (Barrio Jardín II)

DOSSIER

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE JAN PATOČKA*

The Historical Context of Jan Patočka

ELIŠKA KRAUSOVÁ**

Resumen: Este artículo hace un contexto histórico de la vida del filósofo checo Jan Patočka. Para esto, comienza con una caracterización de la historia de la República Checa y luego desarrolla los principales acontecimientos del siglo xx que impactaron de una u otra forma la vida de este pensador. En estos eventos se destaca la guerra, la ocupación y la movilización social.

También se muestra su recorrido como profesor e intelectual. Luego, se describe cómo fue la participación del filósofo en la famosa *Carta 77* y los acontecimientos alrededor de la misma hasta el momento de su muerte.

Palabras clave: Jan Hus, Tomáš Garrigue Masaryk, Václav Havel, régimen, guerra.



Abstract: This article provides a historical context of the life of the Czech philosopher Jan Patočka. For this, it begins with a characterization of the history of the Czech Republic and then develops the main events of the twentieth century that impacted in one way or another the life of this thinker. In these events, the war, occupation and social

mobilization are highlighted. It also shows his career as a teacher and intellectual. Then, it describes the philosopher's participation in the famous *Charter 77* and the events surrounding it up to the time of his death.

Keywords: Jan Hus, Tomáš Garrigue Masaryk, Václav Havel, regime, war.

Vamos a situar a Jan Patočka en su época histórico-política. Debemos comenzar con el Imperio Austrohúngaro. Patočka que nace en 1907, pertenece a él. Es muy importante anotar que los Checos han vivido durante más de 300 años bajo el régimen de los Habsburgo, cuya última denominación correspondía al imperio Austrohúngaro. En el mapa de este imperio se puede ver claramente la cantidad de regiones que lo componían; áreas totalmente dispares entre sí, con diferentes lenguas, religiones y con su propia historia cada una. Los grupos lingüísticos que lo componían llegaban desde ucranio hasta serbio, esloveno, alemán, húngaro, etc. Es muy importante para comprender el sentimiento de los checos de la época que nacer en un imperio tan enorme supone conocer la existencia de un sinnúmero de lenguas de manera indistinta, donde prevalecía, al menos entre la gente culta, el alemán. Esa es la época de la niñez de Jan Patočka.

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Profesora Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: krausova@pedagogica.edu.co.

En 1914 sucede una gran tragedia europea denominada la “Primera Gran Guerra”, es decir, la Primera Guerra Mundial. Patočka tiene 7 años, naturalmente no participará, pero esto tiene que afectarlo necesariamente. La guerra termina en el año 1918 y con su fin llega también a su final el imperio austrohúngaro. Nace Checoslovaquia que aglutina a tres regiones: Bohemia, Moravia y Eslovaquia. Entonces aparecen Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Austria, y Alemania, es decir, de este impresionante imperio nacen diferentes países cada uno con su propia lengua oficial. En el caso nuestro, el de Checoslovaquia, las lenguas son el checo y el eslovaco porque, aunque se trata de un solo país, conservan sus dos lenguas oficiales. Esto significa que un niño de 7 años comienza su escolaridad en otra lengua. La primera, que debía escuchar en la casa y en su entorno, era el alemán, ahora tendrá que estudiar en checo. De hecho, la familia de Patočka se trasladó a Praga; luego él estudió y vivió allí.

A Checoslovaquia como país independiente, la organizó un personaje muy importante para los checos y para la vida de Jan Patočka, que se llamaba Tomáš Garrigue Masaryk. Él ha sido el primer presidente de Checoslovaquia, pero también es interesante saber que era un profesor universitario de filosofía. A él se debe la organización de esa parte del imperio austrohúngaro porque durante los últimos años de la guerra se encontraba en EE.UU y, siendo cercano al presidente norteamericano Woodrow Wilson, diseñaron la propuesta de la división del imperio. Al concluir la guerra, Tomáš Garrigue Masaryk vuelve a su país y el congreso lo elige como el primer presidente. Durante los siguientes 20 años dirige al país entonces un profesor de filosofía. Este hecho ha marcado la historia de los checos de una forma notoria.

Viene la época que muchos consideran como la más importante de florecimiento político y cultural, es decir, los años veinte y treinta, donde a Praga se la consideraba un “pequeño París” del centro de Europa. Allí llegaba todo tipo de intelectuales, pintores, arquitectos, escritores y pensadores, es la época de Franz Kafka. Pero también es importante reconocer que Praga es una ciudad cosmopolita; pues por su misma historia se mezclan allí diferentes grupos étnicos y diferentes lenguas. El tema de las lenguas es muy

importante porque en la vida de Patočka, su relación con el alemán y los alemanes, será notoria; y no era un asunto excepcional, era lo que sucedía en el contexto. Él estudia en la Universidad Carolina, la misma Universidad que tenemos desde 1348; pero ahora sí se enseña en checo, Patočka allí termina su carrera universitaria de filosofía. Viaja a Francia y a Alemania en estancias de estudio, lo que era usual para la gente de la época. Se desplazaban en buses o trenes, no había fronteras demasiado rígidas o vigiladas, había una cercanía internacional muy notoria. Y Patočka logra terminar su doctorado en filosofía y su camino natural era entrar a la Universidad Carolina como un profesor de filosofía regular. Eso lo logra infortunadamente por poco tiempo, porque llega el año 1939.

En el año 1939 el territorio de Chequia y Moravia ha sido convertido por los nazis alemanes en el Protectorado Alemán. Ese año Hitler, contra todos los pronósticos y las promesas, ocupa Polonia y luego parte de Checoslovaquia. No toda, porque la parte de Eslovaquia se adhiere al nazismo y se independiza. Así pues, en marzo de 1939 llegaron los soldados nazis y, en muy poco tiempo, dominaron el territorio y a la gente. Ahora era una tierra alemana. Los checos otra vez están obligados a reconocer el alemán como lengua oficial del Protectorado. Patočka empieza a trabajar en distintos colegios, pues muy pronto se cierran todas las universidades checas. Los estudiantes y profesores, en su mayoría, son llevados a campos de concentración. Sólo los que juraron fidelidad a las nuevas directivas alemanas podían permanecer. Pero la mayoría no lo hizo, y pagaron por ello con su vida.

Es cierto que a Hitler le gustaba el territorio Checo y no permitió que la guerra se desarrollara allí. En general Praga y las demás regiones se conservaron, a diferencia de países como Polonia o la Unión Soviética, que quedaron devastados. Después de cinco terribles años, la guerra termina, en el año 1945. Desafortunadamente, para muchos checos, luego de terminada la guerra, los vencedores se repartieron el territorio ganado y Checoslovaquia quedó bajo la influencia de la URSS. Europa fue dividida y nosotros quedamos bajo el ala comunista y, con ello, con una nueva denominación: la República Socialista de Checoslovaquia. Fue un proceso de dos años. En

febrero de 1948, la Unión Soviética toma el poder absoluto por medio de la dirección del partido comunista Checo.

Patočka vuelve como profesor a la Universidad, donde realmente pertenece, pero por muy pocos años. Según todos los testimonios, la gente al terminar la guerra se ha llenado de esperanza, la que también embargó a Patočka. Pero con la llegada del régimen comunista, en febrero de 1948, toda la política gira hacia el poder absoluto cuyo ejemplo y líder ha sido Stalin. Los dirigentes checos eran sus amigos personales. Realmente eran marionetas que obedecían sus órdenes. Entonces, se instauró un impresionante culto a Stalin en todos los países de la región, pero en Checoslovaquia quizás fue el más notorio. Como un ejemplo, en Praga se erigió la escultura de Stalin, cuyas proporciones eran muy superiores en tamaño a una persona de estatura corriente, la sola cabeza medía aproximadamente metro y medio. La enorme estatua duró varios años en Praga hasta que, con la caída del estalinismo, fue derribada. Así se llenó el país de estatuas, nombres, fotos, retratos, donde se aclamaba a Stalin.

Volviendo a Patočka, debemos recordar que ha vuelto a la Universidad, pero se encuentra con unas nuevas directivas que han sido designadas allí por razones políticas, y no por su trayectoria académica. El sistema universitario se vuelve burocrático-político y revisa a todos los docentes desde esa misma perspectiva, sus programas, sus escritos, sus clases y conferencias. Cuando aparecen los temas de la fenomenología de Husserl, o, la figura de Sócrates, le solicitan que los vincule con la política comunista. Patočka no se siente a gusto y se retira, ya que nota la presión y el hostigamiento. Con el retiro de la Universidad encuentra una manera digna y elegante de sobrevivir. Como los comunistas instauraron un régimen que igualaba los sueldos —aunque realmente no a los políticos importantes—; un docente universitario y un jefe de un almacén ganaban lo mismo. Se intentaba minimizar la importancia, especialmente la intelectual. Durante ese periodo del comunismo llega un momento donde decir “intelectual” era una ofensa e incluso un riesgo político. Intelectual era quien no repetía los dogmas del comunismo. Patočka se retira y encuentra entonces un espacio en la Academia de las Ciencias Checas

y ahí forma una institución con dos personas más, que es un Instituto de estudios sobre Comenio. Patočka naturalmente conocía el pensamiento de este último y encontró la manera para dedicarse a estudiar un personaje de su interés.

En una oficina donde no llamaba la atención, con jefes que no veían sospechosa su conducta, le permitían sobrevivir con un sueldo y mantenerse discreto. Patočka además recibió la bibliografía de Comenio —quien no era considerado un “enemigo del pueblo”—, pues así se trataban los libros que entraban en *Index*. Pero Comenio no les interesaba a los comunistas, no entendían de qué se trataba. Para Patočka, en cambio, era de gran interés. El papel de la lengua y la religión son muy importantes para todos los pueblos e influyen en la historia de la humanidad. Patočka no era fuertemente católico, pero sí creyente. En sus sentimientos religiosos quizás influía, como en la mayoría de los checos, la asociación del catolicismo con la creencia del conquistador. Era la religión de los alemanes y los jesuitas. Desde los siglos XII, XIII, cuando comienzan a gobernar las familias que después se llamarán Habsburgo, siempre llegaban imponiendo la religión católica y los checos desde el siglo XII y, particularmente, XIII y XIV, se van volviendo resistentes al adversario, a esa imposición; porque la religión católica en ese momento se enseñaba en latín y la gente en su mayoría no sabía leer. Lo negativo era la predicación, la forma de las misas, lo que representaba Roma: lo ajeno. Esa época coincide con una oposición checa orientada por Jan Hus. Este último es otro personaje relevante en nuestra historia ya que además de ser sacerdote católico, filósofo y teólogo, fue el primer rector de la Universidad Carolina.

En sus prédicas y desde la dirección de la Universidad analizó la biblia de manera diferente, similar a lo que cien años después hará Lutero, y comienza a encontrar la manera de explicarla al pueblo y a traducirla. Fue el primer traductor de la biblia al checo, y así le da origen a la lengua checa, predica la importancia de que los sacerdotes católicos hablen a los creyentes durante la misa de cara, y no de espaldas, y no en latín; y hace todas las innovaciones que después han hecho los protestantes. Jan Hus, siendo un reformador cristiano, trata de volver a las orígenes de la biblia

y lo hace en checo. Como se sintió apoyado tanto por el pueblo, como por la nobleza checa y siendo rector de la Universidad Carolina, se dirigió al Concilio de Constanza para defender sus ideas y solicitar el apoyo papal para sus reformas. No lo logró, fue juzgado por hereje y quemado vivo. Para los Checos se volvió un héroe que murió defendiendo sus ideas y su fe.

Su muerte causó largas guerras que complicaron mucho a los Habsburgo. Los pueblos armados defendieron las ideas de Hus durante decenas de años, movimiento que se conoce como las Guerras husitas.

Comenio, en los siglos XVI, XVII, se siente seguidor de esas ideas, de esa “chequidad” de ese conjunto de valores e ideas, de la importancia de poder hablar y enseñar en su lengua. Por eso, se adhiere a una iglesia más consolidada denominada Hermanos Cristianos. Comenio, que es obispo de esa congregación en su momento, cuando se pierde otra de tantas guerras que han caracterizado a esa región europea, en 1620 comienza a huir al sentirse perseguido por la proyección de su pensamiento sobre la libertad, la igualdad, la enseñanza para todos desde niños, la importancia de las lenguas —Comenio fue de los primeros que tradujo sus obras del latín a distintas lenguas e hizo diccionarios comparativos—. Lo que subrayaba en ese aspecto era la idea de que todos deben conocer las lenguas, y cómo los pueblos viven cerca unos de los otros al comunicarse en sus lenguas, sin imponer alguna de ellas.

Tomáš Garrigue Masaryk tampoco era católico, pertenece al grupo de la misma hermandad cristiana, husita. También él profesa las ideas de Comenio. Eso hace que Patočka reflexione y entienda la continuidad del pensamiento checo dentro de la fenomenología y su contexto. Él tampoco sentía necesidad de diferenciar entre distintos grupos étnicos o lingüísticos. Pero no contaba con la imposición de ideas comunistas, pues éstas le resultan demasiado limitantes.

Entonces Patočka se dedica a estudiar a Comenio aproximadamente por 20 años, desde el año 1952 hasta el año 1967, cuando se acerca otro momento importante en la historia checa.

Para comprender el pensamiento de Patočka se deben conocer los cambios histórico-políticos en los que debió vivir. Desde el año 1966, la

Unión Soviética comienza a tener varios problemas económicos y las limitaciones políticas y la censura en sus países satélites se debilita, se siente un aire absolutamente diferente. Y éste en la República Checa produjo un enorme impacto. Una gran cantidad de los intelectuales comenzaron a promover ese sentimiento de cierta libertad, forzaron a los políticos y, en un año, hubo un enorme cambio. Era el año 1968 y los checos que llevaban años sometidos comenzaban a pedir algunas reformas. Los estudiantes por primera vez salimos a las calles, yo lo puedo confirmar porque estaba allí; pero en marchas alegres y con propuestas que no eran muy radicales, toda era una alegría en las calles. Pero la Unión Soviética, en la cabeza del señor Leonid Brézhnev y los demás países del bloque, llamado comunidad del Pacto de Varsovia: URSS, Checoslovaquia, Rumania, Bulgaria, Polonia y Alemania Oriental comenzaron a sentir preocupación por las posibles consecuencias de este comportamiento.

Decidieron entonces que ni política ni económicamente podían permitir que los checos se rebelaran y abandonaran el campo socialista. Los checos jamás pensaron abandonarlo porque no sabían cómo, sólo predicaban “un socialismo con cara humana”, es decir, una cierta libertad de expresión, de pensamiento, sin censura, unas opciones económicas. En la historia checa ya hay tradición, que los grandes cambios se originan desde los grupos vinculados a la cultura, que siempre han jugado un papel muy importante; los profesores, los estudiantes universitarios, los actores, los escritores, poetas... Ellos por alguna razón, que habría que revisar, siempre han sido los que lideraron los cambios. Y así sucedió esta vez.

Patočka está en la Universidad con un enorme ímpetu desde los años 66, 67, cuando la dirección universitaria parecía estar más acorde con ideas de libertad de pensamiento y es la única vez que él logra tener casi una cohorte como profesor, es nombrado profesor regular en la Facultad de Filosofía, es decir, tenía un grupo de estudiantes, los pudo guiar por unos años y esperaba tener discípulos. Personas todas muy interesadas en su enseñanza y guía, pues algunos ya lo conocían y leían u oían de él; gente no tan joven, y todos esperaban un futuro realmente promisorio. Patočka está preparado en 10, 15 años de estudio casi individual, tiene muchos textos escritos,

más no publicados, porque no se podía, pero en borradores, esto es, una primavera para todos.

Infortunadamente, en una sola noche, 21 de agosto de 1968, el ejército conjunto de todos estos cinco países ocupó a Praga, que es una ciudad pequeña, y al país completo. El impacto para la población era sumamente conmovedor y trágico. En lugares como Plaza Wenceslao aparecen tanques. Las personas presentes incluso creían que se trataba de la filmación de una película... Y en la radio comenzaron a oír: “el Pacto de Varsovia acaba de ocuparnos, guarden calma, no sabemos qué pasa, pero están aquí y estamos ocupados”. Al ejército lo tenían bloqueado. Y tal vez era mejor porque hubieran muerto muchos soldados inocentes. Como Checoslovaquia está en el centro de Europa lo lograron en pocas horas. La gente se aglomeraba, lloraba, gritaba. Hubo algunos muertos porque realizaron disparos con los tanques u otras armas. A Praga llegaron principalmente los soviéticos, eran muchachos que prestaban servicio militar obligatorio, muy jóvenes, guiados por supuesto por sus superiores. Pero muy descontrolados, a ellos, como se supo después, les dijeron que hay una gran revolución y que van a defender al socialismo. Entonces, al ver gente común y corriente —además no armada—, estaban muy desconcertados.

Los checos optaron por usar su clásico humor negro. Cambiar el nombre de las calles, y, por ejemplo, los tanques de la ocupación se estrellaban porque seguían los mapas que les cambiaron. Cerraron todo, no les daban comida, agua, no los recibían en los hospitales. Es decir, una forma de resistir que puede parecer heroica, pero es más bien romántica y no lleva a muchos resultados. De todos modos, después de unos días, los tanques se fueron retirando y los ciudadanos han sido obligados a volver a su cauce de los anteriores 15 años, ya que los nuevos dirigentes políticos se vieron obligados a llegar a nuevos acuerdos con los gobiernos de los países vecinos. Los soviéticos nombraron otro presidente, otro primer ministro.

Todos los que querían conservar su trabajo tenían que firmar un formulario en el que al final se declaraba: “estoy de acuerdo con la amistosa invasión de los camaradas del Pacto de Varsovia”. Firmaron porque tenían que salir adelante, tenían familia e hijos. Los que no firmaron era porque

eran más osados o independientes. El caso es que eran minoría y les tocó buscar trabajo, lo que no era fácil en una economía dirigida por el Estado. Muchos de los profesores, por ejemplo, barrían las calles, guardaban depósitos y, si los dejaban, manejaban buses o tranvías. Esto fue pasando desde los años 69, 70. El mismo sistema anterior de dirigir las universidades volvió con más ahínco, sistema casi estalinista, de revisión de profesor por profesor, estudiante por estudiante. Sus programas, sus clases, sus escritos. Ninguna diferencia, y ninguna individualidad tenían cabida. Entonces Patočka, quién estaba tratando de terminar su cohorte de alumnos, ni siquiera lo logró. En el año 72 lo obligan a pensionarse, ya tenía la edad suficiente y podía hacerlo, la pensión sí la pagaban. No logró tener suficientes alumnos como hubiera querido, mientras estaban sucediendo otros eventos dramáticos.

De manera muy tímida, las personas descontentas con el devenir de la situación política comenzaban a protestar. Un joven estudiante de la universidad Carolina, Jan Palach, formaba parte de un grupo de jóvenes que no podían creer que la mayor parte de la población aceptara las nuevas condiciones. Es decir, que no se opusiera a la invasión del Pacto de Varsovia, que no luchara contra los tanques con sus manos o que no buscara armas, que bajara la cabeza. Y acordaron que se iban a inmolar en un lugar público para llamar la atención sobre la pasividad de los compañeros. Entonces, Jan Palach se llenó de valor, se roció con la gasolina y se inmoló en la plaza Wenceslao, donde antes había estado el primer tanque. A pesar de la rápida ayuda de los transeúntes, sus heridas resultaron muy graves y unos días más tarde murió. Alcanzó a contar cuál fue la razón, a escribir por qué lo hizo y llamaba a los demás a reaccionar. Naturalmente, todos sus compañeros de la universidad lo acompañaron en el entierro. La policía limitó el acceso al cementerio, y, aun así, el día siguiente llegaban otras personas con flores y velas, que es lo que se acostumbra. Entonces la policía, para no permitir nuevas aglomeraciones, trasladó el ataúd a un lugar desconocido. Y así, como de alguna manera se conocía el lugar, lo repitieron varias veces más. Seguían hostigando e interrogando a la mamá, allanaban su casa. Mejor dicho, con su comportamiento simplemente volvieron héroe a Jan Palach. Unos seis meses más tarde se inmoló otro joven, y el ejemplo lo

siguieron algunas otras personas, inclusive de otras nacionalidades. Infortunadamente, estos sacrificios individuales no han dejado gran impronta en el sistema. Pero todas estas circunstancias impactaban mucho a la sensibilidad general y, en particular, a los docentes y estudiantes. Ver cómo un estudiante desesperado busca visibilizar la situación opresiva en un país hacía cuestionar el comportamiento de los demás.

El profesor Patočka se pensiona, pero no es insensible a los acontecimientos. Es decir, 20 años de comunismo, 2 años de libertad y una nueva y fuerte opresión. ¿Será por otros 20 años? Y, ¿cuál debe ser la reacción? Las personas pensantes comienzan a organizarse entonces en apartamentos y se produce todo un movimiento que no es fácil de explicar. Al sentir que no pueden seguir callando se reúnen para hacer teatro en los apartamentos, porque en las salas de teatro sólo podían presentarse obras oficialmente avaladas por los censores. Toda la vigilancia y opresión regresó otra vez. El período de tiempo entre los años 1969 y 1989 se denomina “Normalización”. Se definieron acuerdos con el fin de “normalizar” a los rebeldes checos para que no pudieran seguir con sus ideas de desobediencia. Entonces se conformó un enorme aparato policial —policía secreta y policía no secreta—. Leían todas las correspondencias privadas, escuchaban todas las llamadas telefónicas, fotografiaban en la calle y en el espacio público a todos los posibles sospechosos, es decir, a los demás ciudadanos. Un particular sistema del que todos sabían, y, por ello, pronto comenzaban a burlarse, las personas decidían hacer todo lo prohibido a su manera. Si no se puede ver una obra de teatro, la representaban en un apartamento así fuera bien pequeño. Igualmente, proyectaban las películas, copiaban los libros que el régimen prohibía, estudiaban y se preparaban. Y en uno de los apartamentos invitaron a Patočka y él comenzó a dar seminarios de esa manera. No estaba sólo, había otros docentes, otros filósofos que lo acompañaban, y se formaron varios grupos. Mis amigos, los que asistían a estas reuniones, afirman que para todos era un honor poder escuchar a Patočka, pues era ver hablar a un señor mayor, un filósofo de otra época, uno que el régimen tachaba de “burgués”. Pero todos ansiaban escuchar y poder conversar con él. Y Patočka les hablaba sobre todo acerca de los temas relacionados con

sus *Ensayos heréticos*, que todavía no estaban publicados, porque no le era permitido publicar.

La gente se reunía y él explicaba con mucha paciencia. De una u otra manera en esos grupos estaban los otros intelectuales vinculados con teatro, con escritura, dramaturgos, muchos de ellos como Václav Havel, ansiosos por escuchar sus análisis. Havel era un hombre de teatro, que no pudo cursar una carrera universitaria, pero un hombre muy inquieto intelectualmente, de 35 años. Para él Patočka será definitivo, pues le ayudará a comprender el devenir histórico. En realidad, todas las personas que dirigirán el país desde el año 1990, después de la caída del comunismo, se han ido formando en estas reuniones. Pero todos son generacionalmente más jóvenes que Patočka y a él lo ven realmente como una eminencia. Además, seguramente es la primera vez que escuchan sobre la importancia de Comenio desde la visión de Patočka, igual que de los demás fenómenos. Es evidente que quedan embebidos del conocimiento de Patočka. Se conocen de memoria todo lo que Patočka dice. Y lo que se discutía se transcribía como *Samizdat*, porque la policía los seguía ininterrumpidamente. Cada uno tenía sus propios policías secretos, como si fueran guardaespaldas. A veces los policías inclusive se presentaban, y decían: “nosotros somos los que lo seguimos”. Unos eran motorizados, entonces seguían los vehículos, otros iban a pie. Si las personas salían de Praga, los seguían de todos modos. Incluso, a veces, como toda esta gente joven tomaba mucho, fumaba mucho, trasnochaba mucho, es decir, hacían la revolución de noche (porque también de día trabajaban), entonces los policías no resistían y se turnaban.

Pero Patočka no pertenecía a ese grupo de contertulios, era un profesor, un profesor de la Universidad Carolina y de filosofía. Eso tenía mucha importancia y causaba mucho respeto. Todos estaban agradecidos por compartir con ellos y permitirles comprender sus pensamientos. Y cuando decidieron hacer un manifiesto, que se llama *Carta 77* —y yo lamento que se traduzca como *Carta 77* al español, pero creo que no hay otra traducción, porque en checo la palabra no es carta, en checo se emplea una palabra “arcaica” y se dice “*Archa*”—. Y *Archa* no es como una carta, sino se refiere a una *Carta Magna*, pero la sola palabra *Archa* ya implica que es un docu-

mento especial. En cambio, con la traducción “*Carta 77*” se pierde esta connotación.

Así que se trata de una declaración sobre la necesidad de conservar, guardar, cuidar, los derechos humanos. Esa era la solicitud, decirle al mundo occidental a todos sus amigos de los países vecinos, los franceses, ingleses, alemanes, qué es lo que sucede en su país, que se les prohíbe hablar, leer y escribir. En otras palabras, están enmudecidos a fuerza.

Ellos querían gritar que lo que se conoce en el exterior está distorsionado y lleno de mentiras y que no podían salir al exterior ya que estaban confinados. Se puede decir que se sentían confinados dentro de su propio país como en una cuarentena, pero de años. Los que osaban salir sin permiso en general no pasaban la frontera. En ese entonces las fronteras estaban minadas y electrificadas. La policía de la frontera estaba acompañada de perros entrenados para matar. Algunas personas desesperadas se votaban, por ejemplo, hacia el Danubio para nadar desde Bratislava hasta la parte austríaca, pero les disparaban. Y a veces desde el otro lado, los soldados austriacos trataban de dispararles a los soldados eslovacos porque querían pasar la línea internacional del río, pero no lo lograban. Muchos de los que querían huir morían. Era realmente un encerramiento, un confinamiento de todo un pueblo. Sobre esta situación escribe la *Archa*. La idea surgió de un pequeño grupo de amigos, entre ellos Václav Havel. Y en sus palabras redactan muchos de los pensamientos de Patočka, sobre las dos páginas, que comprende la *Archa*. Reclaman que se respeten los derechos humanos, los derechos fundamentales para las personas. Sabían que no era fácil enviarla fuera del país dada la vigilancia sobre ellos. Pero encontraron de manera creativa varias formas de lograrlo. Primero, necesitaban las firmas de otros espontáneos ciudadanos, cosa que también lograron. Y lo consiguieron precisamente entre el 31 de diciembre de 1976 al dos de enero de 1977. A conciencia, porque normalmente todo el mundo, hasta la policía secreta, celebra las fiestas de fin de año y por ello están distraídos.

La carta en verdad produjo un impacto muy fuerte entre todos los intelectuales de Europa occidental y comenzó la presión al gobierno checo. Es decir, cumplió su objetivo. En la primera semana de enero de 1977, una vez

enviaron los primeros ejemplares, han sido detenidos e interrogados. Havel presentía que los iban a encarcelar, y que debían nombrar unos representantes —voceros de la Carta menos comprometidos políticamente—. Abordaron al profesor Patočka quién, para la gran admiración de todos, se ofrece como el vocero. Y afirma que quiere ser el representante de esa carta, porque se siente identificado con su contenido que representa a su pensamiento. Nadie esperaba que el propio profesor asumiera ese papel tan dramático en ese momento de su vida, culminando toda su vida importante con el peligro inminente de dejarse interrogar, investigar y, quizás, encarcelar. Pero Patočka, con mucha vehemencia, lo decide. Dice que él es la persona que se requiere. Efectivamente, los tres directos responsables van a la cárcel, como otras muchas veces, por semanas o por meses. Y queda Patočka, pero se le unen otras personas porque su valentía personal produce gran impacto entre todos los demás visitantes de los apartamentos. De una u otra manera, con su gesto, les mostró el camino a los demás.

Esta inesperada reacción del profesor Patočka le causó un nuevo problema a la policía checa porque no lo consideraban peligroso, no estaba en su lista de sospechosos, no lo seguían, era un simple profesor cuyos escritos no entendían. Ahora ven a un hombre mayor, que además tiene relaciones internacionales —porque pocos días después de la producción de la Carta llega un diplomático francés y pide que él participe en la visita oficial para poder conversar personalmente—. Patočka asiste gustosa y seguramente describe muy bien la situación general en Checoslovaquia. La policía comienza a preocuparse, ya que ni siquiera sospechaban que él pudiera estar en contacto con los conocidos disidentes. Y antes de tomar alguna decisión, viene otra visita oficial, esta vez de Holanda, y la escena se repite. Invitan a Patočka a la recepción en el suelo de la embajada a donde la policía secreta no tenía acceso, y durante la recepción el invitado extranjero se retira con Patočka a una sala privada para conversar con calma. Y el profesor, a pesar de las advertencias de todos, ya que le explicaban que ese comportamiento es provocador para los Checos, resolvió que ese era su destino, era su obligación, lo que debía hacer si quería cumplir lo que predicaba. Y asistió y conversó.

Evidentemente, al salir de la embajada lo detienen y lo comienzan a investigar. Lo citaron varias veces a declarar, era fin de febrero, pleno invierno. Patočka estaba con gripa. Las salidas e interrogatorios de muchas horas le sentaban muy mal. El yerno cuenta que tal vez ya tenía síntomas de neumonía, en todo caso no se sentía bien, y los interrogatorios continuaban. Sus hijas y el yerno insistían que les dijera simplemente lo que querían oír y no fuera. Pero él no pudo hacer eso. No lo trataban mal, según su propio testimonio, no le pegaban, no lo maltrataron físicamente jamás. Le maltrataron la inteligencia, y eso era uno de los procedimientos comunes de la policía: podían preguntar lo mismo durante horas y horas, como si fuera una persona poco inteligente. Entonces, podían hacer preguntas de tipo —“¿qué es para usted, señor, el alma?”. Entonces Patočka explicaba durante media hora su teoría como si se tratase de sus estudiantes. Cuando terminaba, repetían, —“ajá, entonces, alma: ¿qué es?”. Y otra vez. Y así, y así horas. Él contó que le ofrecían té, algo de comida, que él no aceptaba porque ese trato le ofuscaba demasiado. Y no hizo como Havel, y muchos otros, que supieron jugar el juego de los interrogantes y no se dejaban afectar tanto. Patočka no, iba hacia su destino, como pienso yo, directamente. Y después del tercer interrogatorio, cuando llega el tercer día que le tocó en tres semanas, se empeoró físicamente. Se sintió muy mal, le dio un infarto y murió. Entonces muere Patočka, lo que nadie esperaba. Ni la policía, ni mucho menos la gente que lo rodeaba. Era un impacto demasiado grande, la familia resuelve hacerle un entierro normal, como suele hacerse, en uno de los cementerios del barrio. Pero los policías se enloquecen y el gobierno está consternado. No saben cómo explicar que se les murió Patočka, sienten miedo de la reacción nacional e internacional. Y para impedir cualquier tipo de manifestación pública durante el entierro, actúan peor. Primero, le pagan al sacerdote que oficiaba la misa, para que hable sólo en latín.

Esto lo sabemos ahora, porque ya están desclasificados los archivos de la policía secreta, y allí está consignado. Se trataba de una estrategia. Pero al notar que iba a asistir muchísima gente, porque medio Praga iba a ir a ese entierro como una manifestación silenciosa, entonces contratan a un grupo de motociclistas y les obligan a girar alrededor del cementerio

haciendo el mayor ruido posible durante la duración de la misa. Y dos helicópteros de policía vuelan bien bajito encima del cementerio, y producían un ruido y un viento espantosos. Entonces los testigos cuentan que todo el entierro parecía ser parte de una película bastante irreal. Gente que asiste a un entierro donde nadie puede hablar, donde al final no se oía ni entendía al cura porque no entendían qué lengua hablaba y no se lograba escuchar nada. Se oían helicópteros que revolvían el aire en medio del frío de marzo... Algunas personas consiguieron altoparlantes y la policía se los quitó y gritaba: que se trata de una reunión prohibida, que estaba prohibido aglomerarse, etc. Era un espectáculo trágico, tonto, torpe, pero agrandó la importancia de la muerte de este profesor a unos niveles que no se esperaban. El régimen luchó así contra un muerto. Si acaso alguien no sabía quién era Patočka, no sabía nada de filosofía, se comenzó a preguntar sobre qué fue lo que pasó, quién era, qué hizo. Y sin querer queriendo muchos aprendieron sobre Patočka después y, evidentemente, todos los que estudiaban filosofía.

Y todo ello coincidió con la época que llamamos época de “Normalización” y de *Samizdat*. Como la censura no permitía ni publicar ni leer muchos libros, la gente comenzó a copiar lo prohibido. *Samizdat* es una palabra de origen ruso, que significa “autoacción”, algo que uno mismo produce. Cuando un artefacto cualquiera no se puede adquirir hecho de manera profesional, uno mismo lo hace. Y la palabra se aplica en especial a la literatura y a la escritura. Las personas seguían escribiendo, pero no podían publicar, entonces escribían con copias en las máquinas de escribir y repartían lo escrito. Muchos de los textos de Patočka también. Escribían y transcribían todos los interesados. Todos los que tenían una máquina de escribir voluntariamente ayudaban. La gente se conocía, Praga no tenía un millón de habitantes. Y en el país había 10 millones de Checos y 5 millones de eslovacos. Es decir, la gente se conocía bastante y se pasaban copias de 1 página a 20, los otros de 20 a 40 y se copiaba en las máquinas de escribir, porque no había internet y apenas llegaban las primeras fotocopadoras. Los conocedores saben que en una máquina de escribir con el papel carbón se podían sacar 20 copias. Entonces así componían un libro entre varias

personas. Algunas transcribían, otros hacían las carátulas, algunos hacían hasta ilustraciones. Así salían libros que escribía el propio Havel, después así aparecieron por primera vez los textos de Patočka. Escribían psicólogos, sociólogos, poetas, escritores, analistas y también traducían lo que no estaba permitido e, inclusive, transcribían libros existentes que estaban censurados y, por ello, no se conseguían libremente. Creció una enorme cultura de los *Samizdat*, es decir, de los libros escritos en máquina. Los llamaban libros a través del carbón o libros prohibidos. Lo interesante es que alrededor de ese *Samizdat* se agruparon todos los intelectuales de la época. En el año 1977 muere Patočka y faltan otros 10 largos años hasta que “caiga el muro”, en el año 1989. Es interesante que la mayoría de las personas que participó en esta escritura de los textos de forma clandestina, los *Samizdat*, han sido después los primeros dirigentes de la Checoslovaquia que se organiza en enero de 1990. Desde Havel como presidente y seguramente si Patočka hubiera estado vivo y tenido interés también lo habrían buscado para formar esta pléiade.

En la asociación colombo-checa, ASOCHECA, tenemos una exposición en Colombia sobre estos textos que hemos traducido al español para verla con explicaciones y nombres completos.

Para concluir podemos afirmar que Patočka muere, pero cumple su rol histórico y su destino particular, que en otras circunstancias no se entendería. Uno diría que murió por un infarto, pero él alcanzó antes de ello a practicar y cumplir todo lo que durante su vida de estudio acumuló como conocimiento y convicción. Una suerte envidiable para un docente.

JAN PATOČKA Y SU FILOSOFÍA DE LA HISTORIA^{*}

Jan Patočka and his Philosophy of History^{**}

IVAN CHVATÍK^{***}

Resumen: En este artículo se muestra el origen de Jan Patočka como persona y filósofo. Para esto, se señalan detalles biográficos de su trabajo filosófico y su compromiso vital con diferentes causas, como la conformación y vocería de la *Carta 77*. Dentro del esfuerzo filosófico de Patočka se caracteriza su preocupación por el lugar del hombre, la espiritualidad, la historia, la técnica y la

política, que tuvo la influencia de diferentes autores, pero lo llevaron a realizar su propia construcción y entendimiento de la fenomenología.

Palabras clave: Mundo natural, Carta 77, Husserl, Heidegger, existencia humana, Europa.



Abstract: This article shows the origin of Jan Patočka as a person and philosopher. For this, biographical details of his philosophical work and his vital commitment to different causes are revealed, as the conformation and voice of *Charter 77*. Within Patočka's philosophical endeavor is characterized his concern for the place of man, spirituality,

history, technique and politics, which had the influence of different authors, but led him to realize his own construction and comprehension of phenomenology.

Keywords: Natural world, Charter 77, Husserl, Heidegger, human existence, Europe.

NOTA PREVIA: Ivan Chvatík nació en Olomouc el 15 de septiembre de 1941. Se graduó de física nuclear en la Universidad Técnica Checa de Praga. Desde el otoño de 1968, asistió a las conferencias de Patočka en la Facultad de Artes de la Universidad Carolina (en checo *Univerzita Karlova* y, en latín, *Universitas Carolina*), y un año después se convirtió en candidato externo de investigación de Patočka. Cuando el filósofo se vio obligado a abandonar la Facultad en 1972, Ivan Chvatík inició la organización de "Seminarios en Apartamento" de Patočka; donde surgieron, entre otras, la serie de confe-

^{*} Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

^{**} Traducido por Germán Vargas Guillén. Originalmente publicado en CHVATÍK, Iván. «Jan Patočka». En Aviezer Tucker (ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Blackwell Publishing, 2009.

^{***} Licenciado en la Facultad de Física Nuclear de la Universidad Técnica Checa, Praga. Creador y director del Archivo Jan Patočka. Ha sido codirector del Centro de Estudio Teórico, el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad Charles y la Academia Checa de Ciencias. Ha editado diversos libros de Jan Patočka y volúmenes de sus Obras completas. En 1990 recibió el Premio de la Academia de Ciencias de Checoslovaquia por los 27 volúmenes de la "Colección del Archivo Jan Patočka", 1977-1989.

rencias que ahora se conocen como *Platón y Europa*. Después de la muerte de Patočka en marzo de 1977, el profesor Chvatík y sus amigos guardaron los escritos del filósofo, que gradualmente trabajaron y editaron. Lograron publicar 27 volúmenes en encuadernación azul, ahora llamada “Serie de Archivo de las Obras de Jan Patočka”. En la década de 1980, Chvatík comenzó a cooperar con institutos extranjeros, a los que envió copias de los manuscritos de Patočka. También fue participante activo y organizó seminarios caseros sobre filosofía, algunos de los cuales recibieron oradores invitados del extranjero. Para noviembre de 1989, tras la Revolución de Terciopelo, él y Pavel Kouba establecieron el Archivo Jan Patočka¹.

Jan Patočka (1 de junio de 1907 — 13 de marzo de 1977) es uno de los pocos filósofos checos que ha despertado el reconocimiento internacional de su trabajo. Sus estudios están traducidos a muchos idiomas extranjeros, y este trabajo aún está en curso.

Después de la poco envidiable carrera de un filósofo casi desconocido, a quien no se le permitió publicar durante la mayor parte del período maduro de su vida, se convirtió en una importante figura pública. Junto con Václav Havel, el futuro primer presidente de la República después de la caída del comunismo (1989), y Jiří Hájek, excanciller de la “Primavera de Praga” (1968), fue uno de los tres primeros firmantes y portavoces del movimiento civil de protesta de la *Carta 77*, que no buscaba poder político, pero exigía que el gobierno comunista respetara los derechos humanos, a lo que se comprometió en la Cumbre de Helsinki (1975). A la firma y publicación de la *Carta 77* (3 de enero de 1977) le siguieron varias proclamas breves en las que Patočka explicó el significado de la *Carta*. Este texto, de una página, se difundió como folleto escrito, por el entusiasmo de voluntarios que lo transcribieron en máquinas de escribir. Y, luego, llegó el último discurso político de Patočka, que literalmente le costó la vida. Como portavoz de la *Carta*, se reunió con el ministro de Asuntos Exteriores holandés, Van der Stoel, quien fue a Checoslovaquia para una visita oficial de Estado.

¹ N. del Tr. Cf. The Jan Patočka Archive. http://www.ajp.cuni.cz/index_e.html

Formalmente, su reunión con Patočka fue privada, pero de hecho tuvo el carácter de una conferencia de prensa en presencia de periodistas extranjeros y produjo publicidad mundial a la *Carta*. Patočka escribió un informe sobre esto al gobierno en forma de carta abierta. Murió en menos de dos semanas, después de ser acosado por interrogatorios policiales.

Jan Patočka, este hombre aparentemente apolítico, estaba bien preparado para este compromiso radical, sobre todo con su trabajo filosófico, uno de cuyos componentes es importante para pensar en la filosofía de la historia.



Jan Patočka llegó a los problemas de la filosofía de la historia al comienzo de su carrera filosófica, mientras estudiaba la fenomenología de Husserl.

Al reflexionar sobre los problemas de la idea de Husserl del “mundo natural de nuestras vidas”, entendió que este “mundo natural” no podría ser solamente una capa básica de la forma humana de ser, que sería lo mismo para todas las personas en todas las circunstancias y en todo momento, como pensó originalmente. Pero para Husserl es, precisamente, esta estructura más profunda de la existencia humana, como la existencia humana en general, la que tiene un carácter histórico. Esta convicción fue confirmada al estudiar *Ser y tiempo* de Heidegger; y al asistir a las conferencias de éste en Friburgo, donde llegó a estudiar con el entonces emérito Edmund Husserl, como parte de la Beca Humboldt en 1932-1933. Junto con el entonces asistente de Husserl, Eugen Fink, quien se convirtió en el amigo de toda la vida, Patočka entendió el intento de Heidegger de liberarse de la filosofía comprendida en la tradición cartesiana, del hombre como sujeto cerrado, que todavía la caracteriza en gran medida hoy en día; y entendió que el proyecto de Heidegger de estudiar al hombre en su peculiar forma de ser, que no puede transferirse a ninguna estructura material, es el paso correcto en fenomenología; y que la corrección de Heidegger a la fenomenología de Husserl debía continuar. Esto lo tomó muy en serio.

Sin embargo, esto no significa que compartiera las opiniones políticas de Heidegger o aprobara sus acciones políticas en ese momento, de las

que fue testigo. En términos sociopolíticos, permaneció fiel a Husserl, y cuando la situación en Alemania se deterioró aún más, después de 1933 en detrimento de Husserl, participó activamente en el intento de trasladarlo a Praga por el resto de su vida. Husserl agradeció la oferta del Estado checo, pero la muerte impidió su implementación.

Cuando miramos más de cerca el trabajo del pensamiento de Patočka, vemos que dedicó toda su vida a pensar en la posición del hombre en el mundo y en la historia. En su trabajo de habilitación, *El mundo natural como un problema filosófico* (1936), describe su investigación como una continuación del programa de fenomenología de Husserl, que busca “aclarar las estructuras de revelación en sus orígenes” y alcanzar la “vida humana concreta en el mundo”: no se puede prescindir de “pensar en la historia humana”. Patočka aclara esta consideración en sus primeros textos cortos de principios de los años treinta.

La filosofía de la historia es de interés para Patočka, pero no por razones historiográficas positivas. Está interesado en ella porque entendió, con Heidegger, que la forma humana de ser, se diferencia fundamentalmente de la forma de ser de las cosas. Esto tiene que ver con el abismo de la libertad humana, que, después de todo, surge por el hecho de que el hombre no es una cosa aislada y autónoma, sino 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. En el artículo *Some Notes on the Concepts of History and Historiography* de 1934², se refiere explícitamente a Heidegger³ y sugiere que, incluso, la concepción de Husserl de la *psique* como una serie de actos y experiencias intencionales hace que la conciencia sea algo así. Husserl cree que este contenido real de conciencia puede ser capturado por la reflexión inmediata. Si es posible, y Patočka luego mostraría en su proyecto “fenomenología asubjetiva”⁴ que no es posible, que esa reflexión

² PATOČKA, Jan. *Pěče o duši sv.* I – III, vyd. I. Chvatík a P. Kouba, Praha 1996, 1999, 2002. [Se ubican las citas correspondientes según volumen (en número romano) y página]. *Ibid.*, I, pp. 35–45.

³ *Ibid.*, I, p. 41.

⁴ Ver dos estudios publicados en alemán: PATOČKA, Jan, «Der Subjectivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie». En: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2.

absoluta en el sentido de Husserl sea una ilusión, puesto que se limita a observar algún hecho personal. De ninguna manera esto permite capturar «la relación de los momentos de la vida con la unidad de la vida, que nunca está directamente en nuestras vidas, sino que se forma constantemente»⁵. Patočka también responde a *Ser y tiempo*, de Heidegger, que el hombre es, a diferencia de las cosas y los animales, de tal manera que siempre entiende de alguna manera su ser, «sabe de su humanidad»⁶, «que estamos en el mundo»⁷, y las cosas que le aparecen «siempre, en todo contexto, tienen su centro en nuestra capacidad de hacer algo con ellas»⁸. 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.

Pero nunca 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 politikon*»⁹. 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 la elimine; por el contrario, el hecho de estar arrojado en medio de las cosas y situaciones existentes creadas por las acciones de aquellos 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. La forma humana de ser, y a través de ella el mundo y las cosas, tiene un carácter histórico.

Como filósofo, Patočka debió lidiar con la historia, por un interés profundamente filosófico. Esta inclinación lo lleva a una distinción fundamental (algunas observaciones sobre el concepto de «historia

Frankfurt / M, 1970, pp. 317-334; además: Patočka, Jan. «Der Subjectivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie». En: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity* 19-20 (1971), řada [serie] F, č. 14-15, pp. 11-26; y, finalmente, un volumen de los borradores de la habilitación, Patočka, Jan. *Vom Erscheinen als solchem*. Freiburg / München, 2000.

⁵ Patočka, Jan. *Péče o duši sv.* Op. cit., I, p. 41.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, I, p. 42.

⁹ *Ibid.*

mundana»¹⁰): Existe, por un lado, la historia “superficial”, “de superficie”, donde los eventos y sus portadores se describen sin tener en cuenta la captación de su importancia vital, es decir, independientemente de la energía que portan y los conflictos en la esfera energética¹¹; y, por otro lado, hay una descripción de la historia de lo “interno” o “profundo”, que está modelada por el desarrollo y los conflictos de esas energías creativas, los poderes al servicio de los cuales uno conscientemente pone la vida.

Esta historia “profunda” busca rastrear precisamente esa «vida fluida con sus posibilidades, cuyo entrelazamiento en la unidad actual forma el mundo»¹². Es «la historia de la forma de vida o el mundo de una determinada comunidad histórica»¹³, la historia de esa «forma constantemente presente, pero específicamente infinitamente variable, en la que tiene lugar toda nuestra vida individual, toda nuestra permanencia en los individuos»¹⁴. De lo que trata Patočka aquí es del mundo, como una estructura de comprensión de uno mismo y de las cosas, que uno aclara, expande o estrecha mediante las acciones de uno, abre nuevas ventanas en él. La historia de esta estructura universal es la historia del mundo en un sentido filosófico, es la filosofía de la historia. Luego toma dos formas: 1. La “historia filosófica del mundo en general”, es decir, el “análisis y la constitución del mundo y el tiempo a la vista de la reflexión filosófica”, esto es, la historia de cómo uno se comprende a sí mismo y a las cosas en diferentes momentos, apunta a lo que es eso y lo que son las cosas; 2. La filosofía de la historia como historia mundana en su propio sentido, o sea, la reconstrucción y la interpretación de las fuerzas y poderes que se aplican en la historia, fuerzas que nos interesan, porque de una forma u otra tienen significado y todavía funcionan hoy.

Sólo esa doble «filosofía de la historia puede conducir a una claridad de principios, que es al mismo tiempo claridad metafísica»¹⁵. Sin embargo, con este énfasis en la claridad de principios, Patočka se refiere explícitamente

¹⁰ Cf. *Ibid.*, I, pp. 46-57.

¹¹ *Ibid.*, I, p. 51.

¹² *Ibid.*, I, p. 55.

¹³ *Ibid.*, I, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, I, p. 55.

a Platón y Husserl, de quienes dice que su concepción es una concepción de la sociedad «basada en la vida del espíritu»¹⁶, cuyo órgano es la filosofía —«ciencia del razonamiento absoluto, la ciencia del ser mismo y de los fundamentos últimos de todo valor»¹⁷—. En este sentido, sin embargo, la filosofía es «la práctica más importante e intensa, da unidad al individuo y a la sociedad»¹⁸. Y Patočka cita directamente a Husserl: «una universal y última autoconciencia racional de la humanidad cumple, a través del cambio ejercitado, una humanidad real que conduce al deber ser»¹⁹.

Es este énfasis platónico en la claridad lo que, según Patočka, se encuentra en el nacimiento del mundo histórico en nuestro sentido europeo y, por lo tanto, en el nacimiento de Europa. Hemos dicho que nuestra situación actual siempre está co-determinada por las fuerzas y poderes del pasado, que la historia «es un poder objetivo más allá de nosotros. Pero, por otro lado, somos nosotros quienes lo mantenemos vivo»²⁰. La historia nos determina, y nosotros determinamos la historia. «El pasado es, por lo tanto, un llamado agudo para que nuestra libertad cobre vida en su propia cuestión»²¹. Y es esta “pregunta” que el hombre histórico quiere hacer con claridad, busca comprender explícitamente la situación en la que se encuentra, demanda «aclarar la relación con la ola que lo lleva»²², «a la luz de la verdad: que nosotros somos los que la llevamos a cabo»²³. Actuar, decidir como un hombre histórico libre, por lo tanto, significa aceptar libremente el alzarse, convertirse explícitamente en uno mismo, y en esta claridad de uno mismo se captan las propias posibilidades de apertura. Y Patočka formula esta comprensión de la concepción de Heidegger de la existencia auténtica muy enfáticamente en ese momento: «Sin embargo, entendemos la libertad

¹⁶ *Ibid.*, I, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, I, p. 23; HUSSERL, Edmund. «Die Idee einer philosophischen Kultur». In: *Erste Philosophie*, I. Haag, 1956, str. 205. Husserliana VII: «Ein universales und letzte rationales Selbstbewusstsein der Menschheit zu schaffen, durch welches sie auf die Bahn echter Menschheit gebracht werden soll».

²⁰ *Ibid.*, I, p. 39.

²¹ *Ibid.*, I, p. 44.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

al captarla en una situación histórica, al volvernos inquebrantables por nosotros mismos, más fuertes que el mundo; así, por su decisión, el hombre trasciende el mundo sin abandonarlo»²⁴. Y de esta manera también se responde a la cuestión del sentido: «Al comprender la historia, creamos el significado que está en ella, si repetimos las posibilidades esenciales y originales reveladas en la libre determinación del alzarse. El significado de la historia no es nada fijo terminado o universal, una idea realizada tal vez en la historia de una determinada nación; en cambio, es una posibilidad recurrente y repetible de ser libre»²⁵.

En el texto *Algunas observaciones sobre la posición extramundana y secular de la filosofía* de 1934²⁶, Patočka también formula claramente su posición hacia la religión. «La vida continúa ingenuamente mientras la imagen de la propia soberanía interna se proyecte ante sí misma como una realidad mundana: la vida ingenua siempre tiene dioses a los que se confía como salvadores de su finitud de facto»²⁷. «... los dioses imponen una regla de conducta, dan orden y propósito...»²⁸. La vida ingenua evade su finitud, tratando de apoyarse en algo absoluto fuera de sí misma, para confiar en una instancia divina que sabe y puede hacer lo que no sabemos y no podemos. La filosofía, por otro lado, tiene el coraje de revertir esta situación: no se puede confiar en ella en absoluto, porque está totalmente contenida en la finalidad: claridad sobre ser, el mundo, nosotros mismos, y, sobre el ser en general; es decir, de manera absoluta Dios está en nosotros, sancionando nuestra finitud. Un dios absolutamente creativo no es al mismo tiempo el que manda y salva, no aconseja qué hacer. El filósofo debe soportar esta idea. Si Dios está encarnado en el hombre, el hombre no tiene que crear dioses, sino aferrarse a su libertad²⁹.

La filosofía no prescribe, no ordena, sino que exige una vida heroica que, con calma y claridad sobre el conjunto de la vida, capta la posibilidad que

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, I, pp. 58-67.

²⁷ *Ibid.*, I, p. 64.

²⁸ *Ibid.*, I, p. 65.

²⁹ *Ibid.*, I, p. 66.

es propia, que en este momento se prevé como la única forma posible de su existencia en el mundo. El héroe no espera una secuela, en otro mundo. Antes bien, acepta la finitud. Su autocomprensión y comprensión del ser, que trasciende el mundo, no es la revelación de una acción humana independiente, autotrascendente, sino libre, aunque al mismo tiempo situada. Patočka resume el ideal de la filosofía soberana en la última oración de su artículo como sigue: «la filosofía del heroísmo y el heroísmo de la filosofía»³⁰.



La Segunda Guerra Mundial y la experiencia del régimen totalitario nazi y comunista separan a Patočka, desde la década de 1970, de su posición de juventud. Entre tanto, realizó una gran cantidad de investigaciones histórico-filosóficas, exactamente como había pensado en la década de 1930. Los resultados de estas investigaciones ahora están disponibles al paso que se publican gradualmente sus manuscritos y escritos, que en su mayor parte no pudieron publicarse de la forma habitual durante su vida. (Hoy, los escritos recopilados de Jan Patočka son 11 volúmenes. Deberán ser 25, en total). Los textos de la filosofía de la historia se resumen en los primeros tres volúmenes de los *Escritos recopilados*. Esta sección temática lleva el título distintivo *Cuidado del alma*, que es una traducción de la *epimeleia tēs psychēs* griega y que caracteriza, brevemente, la concepción filosófica de la historia de Patočka.

Para Patočka, la historia en el verdadero sentido de la palabra es la historia de Europa. Tiene sus comienzos en la antigua Grecia, culmina en un intento de realizar el imperio cristiano del Sacro Imperio Romano medieval³¹ y termina con las guerras mundiales del siglo xx. Todo lo que sucede fuera de esta “Europa”, frente a ella y al lado, no es historia en un sentido fuerte, es sólo una especie de prehistoria. Lo que sucederá ahora, después de la caída de Europa, no está claro, y Patočka está preocupado por formular qué legado tomará la humanidad que sobrevivirá a esta Europa, y si todavía lo tendrán o si aún querrán la historia.

³⁰ *Ibid.*, I, p. 67.

³¹ *Ibid.*, III, pp. 88, 245, 246, 259.

La noción filosófica de Patočka sobre Europa y su historia se capta en sus ensayos más recientes de la década de 1970, especialmente en seis *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*³². En el «Bosquejo sobre la filosofía de la historia», escrito en alemán, titulado *Europa y su legado*³³, que es una variante del cuarto «ensayo herético»³⁴, Patočka formula explícitamente la “idea básica” de su “filosofía de la historia”: «La reflexión radical, establecida sólo en Grecia, lucha contra la experiencia irreflexiva y no filosófica en el mundo europeo, da forma a esta experiencia y la enfrenta constantemente»³⁵.

Según Patočka, la historia comienza con una conmoción [*otřesem* ¿conmoción espiritual?]. En el llamado período prehistórico, la cercanía del viejo mundo a los mitos, donde el hombre vivía en la seguridad del “sentido aceptado”, es decir, en el sentido dado y aceptado por el hombre sin duda, es «un sentido humilde (modesto), pero confiable»³⁶. Un mundo así, dice Patočka, «tiene sentido, es decir, inteligibilidad, por la existencia de poderes, demoníacamente, de los dioses que están por encima del hombre, gobiernan y deciden sobre él»³⁷. Es «el mundo antes del descubrimiento de la problematicidad»³⁸. Hay misterio en ello, no es en él, sin embargo, posible preguntar: «... las preguntas presuponen una posible liberación, la distancia de lo que ya somos y en lo que estamos...»³⁹. La historia comienza donde se profundiza esta “distancia”, donde tiene lugar esta “liberación”, y uno comienza a hacerse explícitamente preguntas que no eran necesarias en el mito. Sin embargo, no hay respuestas rápidas a estas nuevas preguntas⁴⁰. Patočka ve el descubrimiento de esta problematicidad, que todo lo abarca, como una conmoción (*otřes*) que cambia fundamentalmente la forma en

³² *Ibid.*, III, pp. 13-144.

³³ *Ibid.*, III, pp. 241-256.

³⁴ *Ibid.*, III, pp. 84-97.

³⁵ *Ibid.*, III, pp. 241.

³⁶ *Smyslu daného a člověkem bez ptaní přijímaného, „smyslu sice skromného, ale spolehlivého“*. *Ibid.*, III, p. 28.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, III, p. 26.

³⁹ *Ibid.*, III, p. 28.

⁴⁰ *Ibid.*, III, p. 40.

que la gente vivía hasta entonces, cambiando su mundo y al hombre mismo. Patočka sólo llama a este nuevo evento: historia.

Patočka ve la entrada en la idea de la historia «como una elevación desde la descomposición, como un entusiasmo de la vida y la vida en decadencia»⁴¹, cuando se vuelve miserable de tal manera que puede eclipsarse el ritual orgiástico, simplemente porque la vida media no es un problema. «La *pólis* griega, la épica, la tragedia y la filosofía son aspectos diferentes de toda la quiebra del sentido, del alcance de su elevamiento»⁴².

El objetivo de la vida libre es, por lo tanto, la vida libre en sí misma, su propósito es mantener su libertad. Esto se logra principalmente en la lucha por la vida y la muerte, contra otros que quieren privar al hombre libre de su libertad. De esta lucha, que es, después de todo, una polémica (*pólemos*) sobre cómo lidiar con el problema en el que se coloca al hombre libre, surge el «espíritu de la *pólis*», que es el «espíritu de unidad en disputa»⁴³. Esta lucha

no es la pasión devastadora de un invasor salvaje, sino que es la creación de la unidad. La unidad que se funda es más profunda que cualquier simpatía efímera y coalición de intereses. En la conmoción del sentido dado, los adversarios se encuentran y crean así una nueva forma de ser humano, quizás el único que da esperanza en la tormenta del mundo: la unidad de los conmovidos, los intrépidos (*jednotu otřesených, ale neohrožených*)⁴⁴.

La novedad de la vida política, entonces, es que entiende que una vida libre sólo puede sostenerse en una comunidad donde el hombre libre crea y mantiene un espacio abierto para su rivalidad, en el que están unidos. Este espacio es la «*pólis*», el pueblo griego que emerge en los albores de la historia como algo que no ha estado aquí antes, como una comunidad de personas libres que han acordado *leyes*, *reglas*, algo que han visto explícitamente como *correcto* y tienen la intención de seguir respetando: el derecho. La comunidad griega, la *pólis*, tiene una constitución escrita, tallada en piedra y expuesta, la *politeia*, un conjunto de leyes que establecen la comunidad,

⁴¹ *Ibid.*, III, p. 104.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, III, p. 52.

⁴⁴ *Ibid.*, III, p. 54.

que en disputa (*pólemos*) y lucha surge como algo que finalmente se destaca por encima de las partes contendientes y les permite su libertad.

No obstante, la lucha no termina con el establecimiento de la ciudad. El área de libertad está constantemente amenazada, no sólo desde el exterior, sino sobre todo desde el interior. La acción histórica consiste, pues, en combatir este doble peligro y en cultivar posibilidades que parecen fortalecer la libertad. Sin embargo, ninguno de ellos está protegido del peligro. Lo que pareció mostrar el camino durante algún tiempo puede resultar una desgracia ante una prueba más profunda⁴⁵. Por lo tanto, es necesario estar constantemente alerta y, cuando sea necesario, intervenir. ¿Pero quién sabe cuándo se necesita? Eso también debe ser polemizado y se libra una lucha.

Y aquí, en este lugar, se puede ver el origen de la filosofía. No es suficiente que las personas libres y responsables se pongan de acuerdo en algo, tengan leyes que hayan hecho ellos mismos porque vieron que tenían razón. Como ven la fragilidad y la controversia de las cuales surgieron las leyes de la comunidad, y están constantemente amenazadas por ellos, les gustaría saber si son realmente buenas, qué es lo que realmente los amenaza, les gustaría saber cómo son las cosas en verdad, sin importar quién ganó la disputa. Independientemente de la situación, quieren saber la verdad ellos mismos. Pero una verdad que no depende de la situación, de cómo la entendemos y del resultado de la lucha que libramos al respecto con las cosas y con los demás, no puede ser cierta sobre los detalles que están en juego en la situación. La cuestión de la verdad, que no es relativa y que no puede volverse falsa en una situación cambiada, es una pregunta que sólo se logra hacer saliendo de la situación y poniéndola frente al universo, es una pregunta que busca «medir lo que es y lo que no es, lo que permite expresar explícitamente algo obvio y firme para determinar qué es»⁴⁶. Tal demanda lleva al nacimiento de una filosofía que tematiza el ser absoluto.

Por lo tanto, no sólo la política, sino también la filosofía, es un asunto de un individuo libre y responsable; se trata de algo más que la responsabilidad de actuar en una situación. Se trata de la respuesta dada por el filósofo que

⁴⁵ *Ibid.*, III, p. 264.

⁴⁶ *Ibid.*, III, p. 27.

salió de la situación y, por ende, encuentra las cosas no como partes de una situación en la que tienen o no tienen sentido, sino como “ser”, es decir, se encuentra con cosas como con lo que es, es decir, en términos de su ser. En otras palabras, no encuentra “cosas individuales”, sino una “totalidad”, que Patočka llama “el mundo”; aquí encuentra que todas las cosas de alguna manera “en el mundo”, en este “todo”, aparecen y desaparecen. Encuentra su propia revelación, lo que “se abre en el fondo negro de una noche cerrada”.

Al rechazar el sentido mítico, el hombre, como ya lo hemos dicho, se expone a la problematicidad y toma la iniciativa de «acceder a una vida más profunda y plena de sentido»⁴⁷. En la ciudad, «se está construyendo un espacio para la pureza autónoma de una naturaleza puramente humana, un sentido de reconocimiento mutuo en la disputa [*pólemos*]» que va más allá del «simple mantenimiento de la vida corporal»⁴⁸. En el suelo de la ciudad, también es posible polemizar sobre puntos de vista filosóficos, que tematizan el problema del ser y su sentido en general, quieren mirar «hacia la oscuridad, desde la cual la iluminación del relámpago atraviesa las grietas, sin que la noche se cambie en día»⁴⁹. Con todo, este cambio se busca tanto en la política como en la filosofía. Quien quiere el sentido relativo que la situación tiene para nosotros, siempre tiene que renegociar, ayudar a dejar que surja o luchar; y, también, puede perder en la situación, para poder aferrarse a algo sólido que está por encima de la situación; e, incluso si la situación pierde su sentido, no se quedará en la estacada. Esta tendencia no es más que un intento de evitar la posibilidad de perder el sentido en una situación, es decir, de hecho, un esfuerzo por encontrar algo que sea la fuente del sentido absoluto.

Se descubre la *physis*, una naturaleza divina en la que todo surge y se trata sin pasarse por alto. Es el cosmos, el orden, orden que se mantiene en este origen y la extinción de las cosas y que debe seguir sirviendo como modelo para la comunidad que se está construyendo. Si se intenta entender este orden, mirando a sus fundamentos con claridad definitiva, se

⁴⁷ *Ibid.*, III, p. 71.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

conduce al mismo tiempo al nacimiento de las matemáticas sistemáticas y la metafísica filosófica. La posibilidad realizada de ver la verdad inmutable en las matemáticas da lugar a tres grandes concepciones metafísicas: la de Platón, la de Demócrito y la de Aristóteles, que supuestamente ofrecen la verdad definitiva sobre el cosmos. «La filosofía, en su forma metafísica, sacude así el misterio que fue la base de la conmoción (*otřesu*) que la originó, pero lo alcanza nuevamente en la forma del misterio de la pluralidad de concepciones metafísicas, visiones fundamentalmente diferentes de la naturaleza como tal»⁵⁰.

Sin embargo, estas tres filosofías tienen un entendimiento explícito común de que tanto el esfuerzo político para construir una sociedad justa como el esfuerzo filosófico para obtener claridad sobre el mundo, en su conjunto, sólo es posible como la actuación de un hombre que se preocupa explícitamente por preservar un alma intelectualmente reflexiva; este hombre comprende con todo su ser lo que está haciendo y lo que hay que hacer. «El legado de la filosofía clásica griega es, por lo tanto, una preocupación por el alma. La preocupación por el alma significa: la verdad no se da de una vez por todas, ni se trata de una mera percepción y aceptación en la conciencia, sino de una práctica de vida de pensamiento exploratoria, autocontrolada y autounificadora de toda la vida»⁵¹.

La pluralidad de concepciones filosóficas y las circunstancias históricas del período helenístico conducen al escepticismo, y resulta que la filosofía basada en el orden cósmico «no es capaz de darle al hombre un sentido completamente positivo, más elevado de vida»⁵².

En esta situación sobreviene el cristianismo. Éste se hará cargo del Imperio Romano, ahora en una forma universalizada; y esta tarea la resuelve sobre la base de la fe, con el apoyo de un Dios absoluto, trascendente, misericordioso, omnisciente y todopoderoso. Pero el Dios cristiano no viene por sentado. Se tiene que creer en Dios. Dios es la nueva respuesta a

⁵⁰ *Ibid.*, III, p. 73.

⁵¹ *Ibid.*, III, p. 87.

⁵² *Ibid.*, III, p. 73.

una vieja pregunta. Sin embargo, la respuesta se da sólo a quienes desean escucharla, a quienes confían en él, a quienes le tienen fe⁵³.

Dios, interconectado con el uso de antiguos motivos metafísicos, condujo a la creación de la civilización europea moderna. En el seno del cristianismo, nació una nueva racionalidad científica, que condujo tanto al surgimiento de la ciencia matemática moderna como al desarrollo de la teología racional. «La esperanza de que el nuevo método racional pueda probar las verdades *a priori* del cristiano, *praeambula fidei*, de una vez por todas con certeza matemática ha cobrado vida en la humanidad moderna»⁵⁴. Conocer la naturaleza con certeza apodíctica precisamente como creado por Dios fue un proyecto en el que la ciencia matemática y la teología racional estaban estrechamente conectadas. La culminación de los esfuerzos metafísicos de los teólogos fue una evidencia racional de la existencia misma de Dios.

Pero, precisamente, porque la teología había adquirido este carácter marcadamente racional, se hizo cada vez más claro que la tarea que se había impuesto la enredaría en contradicciones insuperables. El esfuerzo de la razón para justificar artículos de fe, con la misma persuasión lógico-matemática con la que la investigación en ciencia comenzó a florecer, llevó a la razón humana a ver la desesperanza de sus propias acciones. Immanuel Kant logró formular este estado de cosas de manera explícita y estricta. El propósito de su filosofía “crítica”, es decir, “discriminante”, era liberar a la razón de las tareas más allá de sus posibilidades para que pudiera dedicarse plenamente al conocimiento científico en un campo acorde con sus habilidades cognitivas.

No obstante, el resultado fue una división en la razón teórica, tratar con el conocimiento de la naturaleza, donde existe una ley natural exacta y donde la cuestión del sentido no tiene lugar; y, la razón práctica, donde el sentido necesita ser postulado, porque es razonable. La existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana: no son algo que pueda probarse (matemática, científica, exactamente), sino algo que se debe creer.

⁵³ *Ibid.*, III, p. 345 n.

⁵⁴ *Ibid.*, III, p. 368.

La fe racional, el racionalismo de los postulados de la razón práctica, tiene sentido para orientar la investigación científica.

Los temas revelados por Kant fueron abordados por grandes poetas como Goethe y Schiller, pero, como dice Patočka, «El hecho de que Hegel y Schelling, como seguidores y opositores de Kant, restauraran la metafísica ontoteológica, oscureció en gran medida la comprensión que comenzó con el kantismo un nuevo estilo en la metafísica de la eternidad, orientado al significado del mundo y de la vida...»⁵⁵.

Con todo, su concepción resultó insostenible. Los postulados de Kant pronto fueron desenmascarados, tanto por Dostoievski como por Nietzsche, como inmorales; se revelaron los valores más altos como vacíos.

El apoyo trascendente se derrumba, pero la idea de la necesidad de un sentido absoluto persiste. Como no se lo encuentra en ninguna parte, se habla de nihilismo. El mundo carece de un sentido general y absoluto, por lo que nada tiene sentido, *nihil*.

El positivismo no admite esta pregunta, se centra ciegamente en la acumulación de conocimiento, por lo que en realidad ayuda a profundizar el nihilismo dominante.

Husserl se distancia del positivismo. Cree que la crisis de la sociedad [humanidad europea] es el resultado de la crisis de la ciencia, y que la crisis de la ciencia puede resolverse con una nueva ciencia, una nueva objetivación, basando todo el conocimiento en la claridad de la evidencia en cuestión⁵⁶.

Heidegger mostrará que la objetivación en la terapia no es suficiente, que el problema radica en un área que no puede ser objetivada, en el área de nuestra comprensión del ser que gobierna toda objetivación.

Patočka acepta el diagnóstico de Heidegger. En la era moderna de la tecnología científica, la humanidad entiende todo ser, incluido el hombre, sólo como existencias manipulables, como una fuerza acumulada que está disponible, que puede ser requerida en cualquier momento y que se consume constantemente para acumular aún más existencias disponibles.

⁵⁵ *Ibid.*, I p. 369.

⁵⁶ *Ibid.*, III, p. 392.

Al aparecer el ser sólo en esta forma tecnológica, oscurece la visión de las estructuras por las cuales esta revelación es posible en absoluto.

El hombre está nivelado al plano del estado material simple y se le niega el acceso a lo que lo hace humano⁵⁷. El hombre no ve quién es él, en su libertad, que trasciende todo ser en su comprensión, y, en consecuencia, que él es una condición necesaria para que la existencia aparezca, una condición necesaria para cualquier claridad en el mundo y, por lo tanto, para cualquier sentido. Así, el peligro que amenaza al hombre en los tiempos modernos no es la tecnología, las máquinas y los inventos técnicos en sí mismos, sino esta ocultación que causa la comprensión técnica exclusiva del mundo.

Patočka formula este problema como una contradicción, un conflicto en sí mismo, que ha estado aquí durante mucho tiempo, pero que ahora se está intensificando al extremo. El ser, mientras revela cosas, se esconde y, como resultado, «la vida se niega a sí misma en su ser»⁵⁸. La tarea se formula lo más brevemente posible: «... se trata de aclarar lo oculto en su ocultamiento»⁵⁹. Vemos que la tarea formulada de esta manera se aplica no sólo a las reflexiones sobre la filosofía de la historia, sino también a consideraciones en el sentido filosófico más preciso. La filosofía de la historia de Patočka es parte de su posición filosófica específica, dentro de la tradición fenomenológica, que él mismo caracterizó como «fenomenología asubjetiva»⁶⁰.

Patočka acepta el diagnóstico de Heidegger, pero este último espera la gracia [el don, el llamado] del ser y la búsqueda de la esperanza en el arte no es lo suficientemente radical para aquél⁶¹. El conflicto en el ser debe resolverse mediante el mismo conflicto⁶². Patočka admira la actitud disidente de Solzhenitsyn y Sakharov y presenta una explicación de las víctimas. La comprensión técnica del ser amenaza nuestras vidas, pero al mismo tiempo nos impide deshacernos de él, porque tiene todo lo que

⁵⁷ *Ibid.*, III, p. 388.

⁵⁸ *Ibid.*, III, p. 349.

⁵⁹ *Ibid.*, III, p. 411.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, nota 2.

⁶¹ *Ibid.*, III, p. 391.

⁶² *Ibid.*, III, p. 392.

satisface nuestras necesidades⁶³. Por lo tanto, la lucha contra su gobierno debe basarse en la plataforma [lema o programa] «hasta el final, y puede venir en cualquier momento»⁶⁴.

Y aquí el tema religioso cristiano comienza a aparecer explícitamente. Este celo por esta región está en el corazón del concepto moral-religioso de salvación. «En esta radicalización del vaciamiento de la vida se da la superación del vínculo con la vida, la victoria de la vida realmente tiene lugar, la superación del conflicto interno en el que descansa la base esencial del hombre»⁶⁵. «Es un conflicto que nos envía a la batalla y consume en él»⁶⁶. Y 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»⁶⁷. Sólo entonces lo “divino”, es decir, la revelación, demostrará ser lo más fuerte y más poderoso⁶⁸. 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 desemejanza es absoluta. Todos los llamados “valores” son subjetivos y relativos⁶⁹.

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»⁷⁰. El intento de Patočka de esbozar una solución a la crisis de la humanidad actual es, por lo tanto, una conjetura del cristianismo.

Sin embargo, esta conjetura es claramente consciente de que no es muy cristiana y, por lo tanto, Patočka la llama herética. Sobre todo, se despidió

⁶³ *Ibid.*, III, p. 391,

⁶⁴ *Ibid.*, III, p. 416.

⁶⁵ *Ibid.*, III, p. 393.

⁶⁶ *Ibid.*, III, p. 393.

⁶⁷ *Ibid.*, III, p. 413.

⁶⁸ *Ibid.*, III, p. 414.

⁶⁹ *Ibid.*, III, p. 416.

⁷⁰ *Ibid.*, III, p. 108.

de la idea de Dios. Ya no existe un apoyo externo absoluto, que prescribe 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.

Entonces, Patočka ofrece una especie de *posibilidad*. Según él, la posibilidad de que la historia *tenga* sentido para que la humanidad se *dé cuenta* de que una existencia con sentido está sujeta a una condición especial, que formula en sus textos de varias maneras desde la segunda mitad de la década de 1960. Esta condición es «la solidaridad de los conmovidos (*otřesených*), la solidaridad de aquellos que son capaces de comprender lo que está sucediendo, entre la vida y la muerte y, en consecuencia, en la historia»⁷¹.

La situación es similar al comienzo de la historia. Es una situación problemática. Lo que propone Patočka ahora no es repetir los intentos metafísicos-religiosos para encontrar un sentido general positivo, sino, finalmente, soportar y asumir esta problematicidad de una vez. Embárcate en un viaje de búsqueda, para decidir «vivir en preguntas constantes y en constante incertidumbre», para suscribirte a «lo básico que hace humano al hombre, a saber ... que conoce esta problematicidad»⁷². Por lo tanto, la historia no termina con el nihilismo, sino que puede continuar si se basa explícitamente en el principio del cual surge, si no se quiere evitar problemas. Para Patočka, suscribirse a esta problematicidad significa «acceder a la historia»⁷³.

⁷¹ *Ibid.*, III, p. 129.

⁷² *Ibid.*, III, p. 349.

⁷³ *Ibid.*, III, p. 116.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. «Die Idee einer philosophischen Kultur». In: *Erste Philosophie*, I. Haag, 1956. Husserliana VII.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši sv. I – III*, vyd. Chvatík a P. Kouba. Praha, 1996, 1999, 2002.

PATOČKA, Jan. «Der Subjectivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie». En: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2. Frankfurt / M, 1970.

PATOČKA, Jan. «Der Subjectivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie». En: *Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity* 19–20, řada [serie] F, č. 14–15, 1971, pp. 11–26.

PATOČKA, Jan. *Vom Erscheinen als solchem*. Freiburg / München, 2000.

CONCEPTO DE PÓLEμος EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE JAN PATOČKA*

*Concept of Polemos in Jan Patočka's Philosophy of History***

IVAN CHVATÍK

Resumen: Este artículo muestra las relaciones entre la fenomenología de Edmund Husserl, Eugen Fink, Martin Heidegger y Jan Patočka con énfasis en el contexto histórico en el que vivieron. Con base en esto se señala cómo estas relaciones contribuyeron en los problemas e intereses que afectaron a Patočka como, por ejemplo, el método, la

crisis e, incluso, la educación bajo el estudio de Comenio. Luego, se analiza su obra, *Ensayos heréticos*, para describir el papel que tiene la política, la historia y la filosofía en su pensamiento y propuesta.

Palabras clave: libertad, día, *pólis*, siglo xx, fenomenología.



Abstract: This article shows the relationships between the phenomenology of Edmund Husserl, Eugen Fink, Martin Heidegger and Jan Patočka with emphasis on the historical context in which they lived. Based on this, it is indicated how these relationships contributed to the problems and interests that affected Patočka such as, for example, me-

thod, crisis, and, even, education under the study of Comenius. Then, his work, *Heretical Essays*, is analyzed to describe the role of politics, history and philosophy in his thought and proposal

Keywords: freedom, day, *pólis*, 20th century, phenomenology.

Jan Patočka fue uno de los últimos alumnos directos de Edmund Husserl, quien fue, como seguramente se sabe, el fundador de la filosofía fenomenológica. Patočka conoció a Husserl por primera vez en París en el año escolar 1928/29, cuando era un estudiante graduado que venía de Praga a París. Tuvo la suerte de asistir a las *Conferencias de París* de Husserl (más conocidas bajo el título de *Meditaciones cartesianas*) en la Sorbona, y aquí definitivamente decidió estudiar fenomenología. Posteriormente, ganó un estipendio de la Fundación Humboldt para 1932-1933 y fue primero a Berlín. Allí, fue testigo del golpe de Estado de Hitler, un impacto del que más tarde hablaría como el comienzo de su despertar político. De Berlín fue

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Traducido por Germán Vargas Guillén. Este texto fue inicialmente presentado como conferencia magistral en el Seminario de Filosofía Contemporánea y Actual, Universidad Pedagógica Nacional, 3 de febrero de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=RCWrulyHyKM>

a Friburgo a visitar a Edmund Husserl, que ya había culminado su carrera en la Universidad, como profesor, y trabajaba en casa.

El entonces asistente de Husserl, Eugen Fink, le aconsejó que no sólo estudiara a Husserl, sino que prestara igual atención al pensamiento de Martin Heidegger. Fink inició a Patočka en las cuestiones filosóficas más profundas que se esconden en el enorme abismo entre la fenomenología de Husserl y lo que Heidegger había hecho con ella. Ahondar en estas oscuras profundidades y, finalmente, cerrar la brecha; tal fue la tarea que parece haber asumido Patočka, incluso entonces. Para acercarse más “a las cosas mismas” de lo que el propio Husserl logró, y dejar que los fenómenos brillen a la vez en su apariencia y en su historicidad, estudió e interpretó consistentemente no sólo la “historia del ser” sino también, no en menor extensión, la historia de la humanidad.

En el momento de redactar la tesis de habilitación, que iba a publicar en 1936 sobre el tema husserliano del mundo de la vida, Patočka jugó un papel decisivo en la organización de la visita de Husserl a Praga en noviembre de 1935. Durante su estancia en Praga, Husserl presentó uno de los primeros borradores de su obra publicada póstumamente, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Poco después, cuando quedó claro que los manuscritos de Husserl estaban en peligro de ser destruidos por las autoridades nazis, Patočka se esforzó por asegurar su traslado a Checoslovaquia. Su amigo Ludwig Landgrebe pudo así preparar, en Praga, el primer volumen de las *Obras Completas* de Edmund Husserl (*Experiencia y Juicio* [*Erfahrung und Urteil*]) propuestas, pero cuando el libro salió de la imprenta en marzo de 1939, las tropas de Hitler ya estaban marchando hacia la ciudad. Casi toda la edición fue destruida por los ocupantes nazis.

Durante los años de la ocupación (1939-1945), Patočka trabajó como profesor de escuela secundaria, sin dejar de avanzar en proyectos filosóficos relacionados tanto con la fenomenología como con la filosofía de la historia. Después de la Segunda Guerra Mundial, invirtió toda su energía en su enseñanza en la Universidad Carolina de Praga. Después de febrero de 1948, cuando la “ocupación de Praga” marcó el comienzo de un régimen

totalitario comunista, Patočka fue marginado para editar la obra del filósofo renacentista tardío, Juan Amós Comenio.

En 1968 fue llamado de nuevo a la Universidad Carolina y, a la edad de 61 años, finalmente se le concedió la titularidad como profesor allí. Sin embargo, su nombramiento no se hizo oficial hasta el otoño de 1968, más de dos meses después de que Checoslovaquia volviera a ser ocupada, esta vez por las fuerzas armadas de los aliados del Pacto Comunista de Varsovia. Después de apenas cuatro años de docencia, Patočka fue pensionado por la fuerza al cumplir 65 años. Se quedó sólo con un “compromiso privado”, por así decirlo, con los participantes de seminarios clandestinos no autorizados que celebró en su propio apartamento.

En los días más oscuros del período de “Normalización” de la década de 1970 en Checoslovaquia, Patočka continuó trabajando en sus temas principales. Su última obra principal y la más traducida, los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, fue publicada en una edición *Samizdat*, “ilegal”, menos de dos años antes de que su vida alcanzara su final. Cuando se convirtió, junto con el futuro presidente checo Václav Havel, en uno de los tres portavoces iniciales de la iniciativa cívica disidente, *Carta 77*, Patočka murió luego de una serie de exhaustivos interrogatorios por parte de la policía política secreta, en marzo de 1977.



Junto con Heidegger, Patočka se dio cuenta ya en sus primeros días de que el modo de ser humano, caracterizado principalmente por la libertad, es esencialmente diferente del modo de ser de las cosas. La libertad humana trasciende la facticidad proyectando posibilidades. Sin embargo, esta libertad siempre está anclada en una situación concreta. La distancia de la facticidad no significa que se la haya eliminado. Nuestra facticidad, es decir, nuestro arrojo entre cosas y situaciones creadas por los actos de aquellos que proyectaron sus posibilidades en el pasado, limita nuestra libertad. Nuestras posibilidades libres, que nos corresponde a nosotros aprovechar, están ancladas en estas limitaciones. El modo de ser humano tiene, por tanto, un carácter histórico.

Patočka siente, por tanto, como filósofo, la necesidad de lidiar con la historia. Pero no le interesa una historia “superficial”, “somera” o “aparente”, “donde los acontecimientos y sus portadores no se describen con miras a captar su significado para la vida”. Quiere ahondar en la historia “interior” o “profunda”, es decir, la historiografía empeñada en captar la vida en el fluir de sus posibilidades que, en su confluencia, forman una unidad simultánea, forman el mundo. Esta, como él dice, historia “profunda”, “universal” tiene dos caras: 1) “la historia filosófica del mundo en general”, es decir, “el análisis y la constitución del mundo y el tiempo... desde el punto de vista de la reflexión filosófica”, o sea, la metafísica y la historia de la comprensión del Ser; y, 2) “filosofía de la historia” en el sentido de “la historiografía del mundo propiamente dicho”, esto es, la reconstrucción e interpretación de fuerzas y poderes activos en la historia que nos interesan en la medida en que su significado y efecto persiste hasta el día presente.



El fruto maduro del interés de Patočka por la filosofía de la historia son sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, antes mencionados. En el primer ensayo titulado «Reflexiones sobre la prehistoria», Patočka explica cómo la materia de la historia está interconectada con la filosofía fenomenológica, y describe su comprensión del modo de vida primitivo de las personas totalmente agotadas por el cuidado del sustento de la mera vida. Vivían en un temor sagrado frente a dioses poderosos, cuidando una y otra vez los ritos míticos, de los que derivaban todo el sentido de sus vidas. Como ya se puede ver en el título de este ensayo, Patočka entiende este período como “prehistórico”. La historia propiamente dicha todavía está esperando su comienzo.

En el segundo ensayo, «El comienzo de la historia», llegamos, como saben, al tema principal de este escrito, al concepto de *pólemos* en la filosofía de la historia de Patočka. Al parecer, se inspiró en su estudio de los filósofos presocráticos. Las frases que simbolizan su concepto del comienzo de la historia se toman de los fragmentos de Heráclito. Nuestra tarea ahora es comprender el por qué.

Los primeros imperios de la antigüedad no se diferencian de las civilizaciones “inferiores” y “primitivas” por ninguna nueva dimensión de la vida humana que no esté presente en el nivel anterior. Se diferencian solo en seguir los mismos objetivos, es decir, el sustento de la vida, de manera organizada, pero la vida organizada genera la base para que las personas “mejores” creen un “espacio público”. En el contexto de la familia, se despliega la *vida política*. Este es el principal fenómeno nuevo. En el espacio abierto de la *pólis*, estas “personas mejores” se *liberan* —en primer lugar del trabajo para el sustento de la mera vida—, pero ahora también tienen que hacer frente al hecho de que son “muchas”. El espacio abierto de la esfera pública sólo es posible cuando se basa en el *reconocimiento mutuo de individuos libres e iguales*. Sin embargo, este reconocimiento debe realizarse continuamente en dura competencia mediante la manifestación de la *excelencia* individual.

En la esfera pública los individuos libres pronto comprenden que aquí ya no viven en el modo de *aceptación*, como lo hacían en el mito; ya no aceptan todos los significados y posibilidades de los poderes *míticos*. Ahora, por primera vez, abren sus posibilidades por sí mismos, viven en el modo de iniciativa. Deben buscar oportunidades de acción todo el tiempo. Es una vida en tensión activa, una vida de riesgo extremo en la que es necesario un ascenso incesante, porque cada pausa es una debilidad en la que acecha la *iniciativa* de los demás. Ya no es el ciclo natural de la vida como lo fue en las sociedades primitivas y míticas. Esta vida desamparada es una vida completamente nueva, la vida de ascenso por excelencia. Esta misma novedad que ocurrió en la antigua Grecia es, para Patočka, el comienzo de la historia.

Pero esto no es todo lo que pertenece al cambio. En opinión de Patočka, la historia fue una conmoción inmensa. El llamado período prehistórico vio el colapso gradual del cerrazón del viejo mundo en el mito, donde una persona vive en la seguridad de un “significado pre-dado”; es decir, en un significado otorgado y modesto pero confiable, aceptado sin cuestionar. Un mundo así, escribe Patočka, es significativo, es decir, inteligible, porque hay poderes que dominan a los humanos, los gobiernan y deciden su destino.

Aunque hay mucho de gran misterio en ello, no hay lugar para cuestionar: pues las preguntas asumen una posible distancia de lo que somos y de la situación en la que nos encontramos. Este tipo de “distancia” se establece, donde tiene lugar la “liberación”, donde los individuos libres que compiten en la esfera pública descubren que no comprenden su libertad recién adquirida y comienzan a plantear explícitamente preguntas que eran innecesarias en el mito. No obstante, para estas preguntas, nuevas y nunca antes planteadas, no hay respuestas listas. Surge el carácter problemático, no meramente de esto o aquello, sino de todo el mundo y la vida como tal. El descubrimiento de esta nueva problemática inclusiva es el impacto del comienzo de la historia que da nacimiento a la filosofía. De esta manera, los comienzos de esta última están estrechamente interconectados con el comienzo de la vida política. Sólo estos dos nuevos eventos juntos constituyen el comienzo de la historia. El mundo había cambiado junto con el hombre mismo.

Este choque que abre el nuevo mundo está muy bien simbolizado por el rayo mencionado por Heráclito en el fragmento B 64: *ta de panta oiakizei keraunos*: «Todo lo que es lo gobierna el rayo». Como si el oscuro paisaje de la vida se iluminara por un momento, pero luego los humanos estuvieran solos sin apoyo mientras todavía sintieran curiosidad por lo que todo eso podría significar. Aquí, la curiosidad es el comienzo de la sabiduría, como declaran tanto Platón como Aristóteles. Una situación similar se refiere a la vida política. Los participantes en la nueva situación son muchos, sus demandas son diversas y también lo son sus intentos de resolver el problema político en una situación dada. En una situación determinada siempre estamos con otros, quienes junto a nosotros comparten y crean esa situación. Los diferentes puntos de vista sobre cómo resolver la situación dada llevan con frecuencia a conflictos y guerras; ya sea entre vecinos, entre partidos políticos... Pero en medio de estas luchas internas y externas, nació la *pólis* helénica. De estas luchas nació el espíritu occidental, como dice Patočka, el espíritu de libre otorgamiento de significado, la conmoción de la vida como simplemente aceptada, la sacudida de todas sus certezas.

La tesis principal de Patočka es que es sólo en este entorno problemático puede surgir algo nuevo y estable, el entorno de la problemática donde diferentes puntos de vista, de distintas personas, compiten muy seriamente; de modo que incluso arriesgan sus vidas.



El espíritu de la polis es un espíritu de unidad en el conflicto, en la batalla. (...) El punto de la historia no es lo que se puede desarraigar o conmover, sino más bien abrir al temblor

Jan Patočka¹

¿Cómo se relaciona la visión oscura del siglo xx entendida como una inmensa guerra global? Intentaré esbozar los puntos principales del sexto ensayo herético de Patočka, titulado: «Las guerras del siglo xx y el siglo xx como guerra».

La primera idea principal de Patočka con respecto a la Primera Guerra Mundial es que todas las filosofías de la historia querían explicarla, pero nadie se dio cuenta de que la guerra puede ser por sí misma algo que pueda explicar, es decir, que tiene en sí misma el poder de otorgar significado. Pero, ¿cuál fue el significado que nos explicó la Primera Guerra Mundial? ¿Cuál fue el contenido de esa profunda adicción a la guerra? Y Patočka responde: Esta guerra, al igual que las guerras anteriores, fue una guerra ideológica, pero es difícil determinar su idea. Patočka lo determina como: «La idea compartida en el trasfondo de la Primera Guerra Mundial fue la convicción que germina lentamente de que no hay nada como un significado fáctico y objetivo del mundo y de las cosas, y que depende de la fuerza y el poder crear ese significado dentro del ámbito accesible a los humanos»². De hecho, es lo que Nietzsche llama “nihilismo”: no hay un significado absoluto, de ahí que sea necesario realizar un significado relativo, y la única posibilidad de hacerlo es utilizar el poder.

¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. I. O. Rodríguez. Madrid, Encuentro, 2016.

² *Ibid.*

¿Y cuál era el significado relativo que debía alcanzarse en la situación dada? Era el deseo de dejar manifestar lo que se ha estado preparando desde hace ya unos 300 años, es decir, la concepción del ser que nació en el siglo xvi con el auge de la ciencia natural mecánica: el hombre como señor y dueño de la naturaleza. La Primera Guerra Mundial representó un avance definitivo de esta idea. Y el partido que lideró esta idea “revolucionaria” de la nueva era tecnocientífica fue Alemania. La revolución que tuvo lugar aquí enraizó su fuerza impulsora profunda en la conspicua cientifización como rasgo principal de la vida de Alemania, una cientifización que entendía la ciencia como tecnología. Por tanto, Alemania luchó contra el *status quo* de Europa y quería ser la principal potencia del mundo. La guerra hizo a un lado todas las “convenciones” que inhibían la liberación de la energía acumulada y la transvaloración de todos los valores bajo el signo del poder. De esta forma, la Primera Guerra Mundial es el acontecimiento decisivo en la historia del siglo xx; ésta determina todo su carácter.

La segunda idea principal de Patočka es que la guerra es terriblemente ambigua. Por un lado, es algo tremendamente absurdo, a lo que a la gente le gustaría ponerle fin lo antes posible. Por otro lado, esta sensación de absurdo de la guerra fue la fuerza que envió a millones de personas al fuego del infierno del frente con un único deseo: restaurar la paz, restaurar un día normal, tranquilo y agradable, un día soleado de la vida normal. Por eso dice Patočka: fueron las fuerzas del día las que enviaron a la gente a la noche de las trincheras y la línea del frente. Las fuerzas del día, la vida y la paz gobiernan mediante la muerte, amenazando la vida. Desde la perspectiva del día, la vida lo es todo, el valor más alto. Significa que la gente tiene miedo de que, si no lucha, los maten. Entonces siguen luchando.

La tercera idea principal. Ahora Patočka recuerda la experiencia de Teilhard de Chardin descrita en sus *Écrits du temps de la guerre*: la experiencia de estar en la línea del frente, y estar dispuesto a sacrificar la propia vida, es una absoluta *conmoción*: todas las ideas, planes y los valores del día se sacuden, se ponen patas arriba, se vuelven inútiles. Es la experiencia de una absoluta libertad de todos los intereses del día. Aquí está el entendimiento de que ya se ha logrado algo que no es un medio para

nada más, sino algo por encima y más allá de cualquier otra cosa: una cima absoluta. Y Patočka identifica esta experiencia extrema con la experiencia que describe Heidegger en su conferencia *¿Qué es la metafísica?*: La experiencia de la nada absoluta, una experiencia paradójica con el Ser con mayúscula. Esta experiencia transforma por completo el sentido de la vida y el sentido de todo en el mundo. A través de esta experiencia, el hombre escapa a la regla del día. Sólo la disposición a sacrificar la propia vida tiene el poder de derrotar a las fuerzas del día, de escapar de la infinidad viciosa de su planificación decadente y sin sentido. Y en esta experiencia se entiende al enemigo, al adversario, como dice Patočka, como «copartícipe en la misma situación, compañero descubridor de la libertad absoluta con quien el acuerdo es posible en la diferencia, copartícipe en la agitación del día, de la paz y de la vida desprovista de cumbres»³. Esta es la fuente de la idea de Patočka sobre el sacrificio y la solidaridad de los conmovidos.

Vemos que incluso aquí, en el absurdo de la primera línea, Patočka quiere ver la misma estructura que vio al comienzo de la historia en la antigua Grecia: la guerra que tenía que ser un medio para establecer una nueva regla de los pálidos, el infinito del mero sustento de la vida para ser una oportunidad para un ascenso y descubrimiento de posibilidades de vida completamente nuevas, para establecer un orden mundial completamente nuevo.

Sin mucha exageración, podemos decir que la idea de la Unión Europea es de hecho un fruto de las guerras del siglo xx, y también de la caída de la dictadura comunista. Sin embargo, estos fenómenos históricamente nuevos están permanentemente amenazados por la posibilidad de perder, que aparecen una y otra vez, lo logrado, la posibilidad de caer en la decadencia del mero sustento y la molesta esclavitud de las fuerzas del día.

El resultado del pensamiento de Patočka sobre la filosofía de la historia es, por lo tanto, que si Europa debería seguir existiendo como Europa, es necesario entender que el *pólemos*, en el sentido de un repunte sobre el nivel de mero sustento, que es la fuente de la libertad, de la justicia, de la buena vida y, por último, pero no menos importante, de democracia moderna.

³ *Ibid.*

Sólo esta vida en alza es lo que Patočka está dispuesto a llamar historia: el conflicto de la mera vida, encadenado por el miedo, con la vida en la cima, la vida en alza.

Bibliografía

DIELS, Hermann y KRANZ, Walther. *Los fragmentos de los presocráticos. Vol. I.* Traducido por John Smith. Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia.* Trad. I. O. Rodríguez. Madrid, Encuentro, 2016.

UNA VIDA JUSTA EN UN ESTADO JUSTO —LA IDEA DE PLATÓN DEL “CUIDADO DEL ALMA” EN LA DIMENSIÓN DE LA EXISTENCIA HUMANA EN LA COMUNIDAD ESTATAL—*

*A Just Life in a Just State. —Plato’s Idea of Care for the Soul in the Dimension of Man in the State Community—***

VĚRA SCHIFFEROVÁ***

Resumen: El presente estudio analiza las principales relaciones del pensamiento de Jan Patočka con la filosofía de Platón a partir del estudio de varias de sus obras y valiéndose de sus artículos, manuscritos y conferencias. Para esto, se toma como centro el concepto del “cuidado del alma” y se muestra su relación con la historia, la educación y la política, que son centrales en el

pensamiento de Patočka. Finalmente, se llama la atención sobre el problema de la crisis de Europa y se expone en qué consiste el ideal de la vida filosófica.

Palabras clave: cuidado del alma, ideal de justicia, comunidad, era pos-europea, platonismo.



Abstract: The paper analyzes the main relations of Jan Patočka’s thought to Plato’s philosophy through the study of several of his works and by relying on his articles, manuscripts and lectures. For this, the concept of the “care of the soul” is taken as central and its relation to history, education and po-

litics, which are central to Patočka’s thought, is shown. Finally, attention is drawn to the problem of the crisis of Europe and what the ideal of the philosophic life consists of.

Keywords: care of the soul, ideal of justice, community, post-European era, Platonism.

Introducción

Los textos sobre Platón representan un componente importante y extenso del legado del pensamiento de Jan Patočka. Respecto a lo platónico, Patočka

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Traducido por Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. Este texto fue inicialmente presentado como conferencia magistral en el Seminario de Filosofía Contemporánea y Actual, y en el marco del desarrollo del Proyecto de investigación: “Fase II. Bases metodológicas para el estudio de la individuación. El cuidado del alma”, avalado por la Universidad Pedagógica Nacional y la Universidad de Antioquia. 23 de junio de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=gUnsLC7sKpo&t=1s>

*** Profesora investigadora senior Departamento de Comeniología, Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de la República Checa. Correo electrónico: schifferova@flu.cas.cz; orcid: 0000-0003-0154-3894

se ha ocupado del tema socrático-platónico desde la década de 1930. Además de reseñas (monografías de H. Scholz, *Eros und Caritas...*¹, L. Robin, *Platón*²; traducción checa del diálogo *Teeteto* [Θεαίτητος])³ y «Respuesta al Sr. prof. Novotný [traductor checo de Platón] sobre las traducciones de los escritos de Platón»⁴ provienen de este período los textos «Platonismo y política»⁵ y «Platón y lo popular»⁶.

Creo que el enfoque distintivo de Patočka de la filosofía platónica ya está indicado en estos primeros textos, lo que es particularmente pronunciado en las conferencias que dio sobre Platón en la primera mitad de la década de 1970. En el texto «Platonismo y política», en el que comenta el artículo de J. Benda «Discurso a la nación europea»⁷, Patočka escribe: «... Platón es el conceutor de una sociedad dirigida de manera pura espiritualmente, basada en la vida del espíritu»⁸. Afirmo expresamente que no considera que esta concepción «tenga su autoridad en la filosofía, tal como la concibió Platón»⁹, es decir, «en la ciencia del razonamiento absoluto, la ciencia del ser mismo y de los últimos fundamentos de todo valor»¹⁰, se considerará «de una vez por todas» y que «toda acción humana que no se base en la filosofía y no la ilumine tiene el carácter de insatisfacción, falsedad, falta

¹ PATOČKA, Jan. «J. H. Scholz, Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums». En: *Česká mysl* 29, 1933, 1, pp. 53-54. Halle, 1929.

² PATOČKA, Jan. «Robin, Platón». En: *Česká mysl* 33, 1937, 5, p. 310. París, 1935.

³ PATOČKA, Jan. «Platón: Theaitétos». Trad. F. Novotný. En: *Česká mysl* 30, 1934, 1, Praha, 1933, pp. 51-52. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Češi. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. První díl. Práce publikované (en adelante: Češi I)*, pp. 477-478. Eds. K. PALEK, I. CHAVTÍK. Praha, OIKOYMENH, 2006. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12.

⁴ PATOČKA, Jan. «Odpověď p. prof. Novotnému o překladech Platónových spisů». En: *Česká mysl* 30, 1934, 4, pp. 247-248.

⁵ PATOČKA, Jan. «Platonism a politika». En: *Česká mysl* 29, 1933, 3-4, pp. 236-238. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 - 1952. Nevydané texty z padesátých let (en adelante: Péče o duši I)*. Eds. I. CHAVTÍK, P. KOUBA, Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 22-25. *Sebrané spisy Jana Patočky*, sv. 1.

⁶ PATOČKA, Jan. «Platon a popularisace». En: *Kvart* 2, 1934, 2, pp. 43-50. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Péče o duši I*, pp. 26-34.

⁷ BENDA, Julien. «Discours à la nation européenne». En: *La Nouvelle Revue Française*, XXI, 1933, n.º 232, pp. 36-57, n.º 233, pp. 213-232, n.º 234, pp. 418-443.

⁸ PATOČKA, Jan. «Platonism a politika», p. 22.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

de orden interno»¹¹. Después de todo, «Platón no es un intelectual (...) en el sentido moderno, una persona que sólo declara y acumula conocimientos. La filosofía griega (incluso con Aristóteles) no tiene nada que ver con eso»¹². Según Patočka, Benda sobreestimó el intelectualismo moderno, su valor filosófico. «Todo intelectualismo no significa un paso en el camino del espiritualismo (...). El intelectualismo como mera curiosidad, como un modo de vida mundana, una forma de llenar el tiempo o un modo de estética no está ... más cerca de lo “espiritual”, de la vida según el ideal platónico, es sólo una máscara del espíritu y aún más, máscara cómoda “y barata”»¹³. En contraste, el significado del platonismo es idéntico al significado del verdadero filosofar en general. El filósofo no puede ignorar el ideal platónico internamente y no ser su seguidor. Para un verdadero filósofo que despierta en sí mismo el significado oculto de la humanidad, no es posible otro camino. El filósofo «no está comprometido en la lucha política diaria, en la práctica política, que siempre se basa en el sofisma o el misticismo, sino que su trabajo en el mundo se basa en tener una idea política, que vive en la idea política de Platón (...) Si pertenece esencialmente al uno o al otro, la filosofía y el hombre, entonces la idea política platónica es algo inmortal»¹⁴.

En el artículo «Platón y lo popular», Patočka exige que la vida de Platón no sea tratada de forma externa, es decir, no es correcto presentar los datos biográficos como si se tratara de un protocolo.

Es necesario preguntarse quién es Platón y pasar al último nivel, donde brillan todas las particularidades de la familia, posición, coincidencias fatales a través de lo que hace de Platón un filósofo griego por excelencia, donde brilla a través de su της ἐστί... Platón mismo eligió el camino del diálogo ... donde hay una conmoción mental ... Para entender algo desde la ideología, es necesario sacudir a una persona en su autocomprensión ingenua, en su autoconfianza dogmática. Tal conmoción es filosofar; y el acceso a Platón sólo puede conducir a través de una filosofía independiente, auténtica. Sin embargo, referirse a puntos de vista externos sobre los puntos de vista de Platón no puede considerarse como tal¹⁵.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p 23.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ PATOČKA, Jan. «Platon a popularisace», p. 29.

Concluye: «El conocimiento de Platón ciertamente debe difundirse; quien no sabe lo que es Platón, no conoce una de las cosas más importantes que componen a Europa; pero se populariza no transmitiendo los hechos muertos, sino despertando el sentimiento por los problemas y por todas las grandes cosas que aún viven en la obra de Platón para nosotros»¹⁶.

Creo que estos dos textos relativamente breves (¡el autor de ellos sólo llegaba a la edad de 26 años en ese momento!) pueden considerarse una especie de breve esbozo de su programa, surgido de sus más profundas convicciones internas, que trató de cumplir especialmente en la última década de su vida. Esboza entonces lo que sería muy significativo en el trabajo sobre Platón de la década de 1970, a saber, la reflexión sobre la filosofía platónica, en primer lugar, la idea del cuidado del alma, en relación con la reflexión sobre la cuestión de la filosofía de la historia y la cuestión de la base espiritual de Europa.

En 1947-1948 Patočka pronunció una serie de conferencias sobre Platón en la Universidad Carolina —los textos de estas conferencias se publicaron en 1948 en forma de lecciones, en 1983 en *Samizdat* y en 1992 en forma de libro—¹⁷. (Los temas platónicos están, por supuesto, abundantemente representados en sus conferencias sobre Sócrates del semestre de verano de 1947¹⁸. Ni qué decir tiene que en el periodo siguiente, es decir, después de 1948, la carrera universitaria de Patočka se vio violentamente interrumpida).

De principios de los años 50 procede el texto «Platonismo negativo»¹⁹ (traducido con el mismo título al español, incluido en *Libertad y sacrificio*²⁰), que Patočka puso a disposición de un reducido número de lectores (en 1953, como contribución a la antología sobre el cumpleaños

¹⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷ PATOČKA, Jan. *Platon*. Praha, Karlova universita 1948; segunda edición de I. CHVÁTÍK, Praha (Archivní soubor) 1983; tercera edición de I. CHVÁTÍK - P. KOUBA, Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1992.

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Sokrates*. Praha, Spolek posluchačů filosofie 1947; segunda edición de I. CHVÁTÍK, Praha (Archivní soubor), 1977; tercera edición Praha (*Samizdat*) 1978, Ed. Expedice, vol. 40; cuarta edición de I. CHVÁTÍK, Praha (Archivní soubor) 1985; quinta edición de I. CHVÁTÍK - P. KOUBA, Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1991.

¹⁹ PATOČKA, Jan. «Negativní platonismus». En: *Péče o duši I*, pp. 303-336.

²⁰ Cf. PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007.

de la filósofa checa Božena Komárková); los borradores de «El esquema del platonismo negativo»²¹ y «El problema de la verdad desde el punto de vista del platonismo negativo»²² están relacionados con él. Mencionemos también el capítulo «El origen de la metafísica clásica europea en Platón». El humanismo cristiano a partir del estudio inédito de los años 50, «Eternidad e Historia»; según los editores de Patočka, este estudio debía ser una elaboración modificada del séptimo punto del «Esquema del Platonismo Negativo»: «VII. La historia. Historicidad e Historia – El problema de las dimensiones temporales y su relación – La objetivación y su doble sentido – Historia, progreso y decadencia – La pura originalidad de la historia y la insuficiencia de los esquemas – Marx y Lenin – Historicidad y no-historicidad en la visión moderna del hombre y de la historia – Hegel, Marx – la respuesta existencialista a Hegel»²³.

La mayoría de las conferencias sobre Platón datan de la década de 1970, algunas de ellas pueden haberse impartido en el ámbito académico, otras en seminarios residenciales privados. Lo que resulta muy llamativo aquí es la estrecha conexión de la interpretación de Platón con los problemas que ocupaban el primer plano del interés filosófico y sistemático de Patočka: la filosofía de la historia, la civilización europea moderna y su crisis, Europa y la “era poseuropea”, el problema de la existencia auténtica e inauténtica, los movimientos de la existencia humana, el alma abierta y cerrada. Sin embargo, es necesario enumerar estas conferencias o series de conferencias, ya que sólo algunas de ellas siguen estando disponibles en algunas lenguas occidentales. De hecho, con una excepción —el texto en alemán de Patočka publicado en 1977, que también está disponible en una traducción al español, «El origen y el sentido de la idea de inmortalidad en Platón»²⁴—,

²¹ PATOČKA, Jan. «Rozvrh „Negativního platonismu“», En: *Péče o duši I*, pp. 443-446.

²² PATOČKA, Jan. «Problém pravdy z hlediska negativního platonismu», En: *Péče o duši I*, pp. 447-480.

²³ PATOČKA, Jan. «Rozvrh Negativního platonismu», p. 444.

²⁴ PATOČKA, Jan. «Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato». En: PATOČKA, Jan. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Eds. K. KELLEN - J. NĚMEC, introd. de P. RICOEUR, trad. de J. BRUSS, P. SACHER, T. KLETEČKA, J. STÁRKOVÁ, I. ŠRUBAŘ, V. ŠRUBAŘOVÁ, S. LÖWENSTEINOVÁ, F. MATULA. Stuttgart, Klett-Cotta 1988, pp. 304-317. *Ausgewählte Schriften*, vol. 2. Véase también: PATOČKA, Jan. «El origen y el sentido de la idea de inmortalidad en Platón». En: PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Del francés al castellano trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Edicions 62, 1991, pp. 267-278.

estas conferencias fueron reconstruidas tras la muerte de Patočka a partir de grabaciones y notas de los oyentes.

Se trata de: 1) una conferencia pronunciada en 1972 en la Unión de Filólogos Clásicos sobre «El alma en Platón»²⁵ —el manuscrito también se ha conservado—; 2) «El cuidado del alma en Platón y el Estado justo»²⁶ —una serie de dos semestres del curso 1971/72— son las últimas conferencias que Patočka pudo pronunciar tras su estancia de cuatro años en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina; 3) *Platón y Europa* —una serie de conferencias pronunciadas en privado en 1973—.

En aras de la exhaustividad, mencionemos también el borrador manuscrito inacabado de su legado sobre «Demócrito y Platón como fundadores de la metafísica»²⁷ (se ha traducido al español²⁸) y el prefacio inédito «Platón, sobre el conocimiento y el arte, el entusiasmo y la belleza»²⁹, de mediados de los años setenta.

Antes de pasar al tema principal de este artículo, permítanme hacer dos breves observaciones: ciertamente sería muy interesante y beneficioso reconstruir la génesis de la interpretación de Platón por parte de Patočka sobre la base de todas las fuentes mencionadas y así rastrear al menos las ideas principales, es decir, conceptualmente significativas en sus cambios, variantes y conexiones de pensamiento con otros textos de Patočka, pero me limitaré a los dos últimos ciclos de conferencias, es decir, «El cuidado del alma y el Estado justo en Platón»³⁰ y *Platón y Europa*³¹. Esto

²⁵ Patočka, Jan. «O duši u Platóna». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1970-1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let* (en adelante: *Péče o duši II*). Eds. I. Chvatík - P. Kouba, Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 58-79. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.

²⁶ Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. Ed. J. Polívka. Praha, OIKOYMENH, 2012. *Sebrané Patočka. Jana Patočky*, vol. 14/4.

²⁷ Patočka, Jan. «Démokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky». En: *Péče o duši II*, pp. 356-369.

²⁸ Patočka, Jan. «Demócrito y Platón, fundadores de la metafísica». En: *Platón y Europa*, pp. 235-248.

²⁹ Patočka, Jan. «Platón o vědění a umění, nadšení a kráse». En: Patočka, Jan. *Umění a čas. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. Nepublikované texty, recenze, náčrty. Druhý díl. Nepublikované texty, recenze, náčrty* (en adelante: *Umění a čas II*). Eds. D. Vojtěch - I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH, 2004, pp. 49-71. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 5.

³⁰ Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*.

³¹ Patočka, Jan. «Platón a Evropa». En: *Péče o duši II*, pp. 149-355.

no significa que se pierdan de vista los textos de filosofía de la historia, en cuyo contexto se inscribe la interpretación de Platón por parte de Patočka (*Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*³², «Europa y la era poseuropea»³³ —que también contienen capítulos explícitamente dedicados a Platón y a la idea del cuidado del alma—), de hecho, especialmente los más recientes estudios de Patočka sobre Comenio pertenecen a este contexto, que no puede entenderse adecuadamente sin tener en cuenta la filosofía de la historia de Patočka.

El problema de Europa

Pasemos ahora al texto *Platón y Europa*, al que se dedica todo el ciclo de conferencias de ese semestre. Recapitulemos sólo brevemente: Patočka sostiene que Europa, «ese edificio bimilenario que ha logrado elevar a la humanidad a un estado bastante nuevo de reflexividad y conciencia, y también de fuerza y poder... que durante mucho tiempo creyó que... ella es la humanidad y todo lo demás es insignificante, ha llegado definitivamente a su fin»³⁴. Europa fue la dueña del mundo económicamente: creó el capitalismo y «una red de economía y comercio mundial en la que se vio envuelto todo el planeta»³⁵. Gobernó el mundo políticamente porque tenía el poder de «origen científico y tecnológico»³⁶. Esto está relacionado con el hecho de que «tenía la ciencia, la única civilización racional, el monopolio de la misma, etc.». Patočka escribe además: «Y esta realidad, este enorme poder, fue finalmente liquidado en treinta años, en dos guerras, después de

³² PATOČKA, Jan. «Kacířské eseje o filosofii dějin». En: PATOČKA, Jan. *vc Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHVATÍK - P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 13-146. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3. Véase también: PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. I. O. Rodríguez. Madrid, Encuentro, 2016.

³³ PATOČKA, Jan. «Evropa a doba poevropská». En: *Péče o duši II*, pp. 80-148.

³⁴ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*, p. 156.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 156.

las cuales no quedó nada, nada de su poder de control mundial». Pregunta: «¿Qué ha traído a Europa aquí?». Y responde: «Fue su desunión y su enorme poder»³⁷.

A continuación de su reflexión sobre el fin de Europa y sus razones, continúa con una meditación sobre el origen de Europa: «¿Cómo surgió esta Europa?»³⁸. «Se fundó sobre las ruinas primero de la *pólis* griega y luego del Imperio Romano»³⁹. La Europa medieval surgió cuando «nuevas tribus, pueblos, se incorporaron a (...) un nuevo complejo». Este proceso fue moldeado por el espíritu griego, herencia que se remonta a la *pólis* griega⁴⁰.

Pregunta además: «¿Cuál era la herencia?» —que «hizo posible las realidades históricas que han mantenido un equilibrio durante tanto tiempo, que han mantenido a la humanidad en un estado de altura espiritual...»⁴¹—. Y sigue con otra pregunta: «... hay algo en lo que podría describirse como herencia europea (...) que también podría afectarnos de tal manera que pudiéramos volver a asir la esperanza en una determinada perspectiva, en un determinado futuro, sin (...) subestimar la dureza y la gravedad de la situación en la que nos encontramos»⁴².

Tras este cuestionamiento, pasa a la idea del cuidado del alma, en la que ve el legado más precioso y fundamental que Platón legó a Europa, y «el tema central en torno al cual (...) cristalizó el plan de vida de Europa»⁴³.

El cuidado del alma, en el que se establece el contacto con la totalidad de todo en lo que el hombre es, está relacionado con la libertad y la verdad. Patočka señala el “privilegio del hombre en todo el universo”: el hombre es consciente del todo, el todo se le muestra y revela, lo que significa también que “el hombre es un ser de verdad”. En el mundo mítico de las civilizaciones del que surgió la civilización griega (la Epopeya de Gilgamesh, el mito bíblico del Árbol del Conocimiento), esta verdad es un anatema, porque

³⁷ *Ibid.*, p. 156-157.

³⁸ *Ibid.*, p. 157.

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 159.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, pp. 159-160.

muestra que la posición del hombre en el universo es precaria, ya que el universo es omnipotente en relación con el hombre⁴⁴. En contra del viejo mito, la filosofía griega “dedujo de ahí el calendario de la vida”: no es una maldición humana, sino una grandeza humana, pero sólo si se hace de «la claridad, el fenómeno como tal, la *fenomenalización* del mundo, su puesta en claridad (...) el programa de toda la vida humana». De ahí la exigencia: «Todo desde la perspicacia. Tanto en tu pensamiento como en tus acciones, actúa siempre con claridad»⁴⁵. Esta es la gran cosa que hizo de la filosofía griega «el fundamento de toda la vida europea»⁴⁶. La vida humana difiere de la divina en su dimensión cuantitativa, “en cuanto al intervalo de vida”, pero no «en su esencia»⁴⁷. El hombre se encuentra en una situación en la que tiene varias posibilidades y todavía tiene que probarse a sí mismo: «todavía tiene que probarse a sí mismo como un ser que realmente hará (...) de la verdad la ley de su vida». Patočka ve en ello la esperanza de que «el hombre sería capaz, bajo ciertas circunstancias, de hacer al menos del mundo humano un mundo de verdad y justicia». De qué manera se puede lograr esto —este es precisamente el tema de preocupación del alma—, ya que «el alma es lo que es capaz de la verdad...»⁴⁸. Patočka concluye de ello que el hombre tiene una doble opción: «o bien capitular y degenerar en mero ser, o bien sólo entonces realizarse como ser de verdad...»⁴⁹. Y concluye: «Este es el concepto del que surgió no sólo la filosofía griega, sino del que surgió Europa, del que surgió nuestra historia. La historia de Europa es en gran parte, hasta, digamos, el siglo xv, la historia de los intentos de realizar la preocupación por el alma»⁵⁰. En otro lugar, Patočka afirma explícitamente que Europa estaba internamente fracturada porque había olvidado su herencia platónica y había sustituido su preocupación por el alma por una preocupación por el dominio del mundo.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 180-181.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 210, 228.

Justicia y cuidado del alma en la comunidad

Patočka distinguió tres corrientes del cuidado del alma: a) La primera corriente es ontocosmológica, b) La segunda es el cuidado del alma en la comunidad como conflicto de una forma de vida dual, c) La tercera corriente es el cuidado del alma en términos de su vida interior⁵¹.

Y ahora dirijamos nuestra atención a la segunda corriente de preocupación por el alma, que se refiere a la vida en la comunidad, a la vida del filósofo en la comunidad. Patočka señala en primer lugar que es importante para la vida del filósofo en la comunidad que éste plantee la cuestión de la regulación lícita de la vida en la comunidad en función de la idea de la vida verdadera. Patočka dirige entonces su atención a la noción de justicia: en una comunidad correctamente gobernada reina la justicia, que no es meramente aparente, por las apariencias o las consecuencias, ni se concibe en términos de conveniencia, sino que reina la justicia porque se entiende que es algo bueno y correcto. Patočka desarrolla entonces la cuestión de la justicia en el contexto del tema socrático: el filósofo Sócrates, que es el emisario de lo divino, el portavoz de Apolo, el dios de la claridad y el auto-conocimiento, es acusado de impiedad, porque en Atenas después de las guerras del Peloponeso se había producido una situación de decadencia, la comunidad se había cegado, «incapaz de ver lo que una comunidad puede y debe ser»⁵². Para Platón, esto plantea el problema de una comunidad en la que el filósofo no tiene que morir, en la que puede ayudarse a sí mismo y a los demás⁵³. Patočka considera que para Platón el programa de dicho Estado gira en torno al alma y su cuidado, pues la justicia es la aptitud del alma. De hecho, según Patočka, el Estado tal y como lo describe Platón es un pretexto «para desarrollar y tratar el problema del alma»⁵⁴.

Por ahora no quiero profundizar en esos impresionantes sofismas: la justicia como ley e interés del más fuerte, la justicia como ingenuidad y

⁵¹ *Ibid.*, p. 234.

⁵² *Ibid.*, p. 246.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

estupidez de los débiles e impotentes, como debilidad —frente a la justicia como lo que hace a la sociedad fuerte, sana y cohesionada—.

Platón enfrenta la doble vida: la vida del hombre justo y la vida del hombre injusto. En este contexto, Patočka retrata la forma ideal tanto de la injusticia como de la justicia. Dado que la injusticia se percibe como algo negativo, la persona idealmente injusta debe realizar la injusticia a la perfección, cuidando de no parecer nunca injusta. Patočka escribe: «El colmo de la injusticia será ser realmente injusto y a la vez parecer perfectamente justo»⁵⁵. Personalmente, creo que algún principio de este tipo (ser injusto, pero parecer siempre perfectamente justo) guía quizás a todos los políticos pragmáticos y populistas de nuestro tiempo (cuando leí esa frase, me fascinó lo acertada que es). ¿Y cuál es la forma ideal de justicia? «El justo nunca puede caer en la sospecha de actuar en aras de un beneficio externo»⁵⁶. Actuará así incluso cuando no sólo no sea injusto, sino cuando continuamente parezca injusto aunque sea justo⁵⁷. «El caso del justo que parece injusto es, después de todo, Sócrates», señala Patočka. Y, ¿cómo resultan los dos, es decir, el perfectamente injusto y el perfectamente justo? El injusto, que no vela por el interés de toda la comunidad, sino que sólo vela por su propio interés, alcanzará el éxito, el poder y el dominio en la comunidad, también grandes riquezas. El justo «no tendrá ni paz ni éxito, sino que todos los fracasos de la comunidad caerán sobre él, y acabará siendo acusado, (...) terminará en la cruz»⁵⁸.

Patočka llama la atención sobre la diferencia entre la génesis de la comunidad histórica, que surge de la injusticia, y la génesis de la comunidad racional. Pasemos ahora a la comunidad racional. Esta última surge por acuerdo y se basa en una reciprocidad de intereses, que es una reciprocidad de necesidades, pero necesidades absolutamente básicas. En una comunidad de este tipo, cada uno se dedica a lo suyo, satisfaciendo las necesidades de un tipo para todos (coser o hacer zapatos, es un ejemplo).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

Es una comunidad elemental y sencilla, sana pero primitiva. La justicia en una comunidad así sólo es intercambiable: «por lo mismo se obtiene lo mismo»⁵⁹. Como se concentra sólo en mantener la vida física y satisfacer sus necesidades, es necesaria una transición a una comunidad «que se vuelve demasiado demandante y que exige lujos». «Y la introducción del lujo en la comunidad la convierte en una comunidad de desequilibrio, en lugar de una comunidad en equilibrio»⁶⁰. Es una comunidad de necesidades crecientes, «crecida, hinchada, insana»⁶¹. Existe el problema de πέρας y ἄπειρον al que volveré más adelante. El aumento de las necesidades la obliga a expandirse y, por razones económicas, tiene que haber guerra, de ahí la necesidad de la ley marcial. Y como el principio de especialización se aplica en una comunidad racional, esto requerirá la creación de un ejército especial. Patočka señala que en este aspecto también hay un posible punto de inflexión. Porque los guardias pueden devolver el equilibrio a un pueblo cuyas necesidades aumentan y convertirlo en un pueblo sano. Ya no será una comunidad primitiva, sino que el “elemento de lo indefinido” [o “lo ilimitado”] será dominado, arruinado. Sin embargo, en una aldea de este tipo tendrá que prevalecer una cierta jerarquía, «pues todo el problema de la aldea se concentra en los que arriesgan la vida y dan la muerte». Cuando arriesgan la vida, «deben ser valientes en primer lugar»⁶². Patočka se pregunta: «¿Qué significa ser valiente?». Y responde: «La valentía en Platón no es un valor ciego, es algo que está regulado por la perspicacia»⁶³. Los guardianes no atacan, sino que protegen a la comunidad. Buscan la sabiduría, es decir, la perspicacia, y son valientes al mismo tiempo. Por ello, los guardianes deben tener la más alta educación filosófica para comprender que no están aquí para sí mismos, sino para el conjunto, deben «abstraerse de sí mismos por completo y vivir sólo para el conjunto: éstos son los verdaderos políticos»⁶⁴. Para Platón, el principio de justicia —cada uno

⁵⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 253.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 254.

hace lo suyo— no conduce a la igualdad, sino a la jerarquía social. De este modo, la comunidad debe equilibrarse a partir de la infinidad de necesidades crecientes, debe dominarse y disciplinarse. Las necesidades son a la vez requeridas e infinitamente crecientes. Mantener nuestras necesidades dentro de πέρας [la limitación] es una cuestión del alma⁶⁵. Patočka señala con énfasis: el alma del deseo cae en el ἄπειρον [lo indefinido, lo ilimitado], pero el alma que se cuida, que se cultiva, es «un ser superior, permanente, que no se disuelve, que no se desdibuja».

La cuestión de la πόλις es una cuestión de cuidado del alma. Por lo tanto, si se quiere transformar la comunidad en una comunidad de justicia, la educación de los guardianes es primordial en todo el proceso de esta transformación⁶⁶. Es más importante que las cuestiones de legislación, como la legislación del derecho penal o del derecho fiscal.

Bios Filosofikos

En *Platón y Europa*, Patočka señala: «El alma que se descuida a sí misma... que, como es común en la visión del *pseudotirano*, se entrega a deseos capaces de crecer sin límite, y está sujeta a ἀπειρία, ese otro principio que es el de la multiplicidad y la indeterminación»⁶⁷.

Pasemos ahora, para concluir, al problema de πέρας y ἄπειρον, con el apoyo de las conferencias de Patočka sobre «Platón y el Estado justo». Aquí, en varias conferencias, Patočka interpreta la *Carta VII* de Platón, con la advertencia, por supuesto, de que la carta no se originó con Platón, pero que su contenido es, sin embargo, platónicamente auténtico; si Platón mismo no la escribió, el autor fue un «espíritu afín»⁶⁸. Recordemos además: la *Carta* data de la vejez de Platón, y está dirigida a los amigos y familiares de Dión. De la *Carta*, Patočka cita un extenso pasaje sobre el juicio a Sócrates en la decadencia de Atenas, que despertó el interés de Platón

⁶⁵ *Ibid.*, p. 255.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁸ PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 8.

por el problema de cómo se podrían rectificar los asuntos del Estado, el derecho y la justicia: «Si, por tanto, al principio estaba completamente lleno del impulso de ser un hombre de Estado, al final me encontré en un estado de vértigo absoluto, pero aun así no dejé de pensar en el modo en que se podría rectificar ésta y toda la vida constitucional»⁶⁹. Permítanme aún citar de la *Carta VII* una famosa afirmación, que, sin embargo, aparece con más frecuencia en Platón: Y

así me sentí impulsado al fin simplemente a cultivar una verdadera φιλοσοφία, de la que pudiera decir que era la fuente del conocimiento para todo lo que en la vida pública y privada pudiera decirse que es verdaderamente justo. Y así, declararé, la humanidad no se verá aliviada de sus males hasta que, o bien aquellos que, como profesión, se dedican a la verdadera filosofía lleguen a gobernar en la comunidad, o bien hasta que aquellos que ostentan el poder gubernamental en las comunidades, como consecuencia de alguna dirección divina, decidan dedicarse a la verdadera filosofía⁷⁰.

A continuación, Patočka señala: «No es el mito ni la religión», sino «el cultivo de una verdadera filosofía, el que debe convertirse en una guía profunda de las actividades de quienes toman las decisiones en el Estado. Éste será capaz de garantizar la humanidad de la vida en la comunidad. La humanidad —es decir se refiere a la definición de justicia que se proyecta aquí—: la ley, la autoridad espiritual (...) no una fuerza externa, debe regir en la sociedad estatal»⁷¹.

Platón se retiró de la vida política. Patočka nos recuerda que no fue un alejamiento total de la política, sino un desvío, pero un desvío al fin y al cabo: un camino de nuevo hacia la comunidad⁷². Platón no quería dejar la comunidad, pero quería la verdadera comunidad. Patočka pasa ahora al viaje de Platón a Sicilia, que éste emprendió con plena conciencia de lo que significaba salir de lo privado y vivir en la comunidad, y de lo muy arriesgado que era⁷³. Pasemos ahora con Patočka a la tercera parte de la

⁶⁹ PLATÓN. *Carta VII*, 324e-325e. PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 13.

⁷⁰ *Ibid.*, 326a-b. [*Listy VII*, 326a-b].

⁷¹ PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 14.

⁷² *Ibid.*, p. 15.

⁷³ *Ibid.*, p. 16.

Carta VII, en la que confronta la relación del filósofo y la relación del tirano con la política⁷⁴. Es bien sabido que la corte siciliana se entregaba al lujo, y Platón encontraba el estilo de vida siciliano, el βίος σικελικός, desagradable, incluso repugnante. Patočka señala que «Platón aparece a lo largo de toda su vida y en todos sus escritos como una personalidad extremadamente austera», cuya energía moral entera deriva de la filosofía, es decir, del pensamiento⁷⁵. Patočka, tomando como ejemplo a Platón, confronta dos posiciones en la vida: «una radica en el deseo inmediato, la otra en la relación del hombre con la luz, del ser en la verdad»⁷⁶; confronta la doble vida humana: la vida bastante normal, donde se come lo suficiente dos veces al día, o incluso más; se come, se cuida de no dormir solo en la cama, etc. Esto no coincide con el modo de vida filosófico, porque requiere apresurarse y procurarse, y hay que atender a cosas secundarias. Por otra parte, «un hombre que se dedica a la filosofía debe vivir con absoluta moderación, sobriedad, dedicándose a ella antes que a cualquier otra cosa»⁷⁷. El modo de vida siciliano o, si queremos, normal, hace que la gente sea indisciplinada y no esté capacitada para filosofar por sí misma o para poder aceptar el consejo de los filósofos (en la *Carta VII*, ya citada, Platón da un consejo a los seguidores de Dión (después de que éste ha sido asesinado): los asesores políticos y los legisladores deben comportarse como un médico que —si quiere curar a un paciente— no debe satisfacer sus apetitos. Platón exhorta: Es necesario adherirse al estricto modo de vida dórico, no admitir entre sí a personas de otro modo de vida que no sea el sobrio y modesto⁷⁸. «No habrá fin de los males hasta que el disciplinado partido victorioso esté en el poder»⁷⁹. Patočka, con Platón, se pregunta: «¿Quién puede disciplinarse, unirse, vivir de tal manera que tenga el control y el poder?». Y responde: «Naturalmente quien ha pasado por la disciplina de la vida filosófica»⁸⁰.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 32.

El problema de establecer la rectitud en la comunidad es un problema de βίος φιλοσοφικός, de disciplina, de mantenerse dentro de los límites y las proporciones adecuadas. Y por eso toda la filosofía de Platón es una filosofía de la educación; porque su misión es «capacitar a los hombres para vivir como hombres en el Estado, en la πόλις»⁸¹.

De hecho, la famosa inscripción situada sobre la entrada de la Academia puede interpretarse en este sentido: «No entres si no sabes geometría» —que, en la escuela filosófica de Platón, sería: no entre un sofista que sobrepasa todos los límites, que no tiene sentido de las proporciones correctas, que quiere hacerse famoso a cualquier precio, alcanzar el éxito, hacerse rico, convertirse en poderoso, ganar publicidad y prestigio social, hacer carrera: “quiere más”—. Como dice Sócrates a Calicles en el diálogo *Gorgias*: «Olvidas que la igualdad geométrica es de gran validez entre los dioses y los hombres, pues no haces caso a la geometría»⁸².

Patočka afirma explícitamente: «El alma que ha de ser conducida al bien debe ser conducida a la disciplina... El alma que se mueve hacia el bien es el alma de la disciplina... el alma que es calibrada, lícita, autocontrolada. Un alma disciplinada es un alma buena. Lo contrario, un alma no dirigida, es decir, que no controla sus deseos, etc., será un alma mala, malvada...»⁸³. Un alma buena es buena en todos los aspectos; se es al mismo tiempo disciplinado, recto, verdadero y sabio, también valiente⁸⁴. Y esta es la tarea de la filosofía —Patočka habla del «estadista de la παιδεία filosófica»: hacer de toda la comunidad una comunidad de armonía, una comunidad buena y sana, no «hinchada y podrida».

A continuación, la παιδεία filosófica se analiza a fondo y se presenta desde distintos ángulos en las conferencias posteriores de Patočka, basadas en varios diálogos de Platón. Sin embargo, esto no puede ser tratado en este limitado escrito. Así pues, sólo añadiré una breve nota personal: el ciclo de conferencias sobre «Platón y el Estado justo» representa para mí una de

⁸¹ *Ibid.*, p. 38.

⁸² PLATÓN. *Gorgias*, 507d-508a. Cf. PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 169.

⁸³ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁴ *Ibid.*

las lecturas más hermosas. Estas conferencias fueron escritas por Patočka durante un régimen totalitario que sobrepasaba todos los límites. Las ideas de Patočka son también muy urgentes e inspiradoras hoy, en nuestra situación actual, porque no vivimos en comunidades que gocen de plena salud.

Bibliografía

- BENDA, Julien. «Discours à la nation européenne». En: *La Nouvelle Revue Française*, XXI, 1933, n.º 232, pp. 36-57, n.º 233, pp. 213-232, n.º 234, pp. 418-443.
- PATOČKA, «Jan. H. Scholz, Eros und Caritas, Die platonische Liebe und die Liebe im Sinne des Christentums» (Halle 1929). En: *Česká mysl* 29, 1933, 1, pp. 53-54.
- PATOČKA, Jan. «Robin, Platón». (París, 1935). En: *Česká mysl* 33, 1937.
- PATOČKA, Jan. «Platón: Theaitétos» (trad. F. Novotný, Praha 1933.). En: *Česká mysl* 30, 1934, 1, pp. 51-52. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Češi. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. První díl. Práce publikované*, pp. 477-478. Eds. K. PALEK, I. CVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2006. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12.
- PATOČKA, Jan. «Odpověď p. prof. Novotnému o překladech Platónových spisů». En: *Česká mysl* 30, 1934, 4, pp. 247-248.
- PATOČKA, Jan. «Platonism a politika». En: *Česká mysl* 29, 1933, 3-4, pp. 236-238. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let*. Eds. I. CHVATÍK, P. KOUBA, Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 22-25. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. «Platon a popularisace». En: *Kvart* 2, 1934, 2, pp. 43-50. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let*. Eds. I. CHVATÍK, P. KOUBA, Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 26-34. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. *Platon*. Praha: Karlova universita 1948; segunda edición de I. CHVATÍK, Praha (Archivní soubor) 1983; tercera edición de I. CHVATÍK – P. KOUBA. Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1992.

- PATOČKA, Jan. *Sokrates*. Praha: Spolek posluchačů filosofie 1947; segunda edición de I. CHVATÍK, Praha (Archivní soubor) 1977; tercera edición Praha (samizdat) 1978, Ed. Expedice, vol. 40; cuarta edición de I. CHVATÍK, Praha (Archivní soubor) 1985; quinta edición de I. CHVATÍK – P. KOUBA. Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1991.
- PATOČKA, Jan. *Negativní platonismus*. En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let*. Eds. I. CHVATÍK, P. KOUBA., Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 303–336. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan. «Rozvrh „Negativního platonismu“». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let*. Eds. I. CHVATÍK, P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 443–446. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. «Problém pravdy z hlediska negativního platonismu». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let*. Eds. I. CHVATÍK, P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 447–480. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. «Vom Ursprung und Sinn des Unsterblichkeitsgedankens bei Plato». En: PATOČKA, Jan. *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Eds. K. NELLEN - J. NĚMEC, introd. de P. RICOEUR, trad. de J. BRUSS, P. SACHER, T. KLETEČKA, J. STÁRKOVÁ, I. ŠRUBAŘ, V. ŠRUBAŘOVÁ, S. LÖWENSTEINOVÁ, F. MATULA. Stuttgart, Klett-Cotta 1988, pp. 304–317. *Ausgewählte Schriften*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. «El origen y el sentido de la idea de inmortalidad en Platón». En: PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Del francés al castellano trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Edicions 62, 1991, pp. 267–278.
- PATOČKA, Jan. «O duši u Platóna». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1970–1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let*. Eds. I. CHVATÍK - P. KOUBA, Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 58–79. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*. Ed. J. POLÍVKA. Praha, OIKOYMENH, 2012. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 14/4.

- PATOČKA, Jan. «Démokritos a Platón jako zakladatelé metafyziky». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1970-1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých*. Eds. I. CHVATÍK - P. KOUBA, Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 356–369. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. «Demócrito y Platón, fundadores de la metafísica». En: PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Del francés al castellano trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Edicions 62, 1991, pp. 235–248.
- PATOČKA, Jan. «Platón o vědění a umění, nadšení a kráse». En: PATOČKA, Jan. *Umění a čas. Soubor statí, přednášek a poznámek k problémům umění. Nepublikované texty, recenze, náčrty. Druhý díl. Nepublikované texty, recenze, náčrty*. Eds. D. VOJTĚCH – I. CHVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2004, pp. 49–71. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 5.
- PATOČKA, Jan. «Platón a Evropa». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1970-1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let*. Eds. I. CHVATÍK - P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 149–355. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. «Kacířské eseje o filosofii dějin». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II (en adelante: Péče o duši III)*. Eds. I. CHVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 13-146. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. I. O. Rodriguez. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. «Evropa a doba poevropská». En: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1970-1977. Nevydané texty a přednášky ze sedmdesátých let*. Eds. I. CHVATÍK - P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 80–148.
- PLATÓN. *Listy VII*. [Carta VII. JP].

JAN PATOČKA Y SU “PEDAGOGÍA DE LA CONVERSIÓN”*

*Jan Patočka and his “Pedagogy of the Conversion”***

VĚRA SCHIFFEROVÁ

Resumen: Este artículo presenta los enlaces y la manera como la herencia socrático-platónica de la filosofía, como los planteamientos de Juan Amós Comenio, influyeron en la idea de la educación de Jan Patočka en tanto filósofo. Esta conexión atraviesa las preocupaciones de Patočka sobre los problemas de la filosofía fenomenológica y sus desarrollos

en la filosofía de la historia, que desembocan en su comprensión sobre los problemas de la civilización europea moderna.

Palabras clave: Filosofía de la educación, filosofía de la historia, Europa, alma abierta, educación.



Keywords: This article presents the links and the way in which the Socratic-Platonic heritage of philosophy, such as the approaches of John Amos Comenius, influenced Jan Patočka's idea of education as a philosopher. This connection runs through Patočka's concerns about the problems of

phenomenological philosophy and their developments in the philosophy of history, leading to his understanding of the problems of modern European civilization.

Abstract: Philosophy of education, philosophy of history, Europe, open soul, education.

Introducción

El trabajo filosófico de Jan Patočka representa una unidad integral, en la que no sólo se asume y complementa, sino que también se articula, en la implementación real, todos los componentes principales del esfuerzo de pensamiento sistemático. Además, Patočka se caracteriza por una relación bidireccional y ricamente recíproca, entre sus esfuerzos filosóficos sistemáticos, y el estudio de la historia de la filosofía. En Patočka, la filosofía sistemática surge de la historia de la filosofía, de alguna manera se “alimenta” de ella; la historia de la filosofía entra en su metabolismo, pero, al mismo

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Traducido por Germán Vargas Guillén. Este texto fue inicialmente presentado como conferencia magistral en el Seminario de Filosofía Contemporánea y Actual, Universidad Pedagógica Nacional, 10 de febrero de 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=OLuw4ZGawg>

tiempo, la filosofía sistemática se refleja en su interpretación distintiva y revolucionaria de los temas histórico-filosóficos.

El objetivo de este artículo es mostrar la conexión entre el pensamiento de Patočka sobre los problemas de la filosofía fenomenológica, a la que la filosofía de la historia está estrechamente vinculada, con sus reflexiones sobre la filosofía de la educación. También presto atención a la conexión de este tema con el estudio, tanto de la tradición socrático-platónica, como de Comenio. Y muestro cómo estos aspectos parciales, de una forma u otra, giran en torno al interés filosófico de Patočka sobre el problema de la civilización europea moderna.

Filosofía de la educación

El núcleo del legado de la filosofía europea de Patočka se ve, por supuesto, con razón, en su continuación creativa “herética” en la línea de la filosofía fenomenológica, a la que, desde luego, se presta mucha más atención que a sus reflexiones sobre la pedagogía. Y este es otro objetivo de mi artículo, presentar a Patočka bajo una luz menos habitual, es decir, como un filósofo importante y original de la educación. El colega y amigo más joven de Patočka, el filósofo alemán de la educación e investigador sobre Comenio, Klaus Schaller (que estaba asociado con el interés de Patočka en Comenio y la pedagogía sistemática, que Schaller desarrolló en forma de “pedagogía de la comunicación” y Patočka en forma de “pedagogía de la conversión”) lamentó que las ideas sobre la pedagogía de Patočka recibieran mucho menos atención que su contribución a la fenomenología. Según Schaller, esto se debe al “prejuicio fatal” de que «un verdadero filósofo sólo podría limpiarse las manos respecto a la pedagogía»¹. Schaller estaba convencido de que tal enfoque estaba dirigido contra la intención de Patočka. Después de todo, como también señala Schaller, Patočka, «pone fin a esta ceguera de una vez

¹ SCHALLER, Klaus. «„Universální a priori“ a výchova. K pedagogice Jana Patočky a Eugena Finka». Trad. del alemán al checo de V. SCHIFFEROVÁ. En: *Fenomén jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha, OIKOYMENH, 2000, p. 73.

por todas, recuerda constantemente a Platón»². Schaller luego argumenta que «la filosofía de Patočka es esencialmente una teoría de la educación»³. En fin, las ideas de “vida conmovida”, “avance hacia la verdad”, “vida en la verdad”, que son de importancia clave en los textos de Patočka de la década de 1970, dedicados a la filosofía de la historia, tienen también el objetivo educativo de Patočka⁴. En su «Testamento político» sobre el significado de la *Carta 77*, Patočka escribió: «Educar, es decir, entender que hay algo en la vida que no es el miedo y el beneficio, y que donde el propósito máximo se sacrifica por los medios, se traduce directamente en un agujero negro»⁵.

Sin embargo, sólo las conferencias tituladas «Filosofía de la educación», que Patočka dio en el semestre de invierno de 1938/1939 —y que se publicaron por primera vez en 1996 en el conjunto *Cuidado del alma*⁶, sobre la base de un registro estenográfico complementado y corregido de conferencias— están explícitamente dedicadas a la pedagogía. (Los bocetos manuscritos de las conferencias «Pubertad» y «Obras escritas y su corrección», probablemente también datan de 1938-1939). En este sentido, la culminación del artículo es «Comenio y el alma abierta»⁷. Otra fuente rica para las interpretaciones de la pedagogía de Patočka y la filosofía de la educación son sus cartas a Klaus Schaller (parte de esta correspondencia

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Véase SCHALLER, Klaus. «Pedagogika obratu. Patočkova teorie vzdělání». En: SCHALLER, Klaus. *Comenius 1992. Gesammelte Beiträge zum Jubiläumsjahr*. Sankt Augustin, Academia Verlag 1992, pp. 366-367.

⁵ PATOČKA, Jan. «Co můžeme očekávat od Charty 77?». En: PATOČKA, Jan. *Češi. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. První díl. Práce publikované* (en adelante: *Češi I*). Eds. K. PALEK – I. CHVÁTÍK. Praha, OIKOYMENH, 2006, p. 443. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12. Praha, OIKOYMENH, 2006, p. 443. - El texto fue publicado también con el título «Politický testament prof. J. Patočky o smyslu Charty 77».

⁶ PATOČKA, Jan. «Filosofie výchovy». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let* (en adelante: *Péče o duši I*). Eds. I. CHVÁTÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 363-440. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.

⁷ PATOČKA, Jan. «Comenius und die offene Seele». En: J. A. Komenský. *Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, ed. K. Schaller, Heidelberg 1970, pp. 61-74. Trad. al checo de A. Mandl: «Komenský a otevřená duše». En: *Křesťanská revue* XXXVII, 1970, No. 10, pp. 223-231. Véase también en: PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Druhý díl. Texty publikované v letech 1959 – 1977* (en adelante: *Komeniologické studie II*). Ed. V. SCHIFFEROVÁ. Praha, OIKOYMENH, 1998, pp. 337-351. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 10.

fue publicada en alemán, completa fue publicada en checo en la *Collected Writings* las obras recopiladas de Patočka)⁸.

Filosofía de la historia

Como ya he dicho, Patočka se ha interesado por los problemas de la filosofía de la educación desde finales de los años treinta. Por la misma época, probablemente en los años 1941-1942, trabajó intensamente en el artículo «Filosofía de la historia». Esta obra monumentalmente concebida, pero finalmente inacabada, se centró en el problema de la transformación del hombre cristiano en el hombre poscristiano, que ocurrió en los siglos xv-xix. «Temáticamente, el artículo se refiere a la pregunta sobre lo que realmente sucedió durante esos siglos en los cuales del cristianismo nació un hombre sin cristianismo, el hombre postcristiano. Se equilibra así al hombre no cristiano y cristiano en el ámbito del postcristianismo; y, al cristiano con el fenómeno del hombre no-cristiano; este es, por lo tanto, el principal tema del trabajo. Si no nos equivocamos, este es el tema espiritual central de todo desarrollo moderno», escribió Jan Patočka en la introducción a la «Filosofía de la historia»⁹. En relación con el trabajo sobre su *opus grande* «Filosofía de la historia», Patočka se centró en el estudio de las fuentes de la historia espiritual europea desde el siglo xv al xviii. Recordemos que, el primer artículo de Patočka sobre Comenio, «Una nueva mirada a Comenio», se publicó en 1941¹⁰. Se puede suponer que Patočka se

⁸ «PATOČKA, Jan – SCHALLER, Klaus. Briefwechsel aus den Jahren 1957–1977». In: Patočka, Jan; Schaller, Klaus. *Dmitrij Tschizewskij. Philosophische Korrespondenz*. Eds. V. SCHIFFEROVÁ. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, pp. 29–157. *Orbis Phaenomenologicus. Quellen. Neue Folge* 5. – «Korespondence Jana Patočky s Klausem Schallerem (1957 – 1977)». Trad. J. FREI. In: PATOČKA, Jan. *Korespondence s komeniologu. Druhý díl. Korespondence Jana Patočky s Dmytrem Čyževským, Marcelle Denisovou, Franzem Hofmannem, Klausem Schallerem a Georgem Henrym Turnbullem*. Eds. V. SCHIFFEROVÁ – I. CHAVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2011, pp. 75–292. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 22.

⁹ PATOČKA, Jan. «Filosofie dějin». En: *Péče o duši I*, pp. 339–352.

¹⁰ PATOČKA, Jan. «O nový pohled na Komenského». En: PATOČKA, Jan. *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. První díl. Texty publikované v letech 1941 – 1958* (en adelante: *Komeniologické studie I*). Ed. V. SCHIFFEROVÁ. Praha, OIKOYMENH, 1997, pp. 11–21. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 9.

interesó en Comenio por los problemas de la pedagogía, y el problema de la filosofía de la historia, antes de lo mencionado.

La interconexión interna de la concepción distintiva de la filosofía de la historia, la filosofía de la educación, los estudios comeniológicos y platónicos es muy evidente, especialmente en los textos que Patočka escribió en la última década de su vida. El cerrojo aquí es el motivo del cuidado del alma, el énfasis en la integridad y la armonía, y la concepción relacionada del hombre como un ser universal, abierto al mundo entero.

Ahora es necesario resumir la filosofía de la historia de Patočka, al menos muy brevemente, a partir de los textos que ha dedicado a este tema en la última década: «Europa y el período poseuropeo»¹¹, *Platón y Europa*¹²; y, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*¹³.

Tres etapas de la actividad humana

Las reflexiones de Patočka sobre la filosofía de la historia se enmarcan en una visión pesimista general de la situación humana: «El hombre está siempre, en esencia, en una situación desesperada. Después de todo, el hombre es un ser comprometido en una aventura que, en cierto sentido, nunca puede terminar bien. Somos un barco que necesariamente se hunde ... Somos parte de un universo que se cae...»¹⁴.

Como es bien sabido, Patočka distinguió «tres etapas de los acontecimientos humanos»: primero, una etapa no histórica, «que tiene lugar en

¹¹ PATOČKA, Jan. «Evropa a doba poevropská». Trad. de alemán al checo de V. KOUVA – I. CHVATÍK. In: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1870-1977. Nevydané přednášky ze sedmdesátých let* (en adelante: *Péče o duši II*). Eds. V. KOUVA – I. CHVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 80-148. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.

¹² PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. In: *Péče o duši II*, pp. 149-355. – Véase también la trad. al castellano: PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Edicions 62, 1991.

¹³ PATOČKA, Jan. «Kacířské eseje o filosofii dějin». In: PATOČKA, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. P. KOUVA – I. CHVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 13-146. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3. – Véase también la trad. al castellano: PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. I. O. Rodríguez. Madrid, Encuentro, 2016.

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*, p. 150.

el anonimato del pasado y en un ritmo puramente natural», y una etapa prehistórica, «donde hay una memoria colectiva en forma de tradición escrita»; según Patočka, la tercera etapa de la propia historia se caracteriza por un “alzarse” por encima del nivel del “período prehistórico”¹⁵. En Patočka, esta periodización de “acontecimientos humanos” se basa en la doctrina de los tres movimientos de la existencia humana. En *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Patočka distinguió tres movimientos generales básicos, en los que tienen lugar tres posibilidades diferentes del hombre: «el movimiento de aceptación, el movimiento de defensa y el movimiento de la verdad»¹⁶. El movimiento de aceptación «consiste en que una persona debe ser aceptada e introducida en el mundo. Se interrelaciona con el segundo movimiento de defensa, porque trabajamos»¹⁷. En el “mundo natural” del hombre prehistórico, «el movimiento de la verdad (...) está temáticamente subordinado al movimiento de aceptación o entrega»¹⁸. En la época histórica, la gente se deshace del “significado aceptado”. Patočka señala que el impacto del significado aceptado es “asombro por la existencia en su conjunto, por la extrañeza de que hay un universo”, en el que, según los filósofos antiguos, está el «asombro propio y el origen de la filosofía»¹⁹.

Historia de Europa

Patočka señala explícitamente que la historia comprende la historia de Europa y que no hay otra historia²⁰. La época histórica, es decir, la época europea, es llevada por el libre “movimiento de la verdad”, por el asombro, por el cuestionamiento, por la insatisfacción. La gente ya no se limita a mantener la vida corporal, sino que “hace preguntas, crea problemas, quiere comprender”, “no acepta el mundo simplemente como está aquí”,

¹⁵ PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁹ *Ibid.*, p. 70.

²⁰ PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*, p. 343.

sino que «se pregunta (...) cómo es todo esto y la vida humana»²¹. Según Patočka, esta pregunta se planteó por primera vez en la comunidad griega, en una comunidad de personas libres que vivieron para ser reconocidas como libres en esa comunidad, en una comunidad de «aquellas personas que no aspiran sólo a su vida, a la vida en sí misma, sino a algo más, y más, y más»²².

La humanidad histórica, a diferencia de la humanidad prehistórica, no rehúye la problemática: en la filosofía el hombre «se expone a la naturaleza problemática del ser y al significado del ser», en la política a la naturaleza de la acción política²³. El surgimiento de la política y la filosofía en la *pólis* griega es, por tanto, una historia histórica que hace época. La filosofía y la política son las “fundadoras de la historia” y su origen es la cesura que separa la época prehistórica de su propia historia²⁴.

La historia, según Patočka, se alinea con la historia del alma, que es lo que en el hombre trasciende el mero cuidado por la preservación de la vida; y, así, cobra lugar la capacidad intrínsecamente humana de la verdad y la intuición. Según Patočka, Europa surgió de la idea socrático-platónica de cuidado del alma, cuyo objetivo es «hacer, al menos del mundo humano, un mundo de verdad y justicia», «núcleo de la tradición europea», «tal tradición ha dado forma a Europa»²⁵.

Período posteuropo

Patočka señala explícitamente que sus reflexiones sobre Europa tienen lugar en una situación «posterior a la catástrofe del mundo occidental, que constituye la puerta de entrada a la historia planetaria»²⁶. Según Patočka,

²¹ Véase Patočka, Jan. «Mají dějiny nějaký smysl?» En: *Péče o duši III*, pp. 343-344.

²² *Ibid.*, p. 344.

²³ Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, p. 71.

²⁴ Véase *Ibid.*, p. 69. Sr. También: Blecha, Ivan. «Patočka a otázka po smyslu». En: V. Leško y R. Stojka (eds.), *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach 2015, p. 586.

²⁵ Patočka, Jan. *Platón a Evropa*, pp. 180 y 226. Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, pp. 99.

²⁶ Patočka, Jan. «Před-dějinné úvahy». En: *Péče o duši III*, p. 317.

Europa, que se había formado «durante más de un milenio, se derrumbó internamente durante varios siglos y finalmente fue destruida en sólo treinta años por dos guerras mundiales»²⁷. En la década de 1960, la humanidad entró en una nueva era: «se habla cada vez más de la era posteuropea»²⁸. Patočka señala en repetidas ocasiones que Europa ha desaparecido porque ha olvidado su herencia básica, es decir, el cuidado del alma²⁹. Patočka encontró el inicio de este proceso en los siglos xv-xvi. Siglos en los cuales la preocupación por el alma, la sabiduría, la disciplina y la justicia comenzó a ser reemplazada por la preocupación por el mundo exterior, por el control de la naturaleza, cuando la preocupación por el ser fue reemplazada por la preocupación por el gobierno y la posesión³⁰.

En la civilización científica y técnica moderna, este cambio espiritual fue acompañado por cambios en las esferas económica y política. Patočka señala síntomas específicos de declive: la humanidad ha subordinado su vida a la vida cotidiana y su impunidad impersonal —“el aburrimiento en forma de entretenimiento obligatorio”, “El aburrimiento de proporciones gigantes”— se está convirtiendo ahora en una «experiencia metafísica colectiva (otros son la experiencia del frente e Hiroshima)»³¹. La orientación hacia el exterior, el escape a las cosas, el paso a la primacía de la propiedad, la ciencia —ésta reemplazó la intuición por el éxito práctico, todo lo hizo ligero y superficial—. El alivio de la ansiedad de la muerte es provocado por distracciones momentáneas organizadas, baratas y generalizadas, producidas por la prensa, la radio, la televisión, el cine o distracciones masivas, como los deportes³². El hombre se aliena a sí mismo, es «destruido externamente y empobrecido internamente, privado de ... un yo inconfundible, identificado con su papel, se mantiene y cae con él»³³. La crisis social

²⁷ Patočka, Jan. «Evropa a její dědictví». En: *Péče o duši III*, p. 241.

²⁸ *Ibid.*, p. 241.

²⁹ Patočka, Jan. *Platón a Evropa*, p. 210.

³⁰ Patočka, Jan. «Evropa a její dědictví», p. 246.

³¹ Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, p. 111-112.

³² Patočka, Jan. «Husserlova idea evropské rationality». En: *Péče o duši III*, p. 180.

³³ Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*, p. 115.

está asociada a una crisis moral: «la conciencia y otros sentimientos hace tiempo que han perdido objetivamente su poder y significado»³⁴.

Patočka opinó que la Primera Guerra Mundial completó la reevaluación de todos los valores en señal de fuerza³⁵. El hombre en la civilización racional moderna dejó de ser una relación con el Ser y se convirtió en una fuerza poderosa; por lo tanto, también se trata como una mera fuerza: se «acumula, calcula, utiliza y manipula como cualquier otro estado de poder»³⁶.

Patočka advierte en este contexto: la era planetaria comenzó con una civilización racional europea, nacida de una interpretación del mundo centrada en el desarrollo del poder y la fuerza. Europa, que gobernó el mundo sobre la base de un monopolio del poder de origen científico y tecnológico, ya no existe, pero todavía hay un espíritu que, en la creencia de que está haciendo algo positivo, ha destruido tanto, o incluso, ese espíritu busca someter a toda la humanidad³⁷. Las empresas que despertaron en la era poscolonial se apoderaron del patrimonio europeo —ciencia, tecnología y administración— para contrarrestar el “ataque de la sociedad occidental de producción en el planeta”. La “herencia europea” se ha fusionado con tradiciones domésticas como la masa, el colectivismo sin precedentes, las diferencias sociales extremas y la crueldad asociada, la ausencia de sentido del individuo y sus libertades. Como resultado, ha surgido una “amalgama sin precedentes de Europa y lo no europeo”, en la que la manipulación de las personas se lleva «a una perfección sin precedentes que amenaza la espiritualidad doméstica hasta el punto de la asfixia total»³⁸.

Las naciones no europeas, incluidas las que se han emancipado políticamente de Europa, ponen en el “espíritu europeo” la esperanza de superar la pobreza y las dificultades. Sin embargo, «llegan a una tierra que está lejos de estar empobrecida y saqueada, (...) con la intención de seguir explo-

³⁴ Patočka, Jan. «Evropa a její dědictví», p. 255.

³⁵ Véase Kacířské eseje o filosofii dějin, p. 121. Véase también: HAGEDORN, Ludger. «Dvacáté století: historie válek a válka jako historie». En: V. Leško y R. Stojka (eds.), *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2015, pp. 605, 613.

³⁶ *Kacířské eseje o filosofii dějin*, p. 114.

³⁷ Patočka, Jan. «Husserlova idea evropské rationality», p. 177.

³⁸ *Ibid.*, p. 178.

tándola y devastarla aún más mediante el uso masivo»³⁹. En este contexto, Patočka pregunta: ¿Es posible aceptar el “bien del espíritu europeo” y «no caer en la peor emergencia, que resulta en una opresión masiva de vidas y destrucción?». «¿Es posible dejar que la vida misma se vacíe por el bien de la vida?»⁴⁰. Señala explícitamente que no considera que estas reflexiones sean una filosofía constructiva de la historia, sino que las entiende como un “reflejo de Europa sobre sí misma”, a lo largo de sí. Sin embargo, a diferencia de Husserl, Patočka no busca una solución general al problema, sino que examina «dónde podría brillar una oportunidad»⁴¹.

Así, Patočka vio la época posteuropea como «una época de oportunidades, una enorme oportunidad que podría llevar a toda la humanidad en el futuro no sólo a la razón técnica, sino a la razón que se comprende a sí misma». Estaba convencido de que la humanidad en la nueva era posteuropea tendría la oportunidad de resolver sus problemas amenazantes sólo si lograba no repetir los errores de Europa⁴². En su artículo «Comenio y el alma abierta», señaló que la técnica destructiva orientada a la vida, probablemente pertenece a la quintaesencia del alma cerrada. Por tanto, la nueva espiritualidad es la más necesaria: «la conversión espiritual es necesaria para que los problemas de la próxima época estén abiertos a soluciones positivas. La ciencia y la tecnología no los resolverán por sí solas»⁴³.

Comenio y el alma abierta

Veamos ahora con más detalle cómo se relaciona el estudio de Comenio con las reflexiones de Patočka sobre el fin de Europa y sobre las esperanzas y perspectivas de la humanidad en el período posteuropeo. El núcleo de esta interpretación será nuevamente el problema del cuidado del alma, más precisamente el problema del alma cerrada y abierta.

³⁹ PATOČKA, Jan. «Schéma dějin». En: *Péče o duši III*, p. 279.

⁴⁰ PATOČKA, Jan. «Husserlova idea evropské rationality», p. 183.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁴² PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*, pp. 91-92.

⁴³ PATOČKA, Jan. «Komenský a otevřená duše», p. 349.

Según Patočka, ¿cuál es la diferencia entre un alma abierta y un alma cerrada? La respuesta a esta pregunta, además del artículo antes mencionado sobre la apertura existencial del alma, lo trae también en un fragmento de *¿Qué es Europa?*: es directamente el establecimiento del contacto, la apertura, la luz original. Esta apertura en nosotros mismos a todo lo que podamos experimentar de una forma u otra es precisamente la apertura de un alma abierta. El alma abierta no es un ser cerrado en sí mismo, sino el establecimiento del contacto. Si el alma se concibe como una estructura autónoma, su esencia misma es fundamentalmente defectuosa. En cierto sentido, se puede decir que su esencia es un estar fuera de sí mismo, un salir de sí mismo esencialmente y que, por el contrario, se “aliena” sólo cuando se cierra sobre sí mismo, cuando se olvida de sí mismo y no se comprende a sí mismo, especialmente tratando de comprenderse a sí mismo en la forma de las cosas con las que establece contacto. Porque el alma abierta sólo puede concebirse como abierta cuando comprende la luz que se enciende en ella, sale de ella y establece contacto, su comprensión de sí misma como alma abierta depende precisamente de este fenómeno del mundo como horizonte total.

La estructura permanece o no permanece oculta (...). Cuanto más consciente el alma de su función especial, de tener acceso a todo lo demás, más adquiere ante sus propios ojos una posición especial basada en el hecho de que debe estar aquí ante todo lo demás, mayor es el peligro de que no lo comprenda correctamente y de que considere de su esencia el hecho de ser un *sujeto* cerrado y autosuficiente, que incluye en sí todos los demás contenidos del mundo. El alma cerrada es, pues, un gran peligro al que se ve sometida el alma abierta al acercarse por el lado que nivela su posición especial, su establecimiento de una relación, su función de luz, a lo que aparece en la relación; el alma que así aparece es la manta sobre la tumba, donde se entierra el acceso a la aparición como tal, y por tanto el acceso al alma abierta⁴⁴.

Para Patočka, una de las formaciones históricas más importantes del alma abierta es el alma cristiana. El alma cristiana, escribe Patočka, «se enfrenta fundamentalmente a algo que no le alcanza, que la trasciende por completo, hasta que se le revela y le permite hacer lo que está fundamen-

⁴⁴ PATOČKA, Jan. «Co je Evropa – šest zlomků». En: *Pěče o duši III*, pp. 482-483.

talmente abierto a su libertad, pero que está en un hecho inalcanzable para él. Porque se enfrenta a su Creador y Redentor, de cuya revelación y gracia depende»⁴⁵. Esta concepción de un alma abierta era común en la Europa tardía medieval y principios de la moderna. Fue reemplazada gradualmente por el concepto de alma cerrada, cuyo nacimiento está relacionado con el nacimiento de la vida moderna y la imagen moderna del mundo, cuyos pilares son las ciencias naturales modernas, la tecnología y las filosofías científicas modernas.

Un alma cerrada es, por así decirlo, un continente cerrado, delimitado exteriormente, que no acepta nada extranjero; su autonomía lo acerca a lo absoluto o incluso lo define. Por tanto, no hay nada externo a ella que pueda formar los límites de su infinito desde afuera o ser la causa de la restricción de su libertad. Y, sin embargo, de manera paradójica, también llamamos a esta alma infinita un alma cerrada. Está cerrada sobre sí misma precisamente porque a través o incluso a causa de su infinito sólo puede encontrarse a sí misma. No hay “mismo” para ella. Por lo tanto, puede y debe resolver cada problema sólo con sus propias fuerzas y recursos. Por eso ve sus tareas sólo en la perspectiva del control, el empoderamiento y la encarnación (...). Un alma cerrada es el pináculo del mundo; nada puede superarlo fundamentalmente en valor y significado; no tiene que detenerse ante nada como obstáculo, completamente más allá de su capacidad⁴⁶.

El arsenal de un alma cerrada incluye dominar, pensar en combinaciones de fuerzas, poseer, encarnar, dividir. Patočka señaló que el concepto de alma cerrada es completamente común en la actualidad, e incluso se ha convertido en algo tan natural que hoy ya no podemos pensar en ninguna otra posibilidad. Sin embargo, las exigencias de la era poseuropea ya no son suficientes para un gobierno de mente cerrada. El período de la ciencia y la tecnología todavía está alcanzando los éxitos, señaló Patočka, pero el hombre fue abandonado, se convirtió en un matorral impenetrable. «Por lo tanto, es más necesaria una nueva espiritualidad. La conversión espiritual es necesaria para que los problemas de la próxima época estén abiertos

⁴⁵ Patočka, Jan. «Komenský a otevřená duše», p. 339.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 337-338.

a soluciones positivas. La ciencia y la tecnología no los resolverán por sí solas», escribió Patočka en el artículo «Comenio y el alma abierta»⁴⁷.

Que en tal situación necesitamos una pedagogía del giro (*pedagogiku obratu*), no sólo una doctrina de la formación del hombre (*formování člověka*), apoyada en las ciencias positivas (*základně odborných*), al menos puede adivinarse a partir de estos indicios. La educación para la nueva era no se puede construir donde se vea al hombre como una cosa entre las cosas, como una fuerza entre las fuerzas, en fin, no se puede realizar con el alma cerrada. No será una doctrina que capacite al educando para convertirse en sujeto de dominio, incorporación y uso del mundo, sino que lo abra para dedicarse, para gastar, para cuidar y para guardar; no se limitará a inculcar conocimientos y habilidades, sino que trabajará pacientemente hasta que se comprenda que el alma tiene su centro fuera de las cosas (es decir, fuera de sí misma también vista como poder y realidad) —y que excede, derrocha, perdona. ¡Sin quejas!, sino el asumir la resignación como renuncia a la clausura, el autocierre natural, que es confirmado y potenciado por la teoría del alma cerrada. En este contexto, la renovación del interés por la concepción educativa de Comenio, precisamente en su originalidad, en su diferencia de la pedagogía moderna, basada en el conocimiento eficaz y controlador, es una inspiración que quizás llega en el momento oportuno. Comenio estuvo en el umbral de la época del alma cerrada, la sobrevivió y en su final él reaparece en su forma original⁴⁸.

También, en el artículo «La época posteuropea y sus problemas espirituales»⁴⁹, que data de 1970, es decir, de la época en que se escribió el estudio sobre la apertura existencial del alma, Patočka expresó explícitamente la esperanza que depositó en el concepto de “alma abierta”. Según Patočka, esta concepción incluye la miseria humana insuperable y al mismo tiempo la única riqueza que tiene el hombre. Sólo el concepto de alma abierta es capaz de crear un terreno de pensamiento sobre el cual resolver el problema de la “humanidad europea”, que para Patočka pertenece al intento de crear un terreno para la humanidad europea, que corre el peligro de “ideologizar los rígidos complejos de tradiciones en tiempos de gigantes que darán forma a una nueva era”. Que tal peligro sea realmente inminente puede “deducirse de la situación fáctica actual”. «El tiempo de generalización

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 350-351.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 349-351.

⁴⁹ ПАТОЧКА, Jan. «Doba poevropská a její duchovní problémy». En: *Péče o duši II*, pp. 29-44.

de Europa antes del surgimiento de la conciencia planetaria de la humanidad es un tiempo de horror y negación cínica de todo lo que se veía y se cultivaba como específicamente humano», escribe Patočka⁵⁰. En este contexto, señala que sólo el concepto de alma abierta puede proteger a una persona de la perpetuación, de no rebajarse al nivel de una mera cosa, de percibir su existencia como una cosa y de tratarla como una cosa. Le da la oportunidad de comprender que «la existencia humana no es algo que se hace y se dice simplemente, sino algo que necesita ser llevado y puesto, algo que necesita ser abandonado»⁵¹.

Patočka expresó una opinión similar en el estudio *Los fundamentos espirituales de la vida en nuestro tiempo*, que también se publicó en 1970. En su conclusión, advirtió sobre los peligros de la “razón técnica”, que proporciona medios sin precedentes no sólo para la vida sino también para la destrucción, en la que el hombre puede perder su alma en la era de la ciencia que le promete poder y abundancia. También aquí vio esperanza en “el alma del hombre”. Escribe aquí: «En el nuevo período colosal en el que hemos entrado, el hombre seguirá siendo lo que era, un ser existente que no sólo tiene un final sino, por un final, un principio eterno. Un ser existente que no se cierra, pero cuyo lema es la apertura, con suerte podrá hacer frente a las divisiones cuya presión ya sentimos en nosotros mismos...».

Pasemos a las conferencias sobre Platón, que Jan Patočka dio en el año escolar 1971/72 —antes de su jubilación forzosa— en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina y luego en 1973 en un seminario privado⁵². Es necesario leer entre ellos, su amarga experiencia con el clima político, cultural y espiritual de estos años, así como su preocupación por “nuestros asuntos humanos”, por el destino del mundo contemporáneo; todo esto está claramente plasmado en ellos.

Patočka recuerda aquí la doble posibilidad del alma: la posibilidad de descomposición o recuperación. Para Platón, la doctrina de la educación y

⁵⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. Přednáškový cyklus ze školního roku 1971/72*. Ed. J. POLÍVKA. Praha, OIKOYMENH, 2012. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 14/4. - PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*.

del Estado “de la comunidad actual y de la buena comunidad”, «radica en esta idea básica de que el hombre es un ser que se determina a sí mismo, que nuestra alma es lo que pone en movimiento la oscilación entre las dos opciones básicas»⁵³. La vida humana como una creación del alma se mueve entre la ascensión a la aptitud y la bondad y cae en muchos caminos del mal. La vida en ascensión es una vida en límites y en unificación, mientras que una vida de carácter caído es una vida sin límites⁵⁴. Patočka señala que la cuestión del cuidado del alma también es una cuestión de la *pólis*⁵⁵. El alma debe ser sanada, cultivada, es decir, criada, liberada del desenfreno y la indisciplina y conducida al orden y la disciplina⁵⁶. De ella depende la salud de toda la comunidad, que puede ser una comunidad malsana, una comunidad enferma, una “comunidad de lujuria”, un “lujo”, una “hinchazón”, un “simulacro”, un “turupe”, una comunidad “inflada”; o, una comunidad sana⁵⁷. Por lo tanto, según la presentación de Platón, Sócrates considera que la regulación de la educación de la tutela es mucho más importante que, por ejemplo, las cuestiones de la legislación en su conjunto y en detalles, como qué impuestos o qué delitos serán penalizados⁵⁸. «La *Paideia* es el proceso humano más importante», escribe Patočka⁵⁹. Es “el núcleo mismo de la vida humana”, del que depende la vida humana, ya que puede estar encadenada y fascinada por la caverna o volverse hacia la luz. La *paideia* brinda la oportunidad de superar la inmovilidad, de hacer un giro, de volver el cuello, de alejarse del claroscuro de la caverna hacia la luz completa, de hacer que una vida básica se convierta en la propia humanidad⁶⁰.

En Patočka, la idea de educar al hombre como un ser abierto a todo lo existente, cuya base filosófica es la doctrina de los tres movimientos de la

⁵³ Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 306.

⁵⁴ Véase *Ibid.*, pp. 251, 257.

⁵⁵ Véase Patočka, Jan. *Platón a Evropa*, p. 256.

⁵⁶ Véase Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 166.

⁵⁷ Véase *Ibid.*, p. 198.

⁵⁸ Véase Patočka, Jan. *Platón a Evropa*, p. 256.

⁵⁹ Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, p. 58.

⁶⁰ Véase *Ibid.*, p. 69.

existencia, está íntimamente ligada a la idea de humanización del hombre. A este tema también se presta atención en otros textos comeniológicos de Patočka de 1970: *Jan Amos Komenský e el hombre de hoy*⁶¹ y *La humanidad de Comenio*⁶². La educación es una solución a la cuestión de la humanidad, escribe Patočka.

A diferencia de todos los demás seres, el hombre simplemente no está aquí como una piedra, una estrella o un perro. Si una persona está aquí, no significa que sea realmente humana. Uno puede y debe volverse verdaderamente humano (...) La humanidad no es un hecho, un hecho que simplemente se puede detener y afirmar. La humanidad es una oportunidad que hay que hacer, aprovecharla como misión. En eso radica que es posible extrañarla, engañarla ... Lo que más le importaba a Comenio, la educación como forma de hacer que una persona sea verdaderamente humana es un problema tan vivo hoy como en su tiempo⁶³.

También en estos estudios comeniológicos, Patočka apunta a una doble posibilidad de existencia humana: decadencia y recuperación. Es evidente que su interpretación de Comenio es también una interpretación de sus propias ideas, que le vinieron a la mente en este momento, especialmente en relación con la reflexión sobre el destino de la civilización europea moderna. Comenio, señala Patočka, mostró la situación de quiebra del hombre. Su suma es el involucramiento de la persona en sí misma, la concentración en sí mismo y sobre sí mismo, la indiferencia, incluso el odio, y la agresión resultante hacia todo lo que perturba su cierre. Patočka señala que este es el estado de la humanidad también en tiempo presente, es la realidad actual de la humanidad. Sin embargo, el hombre también tiene otra opción: relacionarse con el universo⁶⁴. El hombre puede ser un ser universal, pero con la condición de que

se deshaga de esa indiferencia y odio que residen en el enredo dentro de sí mismo, en tropezar con intereses cercanos, parciales, superficiales, distracciones y

⁶¹ PATOČKA, Jan. «Jan Amos Komenský a dnešní člověk». En: *Komeniologické studie II*, pp. 352-359.

⁶² PATOČKA, Jan. «Lidskost Komenského». En: Patočka, Jan. *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Třetí díl. Nepublikované texty*. Ed. V. SCHIFFEROVÁ. Praha, OIKOYMENH, 2003, pp. 485-489. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 11.

⁶³ PATOČKA, Jan. «Jan Amos Komenský a dnešní člověk», pp. 354,359.

⁶⁴ PATOČKA, Jan. «Lidskost Komenského», pp. 486-487.

autoengaños. Esto significa que reemplaza el patetismo de la vida hacia sí mismo, hacia su yo mezquino y siempre perdido, por el patetismo de la apertura a los demás. Si el primer *pathos* es, en última instancia, el demonio del odio, se puede decir: es necesario reemplazar el demonio del odio por el *pathos* del amor. El amor es apertura al mundo, su unidad, su significado, es la entrega de uno mismo a este todo, su unidad, su significado⁶⁵.

Patočka destaca el proyecto de Comenio de hacer que el hombre se abra, «al abrir el alma del hombre a la enmendación de todas las cosas, de plantar en él el deseo de entregarse, de servir activamente y de sacrificarse para completar la armonía de todas las cosas, para reformar todas las cosas humanas y para encontrarse en esta entrega»⁶⁶. Patočka enfatiza que la educación en Comenio conduce «fuera de sí misma hacia lo universal; todo eso nos hace lo que somos»⁶⁷. Su tarea es reemplazar el demonio del odio por el patetismo del amor. Su significado radica en el esfuerzo por «reemplazar en cada individuo el centro de sí mismo con amor, entrega, apertura»⁶⁸.

No hace falta decir la urgencia de los pensamientos de Patočka en el presente.

Bibliografía

- BLECHA, Ivan. «Patočka a otázka po smyslu». En: V. Leško y R. Stojka (eds.), *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2015, pp. 575-599.
- HAGEDORN, LUDGER. «Dvacaté stololetí: historie válek a válka jako historie». En: V. Leško y R. Stojka (eds.), *Patočka a filozofia 20. storočia*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2015, pp. 601-617.
- PATOČKA, Jan. «Comenius und die offene Seele». En: J. A. Komenský. *Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, ed. K. Schaller, Heidelberg 1970, pp. 61-74.
- PATOČKA, Jan. «Komenský a otevřená duše». En: *Křesťanská revue* xxxvii, 1970, No. 10, pp. 223-231.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 487.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 489.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 488.

⁶⁸ *Ibid.*

- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Edicions 62, 1991.
- PATOČKA, Jan. «Filosofie dějin». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. První díl. Stati z let 1929 – 1952. Nevydané texty z padesátých let* (en adelante: *Péče o duši I*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 339–352. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1.
- PATOČKA, Jan. «Komenský a otevřená duše». En: Patočka, Jan. *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Druhý díl. Texty publikované v letech 1959 – 1977* (en adelante: *Komeniologické studie II*). Ed. V. SCHIFFEROVÁ. Praha, OIKOYMENH, 1998, pp. 337–351. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 10.
- PATOČKA, Jan. *Platón a Evropa*. En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1870–1977. Nevydané přednášky ze sedmdesátých let*. Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 149–355. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. «Doba poevropská a její duchovní problémy». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1870–1977. Nevydané přednášky ze sedmdesátých let* (en adelante: *Péče o duši II*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 29–44. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. *Evropa a doba poevropská*. En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Druhý díl. Stati z let 1870–1977. Nevydané přednášky ze sedmdesátých let*. Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 1999, pp. 80–148. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 2.
- PATOČKA, Jan. «Co je Evropa – šest zlomků». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 476–483. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. «Evropa a její dědictví». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973–1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 241–256. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.

- PATOČKA, Jan. «Mají dějiny nějaký smysl?» En: Patočka, Jan. «Mají dějiny nějaký smysl?» En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 339-354. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. «Co můžeme očekávat od Charty 77?». En: Patočka, Jan. *Češi. Soubor textů k českému myšlení a českým dějinám. První díl. Práce publikované* (en adelante: *Češi I*). Eds. K. PALEK – I. CHAVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2006, p. 443. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12. Praha, OIKOYMENH, 2006, p. 440- 444.
- PATOČKA, Jan. «Husserlova idea evropské racionality». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 161-185. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. «JAN PATOČKA – KLAUS SCHALLER. Briefwechsel aus den Jahren 1957–1977». En: PATOČKA, Jan; SCHALLER, Klaus. *Dmitrij Tschizewskij. Philosophische Korrespondenz*. Eds. H. BLASCHEK-HAHN – V. SCHIFFEROVÁ. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, pp. 29–157. *Orbis Phaenomenologicus. Quellen. Neue Folge* 5.
- PATOČKA, Jan. «Korespondence Jana Patočky s Klausem Schallerem (1957 – 1977)». Trad. J. FREI. En: PATOČKA, Jan. *Korespondence s komeniologi. Druhý díl. Korespondence Jana Patočky s Dmytrem Čyževským, Marcelle Denisovou, Franzem Hofmannem, Klausem Schallerem a Georgem Henrym Turnbullem*. Eds. V. SCHIFFEROVÁ – I. CHAVATÍK. Praha, OIKOYMENH, 2011, pp. 75-292. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 22.
- PATOČKA, Jan. «O nový pohled na Komenského». En: Patočka, Jan. *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. První díl. Texty publikované v letech 1941 – 1958* (en adelante: *Komeniologické studie I*). Ed. V. SCHIFFEROVÁ. Praha, OIKOYMENH, 1997, pp. 11-21. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 9.
- PATOČKA, Jan. «Před-dějinné úvahy». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.

- PATOČKA, Jan. «Schéma dějin». En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 263-279. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. En: Patočka, Jan. *Péče o duši. Soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách. Třetí díl. Kacířské eseje o filosofii dějin. Varianty a přípravné práce z let 1973-1977. Dodatky k péči o duši I a II* (en adelante: *Péče o duši III*). Eds. I. CHAVATÍK – P. KOUBA. Praha, OIKOYMENH, 2002, pp. 13-146. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 3.
- PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát. Přednáškový cyklus ze školního roku 1971/72*. Ed. J. POLÍVKA. Praha, OIKOYMENH, 2012. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 14/4.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. I. O. Rodriguez. Madrid, Encuentro, 2016.
- SCHALLER, Klaus. «Pedagogika obratu. Patočkova teorie vzdělání». En: Schaller, Klaus. *Comenius 1992. Gesammelte Beiträge zum Jubiläumsjahr*. Sankt Augustin: Academia Verlag 1992, pp. 345-370.
- SCHALLER, Klaus. «„Universální a priori“ a výchova. K pedagogice Jana Patočky a Eugena Finka». Trad. del alemán al checo de V. SCHIFFEROVÁ. En: *Fenomén jako filosofický problém. Sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. Praha, OIKOYMENH, 2000, pp. 72-94.

ALZARSE, CONMOVERSE: EL PROYECTO HISTÓRICO DE SALVACIÓN*

—LA CONJUNCIÓN DEL MODELO SOCRÁTICO Y EL MODELO CRÍSTICO—

To Rise up, to be Moved: The Historical Project of Salvation

*—The Conjunction of the Socratic Model and the
Christic Model—*

GERMÁN VARGAS GUILLÉN**

Resumen: Este artículo realiza una caracterización de varios de los temas principales en la obra de Jan Patočka, siguiendo su recorrido académico y vivencial, constatado en varios de sus escritos y encuentros con los filósofos de su época. En particular, se llama la atención sobre los siguientes temas: la política; la fenomenología como teoría del conocimiento y epistemología, la

pedagogía, y se sostiene la tesis de que esta es filosofía práctica; la psicología racional o filosófica, bajo la idea del *cuidado del alma*; y, por último, la historia, como horizonte de realización de la *vida psíquica* y del *cuidado del alma*.

Palabras clave: Fenomenología, cuidado del alma, lo checo, pedagogía, filosofía práctica.



Abstract: This article characterizes several of the main themes in Jan Patočka's work, following his academic and experiential background, founded in several of his writings and encounters with the philosophers of his time. In particular, the attention is focused on the following themes: politics, phenomenology as a theory of knowledge and epistemology; pedagogy, with the thesis

that this is practical philosophy; rational or philosophical psychology, under the idea of the *care of the soul*, and, finally, history, as a horizon of realization of *psychic life* and the *care of the soul*.

Keyword: Phenomenology, soul care, the czech, pedagogy, practical philosophy.

* Recibido: 1 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de septiembre de 2021.

** Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: gevargas@pedagogica.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6156-799X>

Introducción

(...) hallar 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 PATOČKA¹

Este artículo 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*².

Para el desarrollo de este artículo me valgo, especialmente, de las hipótesis de trabajo que dejan tanto Věra Schifferová como Ivan Chvatík; 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 se busca comprender,

¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016, p. 78.

² 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*. Esta última puede ser abordada en el artículo de esta edición de la profesora Sonia Gamboa Sarmiento. Ambos ejes temáticos son intrínsecos al planteamiento del autor. Tanto la *fenomenología asubjetiva*, Cf. GONZÁLEZ, Eduardo. «La fenomenología a-subjetiva». *Editorial Aula de Humanidades*, 16 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=dFHeFvkk-BAM> como la psicología de la existencia, GIL, Lina. «Individuación y cuidado del alma». *Editorial Aula de Humanidades*, 23 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=Jb-CrzWWfVU> son posibles ejes de lectura de la obra de Patočka. En el caso de la primera, acaso 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 como práctica profesional.

en este artículo, 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 “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* se toma una posición sobre el *modelo socrático-crístico* como una exigencia de secularización de la cultura que abre el puente que comunica: *problematicidad, sentido utópico de la existencia y tránsito de la responsabilidad a la co-responsabilidad* como tarea del existente.

Patočka y la política: “lo checo” Europa

Bien es cierto que Patočka no tuvo en su vida abundancia de *gestos* de naturaleza u orden político³, pero esto no indica que haya llegado a la política sólo al final de su 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. Se cuenta con pruebas documentales, se puede dar esa indicación, pero esto no significa que antes fuera indiferente a esta dimensión del mundo de la vida.

En ese “arco” pensó en lo que se puede llamar “lo checo”. Tanto lo político como “lo checo” parece ser un pasadizo que enlaza a Patočka con Husserl⁴, como lo muestra en sus «Recuerdos de Husserl», al evocar que éste lo recibió en el portal de su casa con las siguientes palabras: «¡Ah,

³ Cf. KRAUSOVÁ, Eliška. «Patočka y su contexto histórico». *Editorial Aula de Humanidades*, 9 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=P8r55vRY9wk>

⁴ Para los fenomenólogos, no es tan claro qué tan “checo” era Husserl (sí, entonces Moravia, su lugar de nacimiento, pero su relación con Masaryk parece haber desarrollado en Husserl una “conciencia checa”). Sobre todo, espiritual y políticamente, la relación de Husserl con Masaryk abre una idea tanto de “lo checo”, como de Europa.

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»⁵. Pero, como también lo confirma en el mismo escrito Patočka, ese pasadizo lo une igualmente a Masaryk⁶.

“Lo checo”, en Patočka, pasa en sus consideraciones por la vida y obra de Masaryk, pero igualmente 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 checa como de la política en ella —tanto su historia como su situación vigente—.

Se constata, igualmente, que Patočka vuelve la atención sobre el que se puede designar como *intelectual comprometido* —en algunos sentidos, como Jean-Paul 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 orden tanto de la ética como de la política, a saber: *la existencia y el existir son responsabilidad*. En adición a ello, en 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*; 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 pruebas documentales —que todavía exigen mayor cultivo— que Patočka se ocupó expresamente de «La concepción de Masaryk y de Husserl sobre la crisis espiritual de la humanidad europea», en 1936. Es claro, se trata del tema que se ocupan uno y otro autores que no por su universalidad (Europa como idea, como proyecto), deja de tener el tinte y la peculiaridad de “lo checo”.

⁵ Patočka, Jan. «Recuerdos de Husserl». Trad. Agustín Serrano de Haro. En: *Devenires*, vol. III, n.º 6, 2002, pp. 7-22.

⁶ *Ibid.*, pp. 14, 16-17, 19.

Tal parece que esta crisis exige volver tanto a la literatura en general, como a la poesía en especial, como fuente de la espiritualidad checa; tal es el caso con su estudio de «La Tierra como símbolo en K.H. Mácha», 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», de 1948.

Cinco años más tarde, en 1953, Patočka estudia los hechos muy concretos que llevaron a Masaryk a una posición prohumanidad universal, en el estudio «La lucha de Masaryk contra el antisemitismo», 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» en 1956; y, el mismo año, en su estudio sobre «La idea de lo sagrado en la estética de Palacký».

En esta línea continúa la trayectoria de Patočka con su estudio sobre «Josef Čapek: El peregrino cojo», 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 está siempre 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 continuas pausas, que permiten evaluar el trayecto andado y, al mismo tiempo, ver el horizonte, la posibilidad⁷. 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.

⁷ SCHIFFEROVÁ, Věra. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». Trad. Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. En: *Pedagogía y Saberes*, n.º 54, 2021, pp. 121 y 122. <https://doi.org/10.17227/pys.num54-13132>

En 1963 Patočka dirige la atención a «Los antecedentes husitas de Comenio»⁸. 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 de éste; pero, muestra Patočka, que 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, espiritual, checo.

En 1967, Patočka estudia la relación: «Tiempo, eternidad y temporalidad en la obra de K.H. Mácha». 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 en cotejo, con la tradición espiritual checa.

Desde el siguiente año, 1969, se puede observar un giro. Éste se puede caracterizar como una vuelta al presente viviente; seguro en concordancia y como reacción, desde su contexto, a *Mayo del 68* —que tuvo la participación activa de fenomenólogos como Sartre⁹—, en su estudio: «La moralidad común y la moral del intelectual» (1969). Este mismo año, y en continuidad con el estudio anterior, realiza la serie de escritos: «La filosofía checa y su fase actual», «Intelectuales y oposición», «Nuestro programa nacional y la situación actual», «El escritor y su causa». Como se puede apreciar: desde 1969 Patočka se orienta a una reflexión sobre ese, 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 ni una acción, ni una reacción, emotiva o de último

⁸ Publicado en *Pédagogues et juristes Congres du Centre d'études supérieures de la renaissance de Tours. De Pétrarque a Descartes*, sv. IV (J. Vrin Collection). París, 1963, pp. 223-236.

⁹ Recordemos, con Maurice Merleau-Ponty, en señal de *compromiso del 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.

momento. Más aún, tal vez, al menos, se puede conjeturar que los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1975) son —pese a haberlos llamado “ensayos”— un auténtico tratado que sistematiza y condensa el arco del trayecto que ya se ha descrito.

El mismo año de su muerte, como colofón a todo el arco, en 1977, todavía Patočka desarrolla Dos estudios sobre Masaryk: 1. «Un intento de una filosofía nacional checa y su fracaso», 2. «Sobre la filosofía de la religión de Masaryk». Como se sabe, es el año de la *Carta 77*, es el año en que —tras haberla suscrito— asume la condición de uno de los voceros de la misma.

Patočka y la epistemología: la fenomenología como teoría del conocimiento

Sólo se quiere plantear como hipótesis. Ésta seguramente recorta o reduce la comprensión de la fenomenología en la versión de Patočka. No obstante, se puede indicar que desde su tesis de doctorado ve en la fenomenología una fuente de comprensión tanto de la validez como de la universalidad de lo que se investiga en filosofía. Si 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 —sean ejemplos: patencia, presencia, revelación, develación, acontecimiento—, en cambio, la elaboración de todo su análisis es debido al método fenomenológico de Edmund Husserl.

No es este estudio el lugar adecuado para examinar si Patočka se aparta de un todo de la fenomenología trascendental de Husserl; si se encamina a una vertiente de un *realismo fenomenológico*¹⁰ (o si su proceder se puede emparentar con una *fenomenología de la vida*¹¹). Queda esta cuestión como agenda para su esclarecimiento¹². Lo que sostengo es que, con o sin *subjeti-*

¹⁰ GONZÁLEZ, Eduardo. «La fenomenología a-subjetiva».

¹¹ Cf. BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Trad. Jesús María Ayuso. Madrid, Encuentro, 2013.

¹² En muchos sentidos, ya desarrollado por Barbaras. Cf. BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*.

vidad trascendental; con o como *fenomenología asubjetiva*: Patočka recurre paso a paso al método¹³; rige su investigación por o con criterios de validación fenomenológica¹⁴.

Patočka se ocupó de la epistemología a lo largo de su carrera, su tesis doctoral 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»¹⁵. Luego, a pesar de que por igual 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» (1937). Posteriormente, volvió la atención «Sobre la cooperación de la filosofía y la ciencia» (1938), bajo el entendido de que las relaciones entre estas formas de conocimiento e investigación pueden ser tensas en oposición, o, igualmente tensas de complementariedad.

En 1942 sitúa sus intereses en ver «La historia de la filosofía y su unidad», lo cual trae como trasfondo la pregunta epistemológica por la configuración de la filosofía como disciplina. El mismo año, el autor mira el problema epistemológico debido a la tradición cartesiana, a saber, el de «Solipsismo y sueño continuo». 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 al estudio de la fenomenología de Husserl» 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»¹⁶. Tres años después hizo el ciclo de Lecciones bajo el título

¹³ Tematización, variación, descripción de esencia, como los ha descrito y aplicado Daniel Herrera Restrepo (cf. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002).

¹⁴ Como yo mismo los he expuesto en VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE, 2012; en particular, véase el Primer Estudio).

¹⁵ Patočka, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: Patočka, Jan. (et al.). *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 11-20). Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; Eliška Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.

¹⁶ En: *Révue internationale de philosophie*, 19. n.º 71-72, 1965, pp. 17-33.

«Cuerpo, Comunidad, Lenguaje, Mundo (Facultad de Filosofía, Universidad Carolina, Praga, 1968); el mismo año presentó la contribución: «Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty»¹⁷, 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*», 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 husserliano 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'»¹⁸; y luego, en alemán, su escrito sobre el mundo como totalidad y el mundo humano «Weltganzen und Menschenwelt»¹⁹. Al año siguiente, presenta en Varna (Bulgaria) la comunicación sobre «Los peligros de la mecanización en la ciencia en E. Husserl y la naturaleza de la tecnología como peligro en M. Heidegger» (1973); en 1975 vuelve sobre un tema capital de la epistemología fenomenológica: la relación entre «Epoje 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 (1976; Patočka muere en el primer trimestre del siguiente año), prepara un artículo sobre la pregunta «¿Qué es fenomenología?»²⁰, que sólo se publicará tres años más tarde.

Patočka y la pedagogía: la pedagogía como filosofía práctica

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 Schi-

¹⁷ Publicada en *Archiv des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, vol. 2, 1968, pp. 656-688.

¹⁸ En: *Archiwum historii, filozofii i myśli społecznej* [Warsaw], 18, 1972, pp. 3-18)

¹⁹ En: W. Beierwaltes (ed.), *Weltaspekte der Philosophie*. Amsterdam, O. Reidel, 1972, pp. 243-50.

²⁰ «Was ist Phänomenologie?». En: H. Kohlenberger (ed.), *Reason, action and experience: essays in honor of R. Klibansky*. Hamburg, Meiner, 1979, pp. 31-49.

fferová (*Patočka a novoveká filozofia*), para Patočka la 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.

Si 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); la indicación “alma” es eje de la fenomenología de Husserl. Ya en el Ms. sobre *El espíritu común* indicó: “Mi vida y la de Platón son una”; en adición a ello: en la «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 Heidegger²¹— 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, sin embargo, proviene de la comprensión que tuvo Patočka de la fenomenología madura (entendida por ella el trayecto que corre de las «Conferencias de París», en 1929, a *Krisis*) de Husserl, a 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 filosofía en la crisis de la humanidad Europa» (o «Conferencia de Viena») y en «La filosofía como autorreflexión de la humanidad» (epílogo de *Krisis*, Hua VI) que, pese

²¹ En su escrito sobre «Recuerdos de Husserl», dice: «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». Patočka, Jan. «Recuerdos de Husserl», p. 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.

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 intersubjetividad²²—, entonces la dimensión práctica de ella se orienta a que *intuitio personae* cada quien se descubra como *sujeto del mundo*.

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, lo trae a colación Schifferová: esta conversión «es importante hoy, y en ella está el sentido mismo de la educación futura». Y, agrega Schifferová, de este modo «trato de mostrar que el primer ejemplo de tal pedagogía de conversión universal es la “educación integral” de Comenius»²³. 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 solo, como fenomenólogo; en esta tarea tuvo, más allá de toda duda, una íntima colaboración con E. 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— a 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

²² Hua VI, §50. La sigla corresponde a: Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI. Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976.

²³ SCHIFFEROVÁ, Věra. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo» p. 128.

—sea Dios, la historia; o, para Patočka, la verdad entendida como libertad, justicia, verdad bajo la égida de la responsabilidad—.

De ahí que se puedan entender las expresiones elogiosas de Patočka sobre Comenio. Schifferová 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»²⁴.

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 histórico. Es que desde el pensamiento de Comenio vio alternativas desde la tradición espiritual checa para salir de la crisis denunciada por Husserl, que también Patočka coincide en reconocer y ver como aquello de lo que el hombre, en su sentido auténtico, 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 1963²⁵.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

Como lo sostengo, *la pedagogía es para Patočka* —y, en general para la fenomenología, como insistía en indicarlo G. Hoyos Vásquez— *filosofía práctica*, el salto afuera 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*²⁶, esto es, se alude así al *tratado* con el cual se centra la atención 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— “en los límites de la mera razón”; recordemos, así hablaba o pretendía hablar el filósofo de Königsberg de la religión.

¿Qué es el *alma*? ¿Qué es y cómo se puede realizar el *cuidado del alma*? La *psicología racional* o *filosófica* responde márgenes afuera de la religión, del mito, de las hipótesis trascendentes. Esta es la tradición que Kant recibe de Christian Wolff; y, la que lleva a sus consecuencias el mismo filósofo de Königsberg²⁷. Esta es la tradición de la filosofía moderna que hunde, a su vez, su tradición en Descartes; que se despliega en diálogo tanto con Locke como con Hume.

²⁶ Es claro que el punto de vista filosófico de Patočka se puede transponer en una psicología de la existencia (cf. GIL CONGOTE, Lina. «Individuación y cuidado del alma». *Editorial Aula de Humanidades*, 23 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=JbCrzWWWfVU>. Esto, sin embargo, ocurre o puede ocurrir desde el campo tanto de la psicología con perspectiva de investigación disciplinar o 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*.

²⁷ CRPu, A 97-A 130. La sigla corresponde a: KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducido por Pedro Rivas. México, Alfaguara, 1998.

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*²⁸. 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 sus referencias al *cuidado del alma* —*alma abierta, alma cerrada*—. Lo que vemos es un arco que se extiende de 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 en la Universidad Carolina, del año 1946, sobre “La filosofía presocrática”. Al año siguiente, en 1947, hace otro ciclo de Lecciones sobre “Sócrates”. A su turno, este mismo año y en continuidad en 1948 hace sus Lecciones sobre “Platón”, de nuevo, en la Universidad Carolina. En 1949, en continuidad con su docencia en la misma Universidad, hace sus Lecciones sobre “Aristóteles”; sobre esta base el mismo año publica su artículo: «Remarques sur le problème de Socrate»²⁹. Parte de todos esos materiales los reelabora en su escrito de 1953 sobre el «Platonismo negativo».

Dos textos sobre Descartes: «Descartes y la metafísica» de 1937; y, «El solipsismo y el sueño continuo» de 1942 permiten reparar en la manera como 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* tiene puesto relevante el ciclo, de 1973, que se compiló y publicó bajo el título *Platón y Europa*.

²⁸ Hua xi, §25, p. 117 á §31, p. 148. Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. Margot Fleischer. *Husserliana* XI. Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966.

²⁹ En la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 74, 1949, pp. 186-213.

Patočka y la historia

Ivan Chvatík en su escrito «Jan Patočka y su filosofía de la historia»³⁰ (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*, *pre-historia* 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 decisión libre»³¹, como lo indica en los *Ensayos heréticos*. Si esta decisión se toma desde la actitud de un espectador imparcial y no atado, esto es, de “un espectador desinteresado”, sin más, opera como «una subjetividad ahistórica»³², justamente porque desde «su fundamento (...) es desinteresada»³³. 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 *pre-historia*; ésta refiere una «existencia (...) en la que la inmortalidad de los dioses consuela la mortalidad de los hombres»³⁴, como lo indica Ricoeur en el «Prefacio» a los *Ensayos heréticos*. Patočka mismo la relaciona con la actitud natural³⁵, con una existencia humana «que tiene un sentido de la vida dado y prescrito»³⁶; es decir, «el mundo de esta humanidad pre-histórica está lleno de dioses y potencias»³⁷; y, no obstante, en tal mundo natural «se hace

³⁰ CHVATÍK, Ivan. «Jan Patočka y su filosofía de la historia». Trad. Germán Vargas Guillén. *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen XIV*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2022, pp. 31-50. Originalmente publicado en CHVATÍK, Iván. «Jan Patočka». En Aviezer Tucker (ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Blackwell Publishing, 2009.

³¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 66.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, p. 48.

³⁶ *Ibid.*, p. 50.

³⁷ *Ibid.*, p. 53.

valer el movimiento de la verdad, aunque esté temáticamente subordinado al movimiento de aceptación y defensa o entrega de sí»³⁸. Para Patočka «la pre-historicidad, sin embargo, es presupuesto de la historia»³⁹.

Ahora se puede ver nítidamente cómo se diferencia historia e historiografía. Mientras la primera exhibe la conquista de la libertad, desde la problematicidad; la segunda se afina en la determinación, desde la aproblematicidad. No sólo grandes civilizaciones —Patočka detiene la atención sobre Egipto y China, en los *Ensayos heréticos*— son *pre-históricas*, también las conquistas de la historia como acontecimiento de sentido pueden retornar a la pre-historia 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 «Sobre los conceptos de historia e historiografía»; en 1935, a su vez, escribe «Algunos comentarios sobre el concepto de historia mundial»; en 1940, elabora un texto «Sobre filosofía de la historia»; y, en 1945-1946, en la Universidad Carolina, imparte sus Lecciones sobre «Filosofía comprensiva de la historia». También, pues, en este eje se puede ver una lenta maduración que, si bien es cierto, parte de Husserl, de la concepción del mundo de la vida histórico, no sólo la critica, 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; pero toda existencia individual se despliega en relación con el 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 posibi-

³⁸ *Ibid.*, pp. 53-54.

³⁹ *Ibid.*, p. 57.

lidades futuras sobre la base de esta comprensión y actuar actualmente en un amplio horizonte abierto»⁴⁰.

Ya desde el artículo de 1934, muestra Chvatík, Patočka coteja las concepciones de Heidegger y de Husserl en relación con la *psique*; y sugiere que ésta sea comprendida «como una serie de actos y experiencias intencionales»⁴¹, pero —como lo mostrará más adelante Patočka «en su proyecto de una “fenomenología asubjetiva”»⁴²— «no es posible (...) esa reflexión absoluta en el sentido de Husserl[,] es una ilusión, puesto que se limita a observar algún hecho personal»⁴³. 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»⁴⁴.

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; más allá de cualquier índice de determinación, por un lado; 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 *intuitio personae* a cada quien como existente.

⁴⁰ CHVATÍK, Ivan. «Jan Patočka y su filosofía de la historia», p. 34.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Ibid.*

(...) nunca 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 politikon*” (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 la elimine; por el contrario, el hecho de estar arrojado en medio de las cosas y situaciones existentes creadas por las acciones de aquellos 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 activamente⁴⁵.

Si bien las posibilidades tienen que desplegarse en primera persona, en alguien; tales posibilidades son tanto enraizadas como derivadas del mundo, de su onticidad, de su facticidad. La autenticidad de la existencia radica en que se toma 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: de la tradición somos sus siervos, 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, en 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 la libertad— es una herejía; es la herejía de la salvación, sin recurso a los dioses. Para Chvatík aquí —en la madurez del pensamiento de Patočka— es donde aparece explícitamente «el tema religioso cristiano»⁴⁶; y, concretamente, en «esta región está en el corazón del concepto moral-religioso de salvación»⁴⁷. Tal vez, pues, este es el núcleo de la herejía:

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*

(...) 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 poderoso (III, 414). 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)⁴⁸.

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 problematicidad que deviene en el afuera del lar, en la *pólis*, para constituir la aperturidad 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 levantarse ante la decadencia y la corrupción. Se comprende, pues, por qué: «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»⁴⁹.

Si se quiere, *á la* Levinas, el modelo del cristianismo —que no el semita como para Levinas— es el de un reclamo de lo alto, la demanda infinita de justicia, el apelar al sentido último de la existencia y de la historia⁵⁰. 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 cris-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ 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.

tiana 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; este acervo, a su vez, compete a todos y a cada uno, en su existencia, desplegar nuevas posibilidades. Este 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 fenomenología⁵¹, tampoco es sólo poner en cuestión el platonismo, el cristianismo como Sacro Imperio Romano y Germano, 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 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 sensata⁵².

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,

⁵¹ Ver: PATOČKA, Jan. «Glosas del autor a los *Ensayos Heréticos*. II». En: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.

⁵² CHVATÍK, Ivan. «Jan Patočka y su filosofía de la historia», p. 48.

tiene una visión plural, con múltiples diálogos e influencias desde las cuales construye su proyecto: la idea de “lo checo” de Mazaryk, 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* dos referencias comporta la fenomenología de la historia. Uno es el interrogar socrático, que deriva en *cuidado del alma*; el otro, 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 crística 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”; también en el mismo escrito señala que el crístico es el modelo del amor que permite la vida en común, la construcción de 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 *co-responsabilidad*. Ésta 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 *co-responsabilidad del alter*.

Bibliografía

- BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Trad. Jesús María Ayuso Madrid, Encuentro, 2013.
- CHVATÍK, Ivan. «Jan Patočka y su filosofía de la historia». Trad. Germán Vargas Guillén. *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen XIV*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2022, pp. 31-50.
- CHVATÍK, Iván. «Jan Patočka». En Aviezer Tucker (ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Blackwell Publishing, 2009.
- GIL CONGOTE, Lina. «Individuación y cuidado del alma». *Editorial Aula de Humanidades*, 23 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=JbCrzWWWfVU>

- GONZÁLEZ, Eduardo. «La fenomenología a-subjetiva». *Editorial Aula de Humanidades*, 16 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=dFHeFvkkBAM>
- HERRERA RESTREPO, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI. Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel. *Husserliana* IX. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. Margot Fleischer. *Husserliana* XI. Den Haag, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XIII. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XIV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, ed. Iso Kern. *Husserliana* XV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. Von Stephan Strasser. *Husserliana* I. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. El espíritu común I y II (Gemeingeist). En: *Revista Thémata*, No. 4, 131-158, 1987. Texto que corresponde a Hua XIII, textos No. 9-10, pp. 165-184 y pp. 192-204.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Traducido por Pedro Rivas. México, Alfaguara, 1998.
- KRAUSOVÁ, ELIŠKA. «Patočka y su contexto histórico». *Editorial Aula de Humanidades*, 9 de septiembre de 2020, video. <https://www.youtube.com/watch?v=P8r55vRY9wk>

- KOŤÁK, Erazim. *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*. Chicago, IL, University of Chicago Press, 1989, pp. 349-377.
- NEMEC, Jiri y SOUCEK, David (eds.). *Jan Patočka: Bibliography 1928 – 1996*. Edición checa, en colaboración con Ivan Chvatik, Karel Novotny, Věra Schifferová y Ladislava Svandova. Praha, Oikúmene, 1997.
- NOVÁK, Josef. «Selected Bibliography of Jan Patočka's Writings». En: *Kosmas: Journal of Czechoslovak and Central European Studies*, vol. 5, n.º 2, 1966, pp. 115-139.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. «Glosas del autor a los *Ensayos Heréticos*. II». En: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Trad. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. «Recuerdos de Husserl». Trad. Agustín Serrano de Haro. En: *Devenires*, vol. III, n.º 6, 2002.
- PATOČKA, Jan. *Texte, Dokumente, Bibliographie*. Ludger Hagedorn y Hans Rainer Sepp (eds.). Freiburg, K. Alber Verlag, 1999, pp. 524-779.
- PATOČKA, Jan. «Was ist Phänomenologie?». En: H. Kohlenberger (ed.), *Reason, action and experience: essays in honor of R. Klibansky*. Hamburg, Meiner, 1979, pp. 31-49.
- PATOČKA, Jan. «La philosophie de la crise des sciences d'après E. Husserl et sa conception d'une phénoménologie du 'monde de la vie'». *Archiwum historii, filozofii i myśli społecznej* [Warsaw], 18, 1972, pp. 3-18.
- PATOČKA, Jan. «Weltganzes und Menschenwelt». En: W. Beierwaltes (ed.), *Weltaspekte der Philosophie*. Amsterdam, O. Reidel, 1972.
- PATOČKA, Jan. «Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty». *Archiv des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, vol. 2, 1968, pp. 656-688.
- PATOČKA, Jan. «La doctrine husserlienne de l'intuition eidétique et ses critiques récentes». *Revue internationale de philosophie*, 19, n.º 71-72, 1965, pp. 17-33.
- PATOČKA, Jan. «Los antecedentes husitas de Comenio». En: *Pédagogues et juristes. Congrès du Centre d'études supérieures de la renaissance de Tours. De Pétrarque à Descartes*, sv. IV (J. Vrin Collection). París, 1963.

- PATOČKA, Jan. En: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 74, 1949, pp. 186-213.
- PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: Patočka, Jan. (et al.). *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 11-20). Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; Eliška Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.
- SCHIFFEROVÁ, Věra... «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». Trad. Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. En: *Pedagogía y Saberes*, n.º 54, 2021, pp. 121 y 122. <https://doi.org/10.17227/pys.num54-13132>
- SCHIFFEROVÁ, Věra. V. Leško, V. Schifferová R. Stojka y P. Tholt (eds.). *Patočka a novoveká filozofia*. Košice, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, 2014, pp. 105–128. [Acta Facultatis philosophicae Universitatis Šafarikianae; 48].
- VARGAS GUILLÉN, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken, EAE, 2012.

JAN PATOČKA – FILÓSOFO CON LA MISIÓN Y EL DESTINO DE SÓCRATES*

*Jan Patočka – the Philosopher of Socrates’ Mission and Destiny***

IVO TRETERA***

Resumen: Semblanza de Jan Patočka en la que Ivo Tretera describe su encuentro y sucesivas vivencias con el filósofo. En su descripción, se muestra cómo tuvieron lugar las llamadas conferencias de apartamento; cómo fue haciéndose visible el compromiso socrático, político de Patočka; al cabo, cómo

fue el trato personal que se desplegó en esa relación al tiempo profesional y personal entre Patočka y Tretera.

Palabras clave: fenomenología, compromiso socrático, comeniología, Husserl, Heidegger.



Abstract: Semblance of Jan Patočka in which Ivo Tretera describes his meeting and successive experiences with the philosopher. In his description, it is shown how the so-called apartment conferences took place; how Patočka’s Socratic, political commitment became visible; after all, how was the personal

relationship that unfolded in that relationship between professional and personal time between Patočka and Tretera.

Keywords: Phenomenology, Socratic Engagement, Comenius-Studies, Husserl, Heidegger.

El encuentro con el profesor Patočka fue, para mí, como para cualquier experto realmente interesado en la filosofía, algo completamente único. Tuve la oportunidad de conocerlo personalmente un poco tarde, porque en

* Recibido: 30 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Traducido por Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. Originalmente publicado en checo: *Několik vzpomínek in margine Patočkových heideggerovských seminářů*. In: *Studia Comeniana et historica* xxiv/1994, 52, pp. 52–61. Al castellano traducido según la segunda versión ligeramente modificada: *Jan Patočka – filosof Sókratova posláni a údělu*. In: TRETERA, Ivo: *Vzpomínky na Bohumila Hrabala a na život vůbec*, Praha - Litomyšl: Paseka, 2011, pp. 187–198.

*** Estudió Filosofía e Historia en la Universidad Carolina, donde también impartió clases a lo largo de su vida, sin embargo se le prohibió la enseñanza durante el período de la llamada “Normalización”; y trabajó como archivista después de su salida forzosa del Departamento de Filosofía de esta institución. En 1966-67 estudió en las universidades de Nancy y París, donde se encontró con Paul Ricoeur y Jean Hyppolite. Después de noviembre de 1989 regresó a la Facultad de Artes de la Universidad Carolina; al principio impartía clases de forma externa, y el 1 de septiembre de 1990 volvió a formar parte de su Departamento de Filosofía. Fue nombrado profesor Asociado y en 1995 profesor de Historia de la filosofía. Fue el colega más joven de Patočka en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de Praga y también participó en sus *Seminaios de apartamento*. Cf. Ivo Tretera. <https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/trtera.html>

el momento de mis estudios Patočka había sido expulsado de la Facultad desde hacía varios años, por lo que conocía sus cualidades sólo a partir de las historias de colegas mayores y especialmente de algunos de sus escritos, en esa época, a pesar de los esfuerzos por encontrarlos, eran completamente inaccesibles. El trabajo de Patočka se volvió cada vez más atractivo para mí en proporción a mi desviación de mi orientación filosófica, originalmente más bien científica, dado mi enfoque inicial en la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia. Mi inclinación por Patočka coincidió con mi creciente interés por Sartre, Merleau-Ponty, Marcel, Camus, Jaspers, Heidegger, es decir, por la filosofía de la existencia. Para una comprensión más profunda de las cuestiones existenciales, sin embargo, es necesario pasar por “un cierto entrenamiento fenomenológico”, como lo denominó el prof. Leszek Kołakowski, generacionalmente para mí más cercano, y bajo cuya influencia también estuve. Es por eso que acogí con gran satisfacción el hecho de que, con la llegada de una cierta apertura a mediados de los sesenta, una persona tan competente como el fenomenólogo de fama mundial Jan Patočka, primero, impartiera sus conferencias externas de *Introducción a la fenomenología de Husserl* (desde el invierno del semestre de 1964) y, luego, desde 1968 interviniera como profesor titular en el Departamento de Filosofía con otras conferencias sobre fenomenología e historia de la filosofía («Presocráticos»; *Crítica de la Razón Pura* de Kant; «Cuerpo, Comunidad, Lenguaje, Mundo») y un seminario sobre las *Meditaciones cartesianas* de Husserl. En estos acogió no sólo a los estudiantes de la Facultad de Filosofía, sino también a los profesores veteranos, que llevaban aquí más de diez años impartiendo clases.

Aún en la Facultad, pero ya en condiciones de ocupación posteriores a la invasión soviética, Patočka organizó un seminario especial para nosotros sobre la obra de Heidegger *Vom Wesen des Grundes* (*Sobre la esencia del fundamento*). Recuerdo que un día el entonces secretario del Departamento de Filosofía, Dušan Machovec, quien siempre quiso estar informado de lo que pasaba en el distrito de su oficina, de repente abrió la puerta del aula donde estábamos sentados y, cuando nos vio, exclamó con sorpresa: —“¡Jesús, María!, ¿qué está pasando aquí? ¿Qué hacen aquí?”. Patočka

respondió rápido y, muy posiblemente, con humor: —“¡Estamos poniéndonos al día en lo que ya no se puede!”.

Con el proceso de Normalización, cuando cualquiera de los directivos, en general, comenzaron a enfurecerse, la Facultad dejó de ser el entorno más adecuado para su empresa. Por lo tanto, aceptamos con gusto la invitación de Patočka para continuar sus seminarios en su apartamento, en el n.º 44 de la calle Tomanova en Břevnov, donde lo visitábamos regularmente durante varios años cada semana, con vacaciones y descansos similares. Y debido a que había una conexión bastante complicada para el transporte público, y también era difícil subir la cuesta, los automovilistas solían usar sus vehículos. Nosotros, los no motorizados, siempre quedábamos muy agradecidos porque nos llevaban a unos y otros, desde varios puntos de la ciudad. Así, a mí me transportaba Olga Loužilová, con su Fiat rojo. Otros participantes motorizados habituales fueron Jaroslava Pešková y Jiří Pešek, Milena Tlustá, Ladislav Major, los peatones Milan Sobotka e Irina Mesnjankina, quien vivía cerca. Recuerdo cómo el profesor Patočka tuvo que pensar un momento antes de darse cuenta de cuál era la calle Pionýrů (de los pioneros), en la que vivía nuestra colega. Hoy, esta calle lleva su nombre (el de Patočka). Sin duda, sería una tarea difícil, para un policía novicio rastrear y reconstruir todo el grupo de los “heideggerianos lentos, maliciosos y peligrosos”, de acuerdo con el número repetido de autos estacionados; pero, que yo sepa, a diferencia de otros seminarios de apartamento, ninguno de nosotros entramos en conflicto con estas fuerzas encargadas de la seguridad del Estado.

Patočka vivía con sus parientes, su hija Františka y su yerno Jan Sokol, en la planta baja del ala derecha de la villa del arquitecto Ing. J. Sokol. Justo enfrente de la puerta de entrada a la casa me fascinó una cruz sorprendentemente grande con el Cristo crucificado. El profesor notó mi mirada e inmediatamente comentó, con una sonrisa, la siguiente explicación: —“No, no es mía. Es de mi yerno. Como verá de inmediato, no he podido conseguir un apartamento propio en toda mi vida”. El profesor iba a abrir a cada uno personalmente, y siempre nos saludaba con una alegría inusualmente sincera; tal vez sentí un soplo de la atmósfera de la antigua hospitalidad

patriarcal de su Turnov natal que, como nativo de Praga, podría haberme parecido tan inusitada. “Aquí no se entra a ninguna mezquita, así que no se quiten los zapatos” —nos recordaba Patočka al entrar en la sala—. La pequeña habitación, que daba al jardín en el que vivía y en el que nos sentamos, estaba amueblada con modestia, buen gusto y eficiencia. Un antiguo mapa de Europa Central colgado en la pared, también recuerdo un grabado de Descartes y una reproducción de una postal de las famosas *Damas de la Corte*, de Velásquez, de las colecciones del Prado de Madrid.

Patočka era un hombre espiritual, con variados intereses y conocimientos. Sus amplios horizontes incluían el arte, la literatura, el teatro, la religión, la comenilogía, la historia general, la historia de la ciencia, la política, las lenguas clásicas, occidentales y eslavas (¡y qué más probablemente olvidé!). Pero estaba fascinado por la filosofía, y por completo. No era sólo su profesión y misión, también tenía una relación con ella comparable a la relación que la gente tiene con su *hobby*, una relación que muchas veces linda directamente con la obsesión. En los cincuenta y nueve años que llevo estudiando filosofía, he tenido la oportunidad de conocer a un gran número de personas en el campo, incluidos algunos filósofos destacados, de renombre mundial, pero nunca he conocido a un hombre que esté tan comprometido con la filosofía como Patočka. Y esa fue la impresión más poderosa del primero y de todos los demás encuentros con él. Fueron necesarios unos minutos de contacto espiritual con este hombre precioso para sacarnos de lo que Pascal llamaba *divertimento*, es decir, de un estado de distracción de superficialidad a frivolidad y llevarnos a la concentración adecuada; es decir, al enfoque en lo esencial, que es la condición necesaria de todo filosofar serio y responsable.

Volviendo a esto ahora, con la distancia en el tiempo, puedo decir sin exagerar que si los primeros años fueron tristes, incluso desesperados por el choque de la “consolidación” del inicio de la deshonestidad apocalíptica y la estupidez triunfante, algo que nos mantuvo en pie fue —espiritual y mentalmente—, por encima de todo, todos los seminarios de Patočka. Gracias a él aprendimos lo que es el consuelo de la filosofía. Además, tuve la suerte de trasladarme siempre directamente del apartamento de Patočka

al pub *U dvou koček*, donde íbamos a almorzar todos los días con el escritor Hrabal y otros comensales, quienes, además de nuestro círculo de amistades más cercano, eran reclutados principalmente por escritores al margen del régimen. Aquí encontré otro oasis similar. Fue un movimiento entre las dos personalidades más geniales de mi vida. Nunca antes había experimentado un lujo espiritual similar, ni gozos espirituales, que disfruté en la época más trágica de la ocupación soviética, y lamentablemente nunca después. Sin embargo, la relación entre Hrabal y Patočka era algo asimétrica. Si bien Hrabal respetaba a Patočka sobre los demás, en realidad era su alumno o, al menos, su estudiante universitario; en cambio, Patočka, por lo que tuve la oportunidad de saber, no tenía admiración similar por Hrabal. Sin embargo, aparentemente no lo rechazó del todo al final, a juzgar por el hecho de que incluso tradujo algunos de sus escritos (*Pábitelé – Die Bafler*) al alemán, pues pensó que podría ser un éxito en el extranjero. Al profesor D. Čyževskyj, a quien Patočka le dio su traducción en Heidelberg, no le gustó. Ciertamente surge la pregunta de si era el juez adecuado. [El libro en español se publicó como *Clases de baile para los adultos*]. Pronto se publicó en alemán en una traducción de Franz Peter Künzel en dos ediciones de Suhrkamp (1966, 1968).

El profesor Patočka en realidad nos dio algo muy importante de su vida y experiencia filosófica, porque él mismo experimentó algo similar por primera vez al comienzo del reinado del nazismo durante su estancia de estudios en Friburgo en 1933/4. Patočka recordó que su maestro Husserl, y su asistente Eugen Fink, le habían dado un ejemplo en ese momento de cómo, “a pesar de la presión opresiva de la realidad política, la vida espiritual en el verdadero sentido de la palabra puede florecer fuera de la oficialidad ruidosa”. Lo que absorbió de esta nobleza de Husserl, nos lo devolvía desinteresadamente después de varias décadas.

Sólo Patočka nos enseñó el verdadero oficio filosófico, a nosotros, que ya no estábamos en la edad del aprendiz, sino en los años de discípulos más bien crecidos. Lo hacía con mucho tacto, de manera colegiada, sin mostrar, en lo más mínimo, la enorme distancia que había entre sus conocimientos y los nuestros. Cualquier arrogancia le era completamente

ajena. En el espíritu del diálogo de Sócrates, adoptaba cualquier punto de vista que habíamos expresado como un tema digno de una reflexión seria. Sin embargo, fue duro y radicalmente irreconciliable con cada inexactitud, error, ignorancia revelados; no obstante, jamás atacó, en nada, a la persona que estaba equivocada. Es por eso que sus seminarios también tuvieron un ambiente agradable, de amistoso bienestar, libre de celos jactanciosos, exhibicionismo erudito, que tan a menudo envenenan nuestra vida científica y pedagógica.

Patočka también nos mostraba de una manera especial lo que es pensar filosóficamente. Incluso cuando traducía, *ex abrupto*, los difíciles textos de Heidegger, jamás lo hizo con fluidez. Dado su perfecto conocimiento del alemán, teniendo en cuenta el lenguaje especial del pensador, sin duda habría tenido éxito como su traductor. Sin embargo, a menudo luchaba y buscaba pacientemente el equivalente más adecuado, y parecía animarnos a cooperar en numerosos silencios, con una sonrisa, con su asentimiento y el gesto de su mano: “¡Ayúdenme, háganlo ustedes mismos!”. Esta sugerencia realmente nos animaba a la actividad conjunta con su pensamiento, aunque por lo general esperábamos su última palabra. Se sabe que la traducción de Martin Heidegger es una cierta interpretación en sí misma; y la invención eruptiva de Patočka, su capacidad para crear varios neologismos y ofrecer a menudo interpretaciones bastante sorprendentes, nos llevaba a muchas soluciones inusuales, que por supuesto no tenían que ser consideradas moneda acuñada. Si sus soluciones de traducción no siempre tuvieron éxito, siempre fueron, de alguna manera, interesantes, instructivas: simplemente porque nos introducía al pensamiento de Heidegger y, al mismo tiempo, a su propio pensamiento; y nos inspiraba a hacer intentos críticos.

Por eso el taller filosófico de Patočka no fue un teatro. Patočka, en contraste, por ejemplo, con las actuaciones formalmente perfectas y atractivas del prof. J. B. Kozák, no era teatral. Sus gestos peculiares, expresiones faciales y habla intermitente no eran ficticios ni artificiales, sino que eran únicamente un resultado involuntario y espontáneo del enorme esfuerzo mental, destreza y responsabilidad profesional, antes mencionados. El profesor a menudo miraba fijamente por encima de nuestros hombros a algún mundo filosófico

imaginario, y otras veces inclinaba la cabeza y fijaba la mirada en algún cielo inteligible para leer incoherentemente algún texto difícil de leer. Una expresión de preocupación insatisfecha alternaba en su rostro con una sonrisa que acompañó a una iluminación aparentemente repentina y dichosa, y se convertía nuevamente en una mueca dolorosa de gran lucha y duro trabajo. Su expresión no fue nada agradable. Patočka a veces, incluso, tartamudeaba, tosía nerviosamente y gemía suavemente, tomaba pausas inusualmente largas, comenzaba una oración varias veces, y la oración misma no respondía al hilo del discurso; o, en medio de una oración, pasaba de una articulación verbalmente expresiva a fonemas especiales, palabras que sólo parecían imitar, como si estuviera convirtiendo un gráfico de “etc.” en forma fonética. “¡Lo que de nuevo es un desafío: díganlo ustedes mismos! Después de todo, es obvio, ustedes saben cómo se hace”. Frases de ese tipo no tenían ni una pizca de ridiculez en él. Por otro lado, parecía lo más cómico y vergonzoso cuando alguien trataba de imitarlo en ello.

En un ambiente de trabajo mental extremadamente exigente, que cumplía con criterios inigualables en nuestro país, y con un legítimo respeto por el formato de pensamiento del profesor, muchos a veces se perdían el hecho de que a Patočka también le gustaba reír mucho. Recuerdo un seminario sobre *Vom Wesen des Grundes* (*De la esencia del fundamento*), en el que se discutió “*Welthorizont*” (el “horizonte mundano”). En su traducción, en la que, como era habitual, la paráfrasis interpretativa se entrelaza con su propio comentario, hablaba de la siguiente manera:

—Con la cotidianidad del mundo, la estancia vuelve a ser. ¿Por qué? Porque el mundo es la cotidianidad del ser y el ser es el ser de lo que hay. Esto me abre a mi propio ser, y el ser de las cosas con las cuales entro en contacto: se me revelan. En esta cotidianidad noten que no hay más *Entwurf*, sino el *Vorwurf* —la lanzada adelante—, el horizonte abraza la totalidad de los seres que de esa manera se puede develar. El horizonte en sí mismo no es nada, no existe. El horizonte incluye la conciencia inefable, pero determinante del sentido... El conjunto de cosas y el horizonte son dos formas de doble conciencia de lo mismo. El horizonte no se puede explicar como un derivado de la experiencia individual. El horizonte siempre está incompleto de manera adecuada.

Y en este momento se me ocurrió una idea un tanto rebelde, casi blasfema, que podía liberar un poco la tensión general de la tirantez de pensamiento persistente de más de una hora, al evocar una vieja anécdota que era bastante vaga, pero aún relacionada con el tema del horizonte. No tuve en cuenta la indignación, ni siquiera la consternación, de algunos de los presentes, adoradores de Patočka, en especial de sus admiradoras, y lancé mi idea: —El camarada explica en una capacitación a los campesinos del *koljoz* que ya pueden vislumbrar los preclaros horizontes. El campesino Iván Ivanovich “estaba muy emocionado oyendo, solamente no sabía qué eran los horizontes. Así que fue a buscar en la Gran Enciclopedia Soviética, hojeó el lema “Horizonte” y se desmayó porque decía: «El horizonte es una línea imaginaria, que se nos aleja cuanto más nos acercamos a él»”. Hasta el día de hoy, siento el roce de los zapatos de alguien que me advirtió debajo de la mesa antes de contar la anécdota. Las miradas que capté entonces fueron abrumadoras. Patočka, quien, curiosamente, no conocía la anécdota, no sólo se rió con gusto y de corazón, sino que, para sorpresa general, incorporó la superficie del horizonte antes mencionada de manera bastante sistemática en otra interpretación, como una cierta mirada parcial que no es del todo insignificante.

Cuando más tarde el profesor y yo estuvimos solos, de todos modos le pedí disculpas por no querer menospreciar su interpretación con mi giro un poco tonto e infalible. —“Al contrario, colega, sólo lo revivió perfectamente, y de hecho nos llevó a otro aspecto”, me aseguró Patočka con sinceridad. Al menos, parecía una seguridad sincera. Tenía la impresión de que el gran reconocimiento y la seriedad de los que Patočka gozaba, lo empobrecían en algo a la vez. Para el ritmo del equilibrio mental, como contrapeso a la hondura, son necesarias también algunas cosas sencillas, quizás torpes que actúen con efecto relajante y aliviante, que, sin embargo, pocas personas se han atrevido a comunicar al profesor. Un recuerdo me lo confirma. Una vez, cuando nos despedimos, una boina colgaba de una percha en el pasillo. Patočka comentó con humor: —“Me dijeron que después de jubilarme, y como ya soy jubilado ahora, tengo que usar una boina circular”. Agregué a esto algo, por cierto, para que el discurso no se detuviera: —“Bueno, eso se

llama sombrero de copa comunista”. Entonces me sorprendió lo agradecido y divertido que el profesor se rió de esta broma popular de la que yo, naturalmente, no me enorgullecía. “¡Ay de los filósofos que no pueden reírse de sus arrugas”, decía Voltaire.

Aunque nuestros seminarios se centraron en Heidegger, Patočka también apelaba frecuentemente a Husserl. Sin embargo, tuvimos la oportunidad de sentir que su relación con los dos pensadores era diferente. Ciertamente, los reconocía a ambos como los espíritus más profundos de nuestra época y, al mismo tiempo, tuvo una relación crítica multifacética con los dos, lo que le permitió elaborar su propio enfoque de la fenomenología. Sin embargo, Patočka estaba unido a Husserl por el vínculo emocional del discípulo con el maestro. También lo valoraba inmensamente como persona y amigo. Una vez nos leyó en polaco de la revista *Znak*, de Cracovia, la narración de una enfermera, tal vez una monja, que había estado junto al lecho de muerte de Husserl, y luego testificó sobre sus últimas palabras antes de su muerte. La voz de Patočka se quebró de emoción y tenía lágrimas en los ojos.

Y si, por el contrario, era Heidegger —a quien había conocido en los años de su fracaso, cuando éste se adhirió a la ideología de Hitler—, tampoco dudaba en hablarnos de él. Disertaba por la mañana, si no me equivoco, sobre Kant, pero por la tarde se puso el pantalón negro corto de pana y fue con los estudiantes al campo de entrenamiento militar, donde les daba órdenes enérgicas: “¡*Nieder!*”. “¡*Auf!*”. Eso no significaba que Patočka no haya apreciado lo que escribía Heidegger. De lo contrario, no nos lo habría presentado con tanto respeto y entusiasmo.

Creo que también se recuerda poco que Jan Patočka, este hombre de cultura y educación explícitamente occidentales, también tenía una conexión indispensable con la espiritualidad eslava. Gracias a su educación universitaria eslava, hablaba polaco y ruso relativamente bien. En los seminarios, a veces mencionaba a Dostoievski y Berdiaev. Se llevaban bien con Irina Mesnjankina, a quien le dijo que a Berdiaev se le podía escuchar bastante bien, si éste no hubiera sacado su lengua constantemente durante sus conferencias. Después de todo, no era el único: Pestalozzi mordisqueaba constantemente su corbata, y Hegel daba una conferencia con un

solo zapato, sin darse cuenta de que, después de salir del carruaje, el otro zapato estaba atascado en el barro de la, en esa época aún, no pavimentada, calle *Unter den Linden*. Patočka incluso conocía y apreciaba las traducciones de Hegel al ruso de Děborin. En primer lugar, sin embargo, estaban los polacos, entre los que tenía muchos buenos amigos. Mantuvo una correspondencia constante con la pareja de profesores Irena y Tadeusz Kroński. Poco después de agosto de 1968, Patočka publicó en la cartelera del Departamento una carta de uno de sus amigos filósofos polacos, cuyo nombre lamentablemente ya no recuerdo, que contenía una fuerte protesta contra la invasión de tropas del ejército, una disculpa por la participación polaca en esta agresión, y expresaba profunda y cálida simpatía con nosotros.

En los seminarios, Patočka y nosotros leímos más textos de Heidegger; pasamos a la importante obra *Was ist Metaphysik?* (*¿Qué es metafísica?*); pero el profesor no se limitó a estos análisis filosóficos cuando se reunió con nosotros. A menudo comentaba críticamente gran parte de lo que aparecía en nuestro restringido mercado de libros en ese momento, y nos presentó algunas de las innovaciones más importantes en la producción filosófica mundial. Él nos dotó, a mi esposa Peluška y a mí, con libros muy escasos entre nosotros, de Eugen Fink, que le llegaron en varios ejemplares.

De esta forma, regaló a todos los participantes del seminario, por ejemplo, una separata de su estudio *Sobre la filosofía de J. A. Comenio*, que luego fue publicado en la revista *Slavia* (1970, n.º 4). Lo acompañó con una modesta timidez diciendo: “No sé si les será de alguna utilidad”. También habló sobre Comenio y la comeniología en otras ocasiones. En una época me ocupaba de la filosofía de la educación y, por lo tanto, registré estas notas con atención enfocada. Es cierto que Patočka preparó una ponencia para la conferencia en Olomouc (1967) en la que desanimó a algunos de los que, en un excesivo esfuerzo de actualización, exageraron el “progreso” integral de Comenio; al hacerles ver quizás la más exhaustiva lista de páginas completamente “no ilustradas” del pensamiento de este autor. Pero no puedo confirmar lo que a veces se dice de Patočka: que al final de su vida se había alejado de la comeniología, o incluso de Comenio. El profesor Patočka mencionaba más bien sus contradicciones con algunos comeniólogos, a veces incluso su decepción

con su desarrollo personal (la de ellos), otras veces mostraba su simpatía por ellos, más o menos en el sentido en que escribió a su amigo Klaus Schaller en Bochum en ese momento. Espero que se publique la traducción checa de la correspondencia con Schaller. Sin embargo, nunca escuché de Patočka nada que mostrara que su interés comeniológico, mucho menos todo lo positivo que escribió sobre Comenio, fuera devaluado o cuestionado. Y por eso creo que, incluso en sus últimos años, se aplican las características muy fecundas de la experta y actual editora de los *Estudios comeniologicos* de Patočka, nuestra comenióloga más penetrante filosóficamente, Věra Schifferová: “Patočka [...] que no quiere ser un comeniólogo, se ha convertido en nuestro comeniólogo más importante”.

Después de la jubilación de Patočka, también fuimos, es decir, no sólo nosotros, pero sí especialmente nosotros, los asistentes a sus seminarios, hasta cierto punto, también una especie de toque de contacto con el mundo. Así, por ejemplo, el profesor nos preguntaba con entusiasmo: —“Así que rápido, cuenten ¿qué hay de nuevo en la Facultad, qué hay de nuevo en política?”. Para Patočka era muy difícil entender cierto desinterés sobre el destino de la Checoslovaquia ocupada, que se vislumbraba de parte de los países de Occidente, y en ese sentido comenzó a manifestar su insatisfacción con la política exterior de los presidentes estadounidenses, que alternaban en ese momento. —“Siguen siendo los mismos asesores, con las mismas gafas”, decía con disgusto. Se refería a las gafas de Henry Kissinger con monturas negras sorprendentemente gruesas. Recordaba con especial amargura el gesto del presidente estadounidense Johnson, quien en el fatídico día de la invasión soviética a la República Checoslovaca fue ostentosamente a su rancho para dar carta blanca a los soviéticos: “¡Haz lo que quieras con ellos, debemos oponernos verbalmente, pero, de hecho, no haremos nada al respecto!”.

Patočka también nos leyó una vez riéndose una larga carta de su amigo, un sacerdote católico, cuyo nombre naturalmente no mencionó, quien describió con humor en ella, cómo fueron convocados a una gran reunión para convencerlos de unirse al movimiento de colaboración *Pacem in terris*. (Esta colaboración fue recompensada con un sobre con dinero. Recuerdo

que, dicho sea de paso, le costó el puesto a cierto secretario de la iglesia cuando a uno de sus pastores recompensados se le movió su conciencia cristiana, y le devolvió sus “treinta monedas de plata”. Sin embargo, en realidad se suponía que iba a obtener 60 monedas de plata, por lo que resultó que las 30 piezas de plata restantes quedaron detrás de las uñas del secretario de la iglesia). En esta ocasión, le informé a Patočka en el debate que su antigua colega del Instituto de Filosofía, la Dra. Erika Kadlecová —quien dirigió la Oficina de Asuntos Eclesiásticos bajo el gobierno de Dubček, donde contribuyó a la rehabilitación de un gran número de funcionarios eclesiásticos— se ganaba la vida vendiendo boletos ganadores después de su despido, mientras que muchos de los que ella rehabilitó, incluso en muy altos puestos, le expresan públicamente al presidente Husák su reconocimiento y promesa de lealtad al nuevo régimen. El profesor Patočka se puso serio, pensó por un momento, y luego, con una expresión triste, hizo una declaración que he recordado en muchas ocasiones posteriores: —“Saben, ¿será que hay algo en esta iglesia que es fundamentalmente depravado, torcido, corrupto?”.

De hecho, tuvimos la oportunidad de ver cómo maduraba gradualmente en el profesor Patočka su valiente decisión hacia su desempeño cívico, que terminó con una muerte como la de Sócrates. Recuerdo una conversación importante que tuve con él al comienzo de la Normalización, que, sin embargo, requiere una explicación preliminar. Cuando todos los profesores de educación cívica decentes fueron expulsados de las escuelas primarias en ese momento, el Ministerio de Educación trató de llenar el vacío capacitando a varios profesores de educación física y a otros voluntarios esforzados y disciplinados del Estado. Nuestro Departamento recibió el encargo de enseñarles la filosofía; no hace falta decir qué tipo de “filosofía”. Guiados por la idea de que podíamos aprovechar la oportunidad —que en realidad es nuestro deber, ya que aún seguíamos en la Facultad y mientras estábamos en ella, al menos un poco, es decir, dentro de posibilidades extremadamente limitadas para influir favorablemente en la formación de las futuras generaciones— diseñé estas conferencias de tal manera que causaron el descontento de los inspectores presentes, e incluso

del viceministro de Educación, Ernest, quien se quejó ante Rector Švestka. En fin, un gran *affaire* y faltaba poco para que me expulsaran de la Facultad en ese momento.

Quizás debería agregar a la explicación que después de pensionarse el prof. Ludvík Svoboda, se nombró como nuevo director del departamento al Dr. Antonín Vaněk, una especie de refuerzo político, quien además era el jefe del Departamento de Universidades en el Comité Central del Partido Comunista para las tierras checas en ese momento. Él estableció un Superdepartamento de Filosofía Marxista-Leninista, compuesto por los Departamentos de Economía Política, Sociología y Filosofía. En el momento en que leí ese adjetivo de la filosofía “marxista-leninista”, me di cuenta de que los días de mi estancia en el Departamento estaban contados. Además, en la Facultad también había un instituto de los fundamentos del marxismo-leninismo, que había sido confiado al Dr. Jiří Pešek, quien junto con el Dr. Milan Sobotka y el Dr. Miroslav Maršík fueron los únicos filósofos que permanecieron en el Partido Comunista. Originalmente, se suponía que mis dos conferencias las iba a dar Pešek. Su nombre era “comunismo científico”. Por lo tanto, el Dr. Vaněk eligió a Pešek para ellas, porque era el más cercano de nosotros a este tema con su enfoque y publicaciones, especialmente también por su membresía en el Partido Comunista. Y Pešek *ex officio* me las cedió. Cuando lo rechacé categóricamente al principio, señalando que el tema me era completamente ajeno, él me tranquilizaba diciéndome que podía dar una conferencia allí sobre lo que quisiera y mejor sabía; y, luego, con su esposa, la Dra. Jaroslava Pešková, me convencían de que, de lo contrario, Maršík tendría que ir allí, y lo convertiría en un entrenamiento de normalización del Partido. Incluso me halagó diciéndome que exactamente yo y nadie más podía influir en los futuros maestros de cívica en la dirección deseada, etc. A mi pregunta sobre por qué no puede aceptarlo ninguno de ellos dos, cuando Jarka también publicó un libro sobre el socialismo utópico, no obtuve una respuesta convincente (“tenemos mucho trabajo”... etc.). Sin duda tenían miedo. Eso lo comprendería y quizás perdonaría. Pero lo peor, es que fueron ellos dos quienes después contaron sobre mí una mentira, la

cual los demás chismosos ampliaban y deformaban aún más. El resultado era similar como en el juego infantil “el teléfono roto”. De acuerdo con esta final y deformada versión, yo debía afirmar en las conferencias: “El comunismo científico no me interesa y jamás lo he estudiado. Prefiero contarles algo sobre la ontología fundamental de Heidegger. En la clase de educación cívica limítense solamente a la explicación de la historia de la filosofía. Y, ¿si llega un revisor? (Infortunadamente sin yo saberlo, ellos estaban en mi clase también). Recuerden que, durante la Segunda Guerra Mundial, para esos casos recitábamos de memoria la biografía de Hitler. “Hagan lo mismo como durante la época del Reich...”. Lo que era peor es que el chisme estaba inventado sólo parcialmente. Algo de todo lo anterior estaba de manera implícita contenido en mis dos conferencias, pero solamente de manera suave, sugerido, cifrado y no así grosero y torpe.

Uno de esos días me encontré con el profesor Patočka en la Plaza de Palach de hoy. “Ah, el hombre en cuestión”, —me informó con alegría y sin disimular simpatía—. Esa fue la primera vez que vi a Patočka, quien, después de todo, nunca había dado pasos particularmente largos; daba pasos extremadamente cortos al hablar. Como si con este nuevo ritmo del tiempo vivido de nuestra duración individual —que Bergson me perdona por tomar sus términos en vano— quisiera ayudar a algún tipo de “compresión” temporal y así superar, por supuesto sólo simbólicamente, la implacabilidad del intervalo corto de tiempo físico objetivo, en este caso medido por la brevedad de nuestra distancia espacial de la Facultad. Patočka me expresó su total solidaridad, por un lado, me habló aún más amigable y amablemente que de costumbre; pero, por otro lado, también expresó su preocupación por si tal actuación podría tener alguna esperanza real de éxito, si no era demasiado utópica, quijotesca, etc., y ¿qué esperaba realmente de una empresa así? Tuve que asegurarle que no fui tan valiente, pero no tan —desde otro punto de vista— ingenuo o caído del zarzo, como se describe en varias leyendas, que incluso pueden ser fidedignas. Pero al final, en detrimento mío: ellos crearon mi “caso” y de esta forma también llegaron al oído de Patočka, y desafortunadamente, no sólo a su oído.

En esta conversación también escuché por primera vez la frase de Patočka: —“Es difícil ser Sócrates en un momento más aristofánico”. Más tarde volvió a esta expresión, pero con cierta variación: —“Lo sé, se dice que es difícil ser Sócrates en una época más aristofánica, pero algo hay que hacer”. Fue en uno de nuestros seminarios que el profesor se molestó mucho después de que, junto con varios otros escritores disidentes, se encontró con una cínica indiferencia y una coartada renuente a arriesgarse en algunos de nuestros escritores para no tener que comprometer algo de su seguro y tranquilo confort, cuando les solicitaron una especie de defensa de jóvenes escritores encarcelados. Se les solicitó que firmaran unas peticiones para que los jóvenes encarcelados pudieran ser liberados, al menos por Navidad. En su correspondencia con su amiga francesa, la comenióloga Marcelle Denis, Patočka volvió a buscar apoyo legal extranjero en el próximo juicio en preparación contra Ludvík Vaculík, además de luchar a favor del conocido grupo musical *The Plastic People of the Universe*, etc.

En ese momento, el profesor Patočka nos habló en su apartamento de la calle Tomanova con una voz excitada y en alto, que normalmente era completamente inusual para él: —“Cada uno de nosotros debe decidir si va hasta el final de sus días solamente a consumir, si solamente tragará y beberá, o si aún siente que vale la pena para él comprometerse con algunos otros valores”. Sin embargo, no mostró como heroicos sus propios y nobles esfuerzos. En ese momento, también se conectó con su vecino de Břevnov, el escritor y poeta Jaroslav Seifert, en quien, por supuesto, encontró apoyo, sobre el cual nos informó con una sutil ironía: “Nos mostrábamos los dientes a través de la reja”. Seifert lo dio por sentado. Por otro lado, el escritor filosofante Vladimir Neff, probablemente también asustado por el hecho de que toda su segunda edición del *Diccionario filosófico para autodidactas* (1970) se fue a la caneca relativamente poco antes, de manera triste, informó a los iniciadores del evento de la firma con su descarnada “objetividad”: —“Estoy completamente de acuerdo con ustedes en todo. Me gustaría firmarlo con mucho gusto, pero miren el techo de nuestra villa. Me gustaría verlo reparado en vida...”. No menciono esto porque me sintiera con derecho a moralizar sobre Neff desde mi punto de vista. Lo recuerdo

sólo para una explicación parcial de la indignación de Patočka, que fue causada por razones aún más serias. Neff fue al menos sincero.

Jan Patočka no era un partidario radical de ningún enfrentamiento desbocado, directo y ostentoso con el poder a costa de pérdidas y bajas innecesarias. A menudo hablaba de salvar valores. Siempre tuvo en mente el deber primordial de salvar todos los valores verdaderos que pudieran salvarse, mientras, por supuesto, se mantenía el honor y la conciencia tranquila. Lo consideraba una condición *sine qua non*. Por lo tanto, ni siquiera estaba a favor de una compensación de posiciones prematuras e innecesarias. Aquí está nuevamente la candente pregunta brechtiana de su *Vida de Galileo*: cómo mantener las manos inmaculadas sin que no estén vacías. Una vez que estábamos sentados en un seminario en la víspera de la llamada evaluación integral de nuestra Facultad, Patočka nos animaba con una sonrisa y nos exhortó en el espíritu del Evangelio de Mateo: —“Los envío como ovejas entre lobos. Sed, pues, precavidos como serpientes y sencillos como palomas”. Y con humor, agregó: —“Definitivamente yo ya lo he hecho. Les dije: ‘En lo que a mí respecta, creo que soy una persona bien definida’... Y ellos estuvieron rápidamente de acuerdo, felices porque ya se deshicieron de mí”.

No describiré en detalle la desgracia generalmente conocida que precedió a la trágica conclusión de la vida de Patočka, que terminó a la misma edad de casi setenta años como la vida de Sócrates. Su muerte prueba que, como Sócrates, Patočka fue responsable de su filosofía con su vida. Así como Sócrates rechazó la oferta de la oportunidad de salvarse huyendo, Patočka rechazó la oferta de la oportunidad de emigrar. Las consecuencias del imprudente interrogatorio policial fueron, para el enfermo profesor, el cáliz de veneno mortal de Sócrates. El destino de la vida de Patočka fue el destino de Sócrates.

Sin embargo, no me gustaría terminar mis recuerdos de Patočka con este acorde menor. Preferiría recordar su expresión feliz y satisfecha cuando nos sentamos con él en Břevnov, en un hermoso día de primavera, en sillas de mimbre en el jardín. O cuando vaciamos dos botellas de excelente vino del Rin juntos en su cumpleaños, y aunque él no era muy consumidor de

alcohol —supo apreciarlo como homenajeado—. El profesor Jan Patočka no sólo fue un excelente filósofo y un ciudadano intrépido, sino también una buena persona y un buen compañero.

EDUCACIÓN MORAL EN LAS ESCUELAS SECUNDARIAS: ¿QUÉ, CÓMO Y POR QUÉ?*

*Moral Education in Secondary Schools: What, How and Why?**

TOMÁŠ HEJDUK***

Resumen: El artículo aboga por un enfoque filosófico de la enseñanza de la educación moral en las escuelas secundarias. Porque los estudiantes de este nivel ya son capaces de pensar conceptualmente, pero se encuentran todavía en una etapa de formación, los profesores pueden animarlos en su orientación del pensamiento y hacia una vida autónoma, a través de la referencia a autoridades metaéticas. En términos de estas autoridades, los estudiantes pueden ser llevados a descubrir que hay algo (belleza, verdad, bondad) además de las preocupaciones estrechas y ordinarias de la vida cotidiana. Al mismo tiempo, la verdad o la belleza deben revelarse todos los días de la vida. Los asuntos cotidianos, como el lenguaje, deben revelarse como preocupaciones morales y liberarse de la vulgaridad. Para que esto proporcione una experiencia sufi-

ciente de las cosas bellas y buenas, sostengo, que el *ethos* de la educación moral en las escuelas secundarias debería reflejarse en el espíritu de la universidad. También sostengo que necesitamos este tipo de educación para contrarrestar la expansión del influjo de la información y el carácter de consumidores de las personas en nuestra sociedad, desde la actitud de dar sentido a la vida de cada individuo participante. Finalmente, advierto contra la simplificación doctrinal, en concreto, el mal uso del espíritu liberal de la universidad y la educación moral (utilizando el ejemplo del plan de estudios de la escuela nacional checa).

Palabras clave: escuela secundaria; educación moral; ética de la virtud; idea de la universidad.



Abstract: The paper argues for a philosophical approach to the teaching of moral education in secondary schools. Because students at this level are already capable of conceptual thinking, but are still at a formative stage, teachers can encourage them

in their autonomous thought and life orientation through reference to meta-ethical authorities. In terms of these authorities, students may be led to find that there is something (beauty, truth, goodness) other than the ordinary, narrow concerns of

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021. Este trabajo fue apoyado dentro del proyecto de la Operational Programme Research, Development, and Education (OP VVV/OP RDE), "Centre for Ethics as Study in Human Value", registro No. CZ.02.1.01/0.0/0.0/15_003/0000425, co-financiado por European Regional Development Fund y el presupuesto estatal de la República Checa.

** Traducido por Germán Vargas Guillén. Este artículo fue publicado inicialmente en: HEJDUK, Tomáš. «Moral Education in Secondary Schools: What, how, and why?». En: *Pedagogika. Journal of research in educational sciences*, vol. 64, n.º4, 2019, pp. 444-462. DOI: 10.14712/23362189.2019.1526

*** Profesor de la Universidad de Pardubice (República Checa), Departamento de Filosofía e Investigador en el Centro de Ética "Centre for Ethics as Study in Human Value"; correo electrónico: tomas.hejduk@upce.cz ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6445-9281>

everyday life. At the same time, truth or beauty should be unveiled in everyday life; ordinary matters such as language must be revealed as moral concerns, and be liberated from vulgarity. For this to provide a sufficient experience of things beautiful and good, I argue, the *ethos* of moral education at secondary schools should reflect the *ethos* of the university. I also argue that we need this kind of education to counterbalance the expanding informational and consumer

character of our society, and to give meaning to the life of every participating individual. Finally, I warn against doctrinal simplification, specifically, the misuse of the liberal spirit of the university and moral education (using the example of the Czech National School Curriculum).

Keywords: secondary school; moral education; virtue ethics; the idea of the university.

Introducción

Este artículo discute la enseñanza de educación moral en las escuelas secundarias, es decir, a los estudiantes aproximadamente entre las edades de 15 y 18 años. Me concentro en la escuela secundaria porque los estudiantes todavía son considerablemente abiertos y dispuestos a los procesos de formación; y al mismo tiempo, son capaces de pensar conceptual, sistemática y fundamentalmente (de abrirse al significado y en su dimensión completa). Principalmente, la escuela secundaria es, para la mayoría de la gente, el último lugar donde puedan lidiar legítimamente con los asuntos “imprácticos” que son tan importantes para su vida: este “espíritu impráctico” también asocia la escuela secundaria con la idea de la universidad¹.

La tesis del artículo se basa en la necesidad de un enfoque filosófico de la enseñanza de la educación moral en las escuelas secundarias. De acuerdo con la tradición platónica y existencial que evolucionó hasta hoy en gran medida a través de lo que se ha denominado *ética de la virtud* y contra el racionalismo reductivo (kantismo, consecuencialismo), insisto en el papel crucial de la vida interior personal, sin llegar a las construcciones y decisiones “propias” del hacer (subjetivismo) —como lo hacen los denominados *enfoques terapéuticos y liberales*— pero condicionando esta

¹ Para un análisis más detallado, cf. HEJDUK, Tomáš. «Idea university na střední škole» [La idea de una Universidad de Secundaria]. En: *Pedagogika. Journal of research in educational sciences*, vol. 62, n.º 3, 2012, pp. 339-345.

vida interior a través de la experiencia de la santidad, la belleza y la bondad de la vida y el mundo (cf. neo-wittgensteinianos, la escuela de Swansea, etc.). La educación moral en la escuela secundaria, según mi argumento, no debe temer la referencia al orden metaético (formulación de la meta o significado de la agencia humana y la escala de valores) y su desarrollo, por ejemplo, introduciendo posibles metainstancias (autoridades) que pueden representar una base sólida para el pensamiento y la agencia moral. En la discusión real de esta posición² tiendo hacia el realismo metafísico y la educación del carácter que fundamenta la educación moral en la convicción de que es posible encontrar un apuntalamiento en el mundo que contenga valores y orientación (belleza, bien). En este artículo, apoyo estas corrientes modernas en la filosofía de la educación a través de la referencia a los filósofos del área de la ética de la virtud (incluidos algunos filósofos checos).

En términos metodológicos, este artículo tiene un carácter normativo. Utilizar descripciones del estado de cosas da razones de la conveniencia de la aproximación a una determinada posición ideal, que también se apoya sobre la base del principio de la explicación de lo inferior a lo superior (por ejemplo, el orden moral superior siendo motivación y mérito por el esfuerzo de un individuo). Sostengo el mismo principio al explicar la educación secundaria, y presto especial atención a la idea de universidad. Tal explicación es parte del argumento de que la actual crisis moral e intelectual se puede resolver mediante el *ethos* de la universidad, si se asegura el cuidado de las experiencias de belleza, bondad y verdad antes mencionadas.

La estructura del artículo es la siguiente: la primera parte define lo que se debe enseñar en las escuelas secundarias (orientación *para hacerse autónomo* y cómo ver el pensamiento y el lenguaje como *asuntos morales*)

² Cf., por ejemplo, KILPATRICK, William. *Why Johnny can't tell right from wrong: Moral illiteracy and the case for character education*. New York, Simon & Schuster, 1992; HÁBL, Jan. *I když se nikdo nedívá* [Incluso aunque nadie esté mirando]. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2015; LICKONA, Tomas. *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. New York, Bantam, 1992; THIESSEN, Elmer. *Teaching for commitment: Liberal education, indoctrination, and Christian nurture*. Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.

bajo las condiciones existentes de nuestra sociedad (democracia posliberal, información y sociedad de consumo). La definición del núcleo de la educación moral también se utiliza para sacar conclusiones sobre los métodos y objetivos (no simplemente enseñar a los estudiantes la historia y las teorías de la ética del individuo o de cómo comportarse decentemente, sino sobre todo despertar el entusiasmo por la vida, también como interés personal en ideas y valores).

La segunda parte del artículo explica cómo la crisis actual de nuestra sociedad democrática, causada por la falta de una orientación de valores más profunda o más holística, relaciona la educación moral con la teoría y la interpretación del significado de la vida. Por tanto, la educación moral no puede utilizarse como una herramienta subordinada a cualquier otra cosa. No obstante, existe un escenario que ayuda a definir y cultivar valores, a saber, el espíritu de la universidad y la ciencia. Muchos estudiosos creen que este espíritu puede crear o establecer el espíritu de toda la sociedad democrática y civilizada. En este contexto, esta parte del artículo describe la naturaleza de la universidad como un posible caldo de cultivo para la enseñanza de la educación moral en las escuelas secundarias.

La parte final, como ejemplo de autonomía, individualismo y otras nociones desarrolladas en el artículo, trata de la crítica de una tendencia del Currículo Escolar Nacional Checo, que plantea la amenaza de una mayor influencia de la ideología y el mal uso del espíritu liberal de la ciencia y la universidad, que por lo demás —en el papel— se considera la base de la educación moral.

El refinamiento interior como objetivo tanto universal como situacional

El objetivo de la educación moral que se imparte en las escuelas secundarias debe entenderse *en el contexto de la situación actual*: en un nivel general, el papel de la educación moral en una buena época difiere de su

papel en una mala³; también depende del estado cultural, social o político de las afinidades. (Hay otras perspectivas, como el tipo de estudiantes, la situación local, etc., que no se tratarán en este artículo). En otro nivel, hay ciertos códigos y normas éticas que pueden calificar como *universales éticos* y que siempre deben refinarse, independientemente de la situación. Esto, sin embargo, no significa que los universales éticos no sean específicos de la situación: incluso el universal supremo, «la moralidad como el intento de disminuir la cantidad de sufrimiento entre los seres humanos»⁴, si lo hace, no significa nada a menos que haya alguien que lo promueva y refine en el aquí y ahora, a menos que el maestro sea capaz de mostrar ejemplos de crueldad, así como estimular la imaginación de los estudiantes para ayudarlos a buscar nuevos ejemplos de crueldad, que empobrecen una nueva situación. Para expresar esto de manera más general, dado que la buena ética y la educación moral son siempre parte de la filosofía: «Hay muchas cosas verdaderas y obvias que decir frente a los horrores del mundo, y muchos tipos de escritura pueden y deben decir esas cosas de una manera obvia, pero éstas no suelen ser las cosas que la filosofía, si ha de ser útil en sus formas especiales, tiene razones para decir; o si en alguna ocasión tiene razones para decir esas cosas obvias, será su razón para decir las que no serán obvias»⁵.

La condición posliberal

Más adelante se abordará el papel de la educación moral en una mala época; en primer lugar, se describirá con más detalle el “buen” estado de cosas existente. Vivimos en una *democracia posliberal*. En una sociedad así, la educación moral no puede “imponer” normas, reglas y principios prefabricados, es decir, no puede ser «un tema que tenga como objetivo definir

³ Hejdánek cita a Wittgenstein, Ludwig. *Vermischte Bemerkungen*, p. 141. HEJDÁNEK, Ladislav. *Myšlenkový deník [Diario de pensamientos]*. Archive of Ladislav Hejdánek, pp. 141.

⁴ RORTY, Richard. «The moral purposes of the university: An exchange». En: *The Hedgehog Review*, vol. 2, n.º 3, 2000, p. 110.

⁵ WILLIAMS, Bernard. «What might philosophy become?». En: *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 213.

cómo vivir y qué principios humanos y sociales aplicar»⁶. En cambio, la educación moral debería estimular, mantener y promover el crecimiento, la búsqueda y el refinamiento personal e interno de los estudiantes. Este enfoque se ve justificado además por uno de los mayores peligros de la sociedad actual, que está vinculado a su transformación en una *sociedad de la información y el conocimiento*. El cambio hacia la información y el conocimiento implica la amenaza de que cualquier educación, incluida la educación moral, se reduzca a una mera transferencia y almacenamiento de información, normas, conocimientos y principios, sin ningún contexto o conexión con el conjunto más amplio. Tal cambio minimiza el valor de la comprensión y el conocimiento por sí mismos, y ve su valor sólo cuando se aplica en el aquí y ahora⁷. El desafío al que nos enfrentamos actualmente es cómo retener la sabiduría que se encuentra en el trasfondo de los avances realizados por los seres humanos en su búsqueda de conocimiento (avances logrados como subproductos, en lugar de como fines): como los elfos sabios y espirituales en *El señor de los anillos*, nuestros antepasados hicieron anillos (es decir, avances científicos y técnicos) que transmitieron para nosotros, sus descendientes y para el mundo entero. Dichos dones deberían significar que sus herederos continuarían participando en la herencia espiritual de sus antepasados, en lugar de aceptar sin pensar el conocimiento y los avances prefabricados que se utilizarán independientemente de la sabiduría que les dio origen⁸.

⁶ Eurydice, Información sobre el sistema y las políticas educativas en Europa. Para la versión electrónica, ver: www.eurydice.org. Aquí se cita de SVOBODOVÁ, Zuzana. «Škola a vzdělávání v oblasti etiky: K etické výchově jako školnímu předmětu» [Escuela y educación en el campo de la ética. Hacia una educación ética como asignatura escolar]. En: SVOBODOVÁ, Zuzana (ed.), *Důstojně a radostně [Con dignidad y alegría]*. Středokluky, Zdeněk Susa, 2012, p. 104.

⁷ Este tema ha sido abordado por pensadores desde tiempos inmemoriales. Por ejemplo, piense en las declaraciones irónicas de Heráclito sobre el conocimiento de piezas individuales (*historiá*) y la educación amplia (*polymathíē*), que no le enseñan sabiduría: p. ej. B 40: «El aprendizaje de muchas cosas no enseña a comprender».

⁸ GRYGAR, Filip. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“* [Crítica a la fundamentación de la ciencia galileana en la «Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental» de Husserl]. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2005, pp. 65-66.

De hecho, hay otras características propias de la sociedad de la información o de consumo detrás del cambio hacia la sabiduría o el conocimiento profundo: nunca antes habíamos tenido un acceso tan fácil, incluso omnipresente, a una cantidad tan enorme de información, y nunca antes habíamos producido tanta información. Esta sobreproducción y sobrecarga de información debe ser contrarrestada, por decir lo mínimo, pensando que permitirá clasificar, procesar y desarrollar críticamente la información en la vida tanto de los individuos como de la sociedad, a pesar del reinado existente de los negocios y a pesar del hecho de que 1) el crecimiento de la cantidad disponible de conocimiento, curiosamente, da como resultado aprendizajes más pobres y menos aplicables, así como una creatividad reducida y menos espacio para una vida libre; y, 11) el debate social y político no se ha convertido en más amplio y civilizado⁹.

El *principio de refinamiento interno*, en oposición al adoctrinamiento externo, se basa tanto en la condición y el carácter de la sociedad actual como en un ejemplo de una ética universal que constituye una excepción a la falta de integridad y la capacidad de control de la educación moral y la ética como tal. Hay dos aspectos para explicar el principio, como se describe a continuación.

Autonomía guiada, pensamiento y lenguaje como cuestión moral

El primer aspecto abarca la orientación para *volverse autónomo*, es decir, sobre el movimiento interno de la mente, que muestra a los individuos su propia existencia, o sea, la vida como un todo (desde la perspectiva de la propia finitud y el horizonte del mundo). En términos de una educación moral basada todavía en la pregunta fundamental formulada por Sócrates,

⁹ Cf. PETRUSEK, Miloslav. *Vychováváme člověka vzdělaného nebo informovaného? Současné vzdělávací systémy v čase postmodernity [¿Criamos a una persona educada o informada? Los sistemas educativos actuales en la época de la posmodernidad]*. (Lectura). Conference Jan Amos Komenský – 350 let od vydání Opera Didactica Omnia [350 años de la publicación de la Opera Didactica Omnia]. Prague, November 15-17, 2007, pp. 3-5; refiriéndose a Langdon Winner y sus tres paradojas de la era de la información: WINNER, Langdon. «Three paradoxes of the information age». En: G. Bender & T. Druckrey (eds.), *Culture on the brink*. Seattle, Bay Press, 1994.

“¿Cómo se debe vivir?”, es necesario pensar en el sentido general de la vida. La relación con el todo crea una “conmoción”, que conduce a una experiencia del sentido de la vida, o al menos a una apertura a ella¹⁰. La autonomía en este contexto, entonces, significa la capacidad del propio pensamiento crítico y la toma de decisiones resultante, pero sólo a través de la responsabilidad y la relación profunda con otros (por ejemplo, en la discusión), incluidas las autoridades metaéticas¹¹.

El segundo aspecto reside en el descubrimiento del *pensamiento* como el núcleo de la vida humana (es decir, no sólo como un siervo o una herramienta), y en la comprensión del *lenguaje* (que es un requisito previo para el pensamiento) como una cuestión moral. Los estudiantes deben entender que deben cumplir su palabra, no sólo por cortesía, sino especialmente porque los humanos somos, de hecho, lo que decimos (por ejemplo, si no esperas repetidamente en un lugar donde prometiste encontrarte con alguien, entonces dejarás de existir gradualmente en la vida de esa persona). Además, debemos entender lo que realmente decimos/pensamos (desde la perspectiva histórica, debemos poder sufrir una entrevista con un entrevistador tan insistente y humillante como Sócrates), es decir, como una atenuación o explicación de tal autonomía, para ver que hay una perspectiva diferente a la personal, y que nuestra perspectiva e identidad son creadas por algo que está más allá del alcance de lo personal: «Un pensamiento no es una mera vista o impresión, sino más bien el alma que se aferra a las cosas importantes durante tanto tiempo según sea necesario para que la chispa de la claridad real aparezca en el alma desde la vida común a ellos»¹².

¹⁰ PATOČKA, Jan. «Filosofie výchovy» [Filosofía de la educación]. En: *Pěče o duši I* [Cuidado del Alma I]. Praha, OIKOYMENH, 1996, pp. 378-381.

¹¹ Ver, por ejemplo, la autonomía de Thiessen como una reflexión racional, dueña de sí mismo y autodirigida: THIESSEN, Elmer. *Teaching for commitment: Liberal education, indoctrination, and Christian nurture*. Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993, pp. 118-119. Por “autoridades metaéticas” me refiero a aquellas autoridades que tienen el potencial de proporcionar respuestas a “preguntas meta-éticas”, como el significado o el objetivo de nuestras acciones o de nuestra vida; en la tradición europea estos incluyen, por ejemplo, el Dios cristiano.

¹² PATOČKA, Jan. «Mládí a filosofie» [Juventud y filosofía]. En: *Pěče o duši I* [Cuidado del Alma I]. Praha, OIKOYMENH, 1996b, p. 120. Con referencia a las *Cartas* de Platón (341c-d): «No existe, ni existirá jamás, ningún tratado mío que verse sobre ello. Porque no admite en absoluto expresión verbal como otros estudios, pero, como resultado de la aplicación continuada al sujeto mismo y de

Un buen maestro de educación moral hace que los estudiantes piensen así, ayudándolos a ver y guiándolos hacia una “visión monumental” que atrae el alma. En este sentido, la educación moral implica mandatos; sin embargo, «los mandatos morales son mandatos relacionados con los requisitos internos del pensamiento como tal»¹³.

Ahora vemos que el rechazo a “imponer” o adoctrinar sugiere efectivamente lo que se ha denominado pedagogía terapéutica y liberal¹⁴. Sin embargo, en comparación con su enfoque no-directivo, el individuo en nuestra concepción no deja de buscar y desarrollar *sus propios* valores y construir *su propia* moralidad. De manera similar a lo que se ha denominado educación del carácter, se espera que el individuo “contemple” algo suprapersonal, que podría ser visto y compartido con otros, y que de alguna manera podría estar vinculado con las actividades de nuestros antepasados, o al menos podría orientarnos en la dirección que perseguían nuestros antepasados y en la que tiene sentido continuar de cara a las generaciones futuras. De manera muy general, existe una confianza en el orden moral en que el individuo “sólo” tiene que ver y evolucionar a su manera. De esta forma, podemos hablar de obligación y responsabilidad, primero en el nivel metaético (trascendente o metafísico), y sólo en segundo lugar en el nivel social e individual (la adherencia al orden moral es mayor que a las propias convicciones, deseos o costumbres sociales, que pueden tener fuentes, motivaciones y resultados muy diversos, a veces dudosos, en el aquí y ahora). El profesor, en definitiva, no dicta normas y valores, pero junto con los alumnos los alcanza o se deja, en una medida razonable, ser poseída por ellos. Entonces, el rechazo del adoctrinamiento no es un rechazo de la imposición “externa” (del maestro, otros seres humanos, la sociedad o las metaautoridades). La responsabilidad del maestro tiene al menos cuatro ángulos (que son parte de cada situación, que se resuelve como un problema moral): a) el “yo” que responde (por ejemplo, el maestro); b) la

la comunión con él, nace repentinamente en el alma, como luz que se enciende por una chispa que salta, y luego se nutre».

¹³ PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát* [El cuidado del alma y el estado justo en Platón]. Praha, OIKOYMENH, 2012, p. 26.

¹⁴ HÁBL, Jan. *I když se nikdo nedívá* [Incluso aunque nadie esté mirando], p. 71 ss.

instancia a la que “yo” respondo (por ejemplo, el Estado, Dios); c) “Yo”, de quien soy responsable (por ejemplo, el estudiante); y d) el asunto del que soy responsable (por ejemplo, educación)¹⁵.

Mentalidad-estrecha frente al preguntarse diariamente

Si el maestro logra abrir las mentes de los estudiantes para que busquen de manera “autónoma” e “imparcial” (es decir, piensen por sí mismos) quiénes son o quiénes pueden ser, quiénes son las personas que los rodean y qué deberían hacer con ellos mismos, con los demás y con el mundo entero, entonces se ha logrado el objetivo de la educación moral. Como tal, la educación moral también implica cuestionar la “educación natural” y el sentido común y emprender un viaje de razonamiento y toma de decisiones antinaturales, antinaturales porque son dolorosamente espontáneas e implican cuestionamientos, razonamientos y toma de decisiones extremadamente sistemáticos. No se trata de aprender a responder correctamente y aceptar el condicionamiento natural, sino de descubrir el poder interior, un espíritu capaz de cambiarse a sí mismo y al mundo (preferencia por el idealismo frente al naturalismo). Esto no implica rechazar las tradiciones y el mundo en el que uno ha crecido, sino más bien adoptar nuevas percepciones sobre tales tradiciones y la aceptación personal de una nueva forma¹⁶. Esto está relacionado con el hecho de que una persona educada es más que una persona informada¹⁷, y no significa rechazar el aprendizaje y la

¹⁵ HEJDÁNEK, Ladislav. «Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla» [Variaciones y reflexiones sobre los temas de las cartas de prisión de Václav Havel]. *Listy*, vol. 20, n.º 6, 1990, p. 17. Por “adoctrinamiento” nos referimos a la restricción manipuladora del crecimiento, pensamiento y toma de decisiones del individuo, aunque sólo sea en el espacio descrito en este artículo. Un concepto similar de adoctrinamiento se describe en THIESSEN, Elmer. *Teaching for commitment: Liberal education, indoctrination, and Christian nurture*.

¹⁶ Al respecto, Derrida dice que en estos días sólo es posible un tipo de fidelidad, que es la fidelidad infiel, enfatizando que el enfoque tradicional debe complementarse de alguna manera para que pueda tener éxito en las nuevas circunstancias. Ver DERRIDA, Jacques., & ROUDINESCO, Élisabeth. *For what tomorrow ...: A dialogue*. Trad. por J. Fort. Stanford University Press, 2004.

¹⁷ PETRUSEK, Miloslav. *Vychováváme člověka vzdělaného nebo informovaného? Současné vzdělávací systémy v čase postmodernity* [¿Criamos a una persona educada o informada? Los sistemas educativos actuales en la época de la posmodernidad].

adquisición de conocimiento e información —un individuo debe conocer primero los problemas desde, preferiblemente, todos los puntos de vista, tanto en la perspectiva histórica como en el estado actual, para poder pensar en ellos y discutirlos— para combinar, más bien, conocimientos e información a través de un enfoque autónomo y holístico.

En otras palabras, la educación moral debe tener tanto que ver con la interpretación y transferencia del conocimiento y la tradición como con el movimiento “interior” de un individuo, que se relaciona con dejar atrás las preocupaciones cotidianas ingenuas, naturales y estrechas de miras¹⁸. En pocas palabras, se debe despertar en los estudiantes un *interés personal por una idea* y, en consecuencia, un interés vibrante por la vida. Tradicionalmente, esto se ha relacionado con provocar asombro y vergüenza, algo que se conoce desde Platón y que los educadores de hoy han subrayado repetidamente: por ejemplo, Holland ofrece una explicación detallada de cómo los buenos maestros, y enfatizamos que los maestros de educación moral están en primer lugar —deben mostrar que «un hombre puede estar en casa en el mundo, encontrar un mundo bueno a pesar de los males... poniéndose en contacto con formas de comprensión y aprehensión en las que se encuentra algo bueno, algunos se maravillan de ser vistos...»—¹⁹. Un maestro de educación moral no necesita presentar a los estudiantes primero las teorías famosas y luego la historia de la ética de los sistemas morales, sino más bien las cosas más hermosas y admiradas que el maestro ha encontrado en su vida. Esto puede incluir ejemplos de la vida de grandes pensadores que pueden tener un impacto en la vida de los estudiantes al mostrarles una dirección para el resto de sus vidas. Es fundamental que el maestro «tenga un entusiasmo positivo por lo que hace que la vida sea significativa y rica» y que sea capaz de experimentar que «el sentido de vivir para una persona cercana, la ciencia, la religión o el arte hace que la vida tenga sentido»²⁰. Tal viaje más allá, o más bien dentro de las preocupaciones

¹⁸ PATOČKA, Jan. «Filosofie výchovy» [Filosofía de la educación], p. 367.

¹⁹ HOLLAND, Raimond *Education and value*. In *Against empiricism*. Oxford, Basil Blackwell, 1980; GAITA, Raimond. *A common humanity, thinking about love and truth and justice*. London, Routledge, 2004, pp. 215-235.

²⁰ PATOČKA, Jan. «Filosofie výchovy» [Filosofía de la educación], p. 422.

cotidianas, un viaje a la preciosidad de la vida (humana o buena) es sólo aparentemente impracticable; fue Platón quien dijo que las guerras y otras luchas no se pierden por cobardía, sino más bien como resultado de «la ignorancia sobre la mayoría de las aflicciones humanas»²¹.

Suscitar el interés por una idea, y, por lo tanto, por la vida como tal²², no significa que el maestro simplemente presente una teoría tras otra, en cambio sí significa que el maestro se esfuerza por una profundización permanente de la comprensión general de la vida (humana) y sus problemas, así como las tragedias, la belleza y las cosas nobles relacionadas con la vida, presentando las teorías (y su belleza y significado) y haciendo que los estudiantes las vean como algo inherente a sus vidas. La historia de la ética, así como las teorías individuales, deben ser enseñadas (por ejemplo, gracias a esa enseñanza, la ética de la virtud, que probablemente es la teoría ética más importante que ha renacido en estos días), pero no deben enseñarse por mera referencia a autores pasados o actuales. En la educación moral, las explicaciones abstractas de diferentes sistemas y enfoques deben complementarse con los *esfuerzos morales* realizados por personalidades históricas específicas. Esto hará que estos enfoques sean relevantes no sólo *per se*, sino también para la vida y el significado de la vida del estudiante: la educación moral, «parte de la lucha del ser humano por sí mismo, por comprenderse a sí mismo y por tener una idea clara de sí mismo y de su lugar. Y queremos aplicar este enfoque al pensamiento ético y a las perspectivas que consideramos relevantes para el presente. En otras palabras, la ética será vista como parte de la antropología filosófica, o, digamos, la antropología de una personalidad histórica comprometida en hacer historia, y nos esforzaremos por vivir juntos como parte de la lucha interna del pueblo europeo...»²³.

²¹ PLATÓN. *Leyes*, 688c.

²² Cf. “Entusiasmo por la vida”, es al que se refiere Teilhard de Chardin, o “reverencia por la vida”, al que se refiere R. Gaita, y la ausencia y subestimación actual del cuidado por el entusiasmo por la vida principalmente (pero no sólo) en la educación moral. Las *Leyes* de Platón (688c y ss.) recomiendan cuidar el equilibrio entre la prudencia, la inteligencia y la opinión, siguiendo el *eros* y el deseo, porque de lo contrario «es peligroso para quien carece de inteligencia orar, y lo contrario de lo que desea llega a aprobar».

²³ PATOČKA, Jan. «Harmonismus moderních humanistů» [Harmonism of modern humanists]. En *Péče o duši I* [Cuidado del Alma I]. Praha, OIKOYMENH, 1996a, pp.354.

Sin embargo, un enfoque crítico para la enseñanza adecuada de la educación moral es crítico de la educación moral como tal: en la asignatura, el maestro está expuesto a preguntas no sólo sobre qué hace que la educación moral sea importante, o incluso imprescriptible, sino también dónde se encuentran los límites de la moral y las mentiras de la educación —por ejemplo, qué otras cosas son importantes en la vida, qué ideas o campos pueden gobernar la vida (por ejemplo, la belleza, el amor...)—. Hoy en día, la motivación no puede dividirse en moral y prudencial, ya que ninguno de estos se aplica a largas horas de práctica de piano, por ejemplo, y, sin embargo, lo entendemos y apoyamos²⁴. La educación moral no puede orientar a los estudiantes a ser activos, responsables y disfrutar de la vida, así como a reverenciarse a sí mismos, mediante el conocimiento de valores o un sistema de principios morales, ni siquiera a través de métodos didácticos rígidos y agendas preestablecidas: «esto más bien evitaría que los estudiantes aprendan que ellos mismos están en acto... ya que todo está muerto... la regla prefabricada»²⁵.

Crisis moral y trabajo intelectual defectuoso

La sociedad euroatlántica libre y democrática de hoy se encuentra en medio de una crisis moral. En una era de globalización, esta crisis no puede resolverse moralizando e invocando la buena moral, ya que la crisis no es de moral o comportamiento, sino que es causada por la falta de nuevas teorías y argumentos éticos: «Necesitamos una nueva y convincente interpretación: una interpretación de la época en la que nacimos y del mundo en el que vivimos, y lo más importante, una interpretación de la vida y el significado de la vida». «... la sociedad no se ve amenazada sólo por la decadencia moral y la impureza, por la impureza dogmática [...], y más recientemente por la lógica descuidada y el diletantismo científico-técnico, sino también, y probablemente más importante, por errores, orientación de pensamiento

²⁴ CHAPPELL, Timothy. *Knowing what to do*. Oxford University Press, 2014, p. 193.

²⁵ ПАТОЧКА, Jan. «Filosofie výchovy» [Filosofía de la educación], p. 402.

(impuros) y trabajo intelectual defectuosos»²⁶. Por lo tanto, la educación moral debe incluir necesariamente el trabajo intelectual, que, sin embargo, no se limita al razonamiento que usan los estudiantes cuando resuelven problemas específicos o generales (por ejemplo, la crisis ambiental actual), sino que incluye el pensamiento que guía ese razonamiento y ve problemas como parte de una orientación general de la vida, como una cuestión de ideas. La educación moral debe tener como núcleo la búsqueda de una dirección en uno mismo, la sociedad y el mundo que penetre en el núcleo vivo de nuestro tiempo en términos de ideas. En línea con la discusión anterior, la educación moral nunca implica identificarse con una cosmovisión única, sino más bien con una orientación entre diversas cosmovisiones. La teoría constituye la base, y cuestiones específicas (por ejemplo, el matrimonio y la cuestión de la guerra y la paz) deben servir sólo como ejemplos para la aplicación de tales teorías. Estas teorías o “perspectivas contemplativas” son cruciales porque contribuyen a una orientación básica en el mundo y crean una teoría general de los valores (por lo que las cuestiones éticas no pueden ser explicadas por otras ciencias, por ejemplo, la biología). La ética pragmática o ética aplicada es siempre secundaria; los ejemplos específicos (verbigracia, la responsabilidad en el caso de los vehículos autónomos o la actuación en la realidad virtual) pueden usarse sólo para demostrar algo más importante o para atraer a los estudiantes a temas más valiosos (aunque hay algo de espacio para la situación y la actualidad, para la respuesta a los cambios)²⁷. El problema es, sin embargo, que la educación moral, así como otras materias (por ej., literatura) que pueden y deben enseñarse por sí mismas, se ven amenazadas por reformas educativas que se centran en la *instrumentalización* de la educación, es decir, en la educación centrada en

²⁶ HEJDÁNEK, Ladislav. «Separát. Římský klub» [Reprint. Roman Club]. En *Etické „normy“ a „hodnoty“ jako vědecký a filosofický problém* [“Normas” éticas y “valores” como problema científico y filosófico]. Archivo de Ladislav Hejdaček, 1994; HEJDÁNEK, Ladislav. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* [Objetividad en el pensamiento y la realidad]. Prague, OIKOYMENH, 1997, p. 178.

²⁷ John Dewey, un defensor clásico del pragmatismo, rechazó la idea de que la educación se considere como “un cuerpo de conocimiento fácilmente utilizable”. Véase DEWEY, John. *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. New York, Macmillan, 1916, citado en PETRUSEK, Miloslav. *Vychováváme člověka vzdělaného nebo informovaného? Současné vzdělávací systémy v čase postmodernity* [¿Criamos a una persona educada o informada? Los sistemas educativos actuales en la época de la posmodernidad], p. 5.

la competencia, en el desarrollo del capital humano (*¡sic!*) para el trabajo futuro (el utilitarismo al final da como resultado que la educación se adapte a la vida y estreche la cultura educativa autónoma), en lugar de en lo civil, nacional, cultural, social y vida espiritual²⁸. Sin embargo, el mismo principio que se aplica a las universidades también se aplica a las escuelas de gramática y a escuelas secundarias similares: la verdad, la belleza y el bien que se tratan en las clases aquí (cursos de educación moral especialmente) no equivalen a un juego de suma cero (cuando uno sobresale sólo a expensas de otro), sino que su logro significa excelencia para todos los involucrados: «... la verdad es un paradigma de un bien de suma distinta de cero ... porque el mero hecho de que A llegue a poseer una verdad dada no significa que B tiene menos»²⁹.

El ethos de la ciencia y la universidad como remedio: la dignidad de la mente y la bondad del mundo

Esto nos lleva al hecho de que los europeos han buscado persistentemente la vida y la orientación social en la ciencia en su verdadero significado, lo que también equivale a un “plan de educación moral” de un tipo relacionado con los principios universales de la vida democrática, y se considera un *ethos*, que debería gobernar la sociedad postindustrial actual (de manera similar, el *ethos* de la ética protestante gobernó la era del capitalismo temprano), o más bien contrarrestar el *ethos* del consumismo que no aporta suficientes cosas positivas³⁰ —ver por ej. Edward Shils o Daniel Bell—: «La comunidad científica es una institución única en la civilización humana. No tiene ideología, en el sentido de que no tiene un conjunto postulado de creencias formales, pero tiene un *ethos* que prescribe implícitamente reglas

²⁸ ŠTECH, Stanislav. *Profesionalita učitele v neoliberální době* [El profesionalismo docente en la era neoliberal]. (Lecture). Encuentro de la Asociación Lípa en Lázně Bělohrad, Noviembre 25-27, 2011, pp. 2-4. <http://www.lipa.cz/doc/28/01.pdf>.

²⁹ Williams, Bernard. *In the beginning was the deed*. Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 155.

³⁰ PETRUSEK, Miloslav. *Vychováváme člověka vzdělaného nebo informovaného? Současné vzdělávací systémy v čase postmodernity* [¿Criamos a una persona educada o informada? Los sistemas educativos actuales en la época de la posmodernidad], p. 3 y 5.

de conducta. [...] Como *imago* [un ideal o imagen subjetiva], se acerca más al ideal de la *pólis* griega, una república de hombres y mujeres libres unidos por una búsqueda común de la verdad»³¹.

La educación moral aportada por la ciencia, o por las universidades y las escuelas en las que se nutre la disciplina y el espíritu científico, también debe estar presente en el propio entorno escolar desde el momento de la laicización de las escuelas (es decir, la eliminación de la influencia de la iglesia en la educación). Este entorno escolar debe cultivar a los estudiantes moralmente, además de las clases de educación moral, que deben desarrollar y profundizar el espíritu científico (más a menudo involucrando a la humanidad y la implementación de las cartas de derechos humanos y ciudadanos, por ejemplo, proporcionar educación independientemente del lugar de nacimiento). No es casualidad que un Primo Levi desesperado, disgustado por las mentiras del régimen fascista, que contaminó la vida pública de Italia antes y durante la Segunda Guerra Mundial, encontrara consuelo en la química (él mismo era químico). Pero no fue sólo la ciencia lo que le proporcionó algo de consuelo y aliento; era la universidad, la escuela y su ética y disciplina como tales. Cuando escapaba del régimen fascista, Levi

no recurrió a la química para encontrar verdades, para aumentar el número de sus verdaderas creencias. Podría haberlo hecho contando las sillas de su habitación, los botones de su camisa o los pelos de sus brazos. Recurrió a la química porque es una disciplina cuya tradición revela lo que puede ser amar la verdad, servirla y ser fiel a ella. Porque es posible amar la verdad y ser fiel a ella, también es posible que las mentiras contaminen y desafíen aquellas cosas que son preciosas para nosotros y cuyo valor está en parte condicionado por nuestra necesidad de la verdad³².

³¹ BELL, Daniel. *The coming of postindustrial society: Aventure in social forecasting*. New York, Basic Books, 1999, p. 380. Shils (1997) hace referencia a la verdad que tiene un valor en sí mismo, al margen de cualquier uso que se le dé y a una búsqueda desinteresada del conocimiento. El principal objetivo de los profesores y científicos radica en el refinamiento de la verdad en todos los campos que estudian y enseñan, y el respeto por la verdad en sus actividades prácticas es esencial y distintivo de su vocación. A nivel general, las sociedades basadas en la democracia y la justicia pueden contribuir más, incluso en la ética, por «su actividad principal de descubrir y enseñar la verdad de la manera más escrupulosa y metódica posible».

³² GAITA, Raimond. *A common humanity, thinking about love and truth and justice*, p. 190.

La química, con su amor, representa la universidad y la escuela, la disciplina y el espíritu que no existe en esta forma genuina en ningún otro lugar. El núcleo de esta tradición es un tipo especial de amor y fidelidad a la verdad³³.

Pasemos a la ética de la ciencia, o a la universidad, que creo que también debería ser fundamental para la enseñanza de la educación moral en las escuelas secundarias. ¿Qué otras características, intenciones e ideales tiene este *ethos*, además de los mencionados anteriormente? En primer lugar, la educación “liberal” en una universidad o escuela secundaria, en contraste con la educación vocacional de orientación ocupacional, implica una acción sobre nuestra naturaleza mental y la formación de nuestro carácter: es una «educación para la perfecta caballeridad, para la excelencia humana [...]. Consiste en recordarnos la excelencia humana, la grandeza humana...»³⁴. Esta educación forma nuestro carácter; como estudiantes obtenemos una disposición para el pensamiento y el hábito que continuará durante toda nuestra vida, y parte de esto es honestidad, deliberación, templanza, prudencia, discreción y disposición filosófica. Además, este recuerdo de nuestra excelencia tiene una extensión cósmica o mundana: «Al tomar conciencia de la dignidad de la mente, nos damos cuenta del verdadero fundamento de la dignidad del hombre; y, con ello, de la bondad del mundo ... que es el hogar del hombre porque es el hogar de la mente humana»³⁵.

Todas estas formaciones constituyen restricciones y liberaciones al mismo tiempo, o mejor dicho, en su carácter restrictivo todas significan la adquisición de la libertad personal, que es tan importante. Aquí hay un ejemplo

³³ ¿Qué es esta verdad, fe y amor? Incluso si podemos decir con Gaita que esta verdad es alimento para el alma, *no es algo privado*. ¿Por qué? Porque modera, cura los males públicos y, como nos ha enseñado nuestra experiencia con la vida en el régimen comunista, «un bien privado no es remedio para un mal público». O más bien deberíamos decir que nuestra alma no es una cosa privada, por lo que el remedio debe ser público o incluso cósmico, mundano, universal *ex definitione*. Ahí es precisamente donde podemos ver un muy buen sentido de la educación moral universitaria y secundaria: es el ámbito del amor, la verdad y la disciplina, lo que puede proporcionarnos un remedio y puede ser algo más para una polución política, nacional y de la vida personal.

³⁴ STRAUSS, Leo. *What is liberal education? In Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press, 1995, p. 6.

³⁵ *Ibid.*, p. 8.

más trivial de tal libertad: mientras está fuera de la escuela (Newman, parafraseado aquí, se refiere a la universidad, pero se presupone que una buena escuela secundaria constituye un medio muy similar), un hombre está en peligro de estar absorto y limitado por su búsqueda, mientras que en la escuela un maestro sabe dónde se encuentra el tema respectivo, porque ha realizado un examen de todos los conocimientos. «La rivalidad misma de otros estudios le impide la extravagancia, ha obtenido de ellos una iluminación especial y una amplitud de espíritu, libertad y dominio propio, y, en consecuencia, trata a los suyos con una filosofía y un recurso que no pertenecen al estudio en sí, sino a su educación liberal»³⁶. En una perspectiva más amplia, dicha liberación también tiene una dimensión cultural y política: la educación liberal, como sabemos, es «la escalera por la cual intentamos ascender de la democracia de masas (y ¡qué más fue el nazismo o el fascismo!) a la democracia como se entendía originalmente» a la democracia, que es lo opuesto a la democracia de masas, que se basa en la intuición y la perspectiva, en la devoción, la disciplina³⁷.

El consuelo de Levi con la química también significó que la lucha antifascista, en un sentido más amplio, representaba una base ética científica de la vida civilizada de la sociedad: «el entrenamiento del intelecto, que es lo mejor para el individuo mismo, le permite descargar sus deberes con la sociedad»; las escuelas secundarias y las universidades también tienen un impacto práctico, porque su arte es

el arte de la vida social,... elevan el tono intelectual de la sociedad, cultivan la mente pública, purifican el gusto nacional, proporcionan verdaderos principios al entusiasmo popular y fijo al que apunta la aspiración popular, ensanchan y dan sobriedad a las ideas de la época, facilitan el ejercicio del poder político y refinan el intercambio de la vida privada. Es la educación la que le da al hombre

³⁶ NEWMAN, John. *The idea of a university*. Yale University Press, 1996, p. 167.

³⁷ Como afirma Strauss: «La educación liberal, que consiste en el intercambio constante con las mentes más brillantes, es un entrenamiento en la forma más elevada de modestia, por no decir de humildad. Es al mismo tiempo un entrenamiento en la audacia: nos exige la ruptura total con el ruido, la prisa, la irreflexión ... Nos exige la audacia que implica la determinación ... de considerar las opiniones medias como opiniones extremas ... Liberal es liberación de la vulgaridad. Los griegos tenían una hermosa palabra para *vulgaridad*; lo llamaron *apeirokalia*, falta de experiencia en cosas bellas...». STRAUSS, Leo. *What is liberal education? In Liberalism Ancient and Modern*, p. 8.

una visión clara y consciente de sus propias opiniones y juicios, le da una verdad al desarrollarlos, una elocuencia al expresarlos y una fuerza al instarlos. Le enseña a ver las cosas como son, a ir directo al grano, a desenredar una madeja de pensamiento, a detectar lo sofisticado y a descartar lo irrelevante³⁸.

Al mismo tiempo, es cierto que ni las escuelas ni las universidades pueden quedar reducidas a su rol social únicamente, porque son lugares donde los adolescentes vienen a encontrar la felicidad y el florecimiento (*eudaimonia*). Oakeshott lo expresa ingeniosamente:

el don característico de una universidad ... el intervalo ... es una oportunidad para dejar de lado las ardientes adhesiones de la juventud sin la necesidad de adquirir de inmediato nuevas lealtades para ocupar su lugar. Aquí hay una ruptura en el curso tiránico de acontecimientos irreparables; un período en el que mirar al mundo y a uno mismo sin la sensación de tener un enemigo a la espalda o la presión insistente para tomar una decisión; un momento en el que saborear el misterio sin la necesidad de buscar de inmediato una solución³⁹.

Es precisamente esa liberación la que buscaba Levi en la química, y que todo verdadero maestro o erudito busca en la verdad, mediante la cual intenta escapar de las obligaciones incontrolables del mundo. Esta clase de verdad está garantizada; está disponible siempre que uno la necesite, aunque su carácter bien conocido es imposible de articular por completo y para siempre. Su forma mundana representa la verdad como testimonio, cuya verdad, por el contrario, no es una mentira, sino un falso testimonio, una injusticia, un mal.

En cuanto al *ethos* científico y universitario, también debe ser el núcleo del *ethos* de una buena escuela secundaria (generalista o general), y la educación moral debe ser una asignatura por excelencia en este sentido, porque (I) debe ser en sí misma un ejemplo de conocimiento regido por los criterios científicos del campo y creado en una comunidad científica, más que de conocimiento demandado por las necesidades del mercado, políticas o sociales; y, (II) debe difundir dicho conocimiento, del cual es un ejemplo, como un *ethos* democrático de búsqueda de la verdad más general en la

³⁸ *Ibid.*, pp. 177-178.

³⁹ OAKESHOTT, Michael. «The idea of a university». *Academic Questions*, vol. 17, n.º 1, 2003, p. 28.

sociedad (incluso no científica). En otras palabras, el cultivo de los seres humanos, incluido su desarrollo moral, se ha relacionado tradicionalmente (desde Platón pasando por el ideal humanista del Renacimiento hasta la ilustración científica moderna) con la perspectiva de la razón y la ciencia⁴⁰, lo que significa que la educación moral no es suficiente en sí misma cuando se ve aislada de otras materias, sino que debe basarse en la disciplina aportada por otras ellas, y en la perspectiva de la belleza y la verdad en dichos cursos (literatura, ciencias naturales, matemáticas, etc.). Por otro lado, la asociación de la educación moral (y la ética o la filosofía) con la ciencia y las perspectivas de la razón no puede significar subordinación a ellas, ni a las ciencias naturales y técnicas. Si es así, significaría *cientificismo*: la implementación inadecuada de métodos científicos en el campo de las “humanidades”, donde contra la ciencia «necesitamos conceptos y explicaciones que tengan sus raíces en nuestras prácticas más locales, en nuestra cultura y en nuestra historia, y éstas no pueden ser reemplazados por conceptos que podríamos compartir con investigadores muy diferentes del mundo». Ningún cientificismo nos ayudará con «la cuestión de cómo darnos el mejor sentido a nosotros mismos y nuestras actividades»; —sus éxitos predictivos y tecnológicos no significan nada aquí—. La educación moral como parte de la disciplina llamada filosofía «no debería tratar de comportarse como una extensión de las ciencias naturales (excepto en los casos especiales en los que eso es lo que es), ... debería considerarse a sí misma como parte de una empresa humanística más amplia de darnos sentido a nosotros mismos y a nuestras actividades»⁴¹. Además, desde Platón se ha acordado que lo que puede ayudar a las naciones, los países y los seres humanos no es la educación técnico-pragmática, sino el refinamiento moral y espiritual. Sólo tal refinamiento apunta más alto, ya sea en el nivel personal o en el nivel de la humanidad: los sujetos técnicos no (apuntan a) convertir a todas las personas en técnicos, mientras que la educación moral es relevante para

⁴⁰ GUTSCHMIDT, Holger. «Von der 'Idee einer Universität' zur 'Zukunft unserer Bildungsanstalten' – Bildungsbegriff und Universitätsgedanke in der deutschen Philosophie von Schiller bis Nietzsche». En: Stolzenberg, J. & Ulrichs, L. (eds.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Berlin, Gruyter, 2010, pp. 149-167.

⁴¹ WILLIAMS, Bernard. «What might philosophy become?», pp. 186-197.

todos y tiene como objetivo cambiar la vida de todos, es decir, llevarlos a lo mejor de sí mismos y a una mejor vida personal y social⁴².

Límites del plan educativo “liberal”

La parte final de este artículo aclarará las referencias hechas anteriormente a la “naturaleza liberal” del *ethos* científico y universitario, o educación moral, mostrando lo complejo que es, al menos en algunas de sus versiones contemporáneas. Por ejemplo, la cultura actual del neoliberalismo (que prevalece relativamente en la República Checa) suprime algunos valores democráticos prometedores que han sido reconocidos en el pasado. Al difundir sus “opiniones” y “valores” (a veces sin crítica, a veces mediante manipulación deliberada), las élites político-económicas y los medios de comunicación constituyen una seria amenaza para la educación moral en toda la civilización euroatlántica, y no simplemente en las escuelas secundarias. Jan Květina presenta un análisis detallado de los resultados del proceso educativo definido por el gobierno (el Currículo Escolar Nacional Checo, CNSC⁴³) y utiliza este sólido ejemplo para advertir contra el «lenguaje de las noticias que fomenta la adopción acrítica de ciertas actitudes de valor en línea con principios incuestionables y positivos, que, sin embargo, sirven como herramienta de los gobernantes neoliberales para mantener el sistema existente». Dichos principios suelen ser equivalentes a conceptos burdos vagamente definidos (democracia, libertad, justicia, etc.) que se consideran universales, pero que, de hecho, se utilizan indebidamente mediante el uso hábil del lenguaje en beneficio de una ideología o política específica, de un interés económico⁴⁴. Por lo tanto, los maestros deben —mientras preservan

⁴² HEJDÁNEK, Ladislav. *Myšlenkový deník* [Diario de pensamientos]. 1988. Archivo de Ladislav Hejdánek.

⁴³ Varios autores. *Rámcový vzdělávací program pro gymnázia* [El Plan de Estudios de la Escuela Nacional Checa]. Prague, VÚP, 2007.

⁴⁴ Cf. KVĚTINA, Jan. «Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP» [«Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)»]. En: *Pedagogika*, vol. 66, n.º 3, 2016, refiriéndose a ŠTECH, Stanislav. *Profesionalita učitele v neoliberální době* [El profesionalismo docente en la era neoliberal].

la autonomía de la educación y su anclaje en el pensamiento— participar en un buen trabajo conceptual y deben desarrollar cada concepto presentado a los estudiantes de la manera más amplia posible, mientras se adhieren a su definición clara y precisa. Esto evitará su uso arbitrario y lo diferenciará de los usos unilaterales y a menudo manipuladores⁴⁵. En clase, los estudiantes deben ser motivados y guiados para desarrollar tales conceptos y buscar su uso en el aquí y ahora, y para introducir, ajustar y desarrollar los conceptos sobre la base de (no subordinados a) la inmediatez de la vida y la realidad⁴⁶, empleando su imaginación en la mayor medida posible⁴⁷. Frente a las interpretaciones unilaterales presentadas por los medios de comunicación y otros representantes del establecimiento, los estudiantes deben hacer todo lo posible para encontrar sus propios caminos, no trillados. Los dos principios mencionados permitirán que la educación siga siendo autónoma sin perder necesariamente su orientación democrática o liberal-democrática, que se demuestra en la autonomía de la educación misma y puede desarrollarse aún más; por ejemplo, en la educación moral esto se puede hacer promoviendo y desarrollando los principios democráticos supremos (con un enfoque en los vulnerables, en los derechos humanos, etc.).

La interpretación y el abuso del *individualismo humano*, o la “visión atomista de los seres humanos en el marco del individualismo posesivo”, pueden servir como ejemplo del uso unilateral de un concepto (con una determinación de alto valor) que de otro modo es parte de la sociedad democrática⁴⁸. El abuso radica en que se utiliza en situaciones en las que no es apropiado (los intereses privados priman sobre el interés público y social,

⁴⁵ Para más información sobre el papel fundamental del proceso de determinar y aclarar conceptos, cf., por ej. GAITA, Raimond. *A common humanity, thinking about love and truth and justice*.

⁴⁶ Muchos conceptos sólo se introducen y desarrollan en teoría después de que se hayan aplicado en la práctica, por ej. Los derechos humanos se basan en luchas que tuvieron lugar mucho tiempo antes de que se introdujera el concepto de derechos humanos (KOMÁRKOVÁ, Božena. «Reformace a moderní stát» [La Reforma y el Estado Moderno]. En: *Lidská práva* [Derechos Humanos]. Heršpice, Eman, 1997).

⁴⁷ Cf. HAMPSHIRE, Stuart. Justice is conflict: The soul and the city (The Tanner Lectures on Human Values). Harvard University, octubre 30-31 de 1996, 2001.

⁴⁸ KVĚTINA, Jan. *Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP* [Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)], p. 314 ss.

así como otros ámbitos en los que las personas se juntan), lo que se deriva de una interpretación centrada en las dimensiones material y utilitaria, mientras se ignora la dimensión espiritual, que no es sólo una expansión apropiada del concepto, sino también una explicación del enfoque del sí mismo. Su formulación más temprana es probablemente la de Sócrates: «La virtud no proviene del dinero, pero de la virtud proviene el dinero y todas las demás cosas buenas para el hombre, tanto para el individuo como para el Estado»⁴⁹. En cuanto a las virtudes y la educación moral, un énfasis en la introspección como vía se puede utilizar como forma de aprender sobre uno mismo: este énfasis es engañoso, porque ignora el hecho de que uno nunca puede entenderse a sí mismo u obtener satisfacción sin constituir, y buscar por ello, la relación con los demás y junto con los demás. En resumen, la manipulación neoliberal esconde y reduce la vida holística y social de los humanos, que es la única forma razonable de entender los beneficios del individualismo.

Este carácter de los humanos basado en la vida comunitaria y las relaciones es ignorado o suprimido por algunos resultados de aprendizaje: por ejemplo, el CNSC afirma la importancia de tomar decisiones con respecto a las necesidades de *sí mismo*, de establecer prioridades de vida con respecto a los intereses *proprios*, etc.⁵⁰. Este es un ejemplo típico de la supresión ideológica del carácter de los humanos basada en las relaciones y la sociabilidad, mientras se ignora el condicionamiento de los humanos a crear relaciones profundas con los demás y la participación en la vida social y comunitaria. Este enfoque ignora, o incluso rechaza sin ningún argumento, el hecho de que la ley, la libertad y la justicia son para todos o para nadie, es decir, que son conceptos indivisibles de los que uno no puede valerse a menos que otros se valgan de ellos como bien. Lo mismo se aplica a la opinión correcta,

⁴⁹ PLATÓN. *Apología*, 30b.

⁵⁰ Varios autores. *Rámcový vzdělávací program pro gymnázia* [El Plan de Estudios de la Escuela Nacional Checa]. Prague, VÚP, 2007, pp. 10-11, adoptado de KvĚTINA, Jan. *Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP* [Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)], pp. 316.

la verdad, etc.⁵¹. Se considera que los individuos están dotados de opiniones verdaderas sin referencia a ninguna fuente de la verdad; así, un debate es un concurso entre los individuos y sus opiniones prefabricadas, ignorando el tipo de debate en el que se llega a la verdad a través del debate, sin que ninguno de los participantes tenga la verdad al principio (compárese con la etimología de la palabra griega antigua “διάλογος”). Todos estos cambios específicos y actitudes unilaterales encajan en los rechazos unilaterales, el menosprecio o la falta de comprensión del condicionamiento colectivo, público y político del crecimiento humano, la educación, la identidad y la libertad⁵². Un buen maestro de educación moral en el mundo pluralista de hoy debe al menos admitir que las respuestas a las cuestiones éticas deben buscarse públicamente, en cooperación con otros, incluida la responsabilidad por los demás (así como la responsabilidad por el asunto en sí [la educación] y por las instituciones [Estado, familia, etc.] interesadas). Esto implica, sin embargo, una dimensión práctico-política de la educación moral: la cuestión de qué valores deben mantenerse implica, por necesidad, una pregunta: ¿cómo deben mantenerse y promoverse los valores? Cualquier valor y norma que defienda el gobierno necesita el respaldo del poder y el consenso de los ciudadanos. Incluso tal consenso y promoción es una cuestión ética y está involucrada en todas las demás cuestiones éticas y cuestiones de la educación moral: cómo se debe promover un valor específico, cómo se debe persuadir a los demás, cómo se deben desarrollar en una sociedad democrática, etc. El hecho de que la CNSC ignore en parte tales preguntas (mis advertencias en la parte final de este artículo no significan que la CNSC esté completamente equivocada e ideologizada; mi deseo es simplemente resaltar una cierta tendencia ideológica) se vuelve transparente cuando dice que se espera que los maestros sean quienes «desarrollen

⁵¹ Varios autores. *Rámcový vzdělávací program pro gymnázia* [El Plan de Estudios de la Escuela Nacional Checa], p. 39. Para más detalles sobre el análisis de CNSC, ver: KVĚTINA, Jan. *Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP* [Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)], pp. 318-319.

⁵² Cf. ZNOJ, Milan; BÍBA, Jan, & VARGOVČÍKOVÁ, Jana. *Demokracie v postliberální konstelaci* [La democracia en una constelación posliberal]. Prague, Karolinum, 2014, p.13 ss.

y perfeccionen la identidad personal (de los alumnos), local, nacional, europea y global»⁵³. Esto no impide conflictos, o no imposibilita, o dificulta para reconciliar la vida en mundos globales o locales, o en mundos reales⁵⁴. Y, sin embargo, estos son los temas fundamentales que deben abordarse en las clases de educación moral.

Conclusión

En resumen, el parámetro básico de la educación moral en la secundaria pasa por el apoyo a la ética basado en la tesis de que la buena agencia está condicionada por ver la verdadera realidad, que es, por ver el mundo y a los humanos como *deben ser* (y no sólo como *son*). La pregunta “¿qué?” se responde por la necesidad de dar a conocer a los alumnos la realidad, que no se ve *prima facie*, y que aún puede ser discernida y experimentada, y que es comunicable e inteligible. Los estudiantes deben estar abiertos a ella, aceptarla y hacerla evolucionar a su manera específica y autónoma (parte de la cual, sin embargo, consiste en su pertenencia a una determinada comunidad, nación, etc.). Esto requiere una conciencia de que la verdadera realidad es una realidad trascendente que nunca les pertenecerá, y que nunca comprenderán por completo, pero que es la única base

⁵³ Citado en Květina, donde se presentan críticas idénticas. KVĚTINA, Jan. *Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP* [Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)], p. 321.

⁵⁴ Creo que la conclusión de Květina (refiriéndose a la necesidad de Schmitt de proponer «una postura negativa e identificar un enemigo externo») debe ser exagerada: «Nadie puede ser ciudadano del mundo y patriota al mismo tiempo, porque estos supuestamente se puede entrelazar sólo si no hay conflictos; sin embargo, cuando se debe tomar una decisión sobre si preferir un principio de humanidad universal o la identificación democrática con la propia comunidad, ya no se puede hacer ningún compromiso». (*Ibid.*, p. 322). ¿No es posible imaginar que la identificación con la propia comunidad será parte de la humanidad universal? Alternativamente, ¿puede la unidad, es decir, una combinación de ambas formas de vida, sostenerse como una especie de tensión que se expresa en leyes e instituciones u otros actos de poder? Por ejemplo, el concepto de derechos humanos lleva a la firma de tratados internacionales, la introducción de reglas de conducta con respecto a los extranjeros, etc. O el patriotismo puede ser una experiencia que une a personas de diferentes países, ya que les permite compartir la misma experiencia de pertenencia a algo que se puede llamar patria.

sólida para su vida. Tal anclaje metaético, y el desarrollo relacionado de un interés personal en ideas y valores, debería activar la educación moral en las escuelas secundarias, o al menos ayudar a buscarla como un propósito principal. Este “¿cómo?” es la pregunta. La verdadera realidad (“lo que debería ser”) necesita ser *reflejado en el mundo que nos rodea*⁵⁵: los estudiantes necesitan que se les muestre la posibilidad de tal reflexión, que sin embargo está condicionada por su esfuerzo autónomo y disciplinado y su mente abierta (por ejemplo, reconociendo el *lenguaje* como una cuestión moral o reconociendo el *ethos* científico o universitario como un principio básico de la sociedad democrática). También deben ver cuán importante es su enfoque personal y socialmente específico para la búsqueda del bien y la verdad; esto es, deben cultivarse en los tres niveles (individual, social y metaético) a la vez. Dada esta interconexión (y la reciprocidad de los tres niveles), podemos considerar la educación moral como un componente de la salida de la crisis de la civilización europea. Para responder a la pregunta “¿por qué?”, sostenemos que esta educación contrarresta el carácter informativo y de consumo expansivo de nuestra sociedad al desarrollar la teoría e interpretar el sentido de la vida, y tiene la ambición de dar sentido a la vida de cada individuo y comunidad que participa en ella.

Bibliografía

- BARABAS, Marina. «The agent's erosion of value». En: Havlík, V. (ed.), *Mezi jazykem a vědomím* [Entre el lenguaje y la conciencia]. Prague, Filosofía, 1999.
- BELL, Daniel. *The coming of postindustrial society: Aventure in social forecasting*. New York, Basic Books, 1999.
- CHAPPELL, Timothy. *Knowing what to do*. Oxford University Press, 2014.
- DERRIDA, Jacques, & ROUDINESCO, Élisabeth. *For what tomorrow ...: A dialogue*. Trad. por J. Fort. Stanford University Press, 2004.

⁵⁵ BARABAS, Marina. «The agent's erosion of value». En: Havlík, V. (ed.), *Mezi jazykem a vědomím* [Entre el lenguaje y la conciencia]. Prague, Filosofía, 1999.

- DEWEY, John. *Democracy and education: An introduction to the philosophy of education*. New York, Macmillan, 1916.
- GAITA, Raimond. *A common humanity, thinking about love and truth and justice*. London, Routledge, 2004.
- GRYGAR, Filip. *Kritika založení galileovské vědy v Husserlově „krizi evropských věd a transcendentální fenomenologii“* [Critica a la fundamentación de la ciencia galileana en la «Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental» de Husserl]. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2005.
- GUTSCHMIDT, Holger. «Von der 'Idee einer Universität' zur 'Zukunft unserer Bildungsanstalten' – Bildungsbegriff und Universitätsgedanke in der deutschen Philosophie von Schiller bis Nietzsche». En: Stolzenberg, J. & Ulrichs, L. (eds.), *Bildung als Kunst: Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Berlin, Gruyter, 2010, pp. 149-167.
- HÁBL, Jan. *I když se nikdo nedívá* [Incluso aunque nadie esté mirando]. Červený Kostelec, Pavel Mervart, 2015.
- HAMPSHIRE, Stuart. *Justice is conflict: The soul and the city (The Tanner Lectures on Human Values)*. Harvard University, octubre 30-31 de 1996, 2001.
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Myšlenkový deník* [Diario de pensamientos]. Archive of Ladislav Hejdánek. 31. 12. 1988, pp. 88-1085.
- HEJDÁNEK, L. «Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla» [«Variaciones y reflexiones sobre los temas de las cartas de prisión de Václav Havel»]. *Listy*, vol. 20, n.º 6, 1990.
- HEJDÁNEK, Ladislav. «Separát. Římský klub» [Reprint. Roman Club]. En: *Etické „normy“ a „hodno“ jako vědecký a filosofický problém* [“Normas” éticas y “valores” como problema científico y filosófico]. Archivo de Ladislav Hejdánek, 1994.
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* [Objetividad en el pensamiento y la realidad]. Prague, OIKOYMENH, 1997.
- HEJDUK, Tomáš. «Idea university na střední škole» [La idea de una Universidad de Secundaria]. En: *Pedagogika. Journal of research in educational sciences*, vol. 62, n.º 3, 2012, pp. 339-345.
- HOLLAND, Raimond. F. *Education and value. In Against empiricism*. Oxford, Basil Blackwell, 1980.
- KILPATRICK, William. *Why Johnny can't tell right from wrong: Moral illiteracy and the case for character education*. New York, Simon & Schuster, 1992.

- KOMÁRKOVÁ, Božena. «Reformace a moderní stát» [La Reforma y el Estado Moderno]. En *Lidská práva* [Derechos Humanos]. Heršpice, Eman, 1997.
- KVĚTINA, Jan. *Koncepce liberalismu a demokracie v edukačním procesu: dekonstrukce neoliberální dominance v RVP* [Concepciones de liberalismo y democracia en el proceso educativo: una deconstrucción del dominio neo/liberal en el RVP (Plan Marco Educativo)]. En: *Pedagogika*, vol. 66, n.º 3, 2016.
- LICKONA, Thomas. *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. New York, Bantam, 1992.
- NEWMAN, John. *The idea of a university*. Yale University Press, 1996.
- OAKESHOTT, Michael. «The idea of a university». *Academic Questions*, vol. 17, n.º 1, 2003.
- PATOČKA, Jan. «Filosofie výchovy» [Filosofía de la educación]. En: *Péče o duši I [Cuidado del Alma I]*. Praha, OIKOYMENH, 1996.
- PATOČKA, Jan. «Harmonismus moderních humanist» [Harmonism of modern humanists]. En *Péče o duši I [Cuidado del Alma I]*. Praha, OIKOYMENH, 1996a.
- PATOČKA, Jan. «Mládí a filosofie» [Juventud y filosofía]. En: *Péče o duši I [Cuidado del Alma I]*. Praha, OIKOYMENH, 1996b.
- PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát [El cuidado del alma y el estado justo en Platón]*. Praha, OIKOYMENH, 2012.
- PETRUSEK, Miloslav. *Vychováváme člověka vzdělaného nebo informovaného? Současné vzdělávací systémy v čase postmodernity [¿Criamos a una persona educada o informada? Los sistemas educativos actuales en la época de la posmodernidad]*. (Lectura). Conference Jan Amos Komenský – 350 let od vydání Opera Didactica Omnia [350 años de la publicación de la Opera Didactica Omnia]. Prague, November 15-17, 2007.
- RORTY, Richard. «The moral purposes of the university: An exchange». En: *The Hedgehog Review*, vol. 2, n.º 3, 2000.
- SHILS, Edward. *The calling of education: The academic ethic and other essays on higher education*. Chicago, University of Chicago Press, 1997.
- STRAUSS, Leo. *What is liberal education? In Liberalism Ancient and Modern*. University of Chicago Press, 1995.
- SVOBODOVÁ, Zuzana. «Škola a vzdělávání v oblasti etiky: K etické výchově jako školnímu předmětu» [Escuela y educación en el campo de la ética. Hacia una educación ética como asignatura escolar]. En: Svobodová, Zuzana (ed.), *Důstojně a radostně [Con dignidad y alegría]*. Středokluky, Zdeněk Susa, 2012.

- ŠTECH, Stanislav. *Profesionalita učitele v neoliberální době* [El profesionalismo docente en la era neoliberal]. (Lecture). Encuentro de la Asociación Lípa en Lázně Bělohrad, Noviembre 25-27, 2011, pp. 2-4.
- THIESSEN, Elmer. *Teaching for commitment: Liberal education, indoctrination, and Christian nurture*. Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993.
- VARIOS AUTORES. *Rámcový vzdělávací program pro gymnázia* [El Plan de Estudios de la Escuela Nacional Checa]. Prague, vÚP, 2007.
- WINNER, Langdon. «Three paradoxes of the information age». En: G. Bender & T. Druckrey (eds.), *Culture on the brink*. Seattle, Bay Press, 1994.
- WILLIAMS, Bernard. *In the beginning was the deed*. Princeton, Princeton University Press, 2005.
- WILLIAMS, Bernard. «What might philosophy become?». En: *Philosophy as a humanistic discipline*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- ZNOJ, Milan, BÍBA, Jan, & VARGOVČÍKOVÁ, Jana. *Demokracie v postliberální konstelaci* [La democracia en una constelación posliberal]. Prague, Karolinum, 2014.

INDIVIDUACIÓN Y CUIDADO DEL ALMA^{*}

Individuation and Soul Care

LINA MARCELA GIL CONGOTE^{**}

Resumen: Este artículo explora posibilidades de integración entre la psicología y la fenomenología a partir de la propuesta de J. Patočka, para señalar las vías que toma el *cuidado del alma* en sus escritos —primer apartado—, en la psicología en su desarrollo histórico —segundo apartado— y en el diálogo de ésta con la fenomenología desde la diferencia entre los hechos, los fenómenos y la existencia, para situar los fines *ascéticos* en los que se inscribe abiertamente el cuida-

do del alma como transformación subjetiva y su convergencia con los fines *epistémicos* orientados a la producción de conocimiento —tercer apartado—. A manera de colofón se exploran algunos vínculos con G. Simondon para indicar el camino que abre en la psicología el estudio de la individuación desde diversos métodos.

Palabras clave: Individuación, cuidado del alma, ascesis, *episteme*, psicología.



Abstract: This article explores possibilities of integration between psychology and phenomenology starting from the proposal of J. Patočka, to point out the paths taken by the *care of the soul* in his writings -first section-, in psychology in its historical development -second section- and in the dialogue of the latter with phenomenology from the difference between facts, phenomena and existence, to situate the *ascetic* purposes in which the care of the soul is openly ins-

cribed as subjective transformation and its convergence with the *epistemic* purposes oriented to the production of knowledge -third section-. As a colophon, some links with G. Simondon are explored in order to indicate the path opened in psychology by the study of individuation from different methods.

Keywords: Individuation, soul care, asceticism, *episteme*, psychology.

Introducción

Hasta hoy, la psicología se dividió en dos ramas parcialmente antagonistas: el conjunto de las psicologías científicas, que es más bien una exploración (...) del dominio psicológico a partir de las fronteras de la física o de la biología que una ciencia autónoma, y la fenomenología, preocupada en aprehender el ser en su esencia, y gobernada por una preocupación de totalidad. El infortunio de la psicología consiste en que, para ser científica, está obligada

^{*} Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

^{**} Profesora titular de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: marcela.gil@udea.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2851-1422>

a disociar su objeto alienándolo en experiencias o pruebas de medida, mientras que para respetar su objeto está obligada a abandonar la medida. Medida de lo inesencial o aprehensión no científica de lo esencial, este es el suplicio de Tántalo impuesto al psicólogo.

GILBERT SIMONDON¹

A pesar de los avances de la recepción de la psicología fenomenológica en Colombia, por ejemplo, en investigaciones de neurología y psiquiatría², perspectivas del psicoanálisis, IA, entre otras³, las vertientes de formación e investigación en psicología han sido, más bien, impermeables a este influjo. Si se mira sólo el campo de la detranscendentalización, vía la naturalización y/o el realismo fenomenológico, hay suficiente evidencia para ver cómo la psicología está en mora de leer e investigar desarrollos como los de G. Simondon y J. Patočka (por no ir más atrás)⁴. Sólo en la investigación francesa, en el campo, se destaca la aproximación de Barbaras a la mundanización psíquica de la existencia⁵, la empatía como forma de comprensión de la individuación en su vulnerabilidad en Boubil⁶ y la neuro y cardiofenomenología en Depraz⁷.

¹ SIMONDON, Gilbert. *Sobre la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018, p. 60.

² Cf. BOTERO, Juan José. «Fenomenología y ciencia(s) cognitiva(s)». *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 3, 2009, pp. 19-29; DEPRAZ, Natalie. «When Transcendental Genesis encounters the Naturalization Project». En: Jean PETITOT, Francisco VARELA, Bernard PACHOUD y Jean ROY (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. California, Stanford, University Press, 2000, pp. 464-489; SHEETS-JOHNSTONE, Maxime. *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2015.

³ Un análisis más detallado al respecto se puede observar en: GIL, Lina. «La psicología fenomenológica en Colombia: siglo XXI». En: *Eikasia*, n.º 94, pp. 51-72.

⁴ En otro lugar se han planteado en extenso estas relaciones; véanse los siguientes libros colectivos derivados de nuestras investigaciones: 1. *Individuación —Fenomenología y Psicología—* (2019) toma en especial los Manuscritos de Bernau de E. Husserl para comprender el sentido que tiene en la fenomenología, el índice individuación. 2. *Individuación, tecnología y formación —Simondon: en debate—* (2020), recoge contribuciones de diversos autores para problematizar los principales ejes temáticos asociados a la recepción de la obra Simondon y ampliar el campos de trabajo e investigación sobre el tema; cf. en especial la Sección 3: «Individuación psíquica y colectiva (transindividual)» y la Sección 4: «El problema del método».

⁵ BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Madrid, Encuentro, 2013.

⁶ Cf. BOUBLIL, Elodie. *Individuation et vision du monde. Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie*. Bucarest, Zeta Books, 2014; BOUBLIL, Elodie (ed.). *Vulnérabilité et empathie*. Paris, Hermann, 2018.

⁷ DEPRAZ, Natalie. *LE SUJET DE LA SURPRISE: UN SUJET CARDIAL*. Bucarest, Zeta Books, 2018.

Se puede constatar que estos equipos e institutos de investigación se mueven por problemas comunes y es habitual la convergencia de diversas disciplinas; el trabajo en laboratorio convive con las descripciones fenomenológicas y se problematizan el método y los modelos desde la experiencia misma. Por el contrario, la división entre escuelas en psicología que supuestamente queda atrás en los años ochenta del siglo pasado, al menos en el contexto local, no se ha superado, prueba de ello es que suele primar la oposición donde en realidad puede haber complementariedad.

Se recurre al epígrafe de Simondon para indicar el conflicto de la psicología respecto a sus métodos; si se trata de estudiar la individuación se esboza aquí como propuesta la integración de fines ascéticos y epistémicos, esto es, la posibilidad de atender tanto los hechos, como las experiencias y la existencia.

El cuidado del alma en J. Patočka

Patočka sostiene en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*⁸ que hay tres niveles en el devenir de la humanidad: *ahistórico*, *prehistórico* e *histórico*; este último se caracteriza por una actitud activa y abierta frente al sentido, que no está dado de antemano y se conquista en el entrelazamiento con la política y la filosofía. Correlativo a estos niveles se dan tres movimientos de la existencia: *acogida*, *defensa* y *verdad*.

La individuación está presente en estos niveles y movimientos, sólo que en el primero de ellos se reproduce el linaje, se recibe un nuevo ser, que gradualmente podrá salir de esta instancia primaria y ocupar un lugar fuera de él, en la *pólis*, con nuevos roles y responsabilidades. Pero no está asegurada esta posibilidad, en la medida en que la vida esté atada a la mera supervivencia y la labor, no se conquista la condición que define el despliegue de potenciales, la capacidad que se alcanza en el entrelazamiento con la filosofía, con el pensamiento crítico, el ejercicio de la *epojé* y la puesta en paréntesis de cualquier verdad, dogma o sentido hegemónico.

⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016.

Se puede afirmar que la individuación de y en la labor es condición necesaria, pero no suficiente. La idea de la supervivencia de lo individual, acontecimiento fundante de la filosofía, se extiende a la esfera de lo público, los asuntos comunes, los que requieren deliberación, por eso Patočka recurre a la obra de H. Arendt, *La condición humana*⁹, para complementar su perspectiva, más allá de Heidegger.

Si bien la idea del *logos* está presente desde antes de Sócrates, parece prepararse para florecer en la política, la filosofía y la historia. Aun así, una cosa es el cuidado del alma y otra el despliegue del *ego* filosofante. La palabra *ego*, también está en la poesía en las culturas micénicas, pero no hay individuación con y por el alma hasta el surgimiento de la filosofía griega: es necesaria «una problematicidad del universo en general y de la vida que se inserta rigurosamente en él. (...) Es el camino de la historia. Al comienzo de la misma, el hombre es un esclavo de la vida que carece de poder. Sin embargo, tiene el mundo natural y sus dioses, tiene el culto que le es apropiado, el arte en que se expresa este culto y la relación con los dioses. Todo ello lo puso en juego en este nuevo camino suyo»¹⁰.

Este nuevo camino establece desde los griegos una relación con la verdad como «praxis intelectual y vital»¹¹ y tiene dos vertientes o “figuras”: primero, un recorrido por el mundo con «pureza absoluta» que el hombre alcanza por momentos (Demócrito y Aristóteles)¹²; en segundo lugar, desde Platón para quien se llega al conocimiento como contemplación, pero es posibilidad del ente en movimiento, «el hombre es justo y veraz en tanto que cuida de su alma»¹³.

El surgimiento de la filosofía en la cultura griega es la idea fundacional de Europa (cabe preguntarse ¿por qué no de Occidente en general?): «Únicamente la europea es una cultura de la visión intelectual». Pero este movimiento en su intrínseca relación con la filosofía que inicia en los griegos se pierde o se desvía progresivamente, según el recorrido histórico

⁹ ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2005.

¹⁰ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 48.

¹¹ *Ibid.*, p. 97.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

que hace Patočka. Sin detenernos en todo el recuento que realiza el autor, se dirá por brevedad que muestra el entrelazamiento de «la política, la economía, la fe y el saber»¹⁴, pero no necesariamente bajo una idea de unidad, prevalece el *pólemos* heraclíteo, desde sus raíces en los jonios como descubrimiento de un universo con el que se tiene una relación directa, una vía de conocimiento y de conexión con la verdad. Así como el *cósmos* en el que se identifican las fuerza naturales, los primeros filósofos hallaron los principios asociados al alma unido a las fuerzas primigenias (aire, fuego, agua...). La relación con la naturaleza es el ámbito desde la cual se propone un concepto inicial de alma¹⁵.

El cuidado del alma o *tes psyches epimeleia* es el origen de Europa que hereda una «visión intelectual» no sólo para el conocimiento, también con la práctica. Europa Occidental es «herencia del Imperio Romano de Occidente»¹⁶, que se expresa como exhibición de la Fuerza; por su parte Europa Oriental «representante del Imperio Romano de Oriente, que rige a la par al hombre corporal [tanto] como su alma»¹⁷. De este modo se conjuga el cuidado del alma con dos “catástrofes”: la *pólis* y el Imperio romano¹⁸. Contrasta Sócrates el *parresiasta*, con Platón el institucionalizador de los dos mundos que hereda el principado romano: la «Responsabilidad, fundada en lo trascendente», no se basa en la igualdad, en el sentido de la *pólis*, de otros ciudadanos, como en lo griego. El Emperador es una figura divinizada, a pesar de la creación del senado; se da, así, una captura mítica platónica del cuidado del alma en la *civitas* romana.

El mito platónico da paso a su vez al cristianismo en que la eclosión del *ego* se transforma ahora en una eclosión de la *persona*, hay una relación personal con Dios, el Yo singular, el individuo se individúa por la culpa y el pecado: «El alma no es una relación con un *objeto*, por muy elevado que éste sea (como el Bien platónico), sino con una persona que mira el alma,

¹⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵ Cf. ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

¹⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 144.

¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸ *Ibid.*, p. 98.

dirigiéndose hacia ella sin que esta persona sea ella misma susceptible de ser vista con intelección»¹⁹. El cristianismo a su vez es la expresión de la «Bondad del amor que se olvida y se niega a sí mismo», un amor en modo alguno orgiástico como sí está presente en los griegos, aunque atemperado por la razón, por la relación intelectual con el universo y el propio cuerpo. Una tensión que Platón resuelve por la vía dualista: «Lo orgiástico no es eliminado, sino disciplinado y convertido en auxiliar»²⁰.

La fuerza liberadora pasa a ser la base de tendencias prehistorizantes como las cruzadas, la fuerza imperial, el ímpetu regulado. Conviven la producción conventual de conocimiento con el crecimiento progresivo de los burgos, se gestan formas de saber que desembocan en el método experimental bajo la figura de Rogelio Bacon. Se puede afirmar que aun la vida franciscana y la defensa espiritual son fuente de positivismo y empirismo.

La visión intelectual del mundo se transforma en un racionalismo en el que prima una «Concepción del saber como esencialmente práctico y dominador»²¹. Esta tendencia ya estaba en Platón como dominio de la naturaleza y el mismo Galileo, dice Patočka, es platónico en su concepción del mundo. El *chorismós* platónico se muestra en lo católico mediante dos caras o espadas: la guerra (con las cruzadas) y la ciencia (apropiación del saber en la que la validez sigue el estándar religioso o por el contrario de la herejía). La razón «Administrador y señor del cosmos» se impone y desaparecen «las formas tradiciones (...) de superar la cotidianidad de manera no orgiástica»²².

En este recorrido hay un punto de inflexión: el descubrimiento de América, del Nuevo Mundo en que se acentúa el paso del saber al tener: No es ya en modo alguno el cuidado del alma, el cuidado por el ser, lo que domina; al contrario: «El primado del *tener* sobre el *ser* excluye la unidad y la universalidad»²³. Cuando se da una comprensión no espiritual, enteramente “práctica” de lo real, aparece el tedio con su “Estatus ontológico” de una «humanidad que

¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

²⁰ *Ibid.*, p. 121.

²¹ *Ibid.*, p. 125.

²² *Ibid.*, p. 127.

²³ *Ibid.*, p. 100.

se ha sometido toda su vida a la cotidianidad y su impersonalidad»²⁴. En consecuencia, se pierden «Antiguas formas del *ethos*»²⁵.

La Ilustración es un movimiento que afecta a toda Europa porque busca comprender la naturaleza, pero no va al núcleo del cuidado del alma. Se darán las variantes del idealismo alemán (Kant, Schelling, Fichte, Hegel) como exacerbación del yo, que alimenta otras formas de revolución, como la francesa que deriva en anarquismo, hasta configurarse un nuevo escenario de reflexión. Los herederos de Europa son América y Rusia (marcado por el dogmatismo de los zares); en América del Norte se concretan los ideales de la revolución francesa, de libertad individual, ya sembrada en Europa con la idea de individuo y de democracia. Se da el retorno a Europa con una recuperación del concepto de individuo. No obstante, la era pre y postnapoleónica no es cuidado del alma, aunque esté presente la idea de libertad.

En síntesis, la idea de Estado nacional bajo la influencia del capitalismo burgués conduce al triunfo del capitalismo, no a la idea ilustrada de cuidado del alma. El norte de Europa que iluminaba la espiritualidad mundial, el despertar de la democracia, se entrega a los intereses del dominio económico y se da un proyecto hegemónico.

Los ideales de la revolución (razón y libertad) perviven, pero no orientados a la responsabilidad, acecha el «peligro de una nueva caída en el orgasmo»²⁶ (muestra de ello: decapitan al rey). Dice Patočka: «La guerra es la mayor empresa de la civilización industrial»²⁷ y «lo demoníaco pueda alcanzar su cima precisamente en el período de máxima sobriedad y racionalidad, es algo que hasta ahora nunca se ha visto». Ante esta hegemonía, Marx capta el «caos moral desencadenado en las sociedades europeas por el *statu quo* liberal»²⁸. Es la fuente para la revolución en la Rusia zarista. Se puede decir que queda un vacío que da pie al expansionismo y a diversas formas

²⁴ *Ibid.*, p. 127.

²⁵ *Ibid.*, p. 128.

²⁶ *Ibid.*, p. 127.

²⁷ *Ibid.*, p. 128.

²⁸ *Ibid.*, p. 107.

de propaganda (Lenin, Stalin, Trotsky), queda borrada la perspectiva de sujeto, el cuidado del alma²⁹.

En la segunda glosa propone ampliar la idea de dialéctica porque en la determinación propia del marxismo no es posible la responsabilidad³⁰. La labor se toma como producción donde no es posible la libertad. Para Patočka la política «se da allí donde surge el concepto de *donación de sentido de la vida desde la libertad y para ella*»³¹. Se puede afirmar que el valor supremo es la libertad, más que la vida, pero en el marxismo la lucha borra el ámbito espiritual y simbólico: «Si la lucha de clases no es un asunto económico, sino “espiritual” y “existencial”, entonces tampoco puede ella quedar aislada del resto de lo espiritual que prorrumpe en la esfera de la libertad. No existe sólo la lucha, sino también la solidaridad. No sólo existe la colectividad, sino también la comunidad, y la comunidad conoce otros vínculos distintos a los del enemigo común»³².

A la dialéctica, dice Patočka, le hace falta el fenómeno «uno de los principios más importantes que se han formulado en la filosofía del siglo xx». «Y no (...) hipotéticas *construcciones a partir de principios*»³³. Cuestiona de manera sistemática el marxismo por el determinismo que implica: en el subjetivismo la conciencia determina el mundo, en la dialéctica la conciencia es determinada por las relaciones sociales. El valor negativo de la conciencia «convierte en cosa lo que es una *relación*»³⁴. Lo que hace posible esa otra dialéctica, no la marxista es la *epojé*, es el principio de todos los principios, es libertad epistémica, en general de una libertad ética y política.

Patočka no sólo se distancia de Marx, hasta cierto punto también de Husserl porque no basta según él la conciencia, hace falta la *existencia*: «Todos estos actos no son conciencia, con su estructura sujeto-objeto, sino que son algo más fundamental. Son existencia, cuyo ser está en la

²⁹ *Ibid.*, p. 148.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 162.

³² *Ibid.*, p. 163.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 159.

comprensión (...) de las cosas, de los prójimos, de sí mismo»³⁵. El camino de la responsabilidad no se puede quedar en la conciencia, tiene que ir a la existencia y la historia; quedarse en la conciencia desconoce el problema del ser y de la vida. No basta disponerse cognitiva y racionalmente a la responsabilidad, es cuestión de asumirla, dar un paso desde la existencia.

Tratado y cuidado del alma en la psicología

El cuidado del alma desde la herencia socrática también ha sido asunto de la psicología. Sin hacer un recuento histórico detallado se pueden reconocer al menos dos tendencias que han estado desde los inicios de la filosofía griega: la perspectiva centrada en el tratado del alma, en su conceptualización o teoría con fines epistémicos, y el cuidado del alma, encaminado como se ha visto en Patočka, en lo que puede denominarse una perspectiva ascética o de transformación subjetiva³⁶. No obstante, aunque el índice alma ha estado desde los griegos y medievales, la psicología tuvo que esperar hasta la Modernidad para desprenderse de la filosofía y posicionarse como ciencia autónoma bajo el modelo de la ciencia positiva, en especial desde el método experimental como criterio de cientificidad.

Desde la etimología *tratado del alma*, el interés de sistematicidad da origen en Platón (*Fedón*, *Timeo*, *Menón*, *La República*, principalmente) a los primeros estudios sobre el alma como aquella encargada de sostener la relación intelectual con el mundo, de liberarse vía el conocimiento de la prisión del cuerpo y alcanzar la inmortalidad; este dualismo tomará en Aristóteles un camino naturalista porque el alma está asociada a la vida, no sólo humana, como lo expone sistemáticamente en *De anima* desde el principio hilemórfico, la potencia y el acto. Pervive la noción de *Nous* (espíritu, intelecto agente) siempre presente en el mundo griego como *logos universal* desde el cual se organizan las fuerzas y la acción singular;

³⁵ *Ibid.*, p. 167.

³⁶ RAMÍREZ, Carlos. *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Medellín, Fondo editorial Universidad Eafit, 2012.

una armonía que se conquista en Sócrates en la búsqueda incesante de la verdad, en Platón en el mundo de las Ideas como aspiración a lo más escible representado en el Bien, la verdad, la justicia. En Aristóteles toma, en especial, la vía de la ética asociada a la vida buena o *eudaimonía*, que será incorporada en el mundo helenístico, a medida que el interés teórico queda relegado en momentos históricos de decadencia, de expansión imperial que ya no ofrece protección y cuidado al ciudadano en su pertenencia a la *pólis*. Si Aristóteles es el último gran filósofo que mirará la vida con la esperanza que caracterizó a los griegos, como afirma Rohde³⁷, lo es porque el cuidado del alma sufre su progresiva desvinculación como ideal propio y de la cultura.

Los medievales tendrán tanto la vía platónica como aristotélica para retomar un concepto de alma, bien como experiencia, interioridad e introspección (Agustín) o desde funciones y facultades que servirán para fundamentar la relación entre la fe y la razón (Tomás). Pero sólo en la Modernidad la pregunta por el método y la validez, unido al descubrimiento cartesiano de la subjetividad, del *ego* como sustancia pensante que puede ir más allá de las autoridades y la tradición, se inicia la constitución propiamente dicha de una psicología³⁸. Desde luego, no podrá abrirse camino sin Kant y la contrapartida del empirismo, para que el auge del método newtoniano vía la psicofísica buscara integrar lo psíquico, lo físico y lo fisiológico. Se da así el tránsito del objeto de la psicología entendido como alma hasta su separación de la filosofía, para derivar en mente, posteriormente en conciencia y luego en conducta y en comportamiento, no exento de disputas e intentos de hegemonía de un objeto y en consecuencia de un método sobre otros como garante de cientificidad.

Si el alma tiene sus raíces en la tradición filosófica y se separa definitivamente o al menos se desliga de sus connotaciones metafísicas en la Modernidad por la búsqueda de autonomía científica, se podría afirmar

³⁷ ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*. Cf. Cap. X, pp. 256-274.

³⁸ VARGAS, Germán y GIL, Lina. «El problema de la constitución histórica del método». En: P. PÁRAMO (ed.), *La investigación en ciencias sociales: la historia del método y su filosofía*. Bogotá, Lemoine Editores, 2020, pp. 1- 42.

que el cuidado del alma sostenido por Patočka llevado al ámbito de la psicología es un retorno a la filosofía, un pensar de nuevo en la dimensión de la existencia que, o bien quedó abandonada en la Modernidad por el surgimiento de la psicología científica por vía experimental, o tuvo que esperar su retorno en las denominadas escuelas psicológicas a partir de mediados de siglo xx, cuando el auge del conductismo y el psicoanálisis llegara a ser cuestionado por la escuela humanista proclamada justamente como *tercera fuerza*³⁹. Se da en oposición a lo que se considera reduccionismo, bien por la vía de la modificación, la predicción y el control de la conducta, bien por el determinismo atribuido al psicoanálisis por el peso que adquieren factores constitucionales y los avatares de la pulsión a lo largo de la vida.

Vertientes posfreudianas conservan un sello humanista y existencialista como es el caso de E. Fromm⁴⁰ o el propio C.G. Jung⁴¹, para quienes la individuación ocupa un lugar explícito en sus elaboraciones y apuntan a un reconocimiento de la singularidad, un proceso de diferenciación que se articula a fines colectivos sin caer en la masificación o en la alienación. De igual modo, el existencialismo llega a la psicología en la vertiente terapéutica con raíces fenomenológicas a través de V. Frank, R. May, E. Gendlin, entre otros autores que tienen sus raíces en la teoría de la Gestalt, como F. Perls⁴².

Se puede decir que en la psicología conviven el interés epistémico (construcción de conocimiento) y el ascético (transformación subjetiva), dentro de este último con matices que van desde la modificación de la conducta en la que el factor discursivo tiende a ocupar un lugar secundario, hasta

³⁹ BURGOS, Juan. *Historia de la psicología*. Madrid, Ediciones Palabra, 2014.

⁴⁰ Cf. BASABE, José. *Síntesis del pensamiento de Fromm: Individuación, libertad y neurosis*. Barcelona, Nova Terra, 1974.

⁴¹ Cf. STEIN, Murray. *Principio de individuación. Hacia el desarrollo de la conciencia humana*. Madrid, Luciérnaga, 2007.

⁴² Sobre estos autores se pueden consultar estas obras indicativas: FRANKL, Viktor. *Psicoanálisis y existencialismo: De la psicoterapia a la logoterapia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946; MAY, Rollo (ed.). *Psicología existencial*. Buenos Aires, Paidós, 1961; GENDLIN, Eugene. «Existencialismo y psicoterapia experiencial». En: C. Alemany (ed.), *Psicoterapia experiencial y focusing: La aportación de E. T. Gendlin*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1966, pp. 31-56; PERLS, Frederick. *Yo, hambre y agresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

enfoques existencialistas como los ya mencionados, orientados a la autorrealización o vertientes denominadas crítico-emancipatorias⁴³, en las que se encuentran algunos posfreudianos o aportes diversos de la psicología comunitaria y la psicología social crítica (cabe resaltar aquí el aporte de Fals Borda⁴⁴ y la I.A.P. dentro de las ciencias sociales). Por tanto, lo ascético no es exclusivo de las psicoterapias, del uno por uno con el objetivo de moderar —modificar o disminuir el sufrimiento—; también está presente en intervenciones grupales, sociales o comunitarias. Cuando se privilegia la dimensión discursiva, la reflexión, la consciencia de sí, se puede afirmar que el proceso psicológico tiende a favorecer, al menos como efecto, la responsabilidad subjetiva y por el entorno.

De acuerdo con los objetivos, el deseo de los sujetos que intervienen, así como de los recursos o capacidades disponibles, que se harán explícitas en un dispositivo de trabajo o de intervención. Es importante anotar que, paralelo a los fines de construcción de conocimiento (epistémicos) y los ascéticos (transformación subjetiva), la distinción entre la psicología como disciplina y como profesión introduce otros problemas o desafíos. Desde sus orígenes ha recibido demandas o llamados de la sociedad para resolver problemas y aportar a las necesidades de intervención identificadas: soldados y dirigentes óptimos para la guerra, conocimiento de la mente y el comportamiento para fines publicitarios, aprendizaje, adaptación y rendimiento en instituciones escolares, selección de personal y capacitación de recursos humanos para el mundo fabril y empresarial, medición de capacidades respecto a estándares de normalidad, detección de psicopatologías y establecimiento de criterios diagnósticos, entre otras demandas asociadas a los objetivos, al *para qué* de la psicología en términos de la denominada *salud mental*, o salud psíquica, más allá de la salud biológica de los individuos, los grupos y las comunidades⁴⁵.

⁴³ RAMÍREZ, Carlos, LOPERA, Juan, ZULUAGA, Marda y ORTÍZ, Jennifer. *El método analítico*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2010.

⁴⁴ FALS BORDA, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá, Tercer Mundo, 1978.

⁴⁵ Cf. LOPERA, Juan. *Sabiduría práctica y salud psíquica*. Bogotá, San Pablo, 2016.

Los hechos, los fenómenos, la existencia

Patočka ve en Husserl el continuador de la línea abierta por Sócrates y Platón. La conferencia de Praga *La psicología en la crisis de la humanidad europea*⁴⁶ y el último párrafo de *Krisis*⁴⁷ son un nuevo despertar del *ego* filosofante. Es quizás la filosofía en su máximo esplendor desde Sócrates, necesaria para contrarrestar los embates de la Modernidad y el mecanicismo, la llamada «metafísica de la Fuerza».

La voz de Husserl se alza: El alma como potencia liberadora no es una cosa o una sustancia, es un devenir, que se espera preservar en el camino de la libertad. La esencia es la verdad entendida como liberación. El llamado a la responsabilidad socrática, no a partir de dos mundos, sino como superación del positivismo.

La reflexión filosófica es el tercer movimiento de la existencia: *la verdad*, en un compromiso con la libertad y la responsabilidad, en último término por el sentido del ente. Patočka parece advertir que más que el yo de Meister Eckhart, el yo místico que se diluye, se descubre creatura y procura la unión; es el yo filosofante de la responsabilidad: «se trata de *superar* la cotidianidad sin hundirse en el reino de las tinieblas olvidándonos de nosotros mismos»⁴⁸.

El yo griego, el «¡Conócete a ti mismo!» de Sócrates se vuelve un imperativo como anclaje de la responsabilidad. El yo es operador del *logos*, del *nous*, de la razón y del entendimiento para «alzarse desde la decadencia»⁴⁹. Sí, es un yo trascendental, pero también es constitución intersubjetiva. Patočka vuelve desde la autenticidad heideggeriana a la idea primordial husserliana de la responsabilidad del yo. Advierte que «El peligro de nuestro tiempo es un saber excesivo en lo particular»⁵⁰, mientras que el cuidado del

⁴⁶ Hua XXIX. La sigla corresponde a: HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Husserliana XXIX*, Dordrecht / Boston / London, 1993, pp. 101-139. Traducción disponible en español de Guillermo Hoyos Vásquez.

⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008. Trad. Julia Iribarne.

⁴⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 117.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 133.

alma mantiene el horizonte de la universalidad y se conquista mediante la problematicidad.

La pregunta por el ser social es fenomenológica (es el problema de la intersubjetividad que se formuló Husserl) y también parte de la pregunta por la conciencia, pero como fenómeno. ¿Qué significa fenómeno? Fenómeno es lo que vemos, lo que está aquí en nuestra experiencia. Es lo que «se muestra a sí mismo» dentro de los límites de cómo se muestra. Por ello, «la dialéctica es parte integrante de la fenomenología (...) allí donde cabe mostrar la dialéctica de lo dado en la experiencia. Y no al revés, como si la doctrina sobre los fenómenos dependiera de la lógica dialéctica, ya fuera ésta idealista o materialista»⁵¹.

El cuidado del alma es fundación de la ética y de la política en su versión «originaria y primigenia», es «libertad en acción»⁵². A manera de síntesis plantea en la primera glosa: «Si la vida espiritual es una conmoción fundamental (de las certezas vitales inmediatas y del sentido), entonces dicha conmoción es *presentida* en la religión; es *descrita y representada en imágenes* en la poesía y el arte en general; en la política es convertida en praxis misma de la vida, y en la filosofía es aprehendida comprensivamente, con el concepto»⁵³.

La política funda la filosofía, sólo en la comunidad política se da el cuidado del alma. La historia puede ser pensada como historia del alma y la comunidad política como entorno del cuidado del alma. Ahora bien, ¿cómo se expresa en la psicología la separación y olvido del cuidado del alma que históricamente aborda Patočka? ¿Es la individuación, en su entrelazamiento con la fenomenología, un camino para el cuidado del alma, el ejercicio de la libertad y la responsabilidad? De igual modo, a partir del recorrido en los dos apartados anteriores, cabe preguntarse si de la teoría de Patočka se desprende una psicología por el hecho de traer de nuevo el cuidado del alma y, de ser así, si se trata, más que de una psicología de la voluntad o de la conciencia, de una psicología de la existencia que tiene como soporte los procesos de

⁵¹ *Ibid.*, p. 163.

⁵² *Ibid.*, p. 156.

⁵³ *Ibid.*, pp. 156-157.

individuación. Aunque su propuesta conlleva lo “asubjetivo”, concepto que es necesario esclarecer, se puede afirmar que se postula un ser individuado en la problematicidad, un individuo existenciarario (como Heidegger lo concibe); individuo, individuéndose, con el peso de su existencia; esa es su problematicidad que se puede resolver dogmáticamente, en el ámbito de lo privado, en el afuera, o por vía de la reflexión y la conmoción.

En *El movimiento de la existencia humana*, Patočka diferencia los hechos de los fenómenos: para los primeros opera la *demonstración*, los segundos *se muestran*, dicen algo, aparecen y movilizan el sentido; en los primeros cuenta el dato, lo fáctico, en los fenómenos lo dado, la dación que siempre acontece en la correlación sujeto-objeto:

la vida discurre en distintos planos, los cuales no sólo albergan contenidos distintos sino también distintos valores de ser. Aquí no cabe demostración; ello únicamente se muestra: es un fenómeno (...) no es lo que se designa normalmente como un hecho científico (...) objetivamente comprobable, y en principio ha de ser accesible por igual a cualquiera (...) un fenómeno, por el contrario, no se somete a esta condición de insertarse en una realidad única; un fenómeno lleva consigo su sentido⁵⁴.

La existencia no es percibida o descubierta, se porta, se lleva consigo, se plenifica y se padece en sus movimientos. El hombre existe porque «lleva a cabo su propia vida», expone lo que es y queda compelido a la responsabilidad como un asunto de conciencia, es más, de conciencia moral⁵⁵. El individuo existe

en cuanto ser contingente y situado y, como presupuesto de ello. En cuanto individuo. Sólo en este vínculo de doble faz entre la contingencia y la esencia como lo no contingente y, por tanto, en este sentido como lo necesario, sólo en el vínculo de la singularidad histórica con la generalidad, en el vínculo de la situación que me viene inevitablemente predada con la libre determinación de mis propios proyectos de vida, que yo realizo y con cuya ayuda yo me realizo, sólo así soy una existencia posible, una posible concreción del existir humano⁵⁶.

⁵⁴ PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro, 2004. pp. 61-62.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁶ *Ibid.*

La existencia como movimiento es un «*existir en la posibilidad*»⁵⁷, se puede decir, en el potencial que se transforma en acto (*energeia* aristotélica) y no alcanza su despliegue en solitario. Lo que en *Ensayos heréticos* es el paso del *lar* a la *pólis*, la salida del sentido modesto como individuación que entrelaza la política, en *El movimiento de la existencia* es responsabilidad por sí mismo que tiene como condición la reflexión, la problematicidad, para alcanzar el tercer movimiento, posterior a la acogida y la defensa, que es el movimiento de la verdad. La existencia «*se realiza en la reflexión*»: «Sin reflexión, sin pensamiento, sin acción interior conciente, no hay existencia. (...) La reflexión es un momento de la acción por el que tomo conciencia de que la vida del hombre discurre de la polaridad de la verdad y la no verdad»⁵⁸.

Si los planos de existencia humana «son *planos de la relación con la verdad*», habría que preguntarse si se trata de una *verdad subjetiva* —más que de criterios de validez—, de un vínculo entre la razón y el saber, lo que el sujeto ha constituido en su trayectoria singular de vida, con sus determinaciones (biológicas, constitucionales) y contingencias; es lo que desde la psicología se puede denominar como proceso de sujetación, singularización o, justamente, *individuación*. La relación de un sujeto singular en su inserción en la cultura, en el lenguaje, en su progresiva incorporación de los discursos de su entorno, las instituciones sociales para conformar un *discurso singular y un deseo subjetivo*⁵⁹.

Desde este ámbito de la singularidad, incluso de la peculiaridad, de lo inefable de cada quien, se convoca la responsabilidad, el compromiso de llevar la vida conforme con el propio deseo y en consonancia con las posibilidades que le ofrece el entorno. No para adaptarse o acoplarse pasivamente porque la realización de la existencia mediante la reflexión le permite reafirmar su diferencia, en muchos casos ir más allá de sus determinaciones, y al mismo tiempo vincularse activamente a un entorno común: «(...) la existencia no es aislamiento (...) conduce a la *comunicación*»⁶⁰.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ RAMÍREZ, Carlos. *La vida como un juego existencial. Ensayitos*.

⁶⁰ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 66

La intersubjetividad es condición de la existencia, se amplía el ámbito individual en el que «(...) *yo respondo* de este ser, (...) se configura de tal modo que yo puedo hacerme responsable de él»⁶¹ y, a su vez, los otros están convocados a asumir su responsabilidad, por sí mismos, por el entorno para conformar, en términos de Simondon, una dimensión *transindividual*⁶².

Desde luego, esta dimensión que pone en acto la comunicación, también es escenario del *pólemos*, del conflicto, de tensiones entre las necesidades, aspiraciones, deseos, vías de realización de cada quien porque en la multiplicidad de sentidos se problematiza la realización de lo común, la convergencia de fines que *valgan para uno y valgan para todos*.

En Patočka el horizonte de la política prefigura el horizonte de la ética orientado o fundado en la reflexión. Fenomenológicamente se dirá: en las normas trascendentales de la razón, entendida la racionalidad como aspiración, como horizonte. En el plano de la existencia, por tanto, se entrelazan reflexión y responsabilidad en un sentido de mundo compartido que se funda en el cuidado del alma. Asimismo, la perspectiva de la existencia parece restituir los efectos de la división que, desde Platón, pasando por Descartes y posteriormente con las derivaciones de un racionalismo instrumental, se transforma en metafísica de la fuerza en forma de guerra y de positivismo que decapita la subjetividad, como lo declara Husserl en *Krisis*⁶³.

Ahora bien, si el énfasis en la existencia parece ser el camino que más favorece los propósitos ascéticos como cuidado del alma, no es el único que toman tanto la psicología como la fenomenología. En la obra de Husserl se encuentra un amplio rango de temas o variantes que han nutrido el diálogo con la psicología, que se pueden resumir en tres vías: la naturalización, la trascendental y la existencial.

La primera establece un diálogo fructífero entre la fenomenología de Husserl y las ciencias contemporáneas, con la intención de afectarse mutuamente en sus marcos interpretativos. Este diálogo se ha dado en especial desde las ciencias cognitivas a partir de los conceptos de conciencia, inten-

⁶¹ *Ibid.*

⁶² SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus y La Cebra, 2009.

⁶³ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

cionalidad, percepción, temporalidad, entre otros. Se espera que las ciencias no tomen la fenomenología sólo como una herramienta o un instrumento y la fenomenología, por su parte, revise algunos de sus postulados con criterios de validez, especialmente experimentales⁶⁴. Se sabe que Husserl no es anticientífico, pero si anticientificista, es decir, se opone, como lo trae en extenso Patočka, al positivismo y a los efectos que trae como abandono de la subjetividad; en su intento de ofrecer una nueva epistemología propone básicamente un método para captar la pureza de la relación *noesis-noema* sin ocuparse de los sustratos físicos o biológicos del sujeto; no obstante, de su obra se deriva una teoría de lo mental⁶⁵ que ha aportado distinciones descriptivas, herramientas conceptuales, interpretaciones alternativas derivadas muchas de ellas de estudios experimentales para comprender y explicar mecanismos causales o procesos neurológicos subyacentes. Se destacan investigaciones en la denominada conciencia corporizada (génesis de la conciencia, intencionalidad, movimiento, por ejemplo en el arte y la danza), el desarrollo infantil (motivación, cognición y conducta social)⁶⁶, la psicopatología, la neurofenomenología, neuropsiquiatría (enfoque multi-dimensional de los trastornos mentales)⁶⁷.

Paralelo a la naturalización está la vía trascendental que se ocupa de la constitución de la subjetividad como estructura que, fuera del solipsismo, descubre al otro en *analogon*. Se concibe un reino de fenómenos psíquicos puros, desde el cual emprender la investigación de esencias —no desde una subjetividad particular, singular— y se pregunta cómo opera la mente,

⁶⁴ Cf. GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid, Alianza Editorial, 2014; HERNÁNDEZ, Brayan. *¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte*. Trabajo de grado de pregrado. Universidad Pedagógica Nacional, 2017; y, GIL, Lina. «La psicología fenomenológica en Colombia: siglo XXI».

⁶⁵ NENON, Thomas. «La teoría de lo mental de Husserl». Trad. Sonia Gamboa. *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IV*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010, pp. 333-355.

⁶⁶ Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Body and Movement: Basic Dynamic Principles». En S. Gallagher and D. Schmicking (eds.). *Handbook of phenomenology and cognitive science* (pp. 217-234). New York, Springer, 2010. Y, GARAVITO, María. *Hacerse mundo con los otros: Intersubjetividad como co-constitución*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2022.

⁶⁷ BOTERO, Juan José. «Fenomenología y ciencia(s) cognitiva(s)». *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 3, 2009, pp. 19-29.

en seres humanos o en representaciones computacionales, por ejemplo a partir de estudios sobre inteligencia artificial⁶⁸. Se parte del principio de «la subjetividad como suelo universal de creencia y de validez» y se estudian disposiciones cognitivas, desiderativas, estéticas, conducentes, en último término, a la vida ética. Las estructuras, en actividad y pasividad son el fundamento de la constitución de las normas trascendentales de la razón, sin recurrir al uno por uno en su soporte biológico o psicodinámico.

En la tercera vía llamada existencial, en especial con el aporte de Patočka, tiene cabida este uno por uno, toda vez que la libertad y la responsabilidad no pueden delegarse, la vida se lleva consigo, se porta, no se descubre. El tercer movimiento de la existencia mediante la reflexión es un llamado a adquirir un compromiso con la verdad, con su desocultamiento. No obstante, este objetivo no es exclusivamente terapéutico o reservado para un dispositivo individual, el énfasis en la política señala la responsabilidad que pueden adquirir a su vez los grupos, las organizaciones, las comunidades, desde luego soportado en el uno a uno, pero circunscrito al ámbito de interés de un proceso social, sin que sea necesario ahondar en la historia personal o en la intimidad de los sujetos. La referencia a Kurt Lewin en los *Ensayos heréticos* señala que también la psicología social tiene un compromiso con la existencia, con el cuidado del alma en sentido colectivo.

En una perspectiva individual la fenomenología ha tenido aportes significativos como la psicoterapia experiencial y el *Focusing* de E. T. Gendlin⁶⁹ y el autoanálisis de A. Lingis⁷⁰, por citar sólo algunos; como se vio en el segundo apartado, el humanismo cuenta con fundamentos fenomenológicos como el ejercicio de la *epojé*, el centramiento en la persona y su experiencia para alcanzar mayor conciencia de sí y plenitud. En las tres vertientes fenomenológicas el eje es la subjetividad, pero con variantes,

⁶⁸ Cf. VARGAS, Germán. «Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, vol 42, n.º106-107, 2004a, pp. 105-118; y, *La representación computacional de dilemas morales*. Investigación fenomenológica de epistemología experimental. Tesis doctoral. Universidad Pedagógica Nacional, 2004b.

⁶⁹ Cf. GENDLIN, Eugene. «Existencialismo y psicoterapia experiencial». En: C. Alemany (ed.), *Psicoterapia experiencial y focusing: La aportación de E. T. Gendlin*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1966, pp. 31-56.

⁷⁰ Cf. LINGIS, Alphonso. *Excesses: Eros and Culture*. New York, Albany, SUNY Press, 1983.

objetivos o énfasis que se pueden diferenciar de la tercera vía ya descrita: en las dos primeras —naturalización y trascendental— hay una preocupación epistémica o de construcción de conocimiento válido, incluso de llegar a fórmulas bien formadas cuando el tipo de estudios lo permite, pero en el proyecto de naturalización hay un compromiso mayor con la experimentación por la necesidad de sostener el diálogo con las ciencias contemporáneas, advirtiendo siempre la necesidad de no renunciar a la participación del sujeto como fuente de constitución de sentido y de conocimiento. Cuando el énfasis es lo trascendental también se parte del mismo principio, pero se orienta por la validez subjetiva e intersubjetiva en el horizonte de la ética, independiente de la condición y contexto específico de los sujetos; se parte de allí porque no hay otra forma de estudiar fenomenológicamente que *ir a las cosas mismas* para captar su desenvolvimiento, su génesis. De ahí el interés en temas como la pasividad, la *performance*⁷¹, la valicepción, la individuación, no sólo en la representación computacional de las estructuras psíquicas —en cuyo caso el diálogo con otras ciencias es más palpable—, sino también para abordar fenómenos sociales como la migración, la movilización, la identidad, la corporalidad, la formación ciudadana, la tecnología, etc. No se trata de un imperativo moral en el sentido kantiano, sino más bien de un horizonte de posibilidad en el que la subjetividad trascendental, entiéndase: de un yo en funciones reflexivas, pueda alcanzar un sentido que valga para uno y valga para todos y sea posible un mundo compartido, más vivible en la diferencia, siempre dentro del *espíritu común* señalado por Husserl⁷² como expresión de una humanidad comprometida con el sentido, la validez, la reflexión y la acción.

Se recurre a la exégesis, al estudio de los cánones fenomenológicos dentro de su ortodoxia, pero con un continuo control crítico para atender

⁷¹ VARGAS, Germán. *Fenomenología y performance*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019a; y, VARGAS, Germán y MUÑOZ, Enrique. *Aproximación a una fenomenología de la migración: el éxodo venezolano*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019.

⁷² HUSSERL, Edmund. *El espíritu común (Gemeingeist)* I y II. *Thémata Revista de Filosofía*, n.º4, 1987, pp. 133-158.

éste, nuestro *mundo de la vida*⁷³, en el que el ciudadano de a pie se ve también compelido, llamado en cuanto sujeto capaz de ejercer su libertad y su responsabilidad⁷⁴. A partir de estos objetivos, la intersección entre ética y cognición es más explícita por cuanto recurre a la detrascendencialización para volver, de retorno, a la aspiración de lo trascendental, a la subjetividad en sus invariantes. El sujeto en su singularidad puede verse reflejado en las sucesivas descripciones para abordar los fenómenos, pero cuentan en tanto son un proyecto, un *haber sido* y un *poder llegar a ser* en la razón y en la razonabilidad. Bajo estos principios se dan los enlaces con la psicología fenomenológica, desde luego, en sentido trascendental.

Colofón

Se puede concluir que la fenomenología, aun cuando sitúa como eje la subjetividad en cualquiera de sus vías, y en sí misma postula el cuidado del alma como actitud reflexiva, mediante la *epojé* y la conmoción, no en todas ellas cumple de igual manera este objetivo. En la vía de la naturalización prima un fin epistémico, en la trascendental convergen los dos fines y en la existencial prima un fin ascético. Patočka amplía el cuidado del alma al ámbito colectivo, a lo político, a lo histórico y descentra de esta manera lo ascético de lo exclusivamente terapéutico. En mayor o menor medida los dos fines siempre están presentes, otra cosa son los efectos que pueden llegar a producirse: se confía en que la reflexión, la *epojé*, el paso de la actitud natural a la fenomenológica conducen a la responsabilidad individual en un mundo compartido.

El conflicto de la psicología respecto a sus métodos, específicamente entre la fenomenología y la medición, según Simondon⁷⁵, señala la disyunción entre los hechos y los fenómenos. Si recurre sólo a la medición extravía su camino: no todo se puede medir y lo que se puede medir, no siempre es relevante para

⁷³ HERRERA, Daniel. *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá, Biblioteca colombiana de filosofía, 1986 y *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, San Buenaventura, 2002.

⁷⁴ HOYOS, Guillermo. *Ensayos para una teoría discursiva de la educación*. Bogotá, Magisterio, 2012a e *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2012b.

⁷⁵ SIMONDON, Gilbert. *Sobre la filosofía*.

sus propósitos. Si recurre sólo a la fenomenología arriesga su validez dentro de los estándares de cientificidad. ¿Cuál es entonces la alternativa? ¿Cómo resuelve el «suplicio» que ha seguido históricamente? En otro de sus textos⁷⁶ propone que hay tres métodos para la psicología: *experimental*, *clínico* y *genético* —dentro de éste pedagógico— que, si se intentan agrupar por fines ascéticos y epistémicos no es tan clara la división, quizás sólo el clínico pueda cumplir con los dos objetivos, teniendo en cuenta que clínico no se reduce a psicoterapéutico, el mismo Piaget aplicó este método para hallar estructuras en el proceso del desarrollo⁷⁷.

Llama la atención que en esta clasificación no considera de nuevo a la fenomenología; no obstante, vale la pena dejar planteada la hipótesis de trabajo que es motivo de investigación en nuestro grupo: «Simondon siempre fue un fenomenólogo»⁷⁸. Baste decir, por ahora, que pese a las críticas no abandona en cuanto tal la fenomenología, pero sí el camino trascendental para tomar la vía de una fenomenología realista. El énfasis en la cibernética que toma la forma de la allagmática o ciencia de las operaciones es el camino que hace falta tomar, según Simondon, para que la psicología alcance su solidez como ciencia, sólo que no deja del todo claro cómo se puede lograr⁷⁹ y hasta ahora no se ha retomado con todas sus consecuencias este camino. Sí es fuerte la idea en toda su obra de volver sobre el concepto *individuación* para superar el psicologismo y el sociologismo.

Una concepción genética de las fases del ser, del devenir somatopsíquico en términos de funciones y estructuras (cuyo poder explicativo reside en la teoría de la información), no reduce al sujeto a una mónada o unidad aislada —como podría ser una psicología basada en lo individual—, ni ve lo social como macroestructura o totalidad⁸⁰. No obstante, su énfasis en las fases

⁷⁶ SIMONDON, Gilbert. «Las grandes direcciones de investigación de las ciencias humanas en Francia». En: *Sobre la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018, pp. 144-152.

⁷⁷ MANRIQUE, Horacio, LOPERA, Isabel, PÉREZ, Juan, RAMÍREZ, Victoria y HENAO, Carlos. *Clínica analítica de las organizaciones*. Bogotá, San Pablo, 2016.

⁷⁸ VARGAS, Germán. *Fenomenología y performance*.

⁷⁹ Cf. GIL, Lina y VARGAS, Germán. «The psychology of individuation as epistemology». *Philosophy Today*, vol. 63, n.º 3, 2019, pp. 659-672.

⁸⁰ SIMONDON, Gilbert. «Forma, información y potenciales» [Segunda edición corregida y aumentada]. En: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus, 2015.

previas de individuación y la continua referencia a estudios experimentales —lo que hace parte de la vía naturalista ya señalada—, cuando se explora su propuesta en especial sobre la técnica, ámbito en el que ha tenido mayor recepción su obra⁸¹, el pensamiento filosófico, el pensamiento reflexivo se sitúa como horizonte, como integrador de lo que se ha separado y podrá reconducir el destino de la humanidad hacia fines transindividuales. No es casual su llamado al *ecumenismo* y al *enciclopedismo* como variantes que integran distintas dimensiones del ser humano y revelan la confianza en la razón como el pensador humanista que también es⁸².

En síntesis, el estudio de la individuación se ha servido históricamente de la fenomenología para su desarrollo. Está por precisarse si en el estudio de la psicología de la individuación se incorpora como método único (en cuyo caso puede derivar una fenomenología de la individuación o, más bien, en una psicología fenomenológica de la individuación), o es uno de sus métodos como parte de su epistemología: estudio de los procesos del poder llegar a ser, de estar siendo un individuo psíquico; y, como tal, no puede excluir la subjetividad, la persona, el estudio en primera persona, pero esto no implica negar la posibilidad de recurrir al estudio de los hechos, a la experimentación, incluso a la investigación basada en la evidencia cuando así lo requiere, pues tal como se ha formulado en la tesis que orienta este artículo: en la psicología como disciplina científica convergen fines orientados a la construcción de conocimiento y a la transformación subjetiva, en la articulación de los dos se hallan las bases de una psicología de la individuación, interesada en la construcción de conocimiento válido sobre los procesos y las estructuras de conformación de un sujeto psíquico (sensación, percepción, afecto-emotividad, consciencia, entre otros), así como en el acompañamiento en entornos concretos que

⁸¹ Cf. SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos* [MEOT]. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

⁸² Cf. SIMONDON, Gilbert. *Sobre la técnica*. Buenos Aires, Cactus, 2017; GIL, Lina. «Individuación, ciencias humanas y humanismo en la teoría de G. Simondon». *Revista Colombiana de Educación*, n.º 72, 2017, pp. 79-98; GIL, Lina (ed.). *Individuación —fenomenología y psicología—*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019a; y, *Psicología de la individuación*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019b.

permitan el despliegue de potenciales, el cuidado del alma desde la libertad y la responsabilidad, en sujetos, grupos y comunidades.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- BARBARAS, Renaud. *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*. Madrid, Encuentro, 2013.
- BASABE, José. *Síntesis del pensamiento de Fromm: Individuación, libertad y neurosis*. Barcelona, Nova Terra, 1974.
- BOTERO, Juan José. «Fenomenología y ciencia(s) cognitiva(s)». *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 3, 2009, pp. 19-29.
- BOUBLIL, Elodie. *Individuation et vision du monde. Enquête sur l'héritage ontologique de la phénoménologie*. Bucarest, Zeta Books, 2014.
- BOUBLIL, Elodie. (ed.). *Vulnérabilité et empathie*. Paris, Hermann, 2018.
- BURGOS, Juan. *Historia de la psicología*. Madrid, Ediciones Palabra, 2014.
- DEPRAZ, Natalie. «When Transcendental Genesis encounters the Naturalization Project». En: J. Petitot, F. Varela, B. Pachoud y J. Roy (eds.), *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. California, Stanford, University Press, 2000, pp. 464-489.
- DEPRAZ, Natalie. *Le sujet de la surprise: un sujet cardinal*. Bucarest, Zeta Books, 2018.
- FALS BORDA, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá, Tercer Mundo, 1978.
- FRANKL, Viktor. *Psicoanálisis y existencialismo: De la psicoterapia a la logoterapia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- GARAVITO, Maria. *Hacerse mundo con los otros: Intersubjetividad como co-constitución*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2022.
- GENDLIN, Eugene. «Existencialismo y psicoterapia experiencial». En: C. Alemany (ed.), *Psicoterapia experiencial y focusing: La aportación de E. T. Gendlin*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 31-56.

- GIL, Lina (ed.). *Individuación, tecnología y formación. —Simondon: en debate—.* Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2020.
- GIL, Lina. «La psicología fenomenológica en Colombia: siglo XXI». En: *Eikasia*, n.º 94, 2020, pp. 51-72.
- GIL, Lina (ed.). *Individuación —fenomenología y psicología—.* Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019a.
- GIL, Lina. *Psicología de la individuación.* Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019b.
- GIL, Lina. «Individuación, ciencias humanas y humanismo en la teoría de G. Simondon». *Revista Colombiana de Educación*, n.º 72, 2017, pp. 79-98.
- GIL, Lina y VARGAS, Germán. «The psychology of individuation as epistemology». *Philosophy Today*, vol. 63, n.º 3, 2019, pp. 659-672.
- HERNÁNDEZ, Brayan. *¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte.* Trabajo de grado de pregrado. Universidad Pedagógica Nacional, 2017.
- HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia.* Bogotá, San Buenaventura, 2002.
- HERRERA, Daniel. *Escritos sobre fenomenología.* Bogotá, Biblioteca colombiana de filosofía, 1986.
- HOYOS, Guillermo. *Ensayos para una teoría discursiva de la educación.* Bogotá, Magisterio, 2012a.
- HOYOS, Guillermo. *Investigaciones fenomenológicas.* Bogotá, Siglo del Hombre, 2012b.
- HUSSERL, Edmund. *El espíritu común (Gemeingeist) I y II. Thémata Revista de Filosofía*, n.º 4, 1987, pp. 133-158.
- HUSSERL, Edmund. «La psicología en la crisis de la humanidad europea». Original en: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937.* Hua XXIX, Hrsg. von R.N. Smid. Dordrecht, Kluwer, 1993, pp. 101-139. Traducción disponible en español de Guillermo Hoyos Vásquez.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008. Trad. Julia Iribarne.

- LINGIS, Alphonso. *Excesses: Eros and Culture*. New York, Albany, SUNY Press, 1983.
- LOPERA, Juan. *Sabiduría práctica y salud psíquica*. Bogotá, San Pablo, 2016.
- LOPERA, Juan. «Psicología ascética y psicología epistémica». En: *Acta Colombiana de Psicología*, vol. 9, n.º 2, 2006, pp. 75-86.
- MANRIQUE, Horacio, LOPERA, Isabel, PÉREZ, Juan, RAMÍREZ, Victoria y HENAO, Carlos. *Clínica analítica de las organizaciones*. Bogotá, San Pablo, 2016.
- MAY, Rollo (ed.). *Psicología existencial*. Buenos Aires, Paidós, 1961.
- NENON, Thomas. «La teoría de lo mental de Husserl». Trad. Sonia Gamboa. *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen IV*. Popayán, Universidad del Cauca, 2010, pp. 333-355.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, Encuentro, 2004.
- PERLS, Frederick. *Yo, hambre y agresión*. México, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- RAMÍREZ, Carlos. *La vida como un juego existencial. Ensayitos*. Medellín, Fondo editorial Universidad Eafit, 2012.
- RAMÍREZ, Carlos, LOPERA, Juan, ZULUAGA, Marda y ORTÍZ, Jennifer. *El método analítico*. Bogotá, Editorial San Pablo, 2010.
- ROHDE, Erwin. *Psique. La idea del alma y la inmortalidad en los griegos*. México, Fondo de cultura económica, 1994.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal Turn: An Interdisciplinary Reader*. Exeter, Imprint Academic, 2015.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. «Body and Movement: Basic Dynamic Principles». En: S. Gallagher and D. Schmicking (eds.). *Handbook of phenomenology and cognitive science* (pp. 217-234). New York, Springer, 2010.
- SIMONDON, Gilbert. *Sobre la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018.
- SIMONDON, Gilbert. *Sobre la técnica*. Buenos Aires, Cactus, 2017.
- SIMONDON, Gilbert. «Forma, información y potenciales» [Segunda edición corregida y aumentada]. En: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus, 2015.
- SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus y La Cebra, 2009.

- SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. «Allagmatique». En: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2005, pp. 559-566.
- STEIN, Murray. *Principio de individuación. Hacia el desarrollo de la conciencia humana*. Madrid, Luciérnaga, 2007.
- VARGAS, Germán. *Fenomenología y performance*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019a.
- VARGAS, Germán. *El problema del método en G. Simondon: La validez*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019b.
- VARGAS, Germán. *Individuación y anarquía*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2014.
- VARGAS, Germán. «Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial». *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, vol 42, n.º 106-107, 2004a.
- VARGAS, Germán. *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Tesis doctoral. Universidad Pedagógica Nacional, 2004b.
- VARGAS, Germán y GIL, Lina. «El problema de la constitución histórica del método». En: P. Páramo (ed.), *La investigación en ciencias sociales: la historia del método y su filosofía*. Bogotá, Lemoine Editores, 2020, pp. 1- 42.
- VARGAS, Germán y MUÑOZ, Enrique. *Aproximación a una fenomenología de la migración: el éxodo venezolano*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2019.

MENTALIDAD TÉCNICA: EL FRENTE DE LOS CONMOVIDOS*

Technical Mindset: the Front Line of the Moved

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO**

Resumen: En este artículo se realiza una lectura de los *Ensayos heréticos* a fin de entender el concepto del “frente de los conmovidos” y sus implicaciones para la práctica de la vida intelectual. Luego, se analiza el problema de la técnica en la actualidad y su base, es decir, la metafísica de la fuerza y se muestra cómo esta conduce a formas de totalitarismo. Fi-

nalmente, se muestra que la mentalidad técnica es una categoría que permite relacionar los planteamientos de Jan Patočka y Gilbert Simondon para construir la solidaridad y la acción de los conmovidos.

Palabras clave: civilización técnica, tecnología, problematización, formación, historia.



Abstract: This article interprets a reading of the *Heretical Essays* in order to understand the concept of the “front of the moved” and its implications for the practice of intellectual life. Then, it analyzes the problem of technique today and its basis, i.e., the metaphysics of force, and shows how it leads to forms of totalitarianism. Finally, it is shown

that the technical mentality is a category that allows us to relate the approaches of Jan Patočka and Gilbert Simondon to build solidarity and action of the moved.

Keywords: technical civilization, technology, problematization, education, history.

Introducción

*Llegó también la guerra un mal verano.
Llegó después la paz, tras un invierno todavía peor.
Esa vez, sin embargo, no devolvió lo arrebatado el viento.
Ni la lluvia pudo borrar las huellas de la sangre.
Perdido para siempre lo perdido,
atrás quedó definitivamente
muerto lo que fue muerto.*

ÁNGEL GONZÁLEZ¹

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021. Este texto fue inicialmente presentado como conferencia magistral *Encuentro Internacional de Formación y Mentalidad Técnica* que tuvo lugar en Colombia. 24 de noviembre de 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=paSAUIXaJn4>

** Profesora titular de la Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: sonia.gamboa@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3563-608X>

¹ GONZALES, Ángel. *Primera evocación*. Barcelona, Luhmen, 1967.

En los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Jan Patočka ofrece una reconstrucción de aspectos determinantes del devenir de la humanidad occidental, desde la Antigua Grecia hasta la Europa de la primera mitad del siglo xx. Este recorrido ofrece una descripción del sentido histórico —o prehistórico, o ahistórico— de cada civilización en su carácter metafísico. En este recorrido nos muestra cómo el hombre prácticamente abandona su posibilidad de relacionarse con el ser y se entrega a la inmediatez de la cotidianidad y al dominio de la naturaleza y del mundo, mientras se configuran fuerzas que terminan por dominarlo. Ya en la civilización moderna, Patočka concibe la técnica como el todo de la Fuerza, esa fuerza que se expresa con tal contundencia que se constituye en el motor de la guerra.

Como salvación o alternativa de escape de este destino trágico, Patočka propone la conformación del *frente de los conmovidos*; un movimiento que se la juega por superar la cotidianidad, por alzarse y conmoverse, y por honrar el sacrificio de los que han ido al frente de guerra. ¿Cómo hacer operar la técnica en favor del *frente de los conmovidos* y ya no en favor de la Fuerza? Nuestra hipótesis es que se requiere formar en una *mentalidad técnica*; en la capacidad de comprender, no sólo, el sentido histórico que determina la superación de la cotidianidad para una civilización, sino en la comprensión de que la técnica, como estructurante del mundo de la vida debe ser asumida críticamente por todos: ingenieros y no ingenieros.

A los ingenieros nos corresponde comprender el impacto que ha tenido la formalización de la técnica y la tecnología, en el devenir de la humanidad. ¿Cómo asumir, entonces, este sentido de ser ingeniero que no sea en pro de la destrucción y el horror de la guerra, sino en función de contribuir a un sentido histórico de la civilización actual? Y, en este camino, ¿qué tiene que ver, entonces, la filosofía de la historia con la tecnología? En un sentido metafísico, que la radicalidad del movimiento de la existencia humana entró en la era de la técnica y con ella el sentido de la existencia humana quedó a merced de las formas de uso de la tecnología, de sus formas de inserción en la cultura, de su impacto en la consecución y el ejercicio del poder. En últimas, Patočka muestra que la historia de la técnica es la de la metafísica, y esto nos implica, como diseñadores de la tecnología, más allá del mero

diagnóstico de problemas informáticos y el diseño de soluciones particulares. De allí lo que sigue es ubicarse en alguno de los tres movimientos de la existencia humana que propone Patočka: «el movimiento de aceptación, (...) y por el que arraigamos en [el mundo]; (...) el movimiento de defensa y expansión de la vida, por el que procuramos asegurar la existencia tanto nuestra como de los que vendrán; y (...) el movimiento de penetración y verdad, por el que tomamos distancia de todo del ente, nos situamos en su problematicidad y, con ello, ante su misterio»².

Por nuestra parte, no hay chance de eludir el tercer movimiento, el de situarse frente a la problematicidad de la tecnología como ente. Siguiendo a Simondon³, hemos propuesto la necesidad de formación de una *mentalidad técnica* que, más que el estudio de las tecnologías aborda el de la *tecnicidad* como expresión de la época en la que convergen hombre, medio y tecnología como *conjuntos técnicos*, pues no basta con saber usar las tecnologías disponibles, también debemos estar en capacidad de comprenderlas como parte de tales conjuntos, tanto en su génesis como en su forma de inserción en el mundo, su evolución y su obsolescencia, de manera que más que ser usuario pasivo pueda asumir una posición crítica frente a ellas.

La civilización técnica: el gobierno de la Fuerza

La vida histórica significa, por un lado, la diferenciación de la confusa vida cotidiana de la prehistoria, la división del trabajo y la funcionalización de los individuos; y por otro lado significa el dominio de lo sagrado (...) confrontándonos internamente con su fundamento esencial. (...) La historia se origina como elevación desde la decadencia, como comprensión de que hasta el momento había sido vida en decadencia, y de que existe otra posibilidad, o posibilidades, de vivir.

JAN PATOČKA⁴

² ORTEGA, Iván. «Presentación». En: Jan Patočka. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016, p. 12, versión electrónica.

³ Cf. SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007; SIMONDON, Gilbert. *Sobre la técnica*. Buenos Aires, Cactus, 2017 y SIMONDON, Gilbert. *Comunicación e información*. Buenos Aires, Cactus, 2015.

⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016, p. 226.

Patočka relata qué civilizaciones han determinado el devenir de la humanidad, a partir de acciones y transformaciones, como en una especie de movimiento de cada época; entre ellas la antigua Grecia, el Imperio romano, su caída y el nacimiento de la sociedad europea occidental, el racionalismo en la modernidad y el cristianismo desde los romanos hasta nuestros días. Pero, si ante todo, la historia significa un devenir interno, individual, en el que el hombre se descubre a sí mismo como ser en relación con el mundo «(...) la historia es, en sentido decisivo, historia del *alma*»⁵.

Así, de los griegos resalta el cultivo del alma mediante una visión intelectual que «diferencia entre el ente verdadero y trascendente, por un lado, y nuestra realidad (...), por otro»⁶. El cuidado del alma, que es, con Platón, el camino hacia el Bien que consiste «en subordinar por completo el orgasmo a la responsabilidad»; es el gobierno de la responsabilidad, pues el alma construye su destino «sobre el fundamento de la dualidad entre lo verdadero y responsable, por un lado, y lo extraordinario y orgiástico, por otro»⁷.

Con el Imperio romano y el cristianismo, este cuidado del alma da un giro a una relación ya no del hombre consigo mismo, sino de «la absoluta entrega y el amor que se olvida a sí mismo, que son propiamente la semejanza del hombre a Dios»⁸. La culpa, en cambio, sí tiene carácter individual, «sólo puede expiarse personalmente»⁹. El hombre es responsable, no por la posibilidad de la elección de su propio destino, sino porque con respecto a ese amor infinito, «él es culpable y siempre culpable»¹⁰. La vida del alma ahora asume la responsabilidad de una transformación moral para alcanzar la salvación; el alma no está ganada de antemano, en vida, «sino sólo *al final*; (...) en virtud de todo su ser, ella es algo histórico y que sólo por ello escapa la decadencia»¹¹.

⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 235.

¹¹ *Ibid.*, p. 237.

La caída del Imperio romano, que da lugar al nacimiento de Europa, trae con el paso de los siglos transformaciones que dotaron a la sociedad europea de “una impresionante potencia expansiva” que se manifiesta en la conquista de nuevos territorios y en una nueva relación del hombre con la labor, por la carga que le transfiera a las herramientas, lo que propicia su creación, uso y perfeccionamiento.

La teología cristiana asume por el hombre la superación de la cotidianidad, mediante la obstrucción y la canalización de las tendencias orgiásticas, y la idea de que el hombre está en el mundo para servir y actuar. Surge de allí una concepción racionalista del saber —neoplatonismo— “como esencialmente práctico y dominador”, reforzado en la ordenanza del Génesis de ¡sed fructíferos, multiplicaos!, ¡dominarán —someterán, gobernarán— la tierra, los peces del mar, las aves del cielo y todos los animales que corren por el suelo! La teología cristiana se impone, así, como dispositivo de administración —o dominación— del cuidado del alma. El hombre, por su parte, toma distancia de la naturaleza, la asume como objeto, la estudia, la comprende, y privilegia su libertad a costa de ella, «se sitúa por encima de ella porque la comprende gracias a su visión de las ideas»¹².

El desarrollo de la ciencia positiva —una matematización de los fenómenos para su comprensión— y el desarrollo de la técnica hacen posible la intervención y dominio del mundo, mientras que la técnica avanza, de a poco, en la dominación del hombre, en la acumulación de la Fuerza. Con el capitalismo y la revolución industrial se instala en la cima el dominio racional, «el más frío de todos los monstruos»¹³, como forma de producción que se apoya en la ciencia, la técnica y la tecnología, y determina nuestras formas de vida, profesiones, fenómenos sociales, políticos y, tristemente, «arrasa con las reservas de energía mundial, de energía planetaria»¹⁴.

Al paso de la idea de progreso que promueve el dominio racional quedan de lado «las formas tradicionales en nuestra sociedad de superar la cotidianidad de manera no orgiástica y, en esa medida, de manera auténtica

¹² *Ibid.*, p. 241.

¹³ *Ibid.*, p. 242.

¹⁴ *Ibid.*

y verídica»¹⁵. El dominio de la tecnociencia se impone como relación con todo lo natural y lo humano, todo lo dispone mediante la técnica, lo explica mediante la ciencia; el tedio, la diversión obligatoria, la oferta de consumo abren camino al entusiasmo orgiástico como «experiencia metafísica colectiva, que es una de las que marca nuestra época»¹⁶.

Otra marca son las guerras en las que el orgasmo se «exacerba con la represión, mayormente cruel, de las mismas»¹⁷. Se trata de la fuerza del dominio racional que «se muestra así como todo en todos, como administrador y señor del cosmos»¹⁸, y se expresa en la guerra que «es la revolución de la cotidianidad llevada a cabo hasta el final. (...) La guerra como universal “todo está permitido”»¹⁹, «la mayor empresa de la civilización industrial. (...) instrumento de la movilización total (...); y al mismo tiempo (...) [de] liberación de unas potencialidades orgiásticas que en ninguna otra parte pueden permitirse el extremo de una embriaguez causada por la destrucción y aniquilación»²⁰.

En cuanto la tecnociencia propicia la comprensión del mundo, el problema de la persona humana: «la superación de la cotidianidad y del orgasmo»²¹ queda resuelto sin esfuerzo alguno, pero el hombre, en cambio queda relevado «de su posición propia y particular en el universo; (...) [que] consiste en que, (...) es el único [ser vivo] que se relaciona con el ser»²². En este camino el hombre se convierte en una fuerza que usa para resolver su propia cotidianidad, como una fuente inagotable a la cual, en el mismo proceso, queda «añadido a la suma acumulativa, (...) computado, utilizado y manipulado como cualquier otro complejo de fuerzas»²³.

¹⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹⁶ *Ibid.*, p. 247.

¹⁷ *Ibid.*, p. 246.

¹⁸ *Ibid.*, p. 243.

¹⁹ *Ibid.*, p. 246.

²⁰ *Ibid.*, p. 247.

²¹ *Ibid.*, p. 248.

²² *Ibid.*, p. 250.

²³ *Ibid.*, p. 251.

Para Patočka, *la Fuerza* consiste en el todo de la realidad; «es el ente que todo lo crea y destruye, al que todo y todos sirven»²⁴. La metafísica de la fuerza consiste en que «nuestra comprensión de las cosas (...) libera toda la potencia de actividad encerrada en las mismas (...) la fuerza se convierte (...) en el todo de la realidad. Todo existe solamente en la actividad, en la acumulación y liberación de potenciales. Toda otra realidad se pierde»²⁵.

El conocer libera la fuerza. ¿Y qué? ¿Es esto, en sí mismo, destructivo? Sí, el conocimiento, la técnica y la tecnología han sido determinantes para Hiroshima, las guerras, la contaminación, la manipulación, el genocidio. En nombre de la *civilización* y el *progreso* se han destruido paraísos ecológicos, y por defenderlos son asesinados anualmente en el mundo una cantidad considerable de líderes ambientales: 212 en 2019, 64 de ellos en Colombia²⁶, asesinatos asociados a las prácticas destructivas, contaminantes y no sostenibles de la industria que han provocado no sólo la crisis climática actual, sino el asesinato sistemático de líderes ambientales: defensores de la vida humana y de los ecosistemas; estos activistas que, precisamente, buscan hacernos ver el peligro de esta destrucción, que nos llaman la atención sobre lo que queda oculto tras el paso de la Fuerza.

Pero también este activismo ecológico se vale de la ciencia y la tecnología para expresar con tal contundencia el impacto de estas prácticas en el medio ambiente; también con tecnologías se ha visibilizado el horror del abuso policial, del maltrato animal, del feminicidio, del calentamiento global. El problema no es la tecnociencia. Patočka advierte que el principal problema es que no hemos logrado «vivir de una forma tan humanamente auténtica como la historia le ha mostrado [al hombre] que es posible hacerlo. (...) la civilización técnica no incluye, en el esbozo de sus posibilidades, la relación del hombre consigo mismo y, con ella, la relación con el mundo en totalidad y su misterio esencial»²⁷.

²⁴ *Ibid.*, pp. 252-253.

²⁵ *Ibid.*, p. 253.

²⁶ GLOBAL WITNESS. *Informe Defender el mañana*. 29 de julio del 2020. <https://www.globalwitness.org/es/defending-tomorrow-es/>

²⁷ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 253.

La enajenación del hombre en la civilización técnica consiste en que el dominio de la fuerza nos seduce de tal manera que nos movemos acrítica e irreflexivamente, entre el tedio y el orgasmo, y dejamos de lado la relación con nosotros mismos. Paradójicamente, es la civilización técnica, según Patočka, la primera que cuenta con los medios para *hacer historia*: la misma ciencia y la tecnología que hacen posible la comprensión y la disposición de todo, también hacen posible la comprensión del sentido de la historia, de lo que le da sentido a la existencia: volver el hombre sobre sí mismo, sobre la *problematicidad*, no solo mediante la *reflexión filosófica* —en el sentido socrático del término—, sino mediante el conocimiento y la tecnología hacerse las preguntas sobre sí mismo, sobre su civilización y su contexto local, aunque ellas no queden resueltas, porque de esto se trata el movimiento continuo y permanente de alzarse y conmoverse: de «profesar la historia y reclamarla para sí»²⁸.

La salvación: la solidaridad del frente de los conmovidos

Nos vemos, ahora, frente a la posibilidad de hacer historia no sólo como individuos, sino como civilización. El compromiso no puede ser individual, no basta; es necesario conformar un frente que no sea el de la guerra, ese frente que parece necesario en nombre de la paz, la vida, Dios y otras categorías sacralizadas, como patria, libertad y razón. La guerra, «esa muerte masivamente organizada (...). [que] es preciso asumirla en interés de ciertos objetivos relativos a la continuidad de la vida»²⁹, «esa terrible voluntad que durante años enteros puso en movimiento a millones de personas, enviándolas a un fuego abrasador»³⁰, no tiene nada bueno que pueda decirse sobre ella. La guerra parece tener como único fin la Fuerza, y por ello, por sus posibilidades de acumulación de la fuerza, la tecnociencia parece ser el hito que marca un antes y un después en las acciones bélicas, en lo que podría enunciarse como la *cientifización* de la guerra —siglos XIX y XX—.

²⁸ *Ibid.*, p. 256.

²⁹ *Ibid.*, p. 258.

³⁰ *Ibid.*, p. 259.

Patočka se pregunta por qué esta transformación de la fuerza se da necesariamente en forma de guerra, «porque la guerra, la oposición aguda, constituye el medio más intensivo de liberación rápida de las fuerzas acumuladas»³¹.

Para quien va al frente de guerra la experiencia es diferente a la de quien gestiona la fuerza. Patočka describe, por fases, la transformación del hombre en el frente. La primera es *el horror*; una experiencia sin sentido, absurda e insoportable. Luego, el individuo en el frente se percata de la necesidad de acabar con o solucionar lo que hizo posible la guerra; este individuo se conmueve y asume *la lucha por la paz*, pero queda apresado, nuevamente, y ahora por su propia convicción, «(...) es movilizadado para una nueva lucha»³²: *la guerra contra la guerra*.

Para un hombre que ha llevado una vida sin sentido, ha pasado por el frente de una guerra impuesta, aunque pueda asumir la posibilidad de *alzarse y conmoverse*, tal vez terminará sucumbiendo a lo demoníaco, lo orgiástico, el horror y el placer de la muerte, pero no necesariamente a lo reflexivo, la responsabilidad, *lo oculto* del ser. Lo verdaderamente trágico aquí es la constatación de que una civilización sin sentido histórico que experimenta la guerra es altamente probable que encuentre más y nuevas razones para más guerra, *la guerra contra la guerra*, en un sentido matemáticamente recursivo: una guerra que se vale de ella misma para generar una nueva con causas adicionales; y así, indefinidamente.

¿A quién favorece la guerra? Por supuesto, al *status quo*, por la conservación de la fuerza; porque permite al *establecimiento*, que dispone los recursos, organiza, gestiona la técnica, ¡pero no va al frente!, la posibilidad de ejercer un control eficiente de nuestras sociedades prehistóricas —o ahistóricas—. ¿Quién gana y quién pierde en la guerra? Parece claro: pierde todo aquel que vaya al frente, aunque gane, aunque vuelva; perdemos todos como sociedad, por el dolor de la muerte y por la ilusión de una paz que no encaja en las dinámicas de la Fuerza, de no ser para alimentarla aún más.

³¹ *Ibid.*, pp. 266-267.

³² *Ibid.*, p. 270.

Gana quien conserva la Fuerza y la pueda seguir aplicando como dispositivo de dominio.

¿Qué alternativa tenemos? ¿Una vez en la guerra, estaremos atrapados en ella para siempre? A la luz de los ideales cotidianos, no parece haber alternativa, pues para el individuo «la vida lo es todo (...) Es el valor más elevado que existe»³³; mientras la vea amenazada, se aferrará a las dinámicas que la protejan. Las *fuerzas del día* gestionan estas dinámicas: para defender la vida, «planean la muerte a distancia y con estadísticas, como si ésta significara un mero intercambio de funciones»³⁴, en el mejor escenario que es el frente de guerra; algunos libran la batalla por la vida, la paz, la libertad de *otros*. «De estos sacrificados, al contrario, se exige *entereza* de cara a la muerte»³⁵.

La alternativa parece estar, con Patočka, en abrir los ojos a la muerte. En hacer valer la experiencia del frente como *libertad absoluta*, porque el sacrificio deja de valer en nombre de la vida y la paz, y adquiere valor en sí mismo; «este sacrificio no es ya un camino hacia programas de construcción, de progreso, de aumento y ampliación de posibilidades vitales. Al contrario, este sacrificio tiene significado *solamente en sí mismo*»³⁶. Se trata de una libertad absoluta porque el sacrificio vale por el valor que tiene cada uno de los sacrificados como tal y no como un medio para algo más, es el sacrificado por su valor como el hijo de alguna de las madres de Soacha, porque eran Natalia Jiménez, Rodrigo Monsalve (defensores del Parque Tayrona asesinados en 2019) y Juana Perea (defensora del Parque Nuquí asesinada en 2020). Por encima de este valor «no puede haber nada más. La cima está precisamente aquí, en este entregarse al que fueron llamados los hombres [y las mujeres] desde sus ocupaciones, sus talentos, sus posibilidades, su futuro»³⁷. El desafío es, sobre todo, para quienes habiéndose sacrificado aún permanecen con vida; quienes han vivido la experiencia orgiástica del frente y han sufrido esa conmoción auténtica como expe-

³³ *Ibid.*, p. 275.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 276.

³⁷ *Ibid.*

riencia existencial. Para ellos es para quienes, principalmente, se da una apertura de horizontes entre servir nuevamente de *fermento* para nuevos conflictos o hacer de esta una experiencia «lo suficientemente profunda como para no someterse de nuevo a las fuerzas del día»³⁸; en esto consiste *superar la fuerza*.

Se trata de conformar un frente, pero uno que asuma su responsabilidad histórica y se valga de la ciencia, la técnica y la tecnología, también de la argumentación y de la educación, para romper para siempre el ciclo indefinido de la guerra; un frente que rechace el horror porque se ha conmovido colectivamente.

60 años de violencia deberían ser suficientes para conmover a cualquier sociedad. Colombia, por ese tiempo, podría decirse, es un país de sacrificados: por sus muertos —en combate o fuera de él—; por los que han ido al frente y han regresado; por las víctimas del conflicto; y por el eco de una amenaza a la vida, a la paz, a la esperanza que resuena a tal punto que pone gobiernos, impone leyes, manipula la economía, mina el ejercicio de los derechos fundamentales y nos mantiene, a la sociedad como todo, en alerta, en conflicto, en los intereses del *día* —siguiendo a Patočka—, entre el tedio y el orgasmo, lo que nos distrae de nuestra responsabilidad histórica.

¿En qué consiste tal responsabilidad? En reconocer como cima de todos los valores el sacrificio de cada sacrificado por él mismo. Que por encima del sacrificio del sacrificado no se privilegie ni los ideales políticos, ni la cotidianidad, porque nada de esto tiene valor en sí mismo, a menos que, precisamente, estas ideas procedan «de la cima a la que nos hemos referido y llevan devuelta a ella»³⁹. A menos que honren el sacrificio del sacrificado.

En cuanto al adversario, si asume en este mismo sentido el sacrificio, se transforma en «copartícipe en (...) codescubridor de la libertad absoluta»⁴⁰. Lo que tiene de extraordinario esta transformación es que se abre la posibilidad de conformar entre todos los adversarios un solo frente, el

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 278.

frente de los conmovidos; un frente de solidaridad, reconciliación, diálogo, en el que cada acción tiene sentido abismal en cuanto evita que una vida más sea sacrificada en la guerra en nombre de cualquier ideal.

La educación como dispositivo social de preparación para este frente consiste en la formación de profesionales que se valen de las matemáticas, las humanidades, la tecnología, el arte, para ejercer con el objetivo *supra-individual* de que no se sacrifique una vida más en el frente de guerra, porque es allí, en las dinámicas económicas en las que se ejerce la profesión en donde se acumula la Fuerza, en donde se gesta la guerra, «allí donde moviliza un ejército de trabajadores, investigadores e ingenieros»⁴¹. La guerra es aquí una guerra latente, que no se resuelve con «medios extremos de movilización (...) [sino] con medios “pacíficos”»; a quien no se ajuste a las dinámicas de acumulación de la Fuerza «se le impone inmediatamente la exclusión de la verdad y de la esfera pública; se le impone el *estado de guerra* (...)»⁴². Es otro frente, tal vez más engañoso porque en sus dinámicas logra establecer para cada individuo la cotidianidad misma como ideal. Nuevamente, aquí, el medio para superar este estado es la *solidaridad de los conmovidos*, la misma que opera frente a la guerra, precisamente, porque se trata de que quienes no han vivido la experiencia del frente, no tengan que vivirla. «Es la solidaridad de quienes están en condiciones de comprender qué está en juego en la vida y la muerte, y por tanto en la historia; de quienes comprenden que la historia es este conflicto de la *mera vida* con la *vida en la cima*»⁴³. Bajo esta mirada es que una universidad debe evaluar si preservar su vocación industrial, técnica, en un sentido positivo —como una fábrica de Fuerza—, o asumir la responsabilidad que implica la comprensión de lo que la ciencia y la tecnología le aportan a la Fuerza. Esa debería ser la tierra sobre la que se cimenta la universidad del siglo xxi.

⁴¹ *Ibid.*, p. 281.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 285.

Alcances y límites de la tecnología en el frente de los conmovidos

El 23 de noviembre de 2019, durante el tercer día de protestas contra el gobierno de Iván Duque, que se denominaron #21N, el agente 003478 del ESMAD⁴⁴ asesinó a Dilan Cruz. Cuando un centenar de ciudadanos, entre ellos el joven de 18 años, se desplazaba pacíficamente por la Avenida 19 con cuarta en Bogotá, los agentes del ESMAD recibieron la orden de disolver la protesta y lanzaron granadas de gases lacrimógenos a la ciudadanía, que empezó a dispersarse. El agente Manuel Cubillos —003478— disparó dos veces su escopeta calibre 12 contra las personas que corrían al otro lado de la vía; una de las *bean bag* que disparó se incrustó en la cabeza de Dilan Cruz. En ese mismo instante, Dilan cayó inconsciente, inmóvil, con la mirada perdida. Dos días después murió en el Hospital San Ignacio.

Durante los hechos nadie sabe qué pasa. Minutos más tarde aparecen, en las redes sociales, videos de los presentes en los que se evidencia el caos y la histeria ocasionados, tal vez, por el ruido de los disparos y el joven caído. “¡Le pegaron!”, “¡Lo mataron!”, “¡Socio levántese!” son algunas de las frases angustiantes que relatan los videos. Por lo pronto, solo hay eso, pequeñas dosis de testimonios.

Diez días después, el portal Cero setenta —en asocio con otras agencias de periodismo independiente⁴⁵— publica un video⁴⁶ con una reconstrucción de los hechos en la que logra no solo identificar al agente que disparó, sino establecer la secuencia temporal y espacial desde minutos antes del crimen, que respalda lo afirmado. Para ello se valieron de videos inéditos y fuentes abiertas. El video logra sincronizar hasta once registros simultáneos desde diferentes ángulos, de manera que no quedan dudas: el agente 003478 recibe órdenes de proceder y dispara contra los manifes-

⁴⁴ Escuadrón móvil antidisturbios.

⁴⁵ Reportaje elaborado por: LIGA CONTRA EL SILENCIO Y CEROSSETENTA. «El segundo a segundo del disparo que mató a Dilan Cruz». *Newsy y Bellingcat*, 3 de diciembre de 2019, video. <https://youtu.be/wOkgeNOgVc>

⁴⁶ LIGA CONTRA EL SILENCIO Y CEROSSETENTA «Cómo un agente del Esmad le disparó a Dilan Cruz». *Newsy*, 3 de diciembre de 2019, video. <https://youtu.be/wOkgeNOgVc>

tantes con métodos y municiones cuyo uso está indicado sólo en caso de peligro inminente. Queda también en evidencia que la marcha se desarrollaba de manera pacífica y que, frente a la amenaza del ESMAD, se estaba dispersando.

Este trabajo de la prensa independiente fue determinante no solo para la identificación de los agentes implicados, sino que, ya en la investigación judicial, demostró las inconsistencias y las contradicciones en sus declaraciones. Este grupo de periodistas, reporteros y tecnólogos recurre a la tecnología vigente —cámaras de video y pantallas de alta definición, software para procesamiento y optimización de imágenes, software para mezclar señales de audio o video, posibilidades de almacenamiento en internet, sin restricciones de contenido, ancho de banda suficiente para consulta de archivos, etc.— no para darle un mero uso, ni se limitan a reunir un conjunto de registros o a recopilar datos; ellos se dan a la tarea de sincronizar milimétricamente estos registros, de darles estructura como sistema de hechos: un sistema de información que tiene como fin establecer la evidencia que respalda lo que es necesario que sea reconocido como verdad. Son los datos recopilados sintetizados en un sistema de información funcional, mediante la tecnología, que se inserta, a su vez, en un sistema social, ahora su suprasistema, que se vale de su información para cambiar a un nuevo estado; para, en términos de Simondon, individuarse colectivamente. Es el *conjunto técnico*, propuesto por Simondon⁴⁷, en el que convergen hombre, medio y tecnología, que expresan la *tecnicidad* como sello de la época, misma que sólo puede ser comprendida mediante la formación de una *mentalidad técnica*.

Lo ocurrido en 2019 fue otra de las movilizaciones civiles colombianas que desde la del 4 de febrero de 2008 —“Un millón de voces contra las Farc”— se convocan, principalmente, por redes sociales —Facebook y Twitter (Ahora X)— y que, en su desarrollo, logran visibilizar, a nuestra propia ciudadanía y al mundo, nuestras carencias. La de 2008 desenmascaró ante el mundo el carácter terrorista del grupo guerrillero y nuestra exigencia por hacer valer el derecho constitucional a la paz. Las de 2019, y

⁴⁷ Cf. SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

hasta la fecha, han sido las protestas a un gobierno que viola los derechos fundamentales: desde la ejecución de civiles, la complicidad e indiferencia con el exterminio de líderes sociales, la devastación del medio ambiente, hasta su abierta intención de “hacer trizas” el Acuerdo de paz firmado en 2016.

Es la Fuerza, consolidada como partido político, hoy de gobierno⁴⁸, contenida por la humanidad misma de una ciudadanía *conmovida* (movida con y por los otros), que fácilmente cae una y otra vez en el ciclo de la *guerra contra la guerra* puesto que, como ya lo expresaron Perelman y Olbrechts-Tyteca⁴⁹, para la defensa del *status quo*, el establecimiento se valdrá de la censura, la propaganda, el ostracismo, los medios de comunicación para minar las condiciones necesarias para la argumentación. Es aquí donde es posible el *punto de giro*. Un conjunto de voces informadas y calificadas reconoce su posibilidad de ofrecer un *discurso demostrativo* en el que hacen ver las razones, los argumentos, la evidencia, la verdad. El trágico suceso del asesinato de Dilan Cruz, así como otros asesinatos, igualmente dolorosos, lesiones personales, allanamientos masivos, desapariciones y otros hechos de abuso de la fuerza policial que se han presentado en las diversas manifestaciones ciudadanas durante los últimos años, permitieron establecer una sistematicidad de tal abuso —intervención sistemática, violenta, arbitraria y desproporcionada de la fuerza pública— contra la ciudadanía, que motivó a 49 ciudadanos a exigirle al Estado, mediante una acción de tutela, la protección de los derechos fundamentales a la “protesta pacífica, participación ciudadana, vida, integridad personal, debido proceso, ‘no ser sometidos a desaparición forzada’, y a las libertades de expresión, reunión, circulación y movimiento”. En respuesta, la Corte Suprema de Justicia resolvió ordenar al Gobierno adoptar acciones para garantizar el ejercicio del derecho a la protesta pacífica y no destructiva en Colombia⁵⁰.

⁴⁸ Se refiere al año 2021.

⁴⁹ PERELMAN, Chaïm, and Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 2006.

⁵⁰ COLOMBIA. *Sentencia STC7641-2020*. Sala de Casación Civil, Corte Suprema de Justicia.

Así se ha constituido un *frente de los conmovidos*. Un grupo de ciudadanos, no siempre los mismos, que sabe cómo se consolida una sociedad democrática, que reconoce la vulneración de derechos que motivan las protestas, que se suman a ellas como ejercicio de su ciudadanía, y que están dispuestos a hacer valer, mediante la argumentación y otras formas de discurso demostrativo, nuestro derecho legítimo y constitucional: a la protesta, a la vida, a la libertad de expresión y todos los demás derechos cuya protección fue demandada mediante la tutela antes señalada. Estos ciudadanos también conocen los alcances y las limitaciones de la tecnología vigente en cada época; saben qué es posible y en qué estrategias hay manipulación y engaño —noticias falsas, *deep fake*, etc.—. Este *frente de los conmovidos actúa*, en el sentido de Arendt⁵¹, y se la juegan por el tercer movimiento patočkiano, el de *la penetración y la verdad*; lo hace valiéndose de la tecnología como sintetizador de una fuerza que mitiga la muerte y la destrucción.

Formación y mentalidad técnica

¿Qué se necesita allí, en el *punto de giro*, para que se rompa el ciclo recursivo, infinito, de la *guerra contra la guerra*, y se opere, efectivamente, una apuesta radical por el *frente de los conmovidos*? Nuestra intuición es que se requiere formación deliberada, intencionada y situada en los entornos escolarizados; formación en tres frentes: valores democráticos, argumentación y pensamiento técnico. ¿Por qué? ¿Acaso democracia, argumentación y tecnología no son, precisamente, parte del contexto del mundo de la vida, sobre los que se aprende fuera de la escuela, en el ejercicio de la cotidianidad? ¿Por qué delegar a la educación la misión, digamos, salvadora y a la vez excluyente, de formar este ejército del *frente de los conmovidos*?

Por una parte, vivimos en entornos tecnologizados, lo que nos ofrece una cierta destreza en el uso de tecnologías; vivimos en sociedades democráticas, lo que nos da una idea de que podemos participar; y necesitamos

⁵¹ Cf. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.

argumentar para lograr casi todo aquello que no nos llega naturalmente. Pero ni la tecnología se reduce, como fenómeno, a la comprensión de sus esquemas funcionales, ni la democracia se reduce a las posibilidades de participación, mediante el voto, por ejemplo, ni la argumentación se reduce a cualquier estrategia de imposición de ideas. Reducir cada una a estas dimensiones superficiales para satisfacer, atendiendo a Patočka, las necesidades de la cotidianidad, dejaría fuera de consideración su concepción como fenómenos estructurantes del mundo de la vida, cuyos elementos y efectos determinan las formas de ser de la cultura.

En *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon establece, antes de la aparición de estos objetos en el mundo, una fase pretécnica que solo cuando se satura, por efectos de la cultura, da lugar a un desfaseamiento en *tecnicidad* y *religiosidad*; cada una de estas fases, a su vez, se desfasea en un modo práctico y uno teórico, cuyas combinaciones dan lugar al pensamiento estético, al ético y al saber científico⁵². Así, la destreza en el uso del esquema funcional de la tecnología queda contenido en el modo práctico de la tecnicidad, y deja por fuera de consideración su modo teórico y la relación con los modos teórico y práctico de la religiosidad, por lo que comprender el rol de la tecnología en el mundo requiere más que la destreza, implica «dirigirse hacia una interpretación genética generalizada de las relaciones entre el hombre y el mundo para captar el alcance filosófico de [su] existencia»⁵³.

De la misma manera, podemos encontrar que si alguien cuenta con ciertas destrezas para convencer a otros no quiere decir que reconozca, por ejemplo, las implicaciones éticas de degradar estas dinámicas a la coacción, la seducción y el chantaje, o que conozca las estructuras lógicas que subyacen a la construcción de un argumento que lo harían más o menos plausible. Igual sucede con la democracia: que alguien se reconozca con derecho a votar no quiere decir que se reconozca con el derecho a decidir libremente, a participar en las decisiones políticas del país o de su región, a exigir a

⁵² Cf. GAMBOA, Sonia. *Mente y tecnicidad: argumentación y formación tecnológica en sociedades democráticas*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2020.

⁵³ SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

los gobernantes el manejo impecable de los recursos y bienes públicos, o a proponer proyectos para realizarse en la administración pública.

Cada uno de estos fenómenos —argumentación, democracia y tecnología— ha sido tematizado desde diferentes campos del conocimiento, como teoría y como práctica, y puede y debe estudiarse, en cada época y en cada cultura, sus formas de ser en el mundo, en el contexto actual. Es la escuela la institución en la que se asume la enseñanza planeada y deliberada de las estructuras, métodos, de las formas de ser de estos fenómenos y de la reflexión filosófica que les corresponde. No se trata de asumir la escuela como institución salvadora, sino como institución organizadora, que dispone los ambientes de aprendizaje, que delega en los expertos el cuidado de este aprendizaje. La formación en esta triada: democracia-argumentación-pensamiento tecnológico, y su incorporación en el ejercicio profesional y de lo cotidiano, es lo que concebimos como *mentalidad técnica* y es nuestra propuesta para la conformación de un frente de los conmovidos que transforme la operación de la tecnología en una fuerza creadora y protectora de la vida.

Bibliografía

- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 1998.
- COLOMBIA. *Sentencia STC7641-2020*. Sala de Casación Civil, Corte Suprema de Justicia. <https://cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/2020/09/11001-22-03-000-2019-02527-02-STC7641-2020.pdf>.
- GAMBOA, Sonia. *Mente y tecnicidad: argumentación y formación tecnológica en sociedades democráticas*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2020.
- GLOBAL WITNESS. *Informe Defender el mañana*. 29 de julio del 2020. <https://www.globalwitness.org/es/defending-tomorrow-es/>
- LIGA CONTRA EL SILENCIO Y CEROSSETENTA. «El segundo a segundo del disparo que mató a Dilan Cruz». *Newsy y Bellingcat*, 3 de diciembre de 2019. <https://youtu.be/wOkggeNOgVc>

- LIGA CONTRA EL SILENCIO Y CEROSSETENTA. «Cómo un agente del Esmad le disparó a Dilan Cruz». *Newsy*, 3 de diciembre de 2019. <https://youtu.be/wOkgeNOgVc>
- ORTEGA, Iván. «Presentación». En: Jan Patočka. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PERELMAN, Chaïm, and Lucie Olbrechts-Tyteca. *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 2006.
- SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. *Sobre la técnica*. Buenos Aires, Cactus, 2017.
- SIMONDON, Gilbert. *Comunicación e información*. Buenos Aires, Cactus, 2015.

ESENCIA DE LA TÉCNICA: SOLICITACIÓN Y RESOLUCIÓN DEL INTELLECTUAL^{*}

Essence of the Technique: Solicitation and Intellectual Resolution

JORGE NICOLÁS LUCERO^{**}

Resumen: En este artículo se explora el problema de la teoría y la praxis de los intelectuales, principalmente, con base en los planteamientos del filósofo Jan Patočka. Se aborda entonces la cuestión de la relación de los intelectuales con el pensamiento, la política, la sociedad y los desarrollos científico-técnicos. Para esto, se parte del origen de la división entre teoría y praxis, también se expone el problema de los fines ideales y la materialidad de los alcances particulares de la práctica. Luego, se analiza cómo en el

mundo contemporáneo la praxis se vincula con la racionalidad técnica, que genera una forma particular del pensamiento. Y, finalmente, se plasma que el desarrollo de la *Carta 77* corresponde a una acción consecuente de una manifestación y comprensión filosófica del rol de los intelectuales.

Palabras clave: Intelectual moderno, platonismo, política, Jan Patočka, *Gestell*, *Carta 77*.



Abstract: This article explores the problem of the theory and praxis of intellectuals, mainly, based on the approaches of the philosopher Jan Patočka. The question of the relationship of intellectuals to thought, politics, society and scientific-technical developments is then addressed. For this, it starts from the origin of the division between theory and praxis, it also exposes the problem of ideal ends and the materiality of the particular scopes of practice. Then, we

analyze how in the contemporary world praxis is linked to technical rationality, which generates a particular form of thought. And, finally, it is shown that the development of *Charter 77* corresponds to a consequent action of a philosophical manifestation and understanding of the role of intellectuals.

Keywords: Modern intellectual, platonism, politics, Jan Patočka, *Gestell*, *Charter 77*.

Introducción

En una de sus conferencias dictadas en Tokio durante 1966, Jean-Paul Sartre afirmaba que cada intelectual es el testimonio de una sociedad desgarrada,

^{*} Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

^{**} Instituto de Investigaciones “Gino Germani”, Universidad de Buenos Aires. CONICET (Argentina). Correo electrónico: lucerojorgen@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-2210-6417>

y, por tanto, un producto histórico de esta¹. Pero —y esto el propio Sartre lo encarnó como pocos— el intelectual también resulta ser más que un mero técnico o constructor de enunciados universales sobre su facticidad y su historia: es el portavoz de la conmoción histórica, aquel que pone al descubierto las contradicciones fundamentales de una sociedad. Sin embargo, la tarea y las motivaciones de los intelectuales a veces confunden ambos terrenos al servicio de una visión del mundo que cerca las fronteras de lo posible y lo imposible, en lugar de abrirlas. Czesław Miłosz lo describió con maestría en *La mente cautiva*: filósofos, ensayistas, sociólogos, novelistas, poetas, científicos... todos con sus obras oficiando conscientemente de apóstoles de la “Nueva Fe”, abogando por su prosperidad profesional a cualquier costo: «Hay que hacer todo lo que desean [los políticos], les está permitido utilizar mi nombre si gracias a esto tengo acceso al laboratorio y al dinero para comprar los instrumentos científicos»².

Paralelamente a Miłosz, Jan Patočka observó este cautiverio del pensamiento político a lo largo de su vida, y comprendió que la reificación y la obsecuencia de la misión intelectual era resultante de una relación profunda con la técnica. No obstante, hacia el final del quinto de sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Patočka sostiene que la civilización técnica no puede considerarse decadente, pues con ella se abre la oportunidad de traspasar el plano del dominio absoluto de lo contingente en el que nos coloca hacia el gobierno «de quienes comprenden de qué va la historia [...]». La historia no es otra cosa que la certeza conmovida del sentido dado»³. Como puede apreciarse, la asociación entre la compresión y la conmoción del sentido sugiere que el lugar de quienes comprenden responde a aquellos capaces de abordar su problematicidad, esto es, un modo no totalizante de dar cuenta del sentido. Por esa misma razón, el filósofo afirma que se trata de una oportunidad que los intelectuales no deben pasar por alto. En lo que sigue, nos proponemos sintetizar cómo Patočka ha delimitado estas

¹ SARTRE, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. París, Gallimard, 1972, p. 41.

² MIŁOSZ, Czesław. *La mente cautiva*. Trad. Xavier Farré. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016, p. 85.

³ PATOČKA, Jan. «La civilización técnica, ¿es una civilización en decadencia? ¿Y por qué?». En: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016, p. 117.

formas opuestas de la intelectualidad y cómo es su vínculo con la esencia de la técnica.

La praxis más importante e intensa

¿Acaso la intelectualidad, en su sentido más general, resulta capaz de ejecutar dicha problematización, o bien el poder totalizante de la civilización técnica la ha capturado al igual que al resto de las esferas sociales, de manera tal que regula y orienta su tarea para legitimar dicha totalidad? El llamado patočkiano no resulta un simple añadido a su lectura. Por el contrario, la cuestión del rol intelectual resulta fundamental a la hora de pensar la técnica y las posibilidades de su destotalización. En lo siguiente, nos propondremos echar luz sobre esta relación.

El problema de la naturaleza del intelectual aparece de forma temprana en el pensamiento de Patočka, como se observa en un pequeño escrito de 1933 titulado «Platonismus a politika» [El platonismo y la política]⁴. En debate con el universalismo de Julien Benda⁵, para quien resultaba necesario un regreso a los valores teóricos universales que los intelectuales o clérigos (*clercs*)⁶ habían suplantado por los ideales práctico-políticos y los particularismos nacionalistas, Patočka repone una distinción entre el intelectual moderno y el filósofo del platonismo. A diferencia del intelectual moderno que acumula y constata conocimientos, la filosofía griega en general, y el platonismo en particular, son inconcebibles desde un dualismo entre teoría y praxis, a diferencia del clérigo de Benda, cuya actividad (antes de la “traición”) se separa de cualquier fin práctico en favor de un bien intemporal. El platonismo conduce al existente humano a incursionar en un “universo espiritual” cuya purificación de la esfera mundana «es al

⁴ PATOČKA, Jan. «Platonism a politika». En: *Peče o duši I, Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 1. Praga, OIKOYMENH, 1996, pp. 22-25.

⁵ BENDA, Julien. *Discours à la nation européenne*. París, Gallimard, 1933; *La traición de los intelectuales* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

⁶ Patočka utiliza el término clérigo (*klerik*), lo cual es coherente con el título original (*La trahison des clercs*). Sin embargo, cabe señalar que, bajo la noción de *clerc*, Benda comprende una figura que aúna las características del intelectual y de lo que en nuestros días se denomina clérigo.

mismo tiempo la praxis más importante e intensa, la única capaz de dar a la vida del individuo y de la sociedad la unidad necesaria, para otorgarle efectivamente un centro interior que cada cual procura como un sentido no realizado de su vida»⁷. Criticando la lectura bendianiana del platonismo mediante este rechazo a la dicotomía entre teoría y praxis, en este pequeño texto de juventud se pueden avizorar dos ideas importantes que Patočka desarrollará en su filosofía madura. En primer lugar, un vínculo entre el intelectual y la política que no es ni puramente antitético (alejado de la vida política), ni puramente convergente (como burócrata), y el cual se encarnará en la idea de la “persona espiritual” desarrollada en la conferencia de 1975 «El hombre espiritual y el intelectual». A diferencia del intelectual moderno, una figura a la cual se acoplan tanto los mencionados clérigos medievales, como los científicos obsecuentes, los literatos y pensadores orgánicos a las estructuras de poder, el hombre espiritual es un político «en un sentido totalmente diferente, y no puede no serlo, porque arroja ante el rostro de esta sociedad, y lo que de ella depende, la *no-evidencia de la realidad*»⁸. En segundo lugar, ese particular lugar de la filosofía como una ocupación en tensión permanente con la vida política, a contrapelo de su separación, tiene en germen la crítica patočkiana a la metafísica que, si bien tiene una ineludible influencia de Heidegger, se pone en juego en el proyecto del platonismo negativo.

Conservar la trascendencia

Esta segunda idea resulta importante para explicitar el papel del intelectual en la sociedad técnica, así como un solapamiento entre los fundamentos de la metafísica y la técnica. La metafísica busca responder a la cuestión de la totalidad. Sin embargo, por la vía del *logos*, en cuanto vía de respuesta, la trascendencia y el sobrepasamiento de los entes queda mundanizada en la medida en que «se convierte este nuevo trascender en un camino hacia

⁷ Patočka, Jan. «Platonism a politika», pp. 22-23. La traducción es nuestra.

⁸ Patočka, Jan. «El hombre espiritual y el intelectual». En: *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007, p. 269.

“otro mundo”»⁹. Esta mundanización del objeto de la metafísica es lo que condujo a su pretendida “muerte” en el transcurso del siglo XIX a través de la crítica positivista. En los márgenes de esta crítica, el filósofo entiende que hay otro camino abierto por la metafísica platónica, apartado de una teoría de la Ideas y que reside en aprehender lo inefable por la separación con el ente (χωρισμός), aprehensión que permite al existente humano pasar de la experiencia que tenemos, objetual y sensible, a la experiencia que somos, es decir, la experiencia de la libertad, un *transcensus* sin meta que no intercambia de una dimensión óptica por otra (como el paso de lo sensible a lo inteligible). Esta nueva búsqueda por superar la metafísica lleva a esta hacia «su voluntad filosófica esencial» donde «muestra lo que hay de verdad en el combate metafísico que el hombre mantiene y retoma siempre a través de los tiempos»¹⁰.

La inserción del combate metafísico se introduce de manera efectiva en el papel de los intelectuales y sus coordenadas dentro de la revolución científico-tecnológica en un texto poco conocido de Patočka, aunque de suma importancia: «Los intelectuales y la oposición»¹¹. Perteneciente a la obra *O smysl dneska* [*Sobre el sentido del hoy*], publicada en la Primavera de Praga e inmediatamente proscrita con la normalización, el texto se propone revisar el sentido de la inteligencia o la intelectualidad (*inteligence*) con el fin de evaluar un curso de acción de los estudiantes (trabajadores intelectuales) por fuera de su carácter estacionario. Para esta consideración, Patočka retoma la obra de Emmanuel Rádl *Krise Inteligence* [*La crisis de la intelectualidad*], en la que se describen los estadios de la inteligencia como una progresiva pérdida de la trascendencia espiritual que acaba siendo absorbida por la inmediatez material, y donde la inteligencia científico-técnica acaba siendo un engranaje instrumental. Allí donde Benda veía una “traición”, Rádl ve una simple evolución: «el clérigo medieval es el antecesor subestimado del intelectual moderno [...] el ingeniero, el obrero, el labrador,

⁹ PATOČKA, Jan. «El platonismo negativo». En: *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007, p. 66.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 76 y 102.

¹¹ PATOČKA, Jan. «Los intelectuales y la oposición». En: *Los intelectuales ante la sociedad*. Trad. Fernando de Valenzuela. Madrid, Akal, 1976, pp. 17-39.

hoy le devuelven al erudito lo que anteriormente este mismo efectuaba para el clérigo»¹². De acuerdo con Rádl, esta absorción de lo espiritual en lo material no es sino consecuencia directa de una negación de lo divino¹³.

Ahora bien, Patočka hará una reconfiguración de esta perspectiva en dos sentidos. En primer lugar, porque su lectura del clérigo medieval está menos idealizada: a pesar de ejercer una práctica que se contraponía en esencia a la inmediatez mundana, el clérigo realizaba su tarea espiritual al servicio de un orden social y una estructura de poder bien determinados. En segundo lugar, su posición sobre el marxismo es notablemente más matizada: mientras que Rádl observa que el materialismo histórico reduce toda forma de transcendencia a la inmediatez, Patočka encuentra que esta corriente de pensamiento evoca una transcendencia respecto de lo inmediato, pero que dicha transcendencia es de orden estrictamente horizontal, esto es, de un «estadio de producción social a otro, gracias a la devolución del trabajo alienado a sus productores»¹⁴. O, en otros términos, el marxismo solo logra pasar de un orden óntico hacia otro. Esta transcendencia horizontal solo tiene fundamento en una transcendencia vertical, que es la significación propia de la transcendencia, el terreno “contra la inmediatez en general”. Nuevamente, aunque ahora con la coyuntura de la Guerra Fría como trasfondo, Patočka revalida la función política del platonismo negativo como llamado a la transcendencia: «la tarea de la intelectualidad, su “asunto”, nos parece que es precisamente la conservación de ambas formas de transcendencia en su diferenciación y su relación recíproca»¹⁵. No obstante, dicha tarea, que podría ser considerada propia de un gobierno de la razón (un reino de los fines, a la manera de Kant), alcanza su paroxismo, pues la ejecución de la

¹² RÁDL, Emmanuel. «Krise inteligence». En: *Křesťanská revue*, 1.5, 1928, pp. 130-136 (aquí pp. 131 y 133). La traducción es nuestra.

¹³ RÁDL, Emmanuel. «Krise inteligence (dokončení)». En: *Křesťanská revue*, 1.7, 1928, pp. 199-204.

¹⁴ PATOČKA, Jan. «Los intelectuales y la oposición», p. 31. Sobre los múltiples matices de la interpretación de Patočka sobre la obra de Marx, cf. TAVA, Francesco. «The Heresy of History: Patočka's Reflections on Marx and Marxism», En: Francesco Tava y Darian Meacham (eds.), *Thinking after Europe: Jan Patočka and Politics*. Londres, Rowan & Littlefield, 2016, pp. 183-200.

¹⁵ PATOČKA, Jan. «Los intelectuales y la oposición», p. 32. Aquí modificamos sustancialmente la traducción a partir de la edición checa: «Intelligence a opozice». *Češi I, Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12. Praga, 2006, p. 245.

razón opone la vida humana y la “materialidad de su reproducción” en la técnica. Es decir, la técnica responde a la forma decisiva de la racionalidad en nuestra era.

El límite del *Gestell*

Con estas consideraciones, resulta perfectamente consecuente con el orden político y el rol de la filosofía que Patočka se halle tan enfocado en la cuestión de Europa y el problema de la técnica durante los años 70, ofreciendo numerosas reflexiones. Un primer acercamiento al segundo problema podemos observarlo en la conferencia que Patočka ofrece para el xv Congreso Mundial de Filosofía en Varna (1973), «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger». Mientras que para Husserl la tecnificación de la ciencia constituye un vaciamiento del sentido, en Heidegger la técnica expresa la forma eminente de la desocultación: «entre todos los modos de acontecer la verdad, la técnica se distingue por poner en marcha un desocultar universal que no tolera siquiera una noción o noticia indirecta y escueta del fundamento del desocultar mismo. Pues, precisamente por su manera de aprehender lo que es, esta desocultación se ha cerrado a todo lo que pretendiera trascender su esfera»¹⁶. Esta totalización propia de la técnica es la que conduce a un pretendido rechazo de la metafísica; no obstante, la técnica responde a los procedimientos de la metafísica clásica al no dar cuenta de la diferencia ontológica e identifica radicalmente al ser con el ente, lo que fundamenta la calculabilidad y dominio propios de la técnica. Esta tesis no está lejos de la crítica que Patočka ya dirige hacia el positivismo: este último no resuelve la cuestión de la totalidad, dado que la búsqueda de objetividad y rigor significa sacrificar la autonomía de la vida, y mantener la totalidad significa sacrificar todo detalle científico.

¹⁶ PATOČKA, Jan. «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger». En: *El movimiento de la existencia humana*. Trad. Teresa Padilla. Madrid, Encuentro, 2004, p. 163.

La tesis de la desocultación total de la técnica se afina en el segundo de los «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa»¹⁷, reuniones impartidas durante el mismo año que el texto de Varna, y en ocasión de la primera de las lecciones de *Platón y Europa*. Siguiendo la lectura de Heidegger en «La pregunta por la técnica»¹⁸, Patočka resalta que la técnica por sí misma ni sus concreciones resultan ser un inconveniente, sino que lo preocupante es su misma esencia, en tanto que esta establece una red de relaciones que hacen del mundo natural un objeto de sollicitación, entramado que Heidegger conceptualizaba con la noción de *Gestell* (disposición). El *Gestell* opera como una cosmovisión, en tanto que obtiene de cada uno de los entes lo que quiere: «El *Gestell* nos impide tener otra relación con la comprensión que no sea la de que estamos al servicio de la comprensión, que todo lo vemos según el *Gestell*»¹⁹.

No sería erróneo comparar la esencia de la técnica que sumerge la realidad en la sollicitación con la noción de movilización total a través de la que Ernst Jünger leía los procedimientos bélicos de la Triple Entente de la Primera Guerra —y que Patočka reformula para leer a todo el siglo xx como guerra. Ahora bien, resulta curioso (aunque no sorprendente) que el *Gestell* esté magníficamente ejemplificado por la intelectualidad checa bajo el comunismo, como lo muestra la labor de Radovan Richta (1924-1983), miembro corresponsal de la Academia Checoslovaca de Ciencias durante la Normalización y líder de un grupo de investigaciones interdisciplinarias sobre la revolución científico-técnica. Precisamente, en la primera obra resultante de este grupo de investigación, *La civilización en la encrucijada* (1969), se encuentra un pequeño pero contundente apartado sobre la esencia de esta revolución científico-técnica, en el que también se hace una escisión entre los resultados concretos particulares de la técnica del movimiento científico-técnico como tal, identificando a este último con el triunfo del principio automático: «El propio punto de partida de la

¹⁷ PATOČKA, Jan. «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa». En: *Libertad y sacrificio*, pp. 273-342.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica». En: *Conferencias y artículos*. Trad. E.Barjau. Barcelona, Odós, 1994, pp. 9-38.

¹⁹ PATOČKA, Jan. «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa», p. 294.

producción automática ya no es la máquina individual, sino un amplio y constante *proceso mecanizado de producción* [...] El hombre se ubica aquí *junto* al proceso de producción inmediato, en tanto que anteriormente era su principal actor directo»²⁰. El grupo de Richta considera que la producción automática se despoja del existente humano en el plano de la elaboración directa y coloca a la ciencia como fuerza productiva *per se*: de esta forma, no solo habría cambios en determinadas áreas o aspectos de la vida social, sino en el rol y las posibilidades mismas de las relaciones humanas.

La posición del grupo de Richta parece ser un caso eminente de solicitud del intelectual, pues aun avizorando cierta comprensión acerca de la esencia de la técnica, esta se realiza sobre las bases propias de la lógica del *Gestell* donde la comprensión solo puede ser solicitada. En la revolución científico-técnica, así como los problemas sociales no pueden resolverse más que teniendo presentes “las nuevas exigencias y condiciones que surgen de la revolución”, estas condiciones deben desarrollar instrumentos, no solo económicos, sino también “sociopolíticos y psicológicos” para influir en la motivación de los seres humanos, para que la etapa del “consumo masivo” no implique un desperdicio de fuerzas humanas²¹. En términos patočkianos, en la revolución científico-técnica se comprenden tanto la técnica como trato con los entes conforme a la reserva de fuerzas, como la esencia misma de la técnica, la cláusula de cierre de la totalidad (incluyendo la realidad humana) como calculable²².

Esta concepción contemporánea a Patočka y Heidegger sobre la técnica, tan cercana en sus determinaciones, pero tan lejana en sus motivaciones, permite entender por qué el filósofo checo nos habla en los *Ensayos heréticos*

²⁰ RICHTA, Radovan (dir.). *La civilización en la encrucijada*. Trad. Fernando de Valenzuela. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 14.

²¹ *Ibid.*, pp. 321, 327.

²² Resulta interesante señalar el siguiente dato biográfico en este debate: el propio Richta estuvo presente en el Congreso de Varna durante la presentación de «Los peligros de la tecnificación...», ya que era el director de la comitiva oficial checa en dicho evento (comitiva en la que, por supuesto, no estaba incluido Patočka). Richta y su séquito habrían interrumpido a los gritos la presentación, lo que le impidió al filósofo terminar la lectura del trabajo completo. Cf. VÍTR, Jan. *Jan Patočka. Dossier Věda kolem nás*. Praga, Akademie Věd České Republiky, 2017. <http://www.vedakolemnas.cz/osobnosti/170807-jan-patocka.html>.

de una oportunidad e insiste sobre una dimensión del *Gestell* que la interpretación heideggeriana parece haber omitido: su dimensión político-social. El dispositivo técnico resulta en una solicitud de la sociedad como un todo en vista de ciertos rendimientos y, a diferencia del resto de las solicitudes, lo social está centralizado y organizado en la política (se trate ésta de la forma de gobierno, de la administración, o incluso de la forma Estado). El gobierno no hace otra cosa que solicitudes sobre sí mismo, es decir, solicitudes que clausuran el *Gestell*, que cierran su sentido. Por esta razón, Patočka diferencia la solicitud del ir hasta el fin o resolución, esencia misma del sacrificio. Mientras que la solicitud es un acto que hunde la comprensión en lo comprendido (es decir, reduce lo que hace posible la manifestación del ente al ente), ir hasta el fin implica reanimar esa diferencia fundamental entre lo que se muestra y el fundamento de la manifestación. El sacrificio es la forma eminente para dar cuenta de esta diferencia, porque no trata de un intercambio óntico, sino de la enunciación del límite del *Gestell*. Se trata de un giro que abre un nuevo terreno, una verdadera desterritorialización que «funda el terreno para la justicia»²³. De allí las insistencias de Patočka por no confundir el sacrificio con un fenómeno religioso, aun a pesar de su origen: el sacrificio no tiene misticismo, es un acto propio de lo civil, y sus ejemplos paradigmáticos corresponden a la disidencia intelectual, y nunca a mártires. Uno de los nombres más mencionados en los escritos y lecciones de esos años fue el del físico nuclear Andréi Sajarov, cuyas investigaciones hicieron posible que la Unión Soviética lanzara su primera bomba de hidrógeno. Plenamente movilizado por la solicitud de la revolución científico-técnica, Sajarov obtuvo el reconocimiento y los mayores honores (como el premio Stalin en 1954). Sin embargo, él mismo pudo vislumbrar los límites y peligros del dispositivo cuyas condiciones eran automatizadas. En dicha frontera Sajarov cambia la solicitud por la resolución, convirtiéndose en un

²³ «Cuatro seminarios sobre el problema de Europa», p. 338. Aunque perteneciente a la filosofía de Deleuze y Guattari, entendemos que esta noción resulta sumamente apropiada, porque el sacrificio no sustituye un campo de sentido por otro, sino que nos abre hacia aquello que hace posible toda emergencia de sentido, así como inaugura la perspectiva que nunca soslaya esta diferencia de naturaleza: la problematicidad.

acérrimo defensor de los Derechos Humanos y el pacifismo a través de escritos, declaraciones públicas y huelgas de hambre. Las acciones de Sajarov apuntaron constantemente a señalar aquella diferencia entre lo que se da y lo que hace posible esa donación.

Conclusión

Para finalizar, nos parece lícito indicar que las propias acciones que Patočka emprendió como portavoz de la *Carta 77*, así como todo el movimiento disidente que la integraba, también responden a esa resolución precursora, y quizás en un sentido más interesante que el de figuras particulares como Sajarov. La *Carta 77* estuvo conformada por intelectuales y artistas de las más diversas posiciones, desde conservadores cristianos y liberales capitalistas, hasta trotskistas y maoístas; el movimiento sobrepasa ese pluralismo ideológico durante casi 15 años para denunciar el incumplimiento de los Derechos Humanos, a sabiendas de las represalias y la posibilidad de no tener un gran impacto en su propia tierra. Por lo tanto, sin hacer ninguna sobreinterpretación, podemos entender las mismas palabras que Patočka enunció acerca de Sajarov también le corresponden a la *Carta 77*: «mostrar *in concreto* que la libertad es algo negativo [...] sólo si el hombre es capaz de entrever *esto*, y no solo verlo, sino llevarlo a cabo hasta el final, podrá mostrarse que en el mundo y en la vida existe algo como la *diferencia*»²⁴. Una diferencia que en los tiempos más acuciantes de inmanentismo y totalización se presenta como una oportunidad única, y que los intelectuales debemos asumir como un imperativo categórico político. Frente a los aspectos más peligrosos de la técnica y las solicitudes políticas que alcanza y podría alcanzar, aquello que constituye al intelectual auténtico (un adjetivo sartriano más cercano al gesto patočkiano que “comprometido”, pues este último no deja de ligarse a la relación entre intelectualidad y política del comunismo) es su capacidad para convertirse en el portavoz de la resolución.

²⁴ *Ibid.*, p. 332.

Bibliografía

- BENDA, Julien. *Discours à la nation européenne*. París, Gallimard, 1933.
- BENDA, Julien. *La traición de los intelectuales*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica». En: *Conferencias y artículos*. Trad. E.Barjau. Barcelona, Odós, 1994, pp. 9-38.
- MIŁOSZ, Czesław. *La mente cautiva*. Trad. Xavier Farré. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Češi I. Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 12. Praga, OIKOYMENH, 2006.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Trad. J. Díaz Ayuso, T. Padilla y A. Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan. *Los intelectuales ante la sociedad*. Trad. Fernando de Valenzuela. Madrid, Akal, 1976.
- PATOČKA, Jan. *Peče o duši I. Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. I. Praga, OIKOYMENH, 1996.
- RÁDL, Emmanuel. «Krise intelligence». En: *Křesťanská revue*, 1.5, 1928, pp. 130-136.
- RÁDL, Emmanuel. «Krise intelligence (dokončení)». En: *Křesťanská revue*, 1.7, 1928, pp. 199-204.
- RICHTA, Radovan (dir.). *La civilización en la encrucijada*. Trad. Fernando de Valenzuela. Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. París, Gallimard, 1972.
- TAVA, Francesco. «The Heresy of History: Patočka's Reflections on Marx and Marxism». En: Francesco Tava y Darian Meacham (eds.). *Thinking after Europe: Jan Patočka and Politics*. Londres, Rowan & Littlefield, 2016, pp. 183-200.
- VÍT, Jan. *Jan Patočka. Dossier «Věda kolem nás»*. Praga, Akademie Věd České Republiky, 2017. <http://www.vedakolemna.cz/osobnosti/170807-jan-patocka.html>.

DEL PÓLEMO Y LA CONMOCIÓN EN JAN PATOČKA Y GILBERT SIMONDON*

On Pólemos and Commotion in Jan Patočka and Gilbert Simondon

CRISTIAN CAMILO SOLARTE ARAGÓN**

Resumen: La filosofía de Jan Patočka está marcada por una clara posición política; en su vida sufrió las atrocidades de la guerra y del régimen comunista al cual se opuso desde un activismo filosófico. Este artículo ofrece un breve análisis sobre el *pólemos* y la *conmoción* como conceptos centrales para comprender la esencia de la guerra y lo que Patočka considera necesario para alcanzar la paz. En diálogo con el concepto de individuación en Simondon se sostiene la siguiente tesis: la conmoción del sentido dado permite que el *pólemos* se exprese en la constitución de una dimensión transindividual y no en la guerra bárbara. Se plantean tres ejes: 1. El *pólemos*

de Heráclito, los movimientos de la existencia y la constitución de comunidad desde la conmoción del sentido dado; 2. El *pólemos*, la individuación y la transindividuación en Simondon; y, 3. La solidaridad de los conmovidos y la mentalidad democrática como horizonte para articular el *pólemos* al mundo de la vida en comunidad mediante vías racionales y razonables. En el cierre se abordan algunas apreciaciones sobre las sociedades pacíficas y las sociedades cristalizadas.

Palabras clave: Alzarse, conmovirse, paz, democracia, transindividuación.



Abstract: Jan Patočka's philosophy is marked by a clear political position. Throughout his life, he suffered the atrocities of war and the communist regime, which he opposed through philosophical activism. This article provides a brief analysis is made of the *pólemos* and *commotion* as central concepts to understand the essence of war and what Patočka considers necessary to achieve peace. In dialogue with Simondon's concept of individuation, the following thesis is sustained: the commotion of the given sense allows the *pólemos* to express itself in the constitution of a transindividual dimension and not in

barbaric war. Three axes are proposed: 1. Heraclito's *pólemos*, the movements of existence, and the constitution of community from the commotion of the given sense, 2. *Pólemos*, individuation, and transindividuation in Simondon and 3. The solidarity of the shocked and the democratic mentality as a horizon to articulate the *pólemos* in the world of community life through rational and reasonable paths. In closing, some remarks are made about peaceful societies and crystallized societies.

Keywords: Rise up, commotion, peace, democracy, transindividuation.

* Recibido: 1 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de septiembre de 2021. Este texto reelabora y complementa las reflexiones planteadas en la ponencia «Paz y conflicto desde una perspectiva fenomenológica de la individuación», presentada en el III Congreso Internacional de Fenomenología & Psicología y V Congreso Brasileiro de Psicología & Fenomenología. Julio de 2021, virtual.

** Estudiante Psicología de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: cristian.sorlarte@udea.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-7559-8341>

El *Pólemos* de Heráclito y los movimientos de la existencia

Comprender cómo se constituye una comunidad —cómo paso de ser un mero individuo (en una especie de solipsismo que nunca llega a ser completo) a introducirme en una comunidad asumiendo sus costumbres, principios y normas— implica considerar cómo el «yo» es puesto en *oposición* con el «otro»¹. Este apartado se centra en el carácter de la oposición, la situación de confrontación y tensión que se da en todo encuentro entre distintos, a veces entre opuestos.

La oposición y la confrontación ya se abordaba desde la Grecia antigua en Heráclito y lo que él llama el *pólemos*, que más adelante desarrollan filósofos como Sócrates y Platón en el *Fedón*. Para Heráclito² el *pólemos* [πόλεμος] es la representación del equilibrio por medio del cual se rigen las fuerzas del mundo, el presocrático consideraba que los opuestos componían todas las cosas y que la necesidad del caos es algo propio a la naturaleza misma: «Es necesario saber que la guerra es común y la justicia discordia, y que todo sucede según discordia y necesidad»³. El *pólemos* es principio creador y organizador del cosmos «Guerra⁴ es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres»⁵.

¹ En *Ideas II* Husserl ofrece un desarrollo detallado de la constitución del yo y del otro, que están en la base de estas elaboraciones; pero, por brevedad, el énfasis se hará en la perspectiva de Patočka. Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducido por Antonio Ziriñ. México, Fondo de cultura económica, 2005.

² La citación de textos clásicos incluirá la página de la traducción y la página canónica, por ejemplo: p. 347 / 22B (80).

³ EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Filósofos presocráticos I*. Madrid, Editorial Gredos, 1981, p. 347 / 22B (80).

⁴ Aunque la traducción de Eggers Lan del concepto *pólemos* es «guerra», él mismo aclarará que Heráclito no se refiere a la guerra en el sentido en que la entendemos hoy en día, a saber, guerra en el sentido de la destrucción simbólica y material del otro, sino que lo plantea como un principio supremo que se centra en que el mundo está compuesto por opuestos y la tensión generada por esos opuestos

⁵ *Ibid.*, p. 347 / 22B (53).

Patočka retoma esa idea de Heráclito aclarando que, contrario a lo que se suele pensar, asumir que hay confrontación no implica matar *de facto* la posibilidad de unión; al contrario, el encuentro entre opuestos es lo que da lugar a lo común, a la comunidad: «Pólemos es lo común. Pólemos reúne las partes rivales. No sólo se encuentra por encima de ellas sino que éstas son reunidas en él. En él se configura un poder y voluntad una y unitaria. Sólo de él emergen todas las leyes y constituciones, por muy distintas que sean»⁶.

El *pólemos* es principio fundador, es inevitable, todo se rige por oposiciones y tensiones, y, en tanto principio fundador, es lo que da la energía que permite los movimientos de la existencia de un ser. No somos existencias estáticas, nos movemos en relación con las dificultades que nos van surgiendo en nuestro diario vivir. Patočka divide los movimientos de la existencia en tres; pensarlos permite entender cómo un individuo se integra en la comunidad, la defiende y la transforma. 1) El movimiento de la aceptación⁷: el *Homo sapiens-sapiens*, a diferencia de otras especies animales e incluso de la mayoría de los mamíferos, cuenta con una infancia muy prolongada, esto hace que la capacidad de supervivencia de la cría esté totalmente condicionada a sus congéneres mayores, quienes en un gesto de aceptación preparan su llegada desde antes de que exista y le brindan los cuidados necesarios para mantenerle vivo en el cálido hogar (el *lar*). En este punto, el individuo que apenas se está desarrollando no es responsable de sí mismo, condición que va cambiando a medida que crece y asume responsabilidad dentro del *lar*. 2) El movimiento de la defensa⁸: se caracteriza por una lucha constante por el mantenimiento. En este movimiento hay dos momentos que dependen de qué tan constituida esté una comunidad, el primero es el vivir para defender la mera vida, la supervivencia; en este momento aparece la *labor* como esa pesada carga que conlleva la responsabilidad y la necesidad⁹. El segundo momento mantiene la esencia

⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016, p. 124.

⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹ La labor en oposición a la producción. Aquí Patočka hace referencia a Hannah Arendt.

del primero, pero el individuo extiende su existencia más allá del *lar* abriéndose a una comunidad más amplia y organizada. Cuando se refiere a la constitución de una comunidad, a la génesis de la vida social humana, a las primeras comunidades, se puede entender que la función de la organización es perpetuar la vida, asegurar la supervivencia, pero a su vez, vivir en comunidad permite un espacio para la existencia fuera de sí y de las limitaciones de la vida corpórea. Ya no sólo se busca mantener la propia vida, sino mantener la vida de la comunidad y, por consiguiente, del *lar* inmerso en ella; la comunidad toma un sentido existencial propio más allá de un solo individuo, se vuelve un ente no corpóreo; se pasa de la inmanencia de la mera vida, de la supervivencia, a la trascendencia del ser en la comunidad. Esto se da con la aparición de las costumbres, tradiciones, las leyes divinas y terrenales, en fin, con la aparición de un *ethos*. Inicialmente, el *ethos* se transmite a través de la oralidad y el arte, pero con el desarrollo de la escritura la transmisión se vuelve mucho más eficiente y la comunidad tiene una constitución más sólida asentada en las costumbres.

Este estado de la comunidad abre lugar progresivamente al siguiente movimiento de la existencia: 3) El movimiento de la verdad¹⁰. El *ethos* de una comunidad no es una construcción que parte de la nada. Las costumbres y comportamientos se relacionan de forma estrecha con el territorio que se habita, pues el mundo satura a los individuos de distintas experiencias y exigencias que los lleva a moldearse como comunidad; el habitar en el mundo suele implicar, además de muchas alegrías, momentos tortuosos, de tensiones y conflictos: vivir en este mundo es un constante habitar en el *pólemos*. Las comunidades primarias hacen un esfuerzo por captar el mundo, darle sentido, adaptarse y moldearlo de acuerdo con sus necesidades de preservar la existencia. El movimiento de la verdad se caracteriza por un abandonar la vida por la mera vida y un sumergirse en una búsqueda activa del sentido del mundo, una búsqueda de la verdad, lo que requiere un *alzarse*¹¹ contra el dogma, un entrar en conflicto con aquello

¹⁰ *Ibid.*, pp. 64-65.

¹¹ Cf. VARGAS, Germán. «Epojé: alzarse, conmoverse —Patočka y el sentido socrático de la existencia». Ciclo de conferencias Filosofía en Estado Puro. Universidad Autónoma de Santo Domingo, Aula de

que se da por hecho. Buscar la verdad es volver al *pólemos* como fuente primera para alcanzar la esencia de constante cambio del mundo.

El mundo de la vida no es estático, con o sin nosotros se encuentra en constante cambio, siguiendo a Heráclito¹² el cambio es la única constante. Esto implica que las sociedades que lo habitamos podamos cambiar con él, no sólo adaptarnos sino también direccionar ese cambio. Pero si el mundo se encuentra oculto debido a unas tradiciones fijas y establecidas que impiden a las personas percibirlo tal cual es, las comunidades que lo habitan no pueden captar la esencia del cambio y, por tanto, no pueden adaptarse, lo que hace que terminen por perecer. Es por esto que se requiere una comunidad constituida en y desde el *pólemos*, un escenario de encuentro entre diferentes sentidos de mundo que se alzan contra lo ya dado y que permiten el movimiento como sociedad.

Un ser humano entra en conflicto desde su primer momento existencial, inicialmente con los fenómenos biológicos y naturales en el *lar*, luego entra en conflicto con el otro en la comunidad y finalmente entra en conflicto con el sentido en su búsqueda de la verdad. Antes de nacer, desde el vientre, se están superando diversas tensiones, la temperatura, la luz, el sonido, etc., que le permiten desarrollarse dentro de sus límites biológicos. Pero el acto de nacer es un acto tortuoso, es abandonar el primer *lar*, el saco materno, y sumergirse en un mundo lleno de tribulaciones. Freud incluso lo consideraba el primer episodio traumático¹³. Desde la gestación hasta la muerte la existencia se pone en movimiento gracias al *pólemos*: en el nacimiento con el movimiento de la aceptación, en la labor con el movimiento de la resistencia y en el alzarse con el movimiento de la verdad. El nacer, la labor y el alzarse son un espacio de tensión.

Patočka considera que el segundo movimiento de la existencia, a pesar de tener un *ethos* definido, o a razón de ello, se encuentra en un estado prehistórico, que no alcanza aún el nivel de historia. Para Patočka «La

Humanidades, 17 de agosto de 2020., video. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-froivS-BxCo>

¹² EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Filósofos presocráticos I*, p. 375 / 22B (12).

¹³ FREUD, Sigmund. «Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])». En: *Sigmund Freud obras completas*, editado por James Strachey y Anna Freud, volumen 20. Amorrrtu Editores, 2007, p. 78.

historia no es otra cosa que la certeza *commovida* del sentido dado. No tiene otro sentido ni meta»¹⁴.

Para entender la conmoción del sentido dado primero tenemos que hablar de la naturaleza del fenómeno, su dación y su ocultamiento. Heráclito decía que «a la naturaleza le place ocultarse»¹⁵, lo esencial del fenómeno no es fácilmente perceptible, requiere de una actitud específica, de una disposición. Un fenómeno está compuesto de su aparecer, su dación de sentido y su eventual ocultamiento. El aparecerse es siempre un mostrarse a un sujeto de conciencia que lo percibe y lo dota de sentido. Pero esa dación de sentido genera por consecuencia que la cosa misma, la que se hizo fenómeno, se oculte en el sentido ya dado¹⁶. Esto se puede ejemplificar fácilmente con una experiencia cotidiana; inicialmente el mostrarse implica una intencionalidad del sujeto y una posibilidad del objeto: yo puedo haber pasado 100 veces por la Universidad de Antioquia, donde hay muchos edificios; aun así, no es hasta el momento en que pongo mi atención sobre un edificio en específico que logro captar parte de su sentido, por ejemplo, que ese edificio corresponde al teatro Camilo Torres, que tiene una fachada de ladrillos, con pendones y unas frases célebres del sacerdote activista. Es en esa relación intencional mía con el edificio en el que ese edificio se me hace fenómeno y se me muestra. Ahora, el sentido que yo le doy a ese edificio depende de varias cosas, en primer lugar, de las propiedades mismas del edificio, es un edificio, no es un pastel, no es una persona, por lo tanto, los sentidos que yo le dé probablemente conservarán esas características. Segundo, ese sentido depende del contexto en que se me ha hecho fenómeno el edificio. La primera vez que vi el Teatro Camilo Torres fue para ingresar a una asamblea de estudiantes, a pesar de que yo sabía que era un teatro y que allí se hacían eventos muy variados, para mí, el sentido que yo le había dado era de espacio asambleario ligado al movimiento estudiantil. No era raro pasar con compañeros cerca al teatro y hacer bromas o comentarios sobre las asambleas, porque ese era el sentido dado de este edificio. Esto

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 145.

¹⁵ EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Filósofos presocráticos I*, p. 355 / 22B (123).

¹⁶ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 61.

dio lugar a un ocultamiento del fenómeno: aunque en el teatro se hacían varias obras performáticas, eventos administrativos y graduaciones, para mí, durante mucho tiempo, sólo fue el espacio asambleario y nada más, no porque desconociera que esos eventos ocurrían dentro del teatro, sino porque ya estaba establecida su relación conmigo y no se dio lugar a un nuevo mostrarse.

De allí el riesgo del sentido dado y del ocultamiento del fenómeno, que impide que podamos ver las nuevas formas de mostrarse del mundo. Solemos anticipar el mundo desde el sentido que ya ha tomado para nosotros y reforzar, en pasividad, las mismas habitualidades: creencias, valores, normas, modos de ver y sentir. En esa sedimentación se corre el riesgo de volver nuestra perspectiva hegemónica y desconocer la multiplicidad de sentidos, en el ámbito del pensamiento y de la acción, donde es necesario muchas veces someter a discusión el punto de vista, argumentar, pactar, negociar, lo que se considera ya dado.

En el movimiento de la defensa se consolidaba la comunidad y su *ethos*, entendido como un conjunto de sentidos dados y transmitidos de generación en generación. Las comunidades antiguas, las sociedades, países, Estados... suelen estar inmersas en gran medida en el sentido ya dado del mundo; esto genera el riesgo de que surja el pensamiento de “las cosas son así y no de otra forma”. Lo que Patočka y Heráclito nos traen a colación es que la esencia del mundo hecho fenómeno no es fácil de captar, se oculta con facilidad. Las invariantes se difuminan con facilidad en la frecuencia de aparición de las variantes. Dar las cosas por sentadas, huir a la confrontación del sentido ya dado crea sociedades cristalizadas incapaces de ponerse en movimiento, de buscar la verdad del mundo, carentes de libertad y, por tanto, de adaptarse al constante cambio.

Para Patočka la prehistoria es la sociedad en el sentido ya dado, mientras que la historia es el alzarse contra ese sentido dado, una ejecución del *pólemos* que permite dotar de nuevos sentidos al fenómeno y, por tanto, al mundo. El alzarse implica abandonar la luz, lo conocido y sumergirse en la oscuridad de lo desconocido. El paso de la prehistoria a la historia se da justamente en el tercer movimiento de la existencia, el de la verdad,

en el que el sujeto perteneciente a la comunidad, a lo común, intenta una suspensión (*epoché*) de su sentido ya dado, y, por ende, es un alzarse de la decadencia de la prehistoria, una búsqueda en la cosa misma de una nueva forma de mostrarse, de posibles nuevos sentidos. Es un movimiento que busca encontrar la verdad que se oculta en lo ya dado por hecho. Es, para Patočka, una *metanoia*, un giro de la mirada: «al hombre libre se le caen las escamas de los ojos»¹⁷, en el sentido en que para Husserl el paso de la actitud natural a la fenomenológica es una «conversión». El alzarse es una actitud frente a lo establecido, mientras que a todo alzarse como actitud le sigue una conmoción como efecto¹⁸.

Y es que quizá la esencia propia de esa cesura que tratamos de establecer como demarcación entre la época prehistórica y la historia en sentido propio se encuentre en esa conmoción de la certeza ingenua acerca del sentido, la cual domina la vida de la humanidad hasta esa transformación específica significada por el origen casi simultáneo —y en un sentido profundo, verdaderamente unitario— de la política y la filosofía¹⁹.

La conmoción es el abandono de la certeza, una sacudida a lo que consideramos verdad, a nuestro *ethos* comunitario y a nuestro propio ser. Ricoeur caracterizaba ese paso de lo prehistórico a lo histórico en Patočka de la siguiente forma: «A continuación, avanza hasta decir que aquello que resulta conmovido para el hombre problemático es la totalidad del sentido acumulado por el hombre pre-histórico (...)»²⁰.

Ahora bien, con esto Patočka no quiere decir que entrar en la historia conduce a una especie de nihilismo. Al contrario, de la misma forma en que se opone al dogmatismo se opone a la idea de una carencia de sentido total, no es que en la conmoción no haya sentido, sino que en la conmoción hay un despliegue de nuevos posibles sentidos del mundo. El autor con estas afirmaciones es cuidadoso de no caer en un relativismo subjetivista, pues,

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸ Cf. VARGAS, Germán. «Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma». *Revista Tópicos*, n.º44, 2022.

¹⁹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 89.

²⁰ *Ibid.*, p. 25

como lo dijimos antes, el proceso de dación de sentido implica la consideración de las particularidades de aquello que se muestra y las disposiciones de quien lo percibe, es en toda regla una correlación entre el sujeto y el objeto: «Por consiguiente, la conmoción originaria del sentido aceptado no es una caída en el sinsentido. Antes al contrario: es el descubrimiento de la posibilidad de alcanzar un contenido de sentido más libre y más exigente»²¹.

Pasar a la historia, entonces, es entrar en un estado de apertura ante el fenómeno en oposición al estado de cierre y consolidación de la prehistoria. Dice Patočka: «Este comienzo de la historia enseña que lo que en ella está en juego no es lo que puede ser revocado o lo que es posible conmover. Antes bien: lo que está en juego en la historia es la apertura para lo que conmueve»²².

La historia no es otra cosa que una expresión del *pólemos*, una confrontación del horizonte de sentido del mundo. Es alzarse y decir “así como las cosas pudieron ser de esta forma, pueden llegar a ser de otra”. La historia es movimiento de la verdad: «A lo sumo —como dijo Hegel y repitió luego Dostoievski— puede ofrecer aquella conmoción salutífera que necesita la vida civil para no anquilosarse ni adormecerse en su rutina»²³. Si seguimos a Heráclito y a Patočka, asumir el *pólemos* como condición fundante y constitutiva de la sociedad es, al mismo tiempo, reconocer su dimensión política, su historicidad y el compromiso de responsabilidad que cada quien tiene por sí, por los otros, en comunidad; asumir el *pólemos* es una condición del *cuidado del alma*.

El *pólemos*, la individuación y la transindividuación en Simondon

(...) esa superposición de las personalidades individuales en el grupo de interioridad juega un papel de estructura y de función autocons-

²¹ *Ibid.*, p. 91

²² *Ibid.*, p. 73.

²³ *Ibid.*, p. 148.

titutiva. Esta superposición es una individuación, la resolución de un conflicto, la asunción de tensiones conflictuales en estabilidad orgánica, estructural y funcional.

GILBERT SIMONDON²⁴

Simondon le confiere al *pólemos* de Heráclito un lugar fundamental en los procesos de individuación psíquica. En la relación entre dos individuos individuados por una serie de experiencias y pertenencias grupales diferentes, siempre van a surgir tensiones o conflictos. La resolución de las tensiones generadas por la relación entre la pertenencia del individuo a un grupo y la diferencia entre ese individuo y su grupo es lo que permite un desplegar de potenciales. Esto es, una diferencia entre la personalidad psíquica del individuo y la personalidad del colectivo. La interacción entre individuación psíquica e individuación colectiva es de carácter relacional y no acumulativo. No se pueden pensar las relaciones sociales sólo en términos de lo interindividual, como una acumulación de individuos forzados a estar juntos por sus características biológicas de *Homo sapiens-sapiens*, en las mismas coordenadas de tiempo y espacio, sino en términos de un encuentro que compromete un saber sobre sí, un poner en tensión lo que se es para promover el despliegue de potencialidades en el colectivo, en fin, en términos de la transindividuación²⁵.

Para Simondon, la construcción de la personalidad psíquica individual y la personalidad colectiva de un grupo es de carácter interdependiente. Para explicar esta relación hace uso de dos conceptos rescatados de la psicología social: el *in-group* y el *out-group*. El *in-group* tiene un carácter analógico, donde la experiencia de cada uno de sus miembros se encuentra enmarcada en una temporalidad similar, dando así unidades de sentido similares. Se caracteriza por generar en el individuo una sensación de pertenencia

²⁴ SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus y La Cebra, 2009, p. 442.

²⁵ Para ampliar el concepto de transindividuación en la perspectiva de la formación: Cf. VARGAS, Germán y GIL-CONGOTE, Lina. «La individuación en entornos formativos para la paz». *Azur Revista Centroamericana de Filosofía*, vol. 2, n.º 4, 2021, pp. 85-94; GIL CONGOTE, Lina. «Psicología de la individuación y mentalidad técnica». En: G. Rubio (ed). *Formación y mentalidad técnica*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2021.

motivada por la propia personalidad conferida a dicho grupo a través de una superposición de las personalidades de los individuos individuados que se identifican como pertenecientes a él. Con superposición se quiere dar a entender que ese grupo no es igual a ninguno de sus miembros, pero contiene fragmentos de la personalidad de cada uno de ellos, por tanto, los individuos son constituyentes y constituidos por/del grupo. El *out-group*, por su parte, se caracteriza por ser no-analógico, por tanto, no se comparten experiencias, temporalidad, ni unidades de sentido con el grupo de referencia. Aun así, el *out-group* siempre está en relación con el *in-group* y con el individuo²⁶. Bardin²⁷ explica la dinámica entre *in-group* y *out-group* como una forma de percibir a los que están dentro, un «nosotros», y los que están fuera de esa experiencia compartida: «ellos». En Simondon, la relación de estos dos conceptos lejos de ser antagónica es complementaria, diferenciadas sólo por los distintos niveles de cohesión que tiene el individuo con dichos grupos. El *in-group* siempre sirve como puente y punto de referencia para relacionarse con el *out-group* y formar nuevas relaciones de pertenencia o exclusión.

Se puede establecer una conexión entre los movimientos de la existencia de Patočka y la transindividuación de Simondon, para mostrar el carácter dinámico y la posibilidad de resolución de problemas y tensiones en la continua comunicación y encuentro de los potenciales propios y de otros; es lo que Simondon denomina lo *preindividual* que, como tal, prepara y dispone para lo transindividual, mediante la capacidad reflexiva que caracteriza la individuación psíquica: ponerse problemas a sí mismo e involucrarse en la solución.

El *lar* en Patočka sería ese *in-group* primario (la familia, el clan, en fin, la primera comunidad que lo acoge), dentro del cual el individuo nace y es aceptado. A diferencia del análisis genético de las primeras comunidades, la realidad es que todo *lar* ya tiene un *ethos* definido, ese *ethos* le es heredado a sus nuevos miembros, quienes lo adoptan como suyo y en el cual

²⁶ SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, pp. 437-438.

²⁷ BARDIN, Andrea. «Génesis y estructura de lo colectivo: creencia, trabajo y lenguaje. Lo transindividual». *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, vol. 10, n.º 1, 2018, pp. 361-393. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/psicologia/article/view/335431>

moldean su propia personalidad a través de las dinámicas de *pertenencia* y *participación* a través de la labor. Las dificultades que presenta el mundo de la vida hacen que la preservación de la vida del *lar* sea a su vez una preservación de la vida propia, un asunto de supervivencia. El segundo movimiento permite la apertura del individuo a otros grupos más allá del *lar* y de sí mismo, la formación de subgrupos, la asistencia a instituciones educativas, las dimensiones del trabajo, la salida a la esfera pública, a la vivencia como ciudadano en la permanente tensión de lo político, sea ésta asumida conscientemente o no. Este abandono del *lar* se puede ver desde las relaciones de *in-group* y *out-group*: el individuo instruido en el *lar*, ese primer *in-group*, es obligado a formar nuevas relaciones de pertenencia —no sólo de referencia— con múltiples *out-group*, haciendo de ellos su nuevo *in-group*. Hacer parte de varios *in-group* más allá del *lar* genera tensiones, pues la personalidad individual, alimentada por las nuevas relaciones de pertenencia, se separa de las distintas personalidades colectivas, singularizándose. Estas tensiones o conflictos son las que permiten la individuación psíquica, la formación de una personalidad diferenciada de cualquier otro, la constitución de una idea del «yo». Los conflictos ponen en riesgo la consistencia de cada uno de los *in-group* a los que pertenece ese individuo individuado, pero a la vez, la resolución de las tensiones y los conflictos, sin desconocer el *pólemos*, transforma el riesgo en potencialidades que se desprenden de la relación entre diferentes, creando un estado transitorio de equilibrio grupal (homeostasis) con potencialidades no consumadas.

Es en el abandono del *lar* y de la homeostasis donde el tercer movimiento de la existencia se despliega en su mayor potencial, alcanzando un nivel de *metaestabilidad* que permite el cambio sin que se destruya por completo el *in-group*. La verdad es una búsqueda intencional, de aquello que de alguna manera se oculta. Esto tiene al menos dos implicaciones: la primera es que, al ser intencional, requiere una actitud de búsqueda de sentido del mundo de la vida, de reflexión y consciencia de sí; por tanto, aquellos que no adopten esa actitud, difícilmente pueden dar el paso a este tercer movimiento y se quedarán en el movimiento de la defensa, de la mera labor, del vivir por

vivir. La segunda es que buscar la verdad es también abandonar el sentido dado que se ha acuñado o sedimentado como creencias cristalizadas; es una conmoción²⁸ que desplaza aquello que impide ver nuevos horizontes de sentido en el mostrarse del mundo de la vida.

Simondon caracteriza dos tipos de creencias: la creencia como un mecanismo necesario para la cohesión de grupo, y, por tanto, vital para la existencia de este; y la creencia cristalizada que se expresa en forma de mitos y opiniones, llevando a que el grupo se cierre sobre sí mismo²⁹. Los grupos cerrados pierden su capacidad de desarrollo y adaptabilidad, sus potenciales son consumidos y ante los cambios del mundo de la vida están destinados a desaparecer. Es en la lucha contra ese fatídico destino que surge el movimiento de la verdad, el cual busca problematizar la realidad dada, poner en tensión las creencias cristalizadas y desplegar las potencialidades del grupo. El movimiento de la verdad, a pesar de surgir de un abandono del *lar*, siempre busca su bienestar, su equilibrio transitorio ante nuevas problemáticas; por eso, en orden de proteger el *lar*, se requiere que los individuos se individúen formando lazos con nuevos grupos que sitúen el *pólemos* como la unidad fundante para el desarrollo conjunto de las sociedades.

El proceso de individuación psíquica y colectiva —transindividuación— en Simondon es una forma de nombrar los movimientos de la existencia en la fenomenología de Patočka, en la continua relación entre individuo y sociedad, al menos en dos aspectos: 1) El *pólemos* es un principio fundante de las relaciones humanas del cual no se puede desprender, y requiere ser tomado en cuenta como una fuerza unificadora y no de separación. 2) El tránsito de lo interindividual a lo transindividual muestra la interacción que tiene el individuo con el *out-group* que le rodea, ya sea por cuestiones geográficas (comunidades vecinas) o por la mera casualidad. Cuando el individuo hace una apertura de sí y se relaciona con otros grupos y los

²⁸ Cf., Patočka, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona, Península, 1991, pp. 72-73: «Se trata de una conmoción que no puede compararse con ninguna otra, una conmoción que significa el paso de una actitud de confianza no reflexiva a una actitud en que la confianza se ve repentinamente quebrada porque algo se muestra. Por eso, las cosas son llevadas a la palabra».

²⁹ *Ibid.*, p. 361.

vuelve sus *in-group*, contribuye a un nuevo despliegue de potenciales, como lo es la *pólis*. Se empieza así a constituir un proceso de transindividuación: una relación de colaboración y resolución de conflictos entre los unos y los otros, desde los distintos potenciales, para construir un sentido de comunidad que articule las permanentes tensiones. Esto implica que el individuo haga una extensión de su yo individuado desde el *in-group* al *out-group*, y del *out-group* al *in-group*, para acentuar la idea de un «nosotros» a algo más amplio e incluyente, como lo es la vida en su diversidad para no caer en las dinámicas de la marginación de los diferentes.

La solidaridad de los conmovidos y la mentalidad democrática: la conmoción sin guerra

Pólemos no es la pasión devastadora de un invasor salvaje; al contrario, es creador de unidad. La unidad fundada por él es más profunda que toda simpatía efímera y coalición de intereses. En la conmoción del sentido dado se encuentran los adversarios, creando con ello una nueva forma de ser del hombre que, posiblemente, sea la única que ofrece esperanza en medio de la tormenta del mundo. Es la unidad de los conmovidos pero intrépidos.

JAN PATOČKA³⁰

La guerra, en su belicidad, ocurre cuando el choque entre opuestos no se hace en el sentido de crear unidad manteniendo la diferencia. La unidad siempre se puede buscar desde el *pólemos*, desde la integración de fuerzas en oposición. Esto quiere decir que, si yo, como individuo o como comunidad, elimino la fuerza opositora, si busco la pacificación del otro desde mi propio sentido dado voy a hacer que la energía que pudo ser fuerza impulsora de unidad, se transforme en fuerza que destruye la otredad.

³⁰ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 72.

¿Cómo resuelvo las tensiones sin que esto implique una reducción del otro? La respuesta que da Patočka es a través de la conmoción y de la solidaridad de los conmovidos.

Otra consecuencia es que el enemigo ya no es aquí un obstáculo absoluto en el camino de la voluntad de paz. No es lo que está aquí solamente para ser eliminado. El enemigo es copartípe en esta misma situación, es codescubridor de la libertad absoluta. Es aquél con quien es posible la concordia en la discordia. Es copartípe de la conmoción del día, de la paz y de la vida sin esta cima. Aquí se abre el ámbito abismático de la «oración por los enemigos», el fenómeno de «amar a quienes nos odian»: es el ámbito de la solidaridad de los conmovidos a pesar de sus discordias y conflictos³¹.

El «enemigo» es siempre un otro que tiene un sentido dado del mundo distinto a mí, el enemigo está en el *out-group* y su sentido dado no me es indiferente pues choca, de alguna forma, con mi propia forma de ver el mundo y mis intereses. Si el enemigo se constituye en el sentido dado, la conmoción del sentido es la respuesta para la reconciliación. Este paso de reconciliación con el enemigo implica, entonces, un alzarse y, por consiguiente, un conmoverse, conmoción del sentido que ocurre primeramente en mí: «lo que yo siempre pensé que era de una forma, puede ser, o no, de otra forma». Esta conmoción da lugar a un despliegue de posibilidades que antes no estaban, entre ellas, la posibilidad de resignificar al enemigo.

La conmoción interna no sólo mueve mi propio sentido, puede conmover a los otros, porque soy un sujeto aceptado y reconocido en mi comunidad/sociedad; ese conmover al otro desde mi propio alzarme y conmoverme es lo que Patočka llama «la solidaridad de los conmovidos»³². Un ejemplo de esto es el proceso de justicia y paz restaurativa en Colombia. Parte de esa

³¹ *Ibid.*, p. 159.

³² La conmoción interna la relaciona Patočka con el filósofo que abraza la sabiduría práctica; el filósofo es un sujeto espiritual y político que se pone en sacrificio hacia la sociedad para conmoverla. Esta posición roza con la noción de un mártir a favor del cambio social, muy ligada a la propia historia de vida del autor. Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 72: «Significa ver la noche abierta de los entes. Todo esto, sin embargo, es obra de quien es sabio. Es obra del filósofo. En él se reúne toda la *aretê* (la determinación de la vida libre que distingue al *politês*). “*To phronein* es la mayor *aretê* y la sabiduría es decir lo que está desvelado (*ta alêthea*) y hacer lo que es así comprendido en su carácter esencial”».

restauración implicó una disposición de víctimas y victimarios para sentarse y escucharse, para resignificar sus experiencias. Esa disposición requiere un alzarse ante el sentido que caracteriza al agresor como enemigo y lo resignifica, el ser del agresor pasa de ser sólo un victimario, a ser también una víctima de la misma guerra. Si ese alzarse de las víctimas dio como resultado que el victimario resignifique a la víctima como un ser humano sujeto de derechos, entonces estamos ante una solidaridad de los conmovidos.

Patočka caracteriza las guerras en dos tipos, las guerras de destrucción de cuerpos y las guerras simbólicas. El primer tipo de guerra es el más clásico, personas matándose entre sí en un baile de sangre. El segundo tipo responde al contexto mismo del filósofo, la llamada Guerra Fría. Ante la posibilidad inmanente de destrucción de todo pensamiento desligado al pensamiento común se genera una tensión sofocante que estalla en una eliminación de la oposición; las llamadas «guerras por la paz». Esta no es la tensión del *pólemos* como principio de comunión, al contrario, es un intento de ir contra ese principio. Eliminar la otredad es dejar sin energía la capacidad de movimiento de una comunidad, su posibilidad de desplegar potenciales y actualizarse en nuevas tecnicidades. Además, emprender una lucha por eliminar la otredad, una guerra por la paz es una tarea inacabada, porque el *pólemos* siempre generará divergencia, lo que perpetúa el estado de tensión sofocante. Dice Patočka que el individuo que, inmerso en un contexto de Guerra Fría, logra alzarse contra esta belicidad tiende a ser reducido por los propios mecanismos de la guerra. Para el autor, la única forma de superar este escenario es el de la solidaridad de los conmovidos³³. Aquellos que abrazan la conmoción del que se alzó primero y que en un estado de solidaridad acuerdan que las cosas pueden ser de otra forma, menos bélica, más en un sentido de unión en el *pólemos*³⁴. Para Patočka «la solidaridad de los conmovidos está en condiciones de decir “no” a las medidas de movilización que eternizan el estado de guerra»³⁵. Es en ese estado de conmoción y replicación de la conmoción

³³ Cf. GAMBOA, Sonia. «Mentalidad técnica: el frente de los conmovidos». *Encuentro Internacional de Formación y mentalidad técnica*, 24 de noviembre de 2020, video. https://www.youtube.com/watch?v=QIOjo_tMp7E

³⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, pp. 162-163.

³⁵ *Ibid.*, p. 163.

(como las réplicas tras un sismo) donde se puede tomar decisiones, donde se puede construir a pesar de la represión y la guerra³⁶. Sin conmoción, sin ponerse en conflicto contra el sentido ya dado, toda tensión termina transformándose en guerra, mientras que con la conmoción la tensión se vuelve posibilidad de unión y movimiento conjunto.

Destruir al otro es limitar la diferencia, es centrarse en las creencias cristalizadas, y, por tanto, condenar el grupo a su inminente destrucción. Es aquí donde entra la democracia como una de las herramientas, que no la única, para la resolución de la inevitable tensión del *pólemos*. A diferencia de la guerra, el *pólemos* es el principio de la democracia, donde el conflicto es su esencia y valor; una democracia está conformada por individuos diferentes entre sí, pero unidos bajo la intención de la preservación, del cuidado de sí y el cuidado del otro, del cuidado del alma, lo que en últimas permite el despliegue del movimiento de la verdad. La democracia implica reconocer los derechos y la dignidad del otro, mediante una serie de mecanismos que hagan viable ese reconocimiento de la diferencia y la convivencia con el conflicto en un estado de metaestabilidad.

Para Herrera³⁷ «La *democracia [es]: Una verdad y un valor ético en construcción*», advierte así la necesidad de pensar la democracia como un *ethos* en construcción, basado en las experiencias de la sociedad que la componen. En su fenomenología del mundo de la vida cotidiana, del ciudadano, no concibe la democracia como una estructura ya constituida, sino que es un modo de ser, incluso un principio ético que requiere una *mentalidad democrática*³⁸. Asimismo, la democracia es una búsqueda de la verdad; de ahí que

³⁶ Sería interesante ahondar en las condiciones necesarias que propone Patočka para que se dé en mayor o menor medida una conmoción solidaria y colectiva que permita alzarse de forma masiva contra el sentido dado y el sistema bélico que reprime al individuo. Se sabe, eso sí, que su apuesta siempre estuvo afincada en la defensa de los derechos humanos, materializada en la iniciativa de la *Carta 77* de la que fue su portavoz. Este análisis va más allá del alcance de este artículo (cf. Patočka, Jan. *Platón y Europa*; Schifferová, V. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». Traducido por G. Vargas y E. Krausova. *Pedagogía y Saberes*, n.º 54, 2021, doi:10.17227/pys.num54-13132; VARGAS, Germán. «Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma»).

³⁷ HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: Contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá, Universidad San Buenaventura, 2002.

³⁸ La mentalidad en Simondon, asociada a la técnica, implica un cambio tanto axiológico como cognitivo, en la forma de pensar, de concebir el mundo y la inserción de los objetos técnicos en la

recobre importancia nuevamente el tercer movimiento de la existencia: para desarrollar una mentalidad democrática se requiere ir más allá de la labor, de la defensa, es necesario buscar de forma constante la verdad a través de la capacidad reflexiva, de la polémica, de la puesta en cuestión de las cosas establecidas. Esta puesta en cuestión es posible sólo a través de la aceptación de la diferencia y, por tanto, del inevitable conflicto, como principios fundantes de toda relación humana.

La democracia como mentalidad técnica se da en transindividuación. Una democracia sin transindividuación se convierte en una ley de las mayorías, que por su naturaleza lleva a oprimir a las minorías. La democracia es una construcción activa del bienestar del individuo y su colectivo, evitando la opresión y la marginación; opta por la aceptación del otro y sus diferencias para desplegar potenciales mediante un proceso que conduce a un estado de equilibrio (metaestable) en las relaciones humanas para poder vivir con otros por vías racionales y razonables.

A modo de cierre

El *pólemos* es principio creador del movimiento de la existencia, es inevitable y siempre está presente. Esto implica que la vida está sumergida constantemente entre tensiones cargadas de fuerza y energía (de allí su capacidad de generar movimiento) que deben ser direccionadas hacia la unión. Además de esencia de la existencia, el *pólemos* es unión a pesar de la tensión de la confrontación; si se busca eliminar la confrontación, se elimina la posibilidad de la unión y aparece la guerra. Su carácter de unión permite encontrar lo común y con ello da lugar a la comunidad, siendo su principio engendradora. Toda comunidad está siempre en estado de tensión (metaestabilidad) por los diversos sentidos dados de los miembros que la componen, pero además, está en tensión con el mismo mundo de la vida y

cultura (Cf. SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Cactus, 2007). Si se trata de la democracia esto no acontece espontáneamente, es un asunto de formación que solo queda sugerido en este texto y amerita otras elaboraciones (Cf. Supra, nota a pie 26).

sus dificultades. Poder superar las dificultades del vivir implica a su vez una búsqueda por la verdad, un abandonar la conciencia ingenua y las certezas y poder ver el mundo de otras formas posibles.

La guerra es resultado de la conciencia ingenua de que mi sentido del mundo es el único sentido válido y que los demás sentidos posibles deben ser reducidos; la guerra surge por un intento de negación del *pólemos*. Pero el *pólemos* es innegable, es una fuerza esencial, constitutiva del mundo y de lo humano y, en el sentido que Heráclito nos legó y cobra vida en la fenomenología de Patočka y de Simondon, requiere siempre tramitarse: si no se le permite articular su energía a través de medios racionales y razonables, en transindividuación, lo hace a través de la destrucción simbólica y material del otro. El *pólemos* requiere y posibilita una constante conmoción de ese sentido ya dado que permita a las sociedades considerar la posibilidad de un mundo en comunión con aquellos que ahora se nos muestran como enemigos, pero que, como todo sentido ya dado, pueden llegar a mostrarse como algo más.

Por último, si decimos que el *pólemos* es algo inherente a las relaciones humanas, se puede pensar la paz al menos desde tres perspectivas:

1. Paz como pasividad: esta es la quietud obtenida a través de la renuncia de la voluntad propia por miedo al conflicto. Con tal de preservar la vida se cede a llevar la carga de la labor sin asumir responsabilidades más allá de sí mismo, haciendo imposible el avance al movimiento de la verdad y, por tanto, limitando la libertad que procura el despliegue de potencias que devienen del alzarse. Es la sociedad en actitud pasiva.
2. Paz como sociedad cristalizada: Esta paz es lo que queda luego del exterminio de la diferencia, muy cercana a la guerra, pero ontológicamente más peligrosa que esta, pues corre el riesgo de que en su pretensión de negar todo conflicto termine por conducir al exterminio de todo el que piense diferente creando una comunidad con un *ethos* homogéneo, cristalizado y sin posibilidad de desarrollo, la sociedad queda a merced de los cambios de un poder hegemónico y posteriormente condenado a desaparecer.

3. Paz como aceptación del conflicto: esta forma de paz es la que da lugar a un despliegue de potenciales, que permite el alzarse y el conmoverse, producto de una búsqueda constante de la verdad. Es una construcción activa a través de la capacidad reflexiva, de una mentalidad democrática orientada a la resolución de problemas y conflictos. En esta paz, los grupos están en metaestabilidad y su *ethos* es constantemente conmocionado por sus miembros sin que esto implique una desintegración; desde luego, esto requiere sujetos con una actitud activa y responsable, libres y capaces de conmocionar los sentidos ya dados, aprovechando así la energía del *pólemos* para crear movimiento, adaptación y desarrollo.

Bibliografía

- BARDIN, Andrea. «Génesis y estructura de lo colectivo: creencia, trabajo y lenguaje. Lo transindividual». *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, vol. 10, n.º 1, 2018, pp. 361-393. doi: <https://doi.org/10.17533/udea.rp.335431>
- EGGERS, Conrado y JULIÁ, Victoria. *Filósofos presocráticos I*. Madrid, Editorial Gredos, 1981.
- FREUD, Sigmund. «Inhibición, síntoma y angustia (1926 [1925])». En: *Sigmund Freud obras completas*, editado por James Strachey y Anna Freud, volumen 20. Amorrortu Editores, 2007.
- GAMBOA, Sonia. «Mentalidad técnica: el frente de los conmovidos». *Encuentro Internacional de Formación y mentalidad técnica*, 24 de noviembre de 2020, video. https://www.youtube.com/watch?v=QIOjo_tMp7E
- GIL CONGOTE, Lina. *Psicología, trabajo e individuación*. Bogotá, San Pablo, 2016.
- GIL CONGOTE, Lina. «Psicología de la individuación y mentalidad técnica». En: G. Rubio (ed). *Formación y mentalidad técnica*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2021, pp. 159-180.
- HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia: Contribuciones para una ética fenomenológica*. Universidad San Buenaventura, Bogotá, Colombia, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducido por Antonio Ziriñ. México: Fondo de cultura económica, 2005.

PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona, Península, 1991.

PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid, Encuentro, 2016.

SCHIFFEROVÁ, Věra. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». Traducido por G. Vargas y E. Krausova. *Pedagogía y Saberes*, n.º 54, 2021.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Cactus, 2007.

SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de formación*. Buenos Aires, Cactus y La Cebra, 2009.

VARGAS, Germán. «Epojé: alzarse, conmovirse —Patočka y el sentido socrático de la existencia». Ciclo de conferencias Filosofía en estado puro. *Universidad Autónoma de Santo Domingo, Aula de Humanidades*, 17 de agosto de 2020., video. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=-froivS-BxCo>

VARGAS, Germán. «Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma». *Revista Tópicos*, n.º44, 2022.

VARGAS, Germán y GIL CONGOTE, Lina. «La individuación en entornos formativos para la paz». *Azur Revista Centroamericana de Filosofía*, vol. 2, n.º 4, 2021, pp. 85-94.

EL DÍA Y LA NOCHE LOS SENTIDOS “ACTIVIDAD” Y “PASIVIDAD” EN JAN PATOČKA*

Day and Night

The Senses “Activity” and “Passivity” in Jan Patočka

ELSA SIU LANZAS**

Resumen: En este artículo se analizan los sentidos de actividad y pasividad, tanto en Husserl como en Jan Patočka. Se muestra cómo estas nociones fenomenológicas influyen de una u otra manera en la filosofía de Jan Patočka, bajo la preocupación de este filósofo por el lugar de la existencia en las modalidades del mundo. En este problema cobra valor la tesis de que la libertad es una condición que posibilita el paso de la pasi-

vidad a la actividad, lo que es elaborado a partir de una fenomenología genética que entrelaza historia, política y filosofía, y que permite caracterizar el paso del lar a la construcción del cuidado del alma.

Palabras clave: fenomenología, cuidado del alma, mundo natural, mito, vida en el lar, búsqueda de la verdad.



Abstract: This article analyzes the meanings of activity and passivity, both in Husserl and in Jan Patočka. It is thus shown how these phenomenological notions influence in one way or another the philosophy of Jan Patočka, under the concern of this philosopher for the place of existence in the modalities of the world. In this problem, the thesis that freedom is a condition that makes possible the passage from passivity to activity gains

value, which is elaborated from a genetic phenomenology that intertwines history, politics and philosophy, and that allows characterizing the passage from lar to the construction of the care of the soul.

Keywords: phenomenology, care of the soul, natural world, myth, life in the lar, search for truth.

Introducción

Como miembro del círculo íntimo de los últimos años de vida de Husserl, Patočka conoció los análisis sobre pasividad de su maestro. Sin embargo, en

* Recibido: 25 de septiembre de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Profesora de la Universidad de Costa Rica. Correo electrónico: elsa.siu lanzas@ucr.ac.cr ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2515-8416>

el transitar fenomenológico desde el estudio atento por la vivencia hacia la preocupación por la existencia, Patočka indagó el vínculo del estrato pasivo con el activo, no sin antes dotar a estas nociones de un sentido distinto al que se desprende de la investigación husserliana.

En el pensamiento del fundador de la fenomenología se perfila la idea de pasividad especialmente en dos momentos: De un lado, en 1913 en *Ideas I*, aparece el concepto de horizonte que sirve para distinguir las vivencias actuales de las inactuales, es decir, toda vez que la conciencia “está dirigida a” se encuentra al tiempo recubierta de un halo. De otro lado, en *Ideas II*, redefine el concepto de intencionalidad y disuelve la abrupta separación kantiana entre sensibilidad y entendimiento, con lo cual concede el carácter constitutivo del cuerpo¹. Además, son de especial importancia los estudios de los años consagrados a la investigación sobre el tiempo. Particularmente en *Analysen zur passiven Synthesis* y *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* se acude a la noción de trasfondo y latencia para indicar que la pasividad es un campo predado que ha sido constituido por un *proto yo*, al que el sujeto puede volcar su atención activamente y destacarlo como núcleo temático.

Ahora bien, aunque en las conferencias de 1968/1969, Patočka apunta directamente sobre los temas de la comunidad, el lenguaje y el mundo, asuntos que «se basan en muchos niveles de análisis individuales de *Ideas II*»²; y en *El movimiento de la existencia humana*, Patočka concibe la existencia encarnada en términos de patrones de movimiento³ de enraizamiento, de apertura de la historia, y de existencia filosófica; queda pendiente analizar si con ellos se refieren a la pasividad en el sentido husserliano.

En lo que concierne a la temática del presente artículo, sostengo que Patočka se aleja de la línea interpretativa de su maestro. Me detengo en

¹ Como se sabe, el problema de la pasividad lo retoma la fenomenología francesa durante el siglo xx, en especial, en los estudios sobre *le corps vécu* o *la chair*.

² Texto original: «which draw on many levels from the individual analyses of *Ideen II*». DODD, James. «Jan Patočka and built space». En: Lester Embree y Thomas Nenon (eds.), *Husserl's Ideen*. Dordrecht, Springer, 2013, p. 268.

³ Como bien lo indica la investigación de NOVOTNÝ, Karel. «El mundo y el cuerpo. El movimiento de la existencia humana según Jan Patočka». En: *Aporía*, n.º 15, 2018, pp. 4-19.

cómo aparece el problema de la pasividad en *Platón y Europa*; texto que reúne las conferencias pronunciadas en un seminario privado en Praga durante el verano-otoño de 1973 y que preparan la redacción de *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Lo particular del texto es que, a pesar que no se apega a la noción husserliana de síntesis pasiva, la preocupación por la pasividad en el filósofo checo aparece de forma recurrente. Más aún, el problema de la pasividad es central para comprender la noción de filosofía en la propuesta patočkiana, en especial con la metáfora del día y la noche: «el filósofo mantiene la unidad de ambos lados. ¿Qué lados? Esos dos lados del mundo de nuestro *estar-al-descubierto* que se pertenecen recíprocamente como el día y la noche»⁴.

El abordaje husserliano

Comencemos por recordar que en Husserl el problema de la pasividad implica la constitución corporal y temporal. La pasividad es una capa de fenómenos pre-dados que actúa de manera co-fundante en todas las actividades de la conciencia: En el ámbito corporal⁵ como sensibilidad, asociación, afecto y experiencia prepredicativa; en el ámbito temporal como génesis y unidad de la conciencia. Este abordaje diverge, según mi comprender, del propuesto por Patočka, pues el sentido “pasividad” que propone en *Platón y Europa* está en un vínculo estrecho con el mito descrito desde una fenomenología genética sobre la historia.

Desde el estudio de los *Analysen*, la pasividad debe ser pensada en relación con la intencionalidad. Este asunto puede resultar ambiguo si se lo comprende desde la tradición filosófica, pero en él reside la originalidad del planteamiento husserliano. Como lo han señalado Biceaga⁶ y Osswald⁷, no

⁴ PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1991, p. 51.

⁵ Como señalé al inicio, queda pendiente investigar si este sentido de pasividad está de algún modo presente en *El movimiento de la existencia humana*.

⁶ Cf. BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. Dordrecht, Springer, 2010.

⁷ Cf. OSSWALD, Andrés. *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. España, Plaza y Valdés, 2016.

debe confundirse la noción de actividad con la de síntesis, ni la de pasividad con la de receptividad. Esto significa que la síntesis pasiva es intencional, aunque no se trate de un yo atento.

En Husserl, pasividad y actividad conforman el carácter sintético de la conciencia, no aparecen como funciones contrapuestas. Esto significa que toda actividad sucede sobre el suelo de la pasividad, o bien, dicho de otro modo, la pasividad es trasfondo de toda actividad. Husserl ciertamente no tematiza la pasividad como un momento o etapa subjetiva; con sus descripciones subraya cómo lo pasivo es carácter de todos los actos de conciencia: es imposible que todo se sintetice en actividad, e incluso los sentidos constituidos mediante la operación activa se sedimentan como pasivos. Esto último es precisamente lo que Husserl llamará pasividad secundaria.

De un lado, la síntesis activa nos da reflexivamente noticias sobre el sentido y alcance de la dación de mundo. Esta tiene efectuaciones racionales y es el fundamento de todas las validaciones, es una producción egoica de actos de combinación y articulación, que propician la formación de juzgar, inferir y recolectar⁸. De otro lado, la síntesis pasiva da cuenta de la donación de los objetos de modo prereflexivo, sin una explicitación. La síntesis pasiva tiene su darse en el modo de asociación y *habitus*, como aquello prelingüístico, precategorial, prepredicativo, pretemático y prereflexivo que funge como presupuesto de toda constitución activa. Husserl busca «las fuentes primordiales de todo conocimiento»⁹, la pasividad es la formación de significado primitivo, en el que «emerge el pensamiento genuino en todos sus niveles»¹⁰.

La noche

En *Platón y Europa*, Patočka utiliza los términos pasividad y actividad para mostrar el paso de una existencia constituyente de un sentido ingenuo que

⁸ HUSSERL, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony J. Steinbock. Dordrecht, Kluwer, 2001.

⁹ Texto original: «primordial sources of all knowledge». (HUSSERL, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, p. 5).

¹⁰ Texto original: «genuine thinking in all its levels emerges». (*Ibid.*, p. 32).

llamará “mítico” a una existencia que se abre como asunto problemático como *cuidado del alma*. Para el filósofo checo: «la *manifestidad* primera, radical y todavía irreflexiva se expresa bajo la *forma del mito*»¹¹, la cual es pasiva no por el carácter de explicación real o fantástica sobre la cual se asienta, sino en relación con la explicación y la reflexión, de quien asume una creencia sin la posibilidad de que esta sea examinada filosóficamente.

Ya en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Patočka insistía en que una existencia que se rige por el mito es lo que Aristóteles denominaba *βίος ἀπολαυστικός*, una vida dedicada a la satisfacción corporal. El *βίος ἀπολαυστικός* se desgasta en una ardua labor para saciar las necesidades inmediatas, lo paradójico es que a pesar de que su subsistencia depende de lo que consiga con el sudor de su frente, el fundamento último de su vida lo encuentra en los dioses. La existencia en este mundo natural es definida por la labor, pero explicada por lo sagrado, es lo misterioso lo que le otorga sentido y la hace comprensible. Como son los dioses quienes dirigen el sentido de la vida del ser humano, el modo de existir no se convierte en un asunto problemático. En el mundo del lar, *se vive para vivir* sin necesidad de revisar la problematicidad que subyace a la vida misma. Subsistir es la única meta, «la resolución más inmediata de la vida cotidiana es el proyecto»¹².

Si queremos comprender qué es la historia, debemos precisamente dirigarnos hacia este mundo del lar no problemático, en el que la vida transcurre entre «la labor, el esfuerzo y la fatiga»¹³. Para esto, Patočka recurre al análisis efectuado por Hannah Arendt y la distinción aristotélica entre *theoria*, *praxis* y *poiesis* (la producción, la reacción y la acción). Arendt describe a un ser humano cuyo *ser-en-el-mundo* no se empeña en el desocultamiento del sentido sino sólo se ocupa del «simple mantenimiento de la vida que se consume a sí misma»¹⁴. Estamos, entonces, frente al proyecto de la vida por la vida misma, al encadenamiento que hace que pasemos del cuidado de la vida en el lar a estar al servicio de ella. Ciertamente, con la labor se

¹¹ ПАТОЧКА, Jan. *Platón y Europa*, p. 45.

¹² ПАТОЧКА, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016, p. 67.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

¹⁴ *Ibid.*

entra en contacto con la problematicidad de la vida, sin embargo, al mismo tiempo se la obstruye. Vivir es una carga y, aunque no podemos ser del todo indiferentes porque debemos responder por la vida misma, la labor frena y reprime el desarrollo de la libertad y con ello, la problematicidad de quienes trabajan para sobrevivir, en un ritmo cíclico entre trabajo y descanso. Por ello Patočka encuentra que los grandes imperios antiguos estaban entregados a la reproducción de la vida sin el propósito de algo más: no exigían para sí mismos otro contenido vital distinto.

Incluso las sociedades de los imperios antiguos, con todas sus producciones culturales, estaban dedicadas a la labor y no a la autocomprensión. El ser humano no se situaba libremente, carecía de un espacio en el mundo que fuera obra suya o cuya finalidad superase el mantenimiento de la vida. Su acercamiento al mundo es pre-histórico porque: «la comunidad que lo llena viene aceptada sin más como algo dado, como aquello que se muestra a sí mismo. Es la comunidad de los dioses y los mortales»¹⁵, en la cual el ser humano es copartícipe del mantenimiento divino, cada vez que Sísifo carga la piedra se restituye el orden del mundo. No obstante, mientras los dioses concentran el poder, porque están libres de la muerte y la labor, el ser humano los tiene a ellos y también a su arte para rendirles culto, pero aún no descubre la problematicidad del universo, el ser humano es «un esclavo de la vida que carece de poder»¹⁶, hasta ahora no se embarca en el camino de la historia.

En síntesis, las comunidades descritas son prehistóricas porque viven en la creencia ingenua que acepta el legado divino de una vez y para siempre. Lo central es un evento *primordial*, llámese *Atrahasis*, Génesis o Ilíada, es decir, de un pasado que tiene preeminencia sobre cualquier orden temporal posterior. Para la sociedad prehistórica, el presente es la resignación sobre un evento fundacional respecto del cual no podemos hacer nada. Lo histórico, entonces, no tiene que ver con la compilación u organización de unos acontecimientos relevantes, sino de un tipo de comprensión *no mítica* de la existencia. El paso hacia la historia solo se logra cuando la cultura se

¹⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶ *Ibid.*, p. 93.

lanza por sí misma en busca del sentido de su existencia, hacia un proyecto futuro que, si se quiere, se sobrepone a su pasado.

Lo que Patočka anuncia en *Platón y Europa* es que la vida en el lar es una existencia que es comprendida desde el exterior, la vida absorta en el orden pasivo que aún no descubre la fuerza interior que posibilita la actividad:

Es verdad que el riesgo y la tensión política nos acercan más al centro de la ψυχή humana que la inmediatez, la pasividad, el dejarse ir del βίος απολαυστικός, donde se vive en la fascinación oculta de los bienes inmediatos, a tal punto que esta fascinación oculta todo lo demás: lo que exige la mayor tensión de las fuerzas humanas, lo que únicamente el hombre es capaz de crear a partir de lo que todavía no existe, los actos de valor, las grandes cuestiones políticas, etc. Sin embargo, nada de esto es siempre lo más esencial, aquello de lo cual solo el hombre es capaz entre todos los seres de este mundo¹⁷.

En el mundo natural, la existencia es definida por una preocupación por solventar la escasez y la preservación de la vida. Es una existencia que resuelve el llamado del cuerpo¹⁸, pero aún no descubre lo que un *cuerpo puede*, lo que en Husserl sería la *ley de la motivación*, el cuerpo mismo como constituyente; y, por supuesto, tampoco se percata de la ψυχή. La vida en el lar está dirigida al cuidado del cuerpo natural de la βίος, no al cuidado del alma.

El día

En el transcurrir de la vida mítica estamos «como en casa, donde tenemos nuestro pequeño rincón seguro de calor, algo así como un punto de partida»¹⁹. El mito no es simplemente una preocupación por el origen, su función es brindar un terreno firme, una creencia o convicción, un marco objetivo en el que la autocomprensión del ser humano aparece como «evidente»²⁰.

¹⁷ ПАТОЧКА, Jan. *Platón y Europa*, p. 193.

¹⁸ En el mito, lo que vale es la preservación del cuerpo como instancia biológica y, en este sentido, un *Körper*.

¹⁹ ПАТОЧКА, Jan. *Platón y Europa*, p. 46.

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

Al salir de la caverna, al colocarse afuera, al distanciarse de lo más próximo, al dejar atrás el lugar seguro, se produce la historia. Despertar, afirma Patočka, consiste «en el pasaje del mito a la reflexión»²¹. Este paso indica un tránsito temporal, de la centralidad del pasado al presente, de lo recibido y transmitido a la apertura de sentido.

Pasividad no es índice ni de una síntesis corporal ni de un *proto yo* constitutivo de sentido. Su comprensión estriba en el mito como creencia pasiva, de una explicación sobre el mundo que es aceptada como presupuesto no pensado de un pasado que impone las respuestas sobre el presente. Es la narración que nos recuerda que un acontecimiento antiguo explica que hoy las cosas sean como son.

Poco o nada repara en el hecho de que el mito porte un sentido modesto o ingenuo sobre la existencia, el núcleo problemático para la fenomenología se encuentra en que este sentido es aceptado dogmáticamente. Esto es importante porque indica que el mito no es solo un estadio superado con el surgimiento de la filosofía, sino una manera de estar en el mundo. La vida de cada uno de nosotros puede caer en la prehistoria cada vez que cerramos un sentido de mundo y lo asimilamos como fundamento último de nuestra existencia.

La reflexión se origina en el momento en el que «el mundo está presente como totalidad»²², del asombro ante un todo que se descubre frente a nosotros. Esta manifestación de la totalidad no se dirige hacia la práctica o la acción humana; no surge por una inclinación singular, tampoco es una curiosidad ni una sorpresa ni una pregunta de mero interés individual. El asombro que está en la génesis de la filosofía es la conmoción, que para la fenomenología patočkiana: «es el paso de la actitud de confianza no reflexiva a una actitud en que la confianza se ve repentinamente quebrada porque algo se les muestra. Por eso las cosas son llevadas a la palabra»²³.

La manifestación del mundo es comprendida desde dos aproximaciones: la pasiva (el mito) y la activa (la filosofía). Así, mientras que la esfera

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 71.

²³ *Ibid.*, pp. 72-73.

de la vida práctica acontece en pasividad, la recepción de la manifestación de la totalidad del mundo ocurre en actividad. Pero entonces, «¿qué sentido tiene esta actividad, puesto que no es práctica, que sólo se trata de un puro saber en profundidad sobre la totalidad de un saber producido, modelado y formado por la idea de razón? ¿Cuál es su sentido?»²⁴.

En el lar el amparo surge de dios o del imperio, no hay una conciencia de sí, ni un ideal de ἀρετή, la vida es aceptación. Con la filosofía surge el despertar de la responsabilidad de sí mismo en el encuentro con el otro, se actúa ya no solo por la preservación de la vida, sino por la búsqueda de la excelencia. El modo activo de estar en el mundo es el que abre la posibilidad del cuidado del alma:

El mundo mítico era entonces el suelo sobre el cual los hombres se movían, lo que les proporcionaba un terreno firme bajo los pies. ¿De qué se trata ahora? ¡De volver a conseguir un suelo firme! Se trata de encontrar, en lo que se nos muestra, lo que es realmente fundamental, sólido, convincente, etc. Pero nos lo hemos de procurar nosotros mismos, no podemos recibirlo simplemente de la tradición. Para estar en condiciones de alcanzar semejante cosa —esto es, de elucidar el presente a partir del presente, lo que solo está efímeramente presente, y mostrar cómo esto se funda en aquello, se justifica en aquello, etc.—, para eso nos hace falta una fuerza, hace falta algo activo y el agente que realiza esta actividad por excelencia, es decir, nuestra alma²⁵.

Si el mito es la aceptación acrítica del pasado, la filosofía abre el presente y el horizonte de futuro. La filosofía posibilita «τῆς ψυχῆς επιμελεσθαι»²⁶, la *cura sui*, el cuidado de sí o el cuidado del alma. Con ella se da el tránsito de la *pasividad a la actividad*, no solo como una aproximación epistémica con el mundo, sino como una consideración ética y política sobre la existencia, como una forma de dirigir la vida.

²⁴ *Ibid.*, p. 75.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

La conmoción: la luz en la oscuridad

Aunque en *Platón y Europa*, Patočka toma como punto de partida la crisis descrita por Husserl²⁷, la fenomenología asubjetiva se desliga del camino de la subjetividad trascendental y se inclina hacia la historia de la fenomenicidad del mundo como estructura autónoma²⁸. El punto de encuentro entre ambos fenomenólogos entronca en la concepción sobre Europa. Europa no es solo un lugar geográfico, es índice del legado espiritual griego del cual emana la política, la filosofía y la historia, la ἀρετή de la sabiduría del que no sabe, del que comprende la apertura hacia la verdad y la vida en la verdad.

Con la aparición de la filosofía, la existencia que hasta entonces era asumida como una carga impuesta por los dioses, se convierte en un problema, la totalidad de la vida es problematizada y con ello se perturba la herencia de la tradición. La vida en la πόλις es la posibilidad de la filosofía, pues esta actividad solo puede suceder a partir de la preocupación por la libertad. En la πόλις la existencia deja de ser solo una realidad efectiva, es un poder ser, un núcleo problemático y conflictivo. La tesis fuerte que sostiene el filósofo checo es que el πόλεμος está en el origen de la política. La πόλις se gesta a partir de un conflicto que no acaba, que no se supera, siempre que irrumpen la libertad y la historia. La condición para la filosofía es precisamente la libertad garantizada por la πόλις.

Señala Patočka: «Filosofamos en la caverna, y la filosofía que nos esforzamos en formular con el impulso que nos hace abandonar la caverna, también forma parte de la caverna, pues el *punto de partida* de esta filosofía se encuentra allí, en la caverna»²⁹. La filosofía acompaña a la política como una acción libre y de apertura, del que piensa el sentido de la vida en la caverna. Es por esta razón que aunque la tarea de la filosofía es la salida fuera de ella, se debe asumir de manera radical el «redescenso a la

²⁷ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008 [1936].

²⁸ Al respecto es clarificador el trabajo: ORTEGA, Ivan. «La crítica de Patočka a Husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental». *Investigaciones fenomenológicas*, vol. v, 2015, pp. 255-285.

²⁹ PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*, p. 45.

caverna»³⁰. La filosofía se origina de una situación determinada con la que se adquiere la responsabilidad de volver; quien logra desatarse y salir de la caverna, también regresa, porque le espera un proyecto para llevar a cabo, un proyecto colectivo e histórico.

Lo que define a la comunidad filosófica no es una doctrina específica, sino la negación de la doctrina, la herencia socrática de un saber que reconoce no saber. Este es el legado que debe asumir toda actividad filosófica: la del problema que se renueva. Cada doctrina filosófica expone el desarrollo de cómo quien piensa ha dado una respuesta auténtica a la actividad socrática, y cómo cada una de estas respuestas puede ser nuevamente problematizada. La actividad de «dejarse problematizar, en dejar aflorar la pregunta»³¹, el ir del cuestionamiento a la respuesta, al paso de la interrogación nuevamente, describe una existencia que se autoimpone la tarea de ir en busca de la verdad.

No se trata, sin embargo, de negar las doctrinas filosóficas, sino saber que estas se han originado de algo humanamente profundo: la conmoción. Esta es la actividad filosófica que recorre, sostiene y expresa cualquier doctrina, pero no por las tesis que allí sostiene, sino porque es la muestra de compromiso reflexivo como respuesta a la carga que supone la libertad. La filosofía asume el peso de una situación histórica concreta en la que cabe toda la humanidad: «reflexionar acerca de nuestra situación equivale a reflexionar sobre la situación de la humanidad tal como se presenta en el momento actual. Filosofar es reflexionar en y sobre esta situación general»³².

La noche de la caverna se ve abrazada por la oscuridad de la aceptación y resignación. Cada vez que la filosofía problematiza lo dado, ilumina esta oscuridad con un claro que se abre hacia la situación concreta de quien filosofa³³. Es hacia la vivencia y convivencia en la πόλις hacia lo que se dirige

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, p. 89.

³² *Ibid.*, p. 11.

³³ No en vano, los disidentes rusos Andrei Sakharov y Aleksandr Solzhenitsyn, quienes se oponen a la represión totalitaria, son para Patočka un ejemplo de resistencia. Marcan el paso de la conmoción al sacrificio, pues, al tiempo que muestran el peso negativo de la libertad, delinean también la respuesta positiva que contrae la responsabilidad por la existencia.

toda conmoción. Aunque quien filosofa reflexione consigo mismo, no lo hace solo para sí mismo, su preguntar supone el vínculo de su existencia con la πόλις. Filosofar no surge de una pregunta como mera curiosidad, sino de un compromiso con la historia en la que el ser humano se hace responsable de sí mismo —y con ello, de la humanidad entera—. Es una actividad que se responsabiliza por el cuidado del alma, pues ella «ocupa el centro de la filosofía. La filosofía es la preocupación por el alma en su esencia propia y el elemento que le pertenece (...) la preocupación por el alma se despliega a través de un pensar cuestionante»³⁴.

La actividad filosófica es el cuidado del alma que descubre un sentido problemático, el vínculo de la pregunta con la vida, y con ello, la apertura hacia la historia. Del sentido histórico sobresale que los modos de existencia se encuentran relacionados con la temporalidad del pasado, el presente y el futuro. Mientras que en la existencia mítica el pasado determina el presente, la conmoción filosófica descubre que nuestro pasado primordial no anuncia un destino inevitable, un sentido que se da de una vez y para siempre. En la existencia histórica, el presente se relaciona de manera problemática con el pasado, y busca con ello proyectar un futuro.

La actividad filosófica problematiza lo recibido del pasado, no para volver sobre algún motivo particular como si fuese asunto aislado, sino para preguntarse por el sentido de la existencia. La pregunta marca una ruptura con lo dado y muestra que cada sentido tiene una conexión con la existencia total en la πόλις. Aunque la explicación mítica posee una incidencia directa en la creencia y un efecto concreto en la práctica, la existencia acontece de manera irresponsable, pues no se cuestiona, no se hace cargo de sí misma. En ella, la vida es pasiva, imbuida en la satisfacción material, del trabajo y el lar, bajo el criterio de un futuro ya definido por el pasado.

En el mito, la existencia toma de manera irreflexiva la verdad con la que la narración primordial conduce el futuro. La vida en la πόλις abre un nuevo sentido para la existencia, una problematización con respecto a la vida anterior. Es esto lo que le da razones a Patočka para afirmar que el surgimiento de la historia coincide con el nacimiento de la filosofía.

³⁴ ПАТОЧКА, Jan. *Platón y Europa*, p. 89.

Nos encontramos, entonces, frente a una fenomenología genética con la cual Patočka intenta mostrar cómo con la actividad filosófica el horizonte temporal de la existencia *se conmociona*, rompe con un pasado que era solo determinación y destino, y emana la responsabilidad por el presente y futuro común. Filosofía y πόλις están cobijadas por la libertad que hace posible el cuestionamiento, que rompe con la mera recepción pasiva de la repetición de una explicación ya instaurada. Quien filosofa encuentra que el sentido emerge de su propia actividad, al ocuparse de sí mismo y de la πόλις.

La debilidad de la prehistoria, de la vida pasiva, no es que carezca de sentido, sino de una satisfacción con la vida tal cual es. Al romper con este sentido modesto de la vida, nos hacemos cargo del pasado desde el presente para pensar el futuro, y con este ingreso al tiempo de la historia asumimos la responsabilidad de renovar el sentido de la existencia y de la vida colectiva.

Conclusión

En *Platón y Europa*, Patočka no se ajusta a la tematización de la *síntesis pasiva* que encontramos en la investigación fenomenológica husserliana. En Patočka la pasividad se relaciona directamente con el mito, como una existencia que permanece en la prehistoria, una vida que no se conmociona, que no alcanza la reflexión filosófica. En Husserl, la pasividad no tiene un vínculo con el mito —ni con ningún tipo de relato—, sino con la constitución corporal de sentido. Lo pasivo es la fuente original y vivencia prepredicativa de mundo. Como tal, refiere a una esfera del darse subjetivo de la conciencia *preyoica* que posibilita y acompaña la actividad egoica.

Como hemos señalado, la fenomenología trascendental de Patočka se desliga del darse subjetivo de la conciencia, su recorrido genético transita hacia el plano *asubjetivo* de la historia. Ahora bien, para comprender lo que el autor describe por pasivo y activo, podemos acudir a la indicación que realiza en la introducción de *Platón y Europa*. Patočka menciona la situación ingenua y la situación consciente, indicación que en el desarrollo de la obra le otorga a los términos aquí estudiados: la existencia pasiva

delinea la vida en el lar, la existencia activa la del cuidado del alma. Para Patočka, la pasividad acontece en el ámbito del lar, de la mera labor pues no hay espacio para la reflexión, para el cuidado del alma.

En este trabajo tuvo como núcleo central la pregunta ¿por qué insistir en el vínculo de la filosofía con la πόλις? La vida de quien filosofa en la πόλις es una suerte de política no política³⁵, una actividad que no es acción sino reflexión. La pregunta filosófica alumbra todo sentido recibido y aceptado pasivamente; es la luz que piensa el presente y futuro común. De este modo, quien filósofa sale de la caverna, del lugar seguro, pero no lo abandona, regresa a esta por el sentido de responsabilidad³⁶.

La επιμελεσθαι es el alma que se vuelve atenta sobre la existencia, la actitud hacia el πόλεμος de la existencia. Con la actividad, con la pregunta, volvemos hacia el presente y rompemos con el pasado, pero como un orden reflexivo de la existencia, como un proyecto del espíritu, como una preocupación auténtica por la libertad. Otra suerte se corre con el dogmatismo, con plegarse *al servicio de*, con el cual desaparece la filosofía y se oculta la historia. Solo aquellos que se preocupan por la libertad son quienes se conmocionan, quienes aun con temor, confrontan la existencia con la pregunta filosófica, quienes consiguen hacerse responsables de ella.

Bibliografía

- BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. Dordrecht, Springer, 2010.
- DODD, James. «Jan Patočka and built space». En: Lester Embree y Thomas Nenon (eds.), *Husserl's Ideen*. Dordrecht, Springer, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008 [1936].

³⁵ No se trata de una acción legal o partidista.

³⁶ Ahora bien, un asunto que no fue mencionado en esta contribución, es que en la ética husserliana, el filósofo posee una vocación por la responsabilidad, por responder a la búsqueda por la verdad, en esto consiste la tarea infinita. Pero esto no se corresponde con la tematización patočkiana por el paso de la existencia mítica a la filosófica.

- HUSSERL, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony J. Steinbock. Dordrecht, Kluwer, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. Antonio Ziri6n. México, Fondo de Cultura Econ6mica, 2005 [1912-1928].
- HUSSERL, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony J. Steinbock. Dordrecht, Kluwer, 2001 [1920].
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil [1921-28]*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*. La Haya, M. Nijhoff, 1966.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. México, Fondo de Cultura Econ6mica, 1962 [1913].
- NOVOTNÝ, Karel. «El mundo y el cuerpo. El movimiento de la existencia humana según Jan Patočka». En: *Aporía*, n.º 15, 2018, pp. 4-19.
- ORTEGA, Ivan. «La crítica de Patočka a Husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental». *Investigaciones fenomenológicas*, vol. v, 2015, pp. 255- 285.
- OSSWALD, Andrés. *La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl*. España, Plaza y Valdés, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1991.

CUIDADO DEL ALMA, CRISIS Y FENOMENOLOGÍA^{*}

EL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO DE JAN PATOČKA Y LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

*Care for the Soul, Crisis and Phenomenology Jan Patočka's Phenomenological Thought and the Perspective of Philosophy as a Way of Life^{**}*

SANTIAGO ANDRÉS DUQUE CANO^{***}

Resumen: El artículo presenta la exposición de Hadot sobre la filosofía como forma de vida y el problema de la transformación de la relación entre sujeto y verdad en la perspectiva de Foucault, que permite ver la separación en la Modernidad. Luego, muestra algunas diferencias entre la perspectiva fenomenológica de Husserl, Heidegger y Patočka, pero también su complementariedad para ir *a las cosas mismas*, es decir partir del mundo de la vida para enfrentar la

separación. Esto permite proponer una filosofía como forma de vida que busca atender la crisis de la humanidad bajo la idea del cuidado del alma propuesto por Patočka, herencia de la tradición socrático-platónica de la filosofía antigua.

Palabras clave: alma abierta, alma cerrada, existencia humana, técnica, metafísica de la fuerza.



Abstract: The article presents Hadot's exposition of philosophy as a form of life and the problem of the transformation of the relationship between subject and truth in Foucault's perspective, which allows us to see the separation in Modernity. Then, shows some differences between the phenomenological perspective of Husserl, Heidegger and Patočka, but also their complementarity to go *to the things themselves*, that is

to say starting from the world of life to face the separation. This allows us to propose a philosophy as a way of life that seeks to address the crisis of humanity under the idea of the care of the soul proposed by Patočka, heritage of the Socratic-Platonic tradition of ancient philosophy.

Keyword: open soul, closed soul, human existence, technology, metaphysics of force.

^{*} Recibido: 1 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de septiembre de 2021.

^{**} El presente artículo es producto del ejercicio de la investigación llevada a cabo en el marco del Seminario de Énfasis *Filosofía como forma de vida*, que tuvo lugar en la Universidad Pedagógica Nacional, en el primer semestre del año 2021 como parte del proceso de formación en el Doctorado Interinstitucional en Educación.

^{***} Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: saduquec@upn.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8590-8389>

Introducción

Hoy en día no es raro ver que la gente se reúna para hablar de cuestiones abstractas o sublimes, cuestiones adecuadas para elevar el alma y el espíritu y, por ello mismo, o al menos así se espera, para disipar aunque sólo sea un poco la angustia que, en cierto modo, es nuestro destino común. Todo esto es muy hermoso, pero, en cuanto a su alcance, esas discusiones no parecen ir más allá de un mero pasatiempo para ancianas. [...]. La reflexión filosófica debería ayudarnos en nuestro desamparo, debería ser una suerte de acción interior en la situación en la que nos hallamos.

La situación del hombre se modifica si tomamos conciencia de ella. La situación ingenua y la situación consciente son dos situaciones distintas. Nuestra realidad —y nuestra realidad siempre está en situación— se modifica ya con el mero hecho de que sea objeto de reflexión.

JAN PATOČKA¹

A partir del pensamiento fenomenológico del filósofo checo Jan Patočka, se plantea la fenomenología como una propuesta filosófica que exige encarnarse en una forma de vida en respuesta a la crisis espiritual de Occidente, la cual relacionamos con la separación entre discurso y vida filosófica (Pierre Hadot), y con la transformación de la relación entre sujeto y verdad que se produce en la Modernidad (Michel Foucault). Como forma de vida, la filosofía de Patočka plantea, a partir de Heidegger, la necesidad de un pensamiento y una *praxis* que haga frente a la amenaza de la técnica y que propicie una conversión —*episthrophé* - *metanoia*— del ser humano en su relación con el ser, con fundamento en la tradición socrática del cuidado del alma.

Hadot y la perspectiva de la filosofía como forma de vida

El historiador de la filosofía Pierre Hadot llamó la atención sobre un hecho notable, pero olvidado, en las aproximaciones a la filosofía griega

¹ PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1991, p. 9.

antigua. En realidad, puesto que *philosophia* es una palabra y un fenómeno que, después de su nacimiento en Grecia, atraviesa toda la historia de Occidente, el hecho en cuestión no atañe sólo a la filosofía antigua, sino a la comprensión de la filosofía en general². Hadot indica que, a diferencia de la representación de la filosofía que nos hacemos en la actualidad, sobre todo a partir de la institución universitaria —centrada en los discursos, los sistemas y las doctrinas—, en la Antigüedad, la filosofía se comprende fundamentalmente como una forma de vida, como una opción existencial. Si bien los filósofos antiguos construyeron sólidos sistemas doctrinales que también entonces ocupaban un importante lugar, la opción de vida filosófica no era algo accesorio a lo que se llegara al final del ejercicio discursivo, sino, incluso, aquello que lo determinaba desde su origen. Esta opción existencial propia de la filosofía implica de suyo una movilización del deseo y la voluntad para vivir de otro modo, en quiebre frente a la vida normalizada. Según Hadot:

Bajo todas [las] formas, la conversión filosófica implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano, a lo familiar, a esa actitud falsamente “natural” del sentido común; es tanto como un retorno a lo original-originario, a la autenticidad, a la interioridad, a la esencialidad; presupone un absoluto recomenzar, un nuevo punto de partida que trasmuta el pasado y el porvenir. [...] Sea cual fuere el aspecto bajo el que se presenta, la conversión filosófica conlleva siempre el acceso a la libertad interior, a una nueva percepción del mundo, a una existencia auténtica³.

Esta elección de vida y el giro en el ser y la mirada que le es correlativa dan forma al discurso filosófico, pero, a su vez, el discurso muestra y justifica el sentido de esta elección y de esta representación del mundo. Aunque desde esta perspectiva de interpretación de la filosofía antigua parece concedérsele preeminencia a la forma de vida filosófica sobre el pensamiento discursivo —pues habría momentos en los que la actividad filosófica continúa desarrollándose sin que sea abarcada por el discurso—⁴,

² HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazenave T. México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 12.

³ HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. J. Palacio. Madrid, Siruela, 2006, p. 187.

⁴ HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua*, p. 15.

Hadot no busca contraponer discurso y vida filosófica, como si el discurso fuese algo exterior o añadido. Más bien, lo que Hadot resalta es que la elección de vida filosófica determina el discurso, y que los discursos «no se pueden considerar [...] como realidades que existirían en sí mismas y por sí mismas, ni estudiar su estructura independientemente del filósofo que los desarrolló»⁵.

La noción de “ejercicios espirituales”⁶ cobra gran relevancia para entender este sentido de la filosofía antigua como forma de vida. Se trata de prácticas como el diálogo, la escritura, la lectura, la contemplación, el régimen alimentario y la gimnasia, orientadas a realizar la transformación o conversión del sujeto. Entre estas prácticas, se incluye la relación con los discursos de los maestros, ya sea a través de la lectura, la escritura, la escucha o el diálogo; de modo que, al entender la filosofía como forma de vida conformada a partir de ejercicios espirituales, el pensamiento discursivo se asume como una práctica entre otras.

La idea de la filosofía como forma de vida implica entonces un entrelazamiento íntimo entre pensamiento discursivo filosófico y compromiso existencial, que entra en crisis, según Hadot⁷, en el contexto de la universidad medieval y, según Foucault⁸, a partir de la Modernidad cartesiana.

La escisión entre discurso y vida filosófica está asociada a la transformación de la relación entre sujeto y verdad. En conexión con la lectura de Hadot sobre la filosofía antigua, Foucault plantea, por su parte, que para acceder a la verdad la espiritualidad antigua exigía del sujeto una transformación de la mirada y del ser; a su vez, la verdad, por un “efecto de contragolpe”, atravesaba, transfiguraba, iluminaba el ser del sujeto. Mientras hacia el llamado “momento cartesiano”, la verdad pierde su sentido soteriológico: por eso, «si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, es capaz de transfigurarlo y salvarlo, diremos que la edad

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ Cf. *Ibid.*; HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

⁷ Cf. HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*

⁸ Cf. HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo»⁹.

El acontecimiento que aquí se nombra no sólo incide en la vida subjetiva, sino que delata una crisis del sentido de alcances históricos en la que está en juego la autocomprensión del ser humano y su relación con los otros, con la naturaleza, con la totalidad. A continuación, se abordará la cuestión de la crisis a partir del pensamiento de Husserl, con el fin de avanzar en la tesis de que la fenomenología constituye una respuesta a la transformación de la relación entre sujeto y verdad en la Modernidad, a la vez que un intento de recuperar la antigua tradición de la filosofía como forma de vida.

Crisis y fenomenología

[...] la 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 Husserl¹⁰

Según Patočka, el intento de Husserl de fundamentar la filosofía como ciencia estricta, al que consagró su vida intelectual, lo condujo a descubrir el vaciamiento de sentido de la ciencia moderna de la naturaleza como causa de una crisis que acaba comprometiendo la vida espiritual completa de Occidente¹¹. A partir de Husserl, el diagnóstico de la crisis apunta a la configuración de una particular relación entre el sujeto y la verdad, en la que

⁹ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 38.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 179.

¹¹ Cf. PATOČKA, Jan. *Los movimientos de la existencia humana*. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2004.

el sujeto es despojado de su condición de ente constituyente de sentido¹². La ciencia moderna de la naturaleza, erigida como paradigma último de conocimiento bajo la forma del positivismo, concibe la verdad como correspondencia con los hechos del mundo, presuponiendo que el sentido está dado en los hechos. Acceder a la verdad así entendida exige renunciar a la dimensión de la subjetividad, a la condición de un ser existente en el mundo, en relación con las cosas y con otros seres, abocado permanentemente a la constitución del sentido.

Para Patočka, el origen de la crisis se sitúa en la apuesta de Descartes por construir el edificio de la ciencia con fundamento en la certeza derivada de la autoevidencia del sujeto, lo que presupone la separación de la *res cogitans* y la *res extensa*, que lleva, a su vez, a concebir el yo como sustancia aislada de la realidad¹³. Aunque en principio este dualismo parece otorgarle a la conciencia una realidad autónoma, la deriva hacia una explicación mecanicista de la totalidad de lo real acaba despojando a la conciencia de sus contenidos y vivencias, subsumiéndola como un producto de la realidad material. La explicación totalizante del mecanicismo se funda en el principio de que el lenguaje físico-matemático devela el fundamento último de lo real y que es a partir de este lenguaje que debe interpretarse incluso el mundo humano, individual y social. El cartesianismo y la ciencia moderna de la naturaleza llevan entonces al vaciamiento de sentido del mundo de la vida en el que se despliega la subjetividad, postulando un mundo verdadero y abstracto, que sólo puede ser explicado a partir de las leyes de la ciencia matemática.

Ahora bien, aunque Husserl parte de la evidencia cartesiana del *cogito*, no lo asume como un yo sustancial aislado del mundo. A partir de la situación del sujeto en el plano de las vivencias, busca reconocer la relación de la conciencia con el objeto que en ella se presenta. Justamente, la conciencia se define por la *intencionalidad*, esto es, por el estar dirigida hacia el objeto de la vivencia. A partir de la intencionalidad como estructura definitoria de conciencia, se revela el aparecer, en principio en cuanto objeto que aparece

¹² Cf. HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

¹³ Cf. PATOČKA, Jan. *Los movimientos de la existencia humana*.

y que es susceptible de ser descrito y analizado. La consigna fenomenológica reconocida como el principio de todos los principios, “ir a las cosas mismas”, debe interpretarse en el sentido de ir a los datos primeros. Pero estos datos no se refieren, como en el positivismo, a los hechos, sino al aparecer del objeto en la conciencia, pues en la relación con el objeto intencional el sentido es constituido. Así, el sentido no se da como mero hecho en el mundo, sino sólo en la relación intencional entre lo *noético* y lo *noemático*. Esta estructura abre de nuevo la pregunta por el sentido en relación con la subjetividad y habilita el mundo natural o mundo de la vida como el suelo desde el que ha de construirse el pensar filosófico, si se quiere concebir la filosofía como ciencia estricta. Frente al positivismo que postula que la ciencia, para ser tomada como tal, debe atenerse sólo a los hechos, Husserl denuncia su sujeción al plano dórico, pues acríticamente presupone qué son los hechos sin antes retrotraerse al dato primero: al modo en que los objetos aparecen en la conciencia. La fenomenología se planteará entonces explícitamente el propósito de recuperar, frente a la racionalidad técnica, la auténtica dimensión racional en la que podemos reconocernos como seres humanos, como entes que se definen por la relación con el ser y el sentido. Poner en el centro la cuestión del sentido y su problematicidad implica un viraje en la relación moderna entre el sujeto y la verdad derivada del cartesianismo.

Como se ha mencionado, el “momento cartesiano” tiene claros efectos en la fundamentación y conformación de la ciencia moderna de la naturaleza, basada en una noción de verdad y una ontología que opone el mundo de la vida al mundo verdadero, escrito en el lenguaje de las matemáticas. Es esta cesura —cuyo fundamento será buscado por Patočka incluso mucho más atrás, en una cierta comprensión del *chartismos* platónico¹⁴— la que conduce a que el mundo natural sea despojado de sentido. Este vaciamiento del sentido del mundo de la vida se traducirá en una pérdida del poder salvífico de la verdad, pues la verdad de la ciencia natural, por sí misma, no puede conferir sentido a la existencia humana. Así pues, en último término, en Husserl y Patočka, la crisis de las ciencias, del hombre

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007.

y la cultura se deriva de una concepción de conocimiento y de verdad que excluye la pregunta por el sentido —pregunta que remite a la condición existencial del hombre en el mundo de la vida—.

La crítica de Husserl a la ciencia no cuestiona sus rendimientos, que son innegables, sino que señala la «imposibilidad de fundar la totalidad de la praxis humana en el ideal teórico del conocimiento en perspectiva positivista»¹⁵. Por otra parte, como se ha indicado, tal crítica abre otra vía de acceso a la pregunta por el sentido. La fenomenología trascendental descubre la estructura intencional de la conciencia y, por esta vía, hace visible, además, que la constitución de sentido se da a partir de un sujeto en la existencia, en intersubjetividad, en el mundo de la vida. Reconocer al hombre como aquel ente que se define por su relación con el sentido exige poner en cuestión la idea de la razón como instrumento y la idea de hombre presupuesta en la ciencia positivista, que lo define como un hecho, una cosa, una fuerza entre otras. Aunque el positivismo pretende fundamentar su método y sus desarrollos en la razón, una razón que sólo reconoce hechos no puede considerarse auténtica. La razón humana está abocada al trato con ideas e ideales, con principios éticos y estéticos, en definitiva, con las preguntas fundamentales que la visión positivista rechaza juzgándolas como metafísicas y, por ello, carentes de sentido. Al ir a las cosas mismas, el rigor del método fenomenológico encuentra que no hay hechos desnudos; por el contrario, la cosa misma apunta al sentido y al valor como una dimensión irrenunciable, si se quiere hacer justicia a la auténtica razón humana, pues es allí donde se juega la posibilidad de la libertad y la responsabilidad. La fenomenología trascendental desemboca entonces en las grandes cuestiones fundamentales que han marcado el curso del pensamiento filosófico. A propósito, afirma Sánchez Muñoz:

La ciencia pretende ir a las cosas mismas, pero no logra su objetivo, porque reduce la realidad en varios sentidos. Reduce la experiencia a experiencia sensible, la realidad a realidad material-corporal, a realidad física cimentada en cualidades primarias; reduce el mundo a fenómenos naturales, a cuerpos extensos

¹⁵ SÁNCHEZ, Rubén. «El problema de la crisis desde la fenomenología de Edmund Husserl». En: *Escritos*, vol. 23, n.º 50, 2015, p. 159.

que se explican a través de relaciones cuantitativo causales, e incluso reduce la razón humana a un hecho más en la historia de la evolución de las especies, entre otras cosas. En todo lo anterior lo que hay es un empobrecimiento del mundo y del ser humano¹⁶.

La motivación de la fenomenología no es exclusivamente epistémica, sino fundamentalmente ética, pues parte, como señala García-Baró, de una «exigencia absoluta de responsabilidad respecto de lo verdadero» y de «una reflexión radical de quien filosofa sobre sí mismo»¹⁷. El compromiso con la verdad lleva aparejada la exigencia de reflexión y crítica radical —sobre sí mismo, en primera instancia; pero tal reflexión conduce a poner en cuestión los sentidos acríticamente aceptados y, por lo tanto, deviene también en reflexión radical sobre el mundo—. Desde esta perspectiva, la fenomenología propone una conversión del hombre y de la cultura a partir de un movimiento de *episthrophé*, es decir, de recuperación de la auténtica dimensión racional del sujeto, y de *metanoia*, esto es, de giro de la actitud prereflexiva y acrítica, hacia la actitud fenomenológica, como fundamento de la libertad y la responsabilidad. Frente al empobrecimiento de lo humano derivado de la «naturalización» de la ontología moderna, en la cual el hombre es situado como un hecho entre otros, la *epojé* fenomenológica permite poner en cuestión tal sentido naturalizado y resituar al hombre como aquel ente constituyente de sentido y, por lo tanto, irremediamente llamado a la libertad y la responsabilidad. Así, la conversión a la actitud fenomenológica se traduce al inicio en un cambio de la vida personal, en el que ésta se ve renovada radicalmente, pero, en último término, tal compromiso busca alcanzar a la humanidad entera, como proyecto histórico de conversión universal: «La responsabilidad totalmente personal por nuestro ser propio y verdadero como filósofos, en nuestra íntima vocación personal, comporta en sí, al mismo tiempo, la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad»¹⁸.

¹⁶ *Ibid.*, p. 164.

¹⁷ GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe*. Salamanca, Sígueme, 2007, p. 198.

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 60-61.

Crítica de Patočka al trascendentalismo de Husserl: la fenomenología asubjetiva y los movimientos de la existencia

Después de la aproximación a la relación entre la crisis y la fenomenología desde Husserl, nos adentraremos en algunos de los principales ejes de la propuesta de Jan Patočka a partir de ciertos puntos de encuentro y de inflexión con el pensamiento de Husserl y Heidegger. Patočka comparte con Husserl el diagnóstico de la crisis civilizatoria a partir de la escisión entre el mundo de la vida y el mundo matematizado de la ciencia moderna, que conduce a la experiencia del nihilismo. No obstante, Patočka cuestiona la salida que efectúa Husserl al remitir todo aparecer al ámbito de la conciencia trascendental como último horizonte de sentido. El carácter último y fundante de la conciencia trascendental, en cuanto reducto que no es alcanzado por la *epojé*, implica, para Patočka, que la fenomenología de Husserl no asume la *epojé* fenomenológica con toda su radicalidad y universalidad.

Ahora bien, según Patočka, en la fenomenología husserliana no se aplica la *epojé* a la conciencia trascendental, porque esto conllevaría, en la perspectiva de Husserl, el abandono de la actividad filosofante al no contar ya con un suelo firme para el aparecer de los fenómenos¹⁹. Sin embargo, Patočka considera que la *epojé* representa el núcleo mismo de la fenomenología, por lo que es preciso asumirla en toda su radicalidad, sometiendo también a *epojé* a la conciencia trascendental. El resultado de este proceder es el distanciamiento frente a la perspectiva trascendental en pos de un objetivismo del mundo que, sin negar el lugar del sujeto en el proceso de constitución del sentido, reconoce que éste está inserto en una estructura del aparecer, que lo antecede y lo abarca. El asunto de la *epojé* radical en Patočka conecta, entonces, la crítica a la fenomenología trascendental con la propuesta de una fenomenología asubjetiva y con la pregunta por los movimientos de la existencia: «La aplicación de la *epojé* a la conciencia reducida hace ver que la conciencia es en realidad existencia humana, a la que no sólo se le aparece

¹⁹ Cf. PATOČKA, Jan. *Los movimientos de la existencia humana*.

mundo, sino que se encuentra volcada al mismo. En efecto, si se toma la conciencia en su vivir, en su puro darse, se advierte que ella no es un ente absoluto ante el que comparezcan objetos, sino una existencia individual, que se encuentra ante un mundo que se le ha abierto»²⁰.

La consideración de la conciencia como ser-en-el-mundo, como existencia en un mundo que se abre en sus posibilidades, revela la influencia de Heidegger; el mundo de la vida es desplegado por la acción de la subjetividad a partir de sus motivaciones e intereses. No obstante, Patočka busca enfatizar, tomando distancia de Heidegger, que este mundo es, además, la estructura anterior que posibilita no sólo el aparecer de los entes sino también del sujeto y la conciencia. Patočka no pretende borrar la participación del sujeto en el proceso de constitución del sentido —sin remisión a la subjetividad no es posible concebir ninguna fenomenología—; pero la operación de la *epojé* radical sí pone en cuestión el excesivo énfasis de Husserl en el polo noético subjetivo, no para hacerlo desaparecer, sino para evidenciar que, gracias a la estructura anterior del mundo, la subjetividad se despliega y aparece. El sentido de la asubjetividad en la fenomenología de Patočka debe entenderse, entonces, a partir de esta *epojé* radical, gracias a la cual se muestra un ámbito autónomo del aparecer en el que están vinculados la existencia y el mundo en un movimiento de recíproca constitución y apertura. Así, la fenomenología asubjetiva se conecta con la concepción de la existencia humana como movimiento: el reconocimiento del mundo como estructura del aparecer anterior al sujeto (asubjetividad) lleva a considerar la conciencia en indisociable vínculo con el mundo, como movimiento de la existencia que se despliega. A su vez, la revelación de una esfera autónoma del aparecer y la existencia como movimiento se ligán en Patočka con su concepción de la filosofía de la historia.

²⁰ ORTEGA, Ivan. «Los movimientos de la existencia humana». En: *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 36, 2005, p. 163.

La filosofía de la historia. La conmoción originaria del sentido y el movimiento de la vida en la verdad

Para Patočka, no hay historia antes del surgimiento de la filosofía y la política en Grecia a partir de la *conmoción originaria del sentido dado*, esto es, del momento crítico que irrumpe en el marco mítico de la prehistoria y que funda el movimiento propiamente histórico: el de la vida en la verdad²¹. Tres son los movimientos de la existencia humana concebidos por Patočka: aceptación, defensa y verdad. La aceptación se refiere al arraigo en un mundo en el que somos acogidos. El movimiento de defensa exige el compromiso a través de la labor con el mantenimiento de la vida propia y de la comunidad. Estos dos primeros movimientos guardan una íntima correspondencia, en la medida en que, en ambos, la vida se rige por un sentido incuestionado de mantenimiento de la vida misma. En este ámbito, que es el propio del mito, se da una visión de la totalidad del mundo no reflexionada. Es el paso al tercer movimiento de la existencia, el de la vida en la verdad, el que abre el índice de la problematicidad a partir del nacimiento de la filosofía y la política en la *pólis* griega. Mientras que el mito veía desgracia y extravío en el acceso a la visión divina de la totalidad, la filosofía persiste en habitar esa claridad por la fuerza del pensamiento. Hacer de la manifestación interrogante y problema, afrontar la claridad del fenómeno o, más aún, de la fenomenicidad del mundo, entendida como la posibilidad de que la misma cosa se muestre en distintas modalidades de donación, se funda en la conciencia de precariedad y finitud, pues, como plantea Heidegger, es la angustia y el encuentro con la finitud lo que abre al *Dasein* a la relación con el ser. Ahora bien, según Patočka, «lo que ha hecho de la filosofía griega lo que representa, el fundamento de toda la vida europea, es el haber deducido de esta situación un *proyecto de vida*, algo que transforma la maldición en grandeza...»²².

²¹ Cf. PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.

²² PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*, p. 39.

En el tercero de los *Ensayos heréticos*, titulado «¿Tiene un sentido la historia?», Patočka aborda, a partir de Heidegger, el asunto de la apertura a la problematicidad del sentido. En medio de su precariedad y finitud —e incluso gracias a ella—, el ser humano es *capaz de verdad*, es decir, de una relación explícita con el aparecer; sólo el *Dasein* conduce a las cosas tanto a la relación con su sentido como a la relación con su ser, estableciendo el puente entre el plano óntico de las cosas y el plano ontológico del ser. La apertura al ser se da en la relación radical con la problematicidad, pues «sólo alcanzamos una relación explícita con el ser en tanto las cosas pierden para nosotros su significación, esto es: “cuando pierden sentido”»²³. El acceso al ser sólo se efectúa cuando los contenidos de sentido de las cosas revelan su inestabilidad, su falta de consistencia, su carácter no dado. Así, entonces, la apertura al ser como *nada* de sentido revela la diferencia entre el plano óntico y el plano ontológico de la problematicidad.

Ahora bien, ¿hay alguna distinción entre la apertura al ser, entendida como experiencia de la pérdida radical de sentido, y el nihilismo absoluto? Siguiendo a Weischedel, Patočka sostiene que el contenido de sentido nunca puede sostenerse desde sí mismo como algo singular sin conexión con un sentido total: «Todo sentido singular remite a un sentido total. Todo sentido es relativo a un sentido absoluto»²⁴. Por otra parte, la vida y el habitar humano no son posibles sin fundamento en la confianza en un sentido, y ya que todo sentido singular tiene que estar situado en un campo de relaciones referidas a un sentido total y absoluto, entonces la vida humana no es posible sin la confianza en un sentido absoluto. Puesto que, desde el sinsentido del ser, el sentido modesto pero absoluto de la conciencia ingenua aparece como ilusorio, en principio pareciera que el movimiento de verdad, que conmociona el sentido absoluto de la actitud natural, interviene como un movimiento contra la vida. ¿Qué posibilidad hay entonces para la vida? Patočka se remite a Nietzsche con el fin de pensar la oposición entre verdad y vida que aquí se expresa. Para Nietzsche, la verdad es el sentido absoluto metafísico, fijo e inmutable, que niega la naturaleza del

²³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 150.

²⁴ *Ibid.*, p. 150.

ente entendida como voluntad de poder, es decir, como constante superación de sí mismo en el devenir. Según Patočka, Nietzsche habría intuido la diferencia ontológica entre el contenido de sentido del ente y el sentido absoluto, pero esto lo condujo erróneamente a considerar que el sentido absoluto es negador de la vida en su devenir. El nihilismo, para Nietzsche, adviene tras la necesaria caída de este sentido absoluto: la metafísica es correlativa al nihilismo, porque la pretensión de salvaguardar la eterna y universal positividad de un sentido absoluto resulta insostenible y anuncia, por lo tanto, el desierto de la nada de sentido.

De cara al declive del sentido absoluto de la metafísica, Nietzsche quiere afirmar la vida a partir de la creación de sentidos relativos que la hagan posible. Contra esta salida, Patočka argumenta, recordando a Weischedel, que una vida auténticamente humana no puede fundamentarse en un sentido relativo sostenido en sí mismo, sin ninguna remisión a un sentido absoluto. Tal sentido relativo se levantaría en medio de un océano de sinsentido y acabaría siendo engullido por él, pues, en definitiva, nunca podría tener otro estatuto más que el de una ilusión aislada, que no puede dar sentido a lo que no lo tiene. Además, un sentido relativo, al no estar remitido a un sentido absoluto con el cual contrastarse, corre el riesgo de devenir dogmático porque excluye toda crítica. Así, la afirmación del nihilismo absoluto por parte de Nietzsche implicaría la dejación dogmática del movimiento de verdad, es decir, de la aspiración y la persistencia en el movimiento crítico orientado hacia un sentido total reflexionado, «nunca dado ni ganado para siempre»²⁵. La confianza en un sentido total que hace posible la vida puede entonces fundamentarse en la actitud ingenua acrítica propia de la prehistoria; en la actitud crítica que da origen a la historia; en un sentido dado y dogmático; o en la insistencia en permanecer al descampado del movimiento crítico, que no renuncia a su aspiración a un sentido absoluto, pero que tampoco se entrega a la absolutización de un contenido de sentido como salvaguarda frente al nihilismo (como en la actitud ingenua y en la actitud metafísica).

²⁵ *Ibid.*, p. 154.

La experiencia del nihilismo, cuando no deviene dogmático, es también la apertura de una posibilidad. Con relación a la experiencia de la pérdida de sentido, y retomando a Heidegger, Patočka se refiere a la angustia como posibilidad de ponerse de cara a la nada en el instante de crisis. Aquí puede darse entonces la caída en el *taedium vitae*, el cierre definitivo del sentido, la detención del movimiento de la existencia. Pero la angustia también podría indicar el movimiento de conversión, el paso a la actitud fenomenológica, a la *epojé*, como puesta en cuestión radical de los contenidos de sentido dogmáticos y también como posibilidad de volver al mundo del sentido, a la vida. Tras la *metanoia* efectuada por la *epojé*, el retorno al sentido «no significa volver a las cosas tal como eran»²⁶. La apertura al ser en la angustia permite entonces practicar el “paso atrás”, el retraimiento frente a todo ente, con el fin de liberar el espacio de problematicidad y de afirmación de la libertad que hace posible la historia. La experiencia de la pérdida de sentido inaugura una nueva relación con el mundo: «el sentido sólo se podrá descubrir en una actividad derivada de una insuficiencia de sentido que está en búsqueda; sólo se podrá descubrir como punto de fuga de la problematicidad, como epifanía indirecta»²⁷. Esta nueva relación indica un nuevo proyecto vital, el del *cuidado del alma*, que encuentra en la paciente persistencia crítica su confianza: un nuevo sentido de existir representado en la figura de Sócrates y desplegado en la «permanente conmoción de la conciencia ingenua»²⁸. El proyecto histórico de búsqueda del sentido, inaugurado por tal conmoción y conversión, expresa lo más propio de la φιλοσοφία en cuanto deseo de verdad. A partir del asombro esencial (*thaumázein*), entendido como apertura al ser y encuentro con la problematicidad, se despliega el movimiento de la historia, la búsqueda de la verdad como proyecto y aspiración a un sentido total nunca ganado para siempre. El movimiento de la vida en la verdad, derivado de la conmoción originaria del sentido, tiene una clara connotación ética y política, que llama a recuperar la inextricable relación entre la filosofía y la vida individual y social. La visión de la fenomenicidad

²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁷ *Ibid.*, p. 154.

²⁸ *Ibid.*, p. 155.

del mundo y la asunción de la relación con la problematicidad se da a partir del encuentro, en la facticidad de la existencia, con la finitud y la precariedad. Patočka reconoce aquí el núcleo del proyecto socrático del *cuidado del alma* como proyecto vital de una existencia finita, arraigada en un mundo objetivo e intersubjetivo y abocada insistentemente a la pregunta por sus elecciones, a la responsabilidad que entraña la vida con otros y al constante cuestionamiento por lo que significa una vida en la verdad. La conmoción originaria del sentido y el tercer movimiento de la existencia conduce, entonces, a una teleología de la verdad, pues la existencia finita y concreta está proyectada a un horizonte histórico infinito de verdad y sentido.

Dos sentidos del *chórismos* platónico. Metafísica positiva y negativa

Para Patočka, el proyecto del cuidado del alma, entendido como vida en la verdad en necesaria conexión con la ética y la política, constituye el núcleo mismo de la herencia europea. Es más, sólo el retorno al humanismo que se halla expresado en este proyecto podría ofrecer salidas a la actual crisis civilizatoria. La pregunta por el origen y la posibilidad del cuidado del alma nos remite a considerar la noción platónica de *chórismos* (separación, distanciamiento), pues en ella se encuentra, según la visión de Patočka, el fundamento del devenir metafísico que ha conducido al olvido del cuidado del alma en la Modernidad; pero, también, paradójicamente, en el *chórismos* estaría contenida la potencia para superar el cierre y el empobrecimiento del sentido efectuado por la metafísica de la fuerza, en cuanto constituye la condición de posibilidad de la puesta en juego de la libertad humana frente a lo dado en el mundo.

Filosofía, política e historia surgen, según Patočka, del vigor de la *pólis* griega a partir del mismo acontecimiento: la conmoción originaria del sentido. Ahora bien, así como la vitalidad de la *pólis* se corresponde con la potencia movilizadora de la problematicidad, su decadencia coincide con la instauración de nuevas formas de fijeza e inmovilidad en las doctrinas

de Platón y Demócrito, que signarán el devenir metafísico de la filosofía. La metafísica platónica «positiva» parte del *chórismos* entre el ámbito verdadero del *eídos* y el ámbito de la *physis*. La metafísica de Demócrito se afirma en el carácter cósmico de los entes. No obstante, a pesar de estas diferencias, ambas doctrinas comparten su fundamento en el *logos* de la matemática y la marca que caracterizará, desde entonces, al pensamiento metafísico occidental: la pretensión de claridad definitiva y de explicación última de las cosas. Estas doctrinas metafísicas —más la platónica que la de Demócrito— influyen decisivamente en la configuración de la ciencia matemática de la naturaleza. Para Patočka, no existiría la ciencia moderna sin el *chórismos* platónico, que ha desembocado en la concepción de un objeto formal abstracto —inteligible y riguroso—, separado del mundo natural de la experiencia cotidiana —inaprehensible e impreciso—. De este *chórismos* se derivan dos configuraciones correlativas: por una parte, la idea de la naturaleza como objeto formal, fundada en la matemática, y, por otra, una particular forma de relación con la naturaleza bajo el dominio y la explotación en el ámbito de la técnica.

A partir del entroncamiento entre las metafísicas platónica, aristotélica y la teología cristiana, la relación hombre-cosmos cede su lugar a una nueva relación fundada en la palabra revelada, que conduce a la instauración de la trascendencia divina, con base en la estructura del *chórismos* platónico, como garante de un sentido absoluto positivo, disponible y excéntrico al hombre. La problematicidad filosófica es desplazada, entonces, por el sentido trascendente fundamentado en la Revelación. Puesto que el lugar del sentido y del ser es Dios, bajo una mirada fría y abstracta, se establece una distancia frente a la naturaleza, que pasa a representarse como objeto formal, cuantificable y medible. La naturaleza no es ya fenómeno que se muestra desde sí mismo —*physis*—, sino objeto de representación. De aquí se derivará una concepción de la totalidad del ente condicionada por el régimen de inteligibilidad instaurado por la matemática. Según Löwith, citado por Patočka, el cristianismo conduce así a una forma de nihilismo expresada en un modo de relación con la naturaleza determinado por el

dominio y la explotación²⁹. De esta manera, la metafísica cristiana prepara el camino para la metafísica de la representación y la fuerza.

Según Patočka, es necesario reconocer que, frente a la historicidad agonística del *logos* socrático, en Platón se encuentran motivos para esta interpretación del *chórismos* que acaba en la postulación de un mundo de las ideas inmutable y anquilosado, en el que se fundamenta una verdad positiva, objetiva, aprehensible y absoluta, «asegurada por una sistemática universal invencible y realizada por una forma estatal perfecta»³⁰. No obstante, dice Patočka, «Platón no sería Platón si no hubiera en él más que Platón»³¹. Y es que, frente a la pretensión de subsumir todo el pensamiento platónico en una metafísica de carácter positivo, no se puede pasar por alto la excedencia de sentido que introducen términos platónicos como *arretón* (“inefable”) o *epékeina tés ousías* (“fuera del ámbito del ente” – “más allá del ente”), así como la imposibilidad de deducir racionalmente el mismo *chórismos*. Para Patočka, en últimas no fue Platón sino Aristóteles quien completó el proyecto metafísico al convertir fatalmente la trascendencia en «una realidad trascendente y supramundana, en una divinidad trascendente»³². No hay que perder de vista, entonces, que el *chórismos* platónico no se agota en el sentido reafirmado por la metafísica posterior, precursora de la onto-teología cristiana, que indica la separación de dos ámbitos objetivos, de dos reinos coordinados.

En oposición a este primer sentido del *chórismos*, habría que reconocer que

(...) el *chórismos*, la separación, el aislamiento, es un fenómeno importante y auténtico, imposible de ignorar y silenciar (...). [E]l misterio del *chórismos* 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. A esta experiencia se llega invirtiendo la orientación primitiva y «natural» de la vida; es la experiencia de un renacer, un “segundo nacimiento” propio de la vida espiritual; se trata de una experiencia conocida por el hombre religioso, por el iniciado en las artes y, no en menor medida, por el filósofo³³.

²⁹ Cf. *Ibid.*

³⁰ ПАТОЧКА, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 67.

³¹ *Ibid.*, p. 67.

³² *Ibid.*, p. 68.

³³ *Ibid.*, p. 92.

En cuanto separación absoluta, el *chórismos* es, entonces, condición de posibilidad del “paso atrás” o “toma de distancia” frente al ente, que efectúa la apertura del espacio abismático en el que acontece la creación y la crítica, como expresiones de la fuerza de liberación ante el imperio de lo objetivamente dado. Quizás es éste el núcleo fundamental de la obra de Patočka, que, como afirma Ortega Rodríguez en el prólogo a *Libertad y sacrificio*, «puede ser comprendida como la defensa de esta posibilidad de apertura al abismo y a la libertad frente a un mundo que pretende negar esta posibilidad, forzando al hombre a contentarse con lo dado»³⁴. Según Patočka, la idea platónica es expresión del *chórismos* mismo, si se la comprende, no de modo positivo como el Objeto en sí aprehensible en la contemplación, sino como lo que hace posible el ver “espiritual” o fenomenológico, que no es un ver instintivo o sensible, sino la captación, en lo mismo, de algo siempre nuevo. En ello radica también la posibilidad del ser histórico, de la transformación de sí mismos y del entorno en la relación con el pasado, a partir del cual puede superarse y amplificarse el presente, en proyección hacia lo posible, en una búsqueda inacabable. Gracias a la idea y al *chórismos*, concurren la memoria y el recuerdo; la imaginación y la fantasía; la fuerza desrealizadora de la negación frente a todo dogma de lo real.

El segundo sentido del *chórismos* platónico que se ha mencionado es clave para considerar la posibilidad de recuperación de la tradición del cuidado del alma como centro de la herencia europea, porque es este fundamento metafísico negativo el que hace posible, en último término, la *epojé* fenomenológica y la *metanoia* que ésta opera en cuanto fundación de una nueva relación con el mundo y con la vida individual y social a partir de la libertad de la crítica del sentido. El cuidado del alma se ha planteado como esa persistencia en una vida al descampado que no busca sentidos absolutos extrahumanos, sino que los construye dialécticamente en el ejercicio crítico y agonístico de la *pólis*, en intersubjetividad y siempre tendiendo a una teleología de la verdad como horizonte inacabable. Se trata del movimiento de la vida en la verdad como la herencia más prístina de la

³⁴ ORTEGA, Ivan. «Jan Patočka: abismo y libertad». En: Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007, p. 10.

espiritualidad de la Antigüedad griega, en cuanto vínculo íntimo y mutua exigencia entre la visión intelectual de la fenomenicidad —fundada en el *chórismos* como negatividad en sí— y la ordenación de una existencia que se somete al rigor de esta libertad, de una vida en la verdad, con las consecuencias éticas y políticas que esto entraña.

La metafísica técnico-científica moderna, derivada del platonismo positivo, postula una representación del ser humano a partir de la supremacía absoluta de la voluntad de poder; pero, paradójicamente, a pesar del aparente enaltecimiento del hombre, esta representación conduce al olvido de la esencia del alma, que se define por su disposición abierta a la totalidad³⁵, y, por ello, implica el rebajamiento del ser humano a la condición de fuerza, de alma cerrada, de cosa entre cosas.

Por el contrario, el platonismo tal como aquí lo hemos explicado muestra no sólo la dignidad del hombre, sino también un límite que le es infranqueable. Aprueba el dominio que ejerce sobre el ente objetivo, pero muestra que su llamada no es sólo a dominar, sino también a servir, que existe algo más alto que el hombre ligado indisolublemente a su existencia y sin lo cual se deseca el fluir fundamental de nuestra vida³⁶.

El peligro de la técnica

En el ensayo «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», Patočka se pregunta, a partir de Heidegger, en qué consiste el peligro de la esencia de la técnica como mundo técnico³⁷. Es necesario distinguir, en principio, entre lo técnico como objeto y modo de proceder, por una parte, y la esencia de la técnica, por otra, pues la esencia de la técnica corresponde a una manifestación del ser mismo, mientras que lo técnico podría incluso conservarse bajo una comprensión histórica distinta del ser. En relación

³⁵ Cf. Patočka, Jan. «Comenius et l'âme ouverte». En: *L'écrivain, son «objet»*. Trad. Erika Abrams. Paris, Presses Pocket, 1992.

³⁶ Patočka, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 101.

³⁷ Cf. Patočka, Jan. *Los movimientos de la existencia humana*.

con la esencia de la técnica, el mayor peligro radica en «la pérdida del acceso a las fuentes originarias de la verdad, con la pérdida de la propia verdad originaria»³⁸. La relación esencial con la verdad compromete la esencia misma del ser humano. El alma, lo más propio del hombre, es en la filosofía griega aquello que es capaz de verdad: la condición de posibilidad de apertura, proximidad y correspondencia con la totalidad. Por lo tanto, la pérdida de acceso a la verdad originaria implica el cierre del alma, la oclusión de su relación con el ser. En contraposición con el alma abierta, que reconoce su carácter dependiente de «algo más grande» —lo que en Patočka apunta justamente a la estructura autónoma del aparecer—, el alma cerrada se corresponde con la idea del hombre como amo y señor de la naturaleza y la historia. Así, «[la] verdad desecada en su fuente significa a la vez la pérdida de profundidad de la esencia del hombre, su expulsión del misterio de su carácter de abierto para el ente en su insondable riqueza, en las dimensiones de éste que sólo imperan desde lo oculto, en sus correspondencias y simpatías»³⁹.

El alma cerrada se ordena a partir de un posicionamiento frente al ente que lo subsume y lo rebaja bajo la forma del *Gestell* (“dis-positivo”): algo que *se pone delante* como representación y que, de esta manera, es sometido a la lógica del beneficio, de la disponibilidad, del recurso. Para Heidegger, el *Gestell* es, sin embargo, el modo epocal en que el ser se revela; pero esta manifestación histórica del ser implica, para Patočka, un ocultamiento del ser mismo y un obstáculo para el despliegue del movimiento de la vida en la verdad, que se traduce en una crisis espiritual de alcances aún insospechados. La crisis ecológica se deriva precisamente del cierre del sentido característico de la metafísica de la fuerza con su correlativa concepción del ente y la naturaleza, ya no como aquello que desde sí mismo se manifiesta —*physis*—, sino como «recurso disponible» que puede ser empujado y violentado por una voluntad pretendidamente autónoma que se autopostula como absoluta. El *Gestell*, en cuanto expresión de la esencia misma del mundo técnico, implica el olvido de la diferencia ontológica, operado

³⁸ *Ibid.*, p. 164.

³⁹ *Ibid.*

por la nivelación de la totalidad a lo ente, además de la clausura del espacio abismático del *chórismos* negativo como posibilidad de la libertad frente al imperio de lo dado. La crisis existencial y moral consecuente no es otra cosa que el declive del cuidado del alma, que interpretamos como quiebre del compromiso existencial de la filosofía y pérdida del poder soteriológico de la verdad.

¿Cómo puede darse una conversión —*episthrophé* - *metanoia*— en la relación con la verdad del ser? ¿Hay algo que pueda hacer el hombre frente a este peligro? Para Heidegger, la posibilidad de un nuevo principio pasa necesariamente por el retroceso al fundamento de la metafísica, esto es, al reconocimiento de la diferencia ontológica a partir de la iluminación del peligro de la nivelación del ser con el ente, lo que conlleva a pensar la esencia de la técnica en una perspectiva histórica: la lógica del *Gestell* no es atemporal y, en virtud de la crítica del sentido que hace del hombre un ser histórico, puede producirse una transformación en la relación con los objetos del mundo técnico. La escucha, el disciplinarse a sí mismo, la disposición meditativa del pensar, pueden propiciar una particular acción negativa: la de “dejar ser a las cosas en su fundamento”. Además, para Heidegger, el giro a la verdad del ser puede acontecer en el arte, dada su proximidad y su diferencia con la esencia de la técnica. Pero no se trata, aclara Patočka, de un arte cerrado en la subjetividad, sino de un arte abierto a la pregunta por la verdad: «Es de tal arte del que se trata: del traer-a-la-palabra el acontecimiento de la verdad. También la escritura es un arte de esta índole: arte de la memoria, que, como *Mnemosyne*, es la madre de las musas. Un arte que abre en el hombre órganos de correspondencia con el ente sería quizás capaz de insertar lo técnico en una nueva relación significativa»⁴⁰.

Ahora bien, frente a Heidegger, Patočka considera que hay otra actitud existencial que puede hacer frente a la amenaza de la técnica: el *sacrificio*, actitud que evidencia una diferencia de rango en la que se pone en juego una comprensión del ser distinta de la propia del mundo técnico. Para Patočka, el auténtico sacrificio se orienta siempre según valores incondicio-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 168.

nales que se presentan como absurdos bajo la lógica de la técnica y, por eso, revelan sus límites. No se trata de un sacrificio volcado hacia algo cósmico o a un hecho concreto, sino de una protesta contra la comprensión que funda la relación con las cosas y los hechos. El sacrificio es siempre de la propia vida o de aquello a lo que se le concede el mayor valor, en nombre de los principios por los que vale la pena vivir. «No es un sacrificio por algo o por alguien, si bien en cierto sentido es un sacrificio por todo y por todos. Es en un sentido esencial sacrificio por nada, si entendemos con “nada” todo lo que no es ningún ente»⁴¹. A través del sacrificio se abre, entonces, en medio del nihilismo del mundo tecnificado, la distancia del *chórismos*, como posibilidad del movimiento de la vida en la verdad y la libertad, al mostrar la insuficiencia de la concepción técnica y al constituirse en un *alzarse* frente al rebajamiento del ser del hombre y del ser mismo a la condición de *Gestell*. El sacrificio es, pues, para Patočka, la posibilidad de volver al cuidado del alma como lo más propio de la herencia europea, como proyecto de vida que restituye el vínculo existencial con la totalidad y con la fuente originaria de la verdad.

A modo de conclusión

La desconexión de la filosofía con la vida que señala Hadot —o, en términos de Foucault, la transformación de la relación entre sujeto y verdad en la Modernidad— guarda íntima correspondencia con la crisis indicada por la fenomenología de Husserl, Heidegger y Patočka. El pensamiento filosófico y fenomenológico de Patočka, en conexión e inflexión con Husserl y Heidegger, busca remontarse a lo más originario de la filosofía en cuanto visión abierta de la totalidad del mundo a partir de la conmoción del sentido dado, lo cual tiene claras implicaciones para la vida del individuo y de la sociedad. En Patočka, la visión de la fenomenicidad del mundo —el mostrarse de las cosas mismas de distinto modo, la posibilidad de ver siempre de una manera nueva—, como fundamento del proyecto

⁴¹ *Ibid.*, p. 186.

histórico socrático de cuidado del alma, exige un compromiso ético y político, una forma de vida en la verdad. Este proyecto conlleva una ejercitación, disciplina o ascesis que se traduce en prácticas que implican al sujeto en primera persona y que lo enfrentan a un proceso de conversión, como la *epojé*, la encarnación del abismo (*chórismos*) como “paso atrás” de cara a lo dado, el diálogo como ejercicio político, la escritura, la creación artística, el “dejar ser a las cosas lo que son” (Heidegger), el sacrificio (Patočka), en suma, el compromiso en todas las dimensiones existenciales con la verdad.

Desde Husserl, Heidegger y Patočka, puede afirmarse que la fenomenología, concebida en la perspectiva de la filosofía como forma de vida, plantea la necesidad de una crítica a la racionalidad instrumental propia de la ciencia y la técnica moderna, la cual ha generado un quiebre en la relación entre el saber, la verdad, el sentido y la existencia. Sobre todo, habría que enfatizar que, desde la propuesta de Patočka, pensar en la posibilidad de reactualizar la antigua idea de la filosofía como forma de vida desde la tradición del cuidado del alma exige un pensamiento y una *praxis* orientada a la transformación de la relación con la técnica y a un giro en la concepción del ser humano, para entenderlo ya no como amo y señor de la naturaleza, como fuerza entre fuerzas y cosa entre cosas, sino como *alma abierta*, como aquel ente al que le va de suyo la pregunta por el sentido del ser y que está llamado a otro modo de relación con la totalidad.

La conversión fenomenológica como movimiento hacia una vida en la verdad (fundamento del proyecto socrático de cuidado del alma) sólo es posible a partir del distanciamiento (*chórismos*) frente a la realidad, el mundo de los entes, el sentido dado. Es decir, sólo el “paso atrás” frente al ente llevado a cabo por la metafísica negativa de raíz platónica, con su remisión a la Idea, permite el mostrarse de la diferencia ontológica, de una medida que no es la del ente, como posibilidad de salida a la crisis de sentido, que es en últimas un rebajamiento del ser humano a la condición de vehículo de fuerzas, debido a la extrema racionalización en el devenir instrumental de la razón. El sacrificio y la solidaridad de los conmovidos sería posible sólo gracias a este abismo de la idea frente a la realidad.

Esto plantea entonces la pregunta por la relación entre el sujeto y la idea. La posibilidad de tal relación exige encarnar el distanciamiento, nombrarlo en primera persona, in-corporar en la existencia la problematización frente a lo dado que funda la libertad y el proyecto del cuidado del alma. Es necesaria la crítica de los sentidos dados en el mundo, tanto los de la extrema racionalización como los de los fundamentalismos míticos. Para ello, se precisa un lenguaje polifónico, en el que converjan la poesía, la narración y la argumentación; la filosofía, el arte, las ciencias y la religión; el *logos* y el *mythos*, pues, como dice Patočka, «(...) el mito es algo sin lo cual el hombre difícilmente podría vivir»⁴². Se trata de un lenguaje en el que el ser humano pueda encontrarse en toda su amplitud y profundidad como aquel ente determinado por su relación con la fuente de la verdad originaria. Se requiere, en definitiva, una conversión, una reforma del entendimiento que integre la razón y el corazón, y que permita el tránsito del alma cerrada al alma abierta, es decir, a una disposición crítica y a la vez reverencial del ser humano en relación con el todo. En «Comenius et l'âme ouverte», Patočka señala la dirección de una pedagogía que apunta, precisamente, a esta conversión del ser humano en su relación con la verdad del ser:

El hombre no podrá ser formado en la época nueva que comienza si continuamos viéndolo, en la óptica del alma cerrada, como cosa entre las cosas, como fuerza entre las fuerzas. Esta pedagogía no será una teoría que hará del hombre el sujeto autónomo de la dominación, del acaparamiento y de la destrucción del mundo, sino la enseñanza que lo abrirá a la posibilidad de sacrificarse y gastarse en una actividad de solicitud y salvaguardia. Ésta no se limitará a inocularle un saber y un poder, sino que trabajará pacientemente en hacerle comprender que su alma está centrada fuera de las cosas (y, por lo tanto, fuera de sí misma, siempre que se la considere como fuerza y como realidad), que su tarea consiste entonces en superarse, en gastarse, en darse⁴³.

⁴² PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*, p. 45.

⁴³ PATOČKA, Jan. «Comenius et l'âme ouverte», pp. 126-127.

Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *La compasión y la catástrofe*. Salamanca, Sígueme, 2007.
- HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. J. Palacio. Madrid, Siruela, 2006.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazenave T. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia Iribarne. Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- ORTEGA, Ivan. «Jan Patočka: abismo y libertad». En: Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007, pp. 9-15.
- ORTEGA, Ivan. «Los movimientos de la existencia humana». En: *Daimon. Revista de Filosofía*, n.º 36, 2005, pp. 159-168.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Trad. Iván Ortega. Madrid, Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. Iván Ortega. Salamanca, Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan. *Los movimientos de la existencia humana*. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid, Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. «Comenius et l'âme ouverte». En: *L'écrivain, son «object»*. Trad. Erika Abrams. Paris, Presses Pocket, 1992, pp. 107-127.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Marco Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1991.
- SÁNCHEZ, Rubén. «El problema de la crisis desde la fenomenología de Edmund Husserl». En: *Escritos*, vol. 23, n.º 50, 2015, pp. 157-177.

VARIA

BREVES ANOTACIONES SOBRE SEXUALIDAD – EROTISMO Y METAFÍSICA INVERTIDA EN EL RADAR DE MAURICE MERLEAU-PONTY*

Brief notes on Sexuality - Eroticism and Inverted Metaphysics on Maurice Merleau-Ponty

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO**

Resumen: Si bien breve, en el presente artículo se realiza una exposición sobre el sentido que cobran en el pensamiento del fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty las expresiones *perception érotique* y *compréhension érotique*. El desarrollo de este plan corre de cuenta del contraste entre sexualidad y erotismo de cara a la manifestación de una suerte de me-

tafísica invertida. De esta consideración da razón Merleau-Ponty cuando asegura que los objetos exteriores vinculados a la sexualidad y al erotismo generan, no ya ideas en la conciencia, sino cambios y transformaciones que se registran en el cuerpo.

Palabras clave: sujeto, deseo, afectividad, cuerpo, existencia humana.



Abstract: Although brief, this article presents an exposition of the meaning that the expressions *perception érotique* and *compréhension érotique* have in the thought of the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty. The development of this plan is based on the contrast between sexuality and eroticism in the face of the manifestation of a sort of *inverted metaphysics*. Merleau-Pon-

ty is right in this consideration when he asserts that the external objects linked to sexuality and eroticism generate, not ideas in the consciousness, but changes and transformations that are registered in the body.

Keywords: subject, desire, affectivity, body, human existence.

Partiendo de la consideración de que el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty califica la relación del sujeto encarnado y su mundo como la transformación de sí mismo en puro comercio del sujeto epistemológico y el objeto. De esto se sigue que para poner en evidencia la génesis del ser para sí, se debe tomar en consideración el sector de la experiencia que no tiene sentido de realidad más que para uno, y aquel “sector de la expe-

* Recibido: 30 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021

** Profesor investigador de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: jcuartar@eafit.edu.co ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8731-7064>

riencia” no es otro que el medio afectivo. La tarea será entonces investigar cómo por el deseo o por el amor un objeto (o un ser) existe para uno, conseguir desentrañar cómo simples representaciones que no guardan en apariencia relación alguna con el placer y el dolor consiguen transferir en el sujeto estos estímulos naturales.

Inmanente a la vida afectiva se encuentra instalada en el sujeto orgánico una función que asegura su despliegue y su potencia, se trata de la condición de su sexualidad, que pone al sujeto en “situación erótica” (*situation érotique*), que lo define a la vez como ser corporal y afectivo. Pero para que se dé la “situación erótica” es necesario ingresar en el mundo a través de la “percepción erótica” (*perception érotique*), que no se comporta como la percepción objetiva, y que responde a una intencionalidad diferente. Mientras que la percepción objetiva constituye un recurso de orientación y exploración del mundo exterior, la “percepción erótica” comparece como un ejercicio de penetración que funda la experiencia del cuerpo como deseado y deseante. Esto no significa que la percepción objetiva, que aplica un altísimo grado de análisis e interés por los objetos, desaparezca, sino que se adecúa a un modo de percepción en virtud de la cual la condición de un sujeto se altera y orienta su deseo hacia un objeto. La “percepción erótica” puede entenderse como un tipo de reconocimiento de la forma y la expresión de algo, principalmente del cuerpo humano, de la insinuación de sus zonas erógenas, por la que se ingresa en otros cuerpos a través de la aquiescencia de la mirada, del radar de los oídos, la discriminación del gusto, las impresiones olfativas y la experiencia del tacto. Pero si algo de la esencia del objeto exterior se atrapa y se incorpora, se debe considerar ¿qué hace a ese objeto deseable?, ¿qué transforma su percepción?, ¿qué hay en su organización u orientación para que desencadene un tratamiento diferente? Brevemente, el cuerpo natural sexuado y sentiente sustenta la condición y situación para que las manifestaciones del erotismo revelen a la percepción motivos de deseo y de placer.

Merleau-Ponty alude también a una “comprensión erótica” (*compréhension érotique*) que se reconoce como el resultado de la conjugación de un cuerpo y otro cuerpo en función del deseo y la atracción.

La descripción del cuerpo como el lugar de la apropiación de la existencia traza así su dimensión fenomenológica fundamental, a partir de la cual se redescubre el acto de trascendencia en virtud del cual el sujeto se abre a su relación —encarnada— con el mundo. Sucede entonces que el cuerpo es un ser sexuado, y es por tanto el medio efectivo para que otros seres y otros objetos se pongan a vivir para él y orienten su poder de representación erótica. Este estado de cosas puede denominarse: “metafísica invertida”, porque no son las cosas las que se transforman en ideas y en pensamiento pensado, sino la representación erótica de los objetos la que asegura una metamorfosis en sensaciones, afecciones y emociones afincadas en el cuerpo. Descrita en estos términos, la “comprensión erótica” del cuerpo renuncia a aceptar como explicación el pensamiento causal que ve la sexualidad como mera manifestación de la espontaneidad; renuncia asimismo a la supuesta transparencia del espíritu en todo aquello que compete al cuerpo. Merleau-Ponty sostiene que se comprende mejor la sexualidad cuando se precisan como constitutivas las nociones de “expresión” y “significación”, que pertenecen al mundo del lenguaje, pero que guardan relación con el psiquismo y con el cuerpo: «A través de la significación sexual de los síntomas, se descubre, dibujado en filigrana, lo que significan más generalmente en relación al pasado y al porvenir, al yo y al otro, es decir en relación a las dimensiones fundamentales de la existencia»¹.

La razón que sustenta las distintas formas del erotismo remite a la manifestación de la continuidad/discontinuidad del ser humano, que delibera para sí mismo y ante los demás con manifestaciones y retenciones de su ofrecimiento como constitución erótica destinada al placer. Para dar sólo un ejemplo, mientras que la desnudez es una versión de la continuidad del ser humano como ser sexuado natural, en la interrupción de la desnudez que realizan las prendas se opera en el ser una versión de discontinuidad que lo permea de cultura, mercado, moda, formalidad,

¹ «À travers la signification sexuelle des symptômes, on découvre, dessiné en filigrane, ce qu'ils signifient plus généralement par rapport au passé et à l'avenir, au moi et autrui, c'est-à-dire par rapport aux dimensions fondamentales de l'existence». MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Librairie Gallimard, 1945, p. 206. La traducción es mía.

etc. En ese entramado paradójal, el erotismo precipita al plano del deseo lo que reclaman los cuerpos, lo que anhelan los corazones y lo que funda la devoción. El erotismo opera así como mecanismo ameno y a la vez tortuoso de complacencia y lucha, que aún frente a expresiones drásticas de la discontinuidad, como la enfermedad y la muerte, busca respuestas de provocación y placer, de atracción y lujuria.

Georges Bataille distingue tres formas del erotismo: el erotismo de los cuerpos, el de los corazones y el sagrado; en cada uno se representa un objeto del deseo que regula y desregula el impacto que hace tránsito en el cuerpo desde la contemplación hasta la posesión. De las dos primeras formas del erotismo señala: «El erotismo de los cuerpos tiene de todas maneras algo pesado, algo siniestro. Preserva la discontinuidad individual, y siempre actúa en el sentido de un egoísmo cínico. El erotismo de los corazones es más libre. Si bien se distancia aparentemente de la materialidad del erotismo de los cuerpos, procede de él por el hecho de que a menudo es sólo uno de sus aspectos estabilizado por la afección recíproca de los amantes»².

Esta concepción del erotismo no responde a un materialismo exacerbado, o a una defensa férrea de la libertad sexual, sino a una valoración de la experiencia interior humana, que difícilmente se muestra inamovible, sino que por el contrario, revela apetitos y transformaciones. Vistos en el prisma del erotismo, los tormentos del cuerpo son promesas de reunión, pasión o sacrificio. La definición del “amor” ingresa en estos términos cuando a los estados gozosos de contemplación y complacencia se suma la angustia o la conciencia trágica de sí mismo fundada en el conocimiento de la muerte. A diferencia de las bestias, el ser humano deviene un ser erótico que discierne sobre la vida y la muerte, sobre el placer y el dolor; ser erótico que se ofrece y que se entrega como ofrenda carnal o como sublimación mística.

² «L'Érotisme des corps a de toute façons quelque chose de lourd, de sinistre. Il réserve la discontinuité individuelle, et c'est toujours un peu dans le sens d'un égoïsme cynique. L'érotisme des cœurs est plus libre. S'il se sépare de la matérialité de l'érotisme des corps, il ne procède en ce qu'il n'en est souvent qu'un aspect stabilisé par l'affection réciproque des amants». BATAILLE, Georges. *L'Érotisme*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1957, p. 26.

Lo anterior permite volver a una idea que quedó expuesta atrás, pero a la que no se le prestó mayor atención. Se trata de una “metafísica invertida” que tiene lugar en el cuerpo, en tanto que su rol fundamental es mostrar las metamorfosis a las que dan lugar las representaciones del deseo. «El [cuerpo] transforma las ideas en cosas»³. Más brevemente, no podría ser dicho, pese a no ser esta una idea tan simple. La actualidad de la existencia humana reside en el cuerpo, que expone de un lado la posibilidad de blindarlo, de clausurar sus apetitos, de tornarlo anónimo y pasivo, pero del otro lado puede abrirse, expresarse, actuar, desear. Bajo el rigor de la enfermedad, el cuerpo bloquea sus focos de reacción, reduce la comunicación, la expectativa de los aprendizajes, la fogosidad de las acciones, mientras que en pleno vigor brilla como un faro encendido. Como síntesis o unidad el cuerpo juega las dos resoluciones, y si en el caso de la enfermedad nada cobra sentido, es porque el cuerpo es sólo cuerpo, pero cuando revela la vivacidad de su existencia, más que cuerpo, es mundo y experiencia. En esta última situación es evidente, ya no la metafísica que desplaza a las ideas el ser de las cosas, sino la forma que toman las ideas en la vida corporal. Un capítulo importante de esta “metafísica invertida” puede atribuirse al erotismo. Efectivamente, las representaciones eróticas son un festín para los sentidos, y a partir de allí para la imaginación y la sexualidad; siendo sólo formas, sólo ideas, la fuerza de su atracción las transforma en episodios del cuerpo. La atracción erótica reclama una constitución particular de los seres humanos como seres sexuados, porque no hay como tal un dominio absoluto de atracción, sino diferentes impulsos dirigidos y captados por el cuerpo. De aquí se desprende que para “atraerse” es necesaria una disposición activa, clara y contundente, que revele la propensión de un cuerpo hacia otro cuerpo, o en el caso de la masturbación, hacia su propio cuerpo.

Fiel al principio de la “metafísica invertida”, el erotismo deja constancia de la metamorfosis que se opera en el cuerpo cuando se encuentra atraído. Lo que se busca poner en evidencia es que la existencia corporal no reposa en ella misma como una cosa en el mundo, pues su reclamo de vivir le garantiza

³ «Il [le corps] transforme les idées en choses». MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*, p. 210.

su propia plenitud. A partir de aquí la tarea consiste en indagar cuál es la significación de esta “metafísica invertida”, hasta conseguir identificar:

- a) que ni el cuerpo ni la existencia pueden ser tomados como las instancias originales del ser humano.
- b) que sean cuales sean las condiciones de la experiencia, la cotidianidad o la rutina, el ser humano no manifiesta su dinámica en el tiempo como una simple sucesión de hechos psíquicos y de comportamiento.

Si se mirara la sexualidad como una instancia vital del cuerpo similar a la respiración o a la nutrición, la existencia humana quedaría atrapada en el “dogmatismo de la sexualidad” y en una sucesión de eventos erótico-carnales que suspenderían el discernimiento, el gusto, la afectividad, la voluptuosidad, haciendo de la sexualidad un patrón de conducta siempre al acecho. Pero no siendo la sexualidad propiamente una instancia vital del cuerpo, corresponde a la percepción erótica y al deseo motivar diferentes zonas del cuerpo y la sexualidad misma para poner en un plano de realización la metafísica invertida que estructurará las emociones y el comportamiento sexual. Muchos asuntos del cuerpo pueden ser examinados, como señala Merleau-Ponty, a fin de «reconocer que el pudor, el deseo, el amor en general tienen una significación metafísica»⁴. En el caso de la sexualidad, como afirma Merleau-Ponty: «yo puedo ser reducido a un objeto bajo la mirada del otro y no contar para él como persona, o bien, al contrario»⁵. Ser un cuerpo es poder ser visto como un objeto, aunque se busque ser considerado como persona; en este punto en particular el tratamiento del erotismo se desborda hasta los límites de la perversidad: tomados como objetos, como carne que excita la carne, los cuerpos de jóvenes y adolescentes son puestos a la deriva de la pérdida de su libertad y dignidad: al ser desposeídos del ser de la persona, ven cada vez más lejanas la intersubjetividad y la afectividad. Adicionalmente, estas situaciones

⁴ «Reconnaitre que la pudeur, le desir, l'amour en général ont une signification métaphysique» (*Ibid.*, p. 212).

⁵ «Je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire» (*Ibid.*, p. 213).

suelen presentarse en un marco de violencia que refrenda el tratamiento de objetos que se da a los individuos y al sexo; principalmente la sexualidad de la mujer corre el riesgo de ser reducida a estereotipos de provocación erótica, a un mero objeto de placer y expoliación.

A su modo, el amor puede quedar atrapado en esta contradicción de ser para el otro un sujeto, pero también un cuerpo-objeto. Cuando desmaya el amor, las razones por las cuales la afectividad se transforma en indiferencia, o en pasiones negativas como el odio, o el resentimiento, pueden guardar relación con la contradicción: sujeto vs. cuerpo-objeto / afectividad vs. sexualidad: ¿se abandona al otro porque su cuerpo-objeto ha dejado de fascinar?, ¿se estima que el otro interpone demasiados obstáculos que impiden tomar su cuerpo como objeto?, ¿se propone un vínculo entre sujetos en el que los cuerpos dejan de ser objetos, y esto no resulta satisfactorio?, ¿se advierte con desencanto que la atracción del otro se ha desviado hacia un tercero?, etc. En cada caso la significación que por mor del erotismo actuaba de manera constitutiva en relación con la sexualidad y la afectividad, se torna deficitaria: El sujeto / objeto-cuerpo del otro deja de significar atracción en quien le amaba, pero de momento no lo desea más.

Contrario a lo que se suele señalar de la sexualidad, su manifestación no es meramente material o mecánica, como si se tratara del acoplamiento de las piezas con las que se da forma a un objeto, o de la superposición y roce de dos superficies. Aunque se pueda decir que la sexualidad humana sucumbe en el fetichismo y la adoración de objetos exteriores que no son necesariamente seres sexuados, sino fundamentalmente imágenes, su significación metafísica continúa siendo la misma en tanto que la sexualidad continúa residiendo y manifestándose en el cuerpo. Lo que queda anunciado aquí tiene que ver con “la síntesis del propio cuerpo” (*la synthèse du corps propre*), como la denomina Merleau-Ponty; es decir, la experiencia de un cuerpo reconocido como propio, aunque éste nos plantee infinitud de interrogantes, y uno de ellos sea la sexualidad. Como valoración y comprensión de esa síntesis, conciencia y percepción se vinculan e interactúan desde el cuerpo, que es así: apropiación del ser y la existencia. La sexualidad juega, por supuesto, un papel en esa “síntesis”, puede decirse, como un sentido

multimodal que se desplaza hacia el exterior transido de deseo y provocación. Y lo que el cuerpo localiza como exterior, en el sentido más natural, tiene la forma de “otro” que a su vez puede corresponder manifestando impulsos de gozo, excitación táctil y erotismo.

Bibliografía

BATALLE, Georges. *L'Érotisme*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1957.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Livrairie Gallimard, 1945.

LAS MEDITACIONES CARTESIANAS COMO APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL*

The Cartesian Meditations as an Approximation to the Philosophy of Intersubjectivity in Husserl's Thinking

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**

Resumen: El presente trabajo expone la filosofía de la intersubjetividad de Husserl a partir de sus *Meditaciones cartesianas* (*Cartesianische Meditationen*). Luego de la introducción que pone en contexto el tema, se estudian las meditaciones previas a la *Quinta Meditación*, dejando entrever cierta contradicción existente al interior de esta con el resto de las meditaciones. El resultado de este proceso de indagación lleva a mostrar que en la *Cuarta Meditación* ya nos adentramos en una fenomenología genéti-

ca, que va más allá de las investigaciones de tipo eidético. El análisis genético nos devela a un yo que tiene la característica de ser *polo idéntico de vivencias* y *sustrato de habitualidades*, y, por tanto, no es un *ego* vacío. Las consideraciones finales nos introducen en el ámbito de la intersubjetividad y en la superación del solipsismo.

Palabras claves: Intersubjetividad, fenomenología, Meditaciones, análisis genético, experiencia fenomenológica.



Abstract: This work presents the philosophy of intersubjectivity in Husserl based on his *Cartesian Meditations* (*Cartesianische Meditationen*). After the introduction that contextualizes the topic, the meditations before the *Fifth Meditation* are studied, hinting at some existent contradiction inside of this meditation compared to the other ones. The result of this inquiry process leads to show that on the *Fourth Meditations*, we have already entered into a genetic phenomenology that goes beyond the eidetic type of

research. This genetic analysis unveils a me that has the feature to be the identical pole of experiences and substrate of habitualities, and thus, it is not an empty *ego*. The final considerations introduce us to the field of intersubjectivity and the overcoming of solipsism.

Key Words: Intersubjectivity, phenomenology, Meditations, genetic analysis, phenomenological experience.

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021. El presente trabajo es una parte introductoria al estudio sobre las *Meditaciones cartesianas* de E. Husserl, que se ha llevado a cabo con el grupo de investigación *Fenomenología y Teoría crítica* de la Universidad Tecnológica de Pereira, dirigido por el autor de este artículo.

** Profesor Titular de la Universidad Tecnológica de Pereira. Correo electrónico: juansipaso@utp.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3575-4623>

Introducción

La *Quinta Meditación* está enteramente dedicada al tema capital de la intersubjetividad, esto sin olvidar que el fundamento propio de la fenomenología de Husserl es la *vida intencional intersubjetiva* situada en el mundo de la vida. No obstante, el descubrimiento de este fundamento intersubjetivo se le clarifica al filósofo luego de haber trasegado con la seriedad y el rigor de su pensamiento por los oscuros senderos de la egología y el solipsismo.

Nosotros, interpretadores de su obra, nos vemos en la obligación de volver sobre sus pasos teniendo a mano sus últimas obras y eso tiene una ventaja que él no pudo tener por ser el hacedor de su propia obra. Sus últimas obras irradian sobre todas las demás y encontramos en ellas la misma búsqueda: explicitar el *a priori universal de la correlación*¹. En el campo intersubjetivo hallamos inevitable que la presencia del otro se manifieste en sucesivas reducciones. Es decir, el ámbito trascendental se extiende hasta incluir en él a la intersubjetividad o, mejor aún, como él mismo lo expresa al inicio de las meditaciones, «la ciencia de la subjetividad trascendental aparentemente solipsista, en cuanto propósito metódico, llevaría a una ciencia intersubjetiva trascendental»². Esto lo podemos comprender, por ahora, desde la *perspectiva metódica de la reducción*, pues en la *actitud natural* humana el asunto es a otro precio, en tanto que la *vida intersubjetiva* es su supuesto, y es la fenomenología trascendental la encargada de revelarnos este supuesto. Esto significa que el mundo fenomenológico en reflexión camina en una dirección que va en contravía de la experiencia humana en su *actitud natural* (*natürliche Einstellung*). Solo que la filosofía pone a la luz aquello que es natural y anónimo, y si en esta indagación la intersubjetividad es la meta, no podemos olvidar que es el supuesto de la *actitud natural*.

¹ HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991, § 48, p. 175. Husserl muestra en esta obra tardía como este *a priori universal de la correlación entre objetos de experiencia y formas de donación* hizo su irrupción (*Durchbruch*), desde su primera obra importante *Investigaciones lógicas*. Allí exclama: Esta intuición fundamental «me sacudió tan profundamente, que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemáticamente este *a priori* de correlación». (*Ibid.*).

² HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1986, p. 44 (II Meditación).

Indagaciones previas. La *Cuarta Meditación* como preámbulo

En numerosas controversias filosóficas, como nos lo recuerda Rizo-Patrón, la fenomenología husserliana ha sido rechazada por el desprestigio que generó el hecho de que el filósofo estableciera el concepto de *fundamentación última* vinculado supuestamente a la noción de un *sujeto trascendental* anclado en el solipsismo³. Pero un análisis exhaustivo de las *Meditaciones*, añade la autora, muestra una *acepción diferenciada de fundamentación* con resultados incompatibles con dicho prejuicio. Desde la *Cuarta Meditación*, y con cierta irregularidad en la *Quinta*, Husserl se apresta a mostrar, en el ámbito de la autoconstitución del yo, la absorción del proceso de “fundación de validez” (*Geltungsfundierung*) en el de “fundación genética” (*Genesisfundierung*)⁴, pretendiendo, entonces, desplazarse desde el análisis estático (o eidético) hacia el genético. En su propio sentido sería, pues, señalar el tránsito de la *evidencia como donación intuitiva* propia de las tres primeras meditaciones dedicadas a indagar la “Idea de filosofía” como ciencia universal, hasta la *Cuarta* y la *Quinta*, que ya inducen con notables altibajos, la investigación genética. Es decir, extiende el ámbito de aplicación de la fenomenología hacia la *historia prerreflexiva de la conciencia, la historicidad del ego y su temporalidad intersubjetiva* que tiene como consecuencia la indagación alrededor de un *cogito* con contenido —y ya no vacío— como el que ha sido propio del camino cartesiano.

Entonces, en la *Cuarta Meditación* indaga ya a un *cogito fluyente* como polo idéntico y sustrato de habitualidades, mostrando con ello el carácter preliminar de las tres primeras meditaciones. Escribe: «Con la teoría del yo como polo de sus actos y sustrato de habitualidades hemos tocado ya, en un importante punto, los problemas de la génesis fenomenológica y, con

³ RIZO-PATRÓN, Rosemary. «El discurso fundacional de las *Meditaciones cartesianas*: Un proyecto inacabado». En: *Fenomenología en América Latina*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2000, p 25

⁴ *Ibid.*

ello, el nivel de la fenomenología genética⁵. Veamos las consecuencias de indagar alrededor de este *cogito fluyente*.

El *ego*, pues, ya se examina como resultado de un proceso «profundo, inmanente y temporal, a partir del cual se autoconstituye, esto es, se autoaprehende, o se temporaliza (...) /y se revela especialmente/ no como un yo puro “activo”, sino como “centro receptivo afectivo”, es decir, un centro de experiencias vividas pasivamente, más cercanos a la “intencionalidad impulsiva”»⁶. Esta última es eje de una de las formas monadológicas que han sido denominadas por Husserl como *monadología prereflexiva*, que llevaría a una fenomenología de los instintos⁷. Por eso, los temas más relevantes de la *Cuarta Meditación* con respecto al yo están relacionados con reflexiones de orden genético.

Ahora bien, siguiendo algunas indagaciones propias de la fenomenología constitutiva⁸, este yo trascendental de ninguna manera apunta a una teoría filosófica o científica, ni es siquiera un concepto teórico. Para Husserl, es el yo de carne y hueso que experimenta el mundo en primera persona; es lo que es, ya que está ligado a “objetividades intencionales”, que, en perspectiva, no están vinculadas solamente a su “tiempo inmanente”, sino a la realidad trascendente, realidad que, por supuesto, al aplicar el método fenomenológico, pasa a estar significada desde la subjetividad fenomenológica. Por eso, Husserl señala que *todo ente se constituye en la subjetividad de la conciencia*, tema que en sí mismo implica que se constituya y signifique

⁵ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, p. 92. A pie de página se anota la estrecha relación que debe tener el investigador entre los análisis estático y genético, primando obviamente, en su última obra, el genético sobre el estático.

⁶ *Ibid.*

⁷ Este concepto, tan fundamental para el tema de la intersubjetividad, es tomado por Husserl de la monadología Leibniziana. En el § 33 de la *Cuarta Meditación* lo plantea de la siguiente manera: «Del yo polo idéntico y como sustrato de habitualidades, distinguimos el ego tomado en su plena concreción, (que llamaremos con la palabra de Leibniz “mónada”), agregándole aquello sin lo cual el yo precisamente no podría existir concretamente. Sólo puede ser concreto en la fluyente multiformidad de su vida intencional y en los objetos en ella mentados —y en algunos casos constituidos como existentes para esa vida—» (*Ibid.*, p. 91).

⁸ Cf. FINK, Eugen. «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea». En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana (Volumen 1)*. Lima Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. Cf. También la estrecha conexión existente entre la indagación genética y la fenomenología constitutiva de Husserl en *Ideas II*.

tanto una realidad trascendente, externa u objetiva, como una realidad subjetiva.

¿Por qué se hace referencia explícita a las vivencias del *ego trascendental*? Por una sola razón, la fenomenología juega su apuesta científica en la inmanencia de la conciencia, y en lo trascendente a ella desde la subjetividad trascendental. Son, como quien dice, dos referentes: *el yo polo idéntico* (egológico), y *el polo objetual* en el que se revelan los objetos experimentados por el yo. Esto lleva a detectar, como lo dijimos al principio, uno de los descubrimientos centrales: el *a priori de la correlación intencional*, pues los fenómenos psíquicos no solo son intencionales como dijo Brentano⁹, sino que además esa intencionalidad conviene también al objeto-noema, es decir, correlativamente todo objeto es igualmente intencional. Ambos están unidos desde la intencionalidad fluyente de la conciencia. Entre el polo noético y el polo noemático hay correlación, inducida por ese yo psicológico, que al volverse radicalmente sobre sí mismo, se hace un yo trascendental, que hemos dicho, es de carne y hueso, pero que nominativamente es tal, porque ha hecho la reducción fenomenológica y se ha descubierto, se ha puesto a la luz, como este *ego concreto* en comunidad, que se apercibe ligado a sus vivencias.

Por tanto, no podemos afirmar que se da, por un lado, el mundo y, por otro, la vida que experimenta el mundo (la subjetividad); pues es el mismo mundo que operaba inconscientemente en actitud natural, y con posterioridad se pone en evidencia con la reflexión. Enzo Paci anota: «La correlación es entre mundo y conciencia de mundo en la subjetividad que antes era directa y después indirecta, el mundo antes era oscuro y después claro, se aclara poco a poco en progresivo conocimiento de sentido»¹⁰.

En suma, Husserl es consciente de que cualquier indagación sobre el mundo supone una primera persona, un yo vivo que experimenta el mundo, una posición que —continúa Paci— debe entenderse en sentido

⁹ BRENTANO, Francisco. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Madrid, Revista de Occidente, 1926, p. 28.

¹⁰ PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 74.

*rigurosamente empírico*¹¹. Si comienzo desde el yo, desde mi presente viviente, no es por capricho ni porque decida comenzar por él arbitrariamente, no es posible que sea de otra manera, partir desde fuera es imposible por principio: «Es por una evidencia apodíctica absolutamente cierta e indemostrable, porque cualquier demostración se basaría de nuevo sobre la evidencia apodíctica del *cogito*»¹².

Entonces, no solo hay conciencia y objeto, *cogito* y *cogitatum*, por la relación intencional esencial, sino que ese *ego*, no solo está constituyéndose continuamente a sí mismo como existente, es decir, *cogito* fluyente que está en continua evidencia de sí mismo, esto es, mera vida que fluye, sino también es el yo que tiene las vivencias, que por eso mismo requiere: identidad consigo mismo, ser sí mismo, y el filósofo llama a ese yo, en el § 31 el «polo idéntico de las vivencias» que «vive en todas las vivencias y está referido, a través de ellas, a todos los polos objetivos»¹³.

Pero a este yo, sigue diciendo Husserl, en el § 32 de la *Meditaciones*, le es inherente igualmente *un* «sustrato de habitualidades». El argumento que resalta allí, en el planteamiento, es que ese yo que constituye mundo, no es *un polo vacío de identidad*, pues aparece con una legalidad propia que, en medio de la fugacidad de sus actos, tiene algo que permanece; un yo al que le corresponde una convicción que valida sus actos, a la que «puedo retornar reiterativamente (...) y encontrarla siempre como la mía, como la que me es habitualmente propia (...) un yo persistente determinado por (...) un hábito permanente»¹⁴.

En el problema de la habitualidad hay verdaderamente un tema fundamental que tiene que ver con la objetividad; significa que desde el ámbito del *Habitus* (la *hexis*), la significación es objetivamente identificable por todos, pues tiene una *validez objetiva* en tanto es una significación que viene de una significación de conocimientos, *permanece en lo que es*, y se puede

¹¹ *Ibid.*, p. 82.

¹² *Ibid.*, 83

¹³ *Ibid.*, p. 89. Este es el mismo *yo trascendental* que Husserl diferencia del *ego cogito cartesiano* y del *yo pienso kantiano*. El yo trascendental es el mismo yo concreto que experimenta el mundo y no una categoría filosófica.

¹⁴ *Ibid.*

operar sobre ella en virtud del mismo hábito¹⁵: El *habitus* —como nos los recuerda Muralt— «es por tanto una disposición estable que perfecciona a su sujeto, lo especifica»¹⁶ y, en últimas, nos da a entender Husserl, ello sería determinante en la formación del carácter y la personalidad del sujeto.

Entonces, cuando Husserl se refiere al yo, como polo idéntico y sustrato de habitualidades, hace referencia, de este modo, a que ese yo —esa mónada concreta— tiene un mundo circundante que no solo es para ella, sino que, en dicho universo, se encuentra también un cúmulo de objetos como puestos para esa mónada. Pero dichos objetos del mundo tienen un doble ámbito; por un lado, hay algunos ya conocidos, como ligados a un sistema de organización por una adquisición de conocimiento originaria, que posibilita explicitar un sentido del objeto idéntico consigo mismo, y cuya actividad, inaugura una habitualidad del yo que propone ciertas determinaciones al objeto. El otro ámbito, se refiere a los objetos del mundo en los que el conocimiento, se anticipa o, es más bien, un horizonte de seres desconocidos, «anticipados en su estructura formal de objeto»¹⁷.

La relación de tensión existente al interior de la *Quinta Meditación* con el resto de las *Meditaciones*

No obstante haber mostrado estas temáticas centrales de la *Cuarta Meditación*, no debemos olvidar el significado global que tiene, para la comprensión de su pensamiento, el que Husserl intente diversos caminos de acceso a la experiencia subjetiva, y darnos cuenta que solo uno de ellos es precisamente el camino cartesiano que ya había recorrió en las llamadas

¹⁵ MURALT, André. *La idea de la fenomenología*. México, UNAM, 1963, p. 131.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. 102. Hua. I, § 33, (IV Meditation). Dicha teoría del yo, como polo de sus actos y sustrato de habitualidades, conduce a Husserl al importante tema de la génesis fenomenológica. La fenomenología genética, ciertamente, se tiene que apoyar en el análisis estático, es decir, va de la correlación conciencia-mundo, a las efectuaciones últimas que constituyen a la conciencia misma en su temporalidad, pero este tema es abordable desde el tema constitutivo.

Conferencias de París de 1929, e igualmente en las secciones del primer tomo de *Ideas* (1913)¹⁸.

Por eso no debemos olvidar, como ha dicho Herrera Restrepo, que el trabajo desarrollado por Husserl en las *Meditaciones cartesianas* fue publicado por primera vez en francés en 1931, incluyendo la *Quinta Meditación*. Estas Meditaciones, «contenía[n] las conferencias dictadas en la Sorbona en honor a Descartes, donde por cortesía con los franceses, recorrió de nuevo el camino cartesiano (...), aunque de hecho ya lo había abandonado. Por algo sometió este texto a una revisión que permaneció inédita hasta 1950»¹⁹.

En este sentido, podríamos plantear que las *Meditaciones cartesianas*, en muchos aspectos, hacen parte de la reflexión tardía de Husserl. Y en este punto, es notorio darse cuenta de que el estudio del problema de la intersubjetividad en Husserl muestra una relación de tensión entre los planteamientos presentados en la *Quinta Meditación* —y, en general, en la totalidad de las meditaciones que parecen pender más bien de un marco estático— pero que se deslizan con cierta irregularidad hacia el análisis genético. La *Quinta Meditación* expresa claramente la pretensión de analizar los problemas de la intersubjetividad desde la temporalización y en el horizonte del mundo, esto con el objetivo de examinar y dar fundamento desde lo genético a los múltiples *niveles de constitución* en los que se enlaza la intersubjetividad²⁰.

¹⁸ Los otros caminos como el *histórico* (*Erste Philosophie und Krisis*), El *psicológico* (textos de *Phänomenologische Psychologie*), el camino del *Mundo de la vida* (*Krisis und Erfahrung und Urteil*), son propios del llamado “Último Husserl”.

¹⁹ HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, Universidad San Buenaventura, 2003.

²⁰ Para ahondar en el tema de la intersubjetividad, es preciso hacer notar que no basta con apoyarnos en las *Cartesianische Meditationen*, sino acceder a los tomos de *Phänomenologie der Intersubjektivität*, y algunos párrafos de *Krisis*. Las investigaciones de la *Quinta Meditación* son insuficientes dado que son incompletos (o casi dejan de lado), los análisis prerreflexivos (teoría de los instintos) y de temporalidad intersubjetiva, temáticas de orientación más bien genética, e igualmente deja por fuera algunos conceptos como *reducción intersubjetiva* y no tematiza con suficiencia la *doble reducción*. También se hace notorio que en esta meditación, Husserl no clarifica el orden de lo estático y lo genético de sus análisis. Y es por este motivo de sensación de incompletud, entre muchos otros motivos, que el filósofo se negaba a su publicación.

La senda recorrida en la totalidad de las *Meditaciones* hasta la *Quinta Meditación*

Desde la *introducción*, Husserl, tomando como parangón las *Meditaciones cartesianas*, propugna la exigencia de fundar un nuevo estilo de hacer ciencia estableciendo «Una reconstrucción radical que (...) [pudiera satisfacer] la idea de la filosofía, entendida como unidad universal de las ciencias en la unidad de dicha fundamentación absoluta»²¹.

Descartes había interpretado esa reconstrucción con base en una filosofía orientada subjetivamente y, en este sentido, realiza mediante el método de la duda un regreso al *ego* filosofante de las *cogitationes* puras. Esto lo hace mediante un notable método, en que el meditador se niega a admitir como existente todo aquello que deja abierta las posibilidades de duda y entonces pone en las cosas subjetivas la mayor certeza. Es precisamente en virtud de esa «reconducción al ego cogito» que Descartes inauguró una «filosofía completamente nueva», modificando de forma definitiva su *estilo* al realizar «un giro radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental»²².

La situación de Husserl es semejante a la de Descartes. Una radicalización del cuestionamiento fundamental de modo que su propia filosofía pueda revelarse como prolongación, al tiempo que como innovación del cuestionamiento por una fundación última. Husserl exigirá que el punto fundamental de la búsqueda a este cuestionamiento esté dado precisamente en la única certeza apodíctica, el *ego cogito*.

Es por ello que en la *Primera Meditación* se propone facilitar el camino al *ego trascendental*, y en este punto acude a la *epojé* tal y como lo había establecido en *Ideas*, luego de dejar fuera de funcionamiento la tesis general de la *actitud natural* (*natürlich Einstellung*)²³, sin que se dedicara por cierto ha explicitar de nuevo el significado de esta actitud natural, sino precisa-

²¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, p. 4 y ss.

²² *Ibid.*, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 34.

mente su resultado dentro de su análisis estático: la región de las vivencias puras y sus correlatos intencionales.

Ya en la *Segunda Meditación* explicitando y profundizando el sentido de la experiencia trascendental, se desplaza de la *evidencia trascendental del ego cogito*²⁴ a las múltiples *cogitationes*, a la «vida fluyente de la conciencia (*Strömende Bewußtseinsleben*) en la cual vive el yo idéntico (el mío, el de quién medita)»²⁵.

En todo esto, como dijo Julia Iribarne se hace notorio el intento de Husserl de no verse atrapado en un solipsismo que le daría sentencia de muerte a la fenomenología trascendental como así lo han planteado algunos de sus críticos más notables: «Si Husserl parte de la egología, el yo se convierte en una prisión o mejor aún en un espejo, donde solo se refleja a sí mismo. Por ese camino no podrá dar jamás razón de nada, ni siquiera de sí mismo en cuanto es esencialmente imposible para un yo aislado concebir la objetividad»²⁶. Por eso pretende conducir su egología fenomenológica hacia una teoría de la intersubjetividad trascendental, donde pueda recuperar el mundo de los otros, y el mundo de la vida social.

Ya en la tercera meditación, extremadamente corta, se ocupa de los problemas constitutivos, pero obviamente en el ámbito de la evidencia y de la fundación de validez, ligados más a la descripción eidética «que busca fijar, en tipos posibles de estructura y funciones *a priori* la compleja vida de la conciencia como un trabajo análogo al de la historia natural»²⁷, refiriéndose entonces a un yo reflexivo vacío que delimita la realización de un proyecto acorde con estructuras formales y abstractas donde todavía no existe una materia sensible intencional o protointencional interpretada por fuera de todo acto aperceptivo, acto que ya comenzaría a delimitarse, aunque de manera representacional y solo como tarea, en aquello que hemos explicitado en la *Cuarta Meditación* inmersa, completa y formal-

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ IRIBARNE, Julia. *La Intersubjetividad en Husserl* (Tomo 1). Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987, p. 32 (Entre muchos de sus críticos, Julia Iribarne menciona a Schutz, Sartre, Ricouer).

²⁷ RIZO-PATRÓN, Rosemary. «El discurso fundacional de las Meditaciones Cartesianas: Un proyecto inacabado», p. 30.

mente en un *cogito fluente* que recibe una *hyle* y comienza a aparecer como un sustrato idéntico de habitualidades.

La Quinta Meditación. Aspectos generales

Husserl se da a la tarea de establecer un análisis consistente de la experiencia del otro²⁸. Si bien la ejecución voluntaria de la *epojé* y la reducción trascendental han puesto a la luz la presencia de un sujeto racional constituyente del mundo, la reducción intersubjetiva pondría a la luz que el ser humano es, en esencia, un ser-con los otros, o bien habita un mundo social.

El *parágrafo* 42 comienza con una referencia del filósofo a la objeción de solipsismo trascendental, cuestionándose efectivamente si al practicarse la *epojé* fenomenológica y reducirse al *ego* trascendental, ¿no se está cayendo en el solipsismo?, la pregunta se mueve en el campo de las paradojas, pues si el tema central es la intersubjetividad, dicha temática, va íntimamente ligada a la filosofía trascendental y esta aparece vinculada a la solución del problema del solipsismo, y es por ese campo trascendental que se acusa al filósofo de solipsista.

Husserl se pone a la tarea de responder a dicha objeción desde una doble perspectiva que guiará su investigación: por un lado, la constitución del *alter ego* (el otro yo), y por otro, la constitución del *otro en sentido mundanal*, (el otro mundano). Este último responde a las relaciones concretas con el otro.

²⁸ El tema de la intersubjetividad, que tiene en su fundamento el problema de la constitución del otro, ha sido trabajado por Husserl en una parte considerable de su obra como lo atestiguan los III tomos titulados *Zur Phänomenologie der intersubjektivität* editados por Iso Kern en 1973, que abarcan los años comprendidos entre 1905 a 1935. Es decir, desde el período de enseñanza en Gotinga, hasta el “último Husserl” en su período en Friburgo del año 1928. También, dicho tema es tratado en la *V Meditación* y en algunos párrafos de *Krisis*. A lo largo de dichos períodos es importante señalar que, incluso, el develamiento fenomenológico del “ego trascendental”, cobra su verdadero sentido con la intersubjetividad; tema desarrollado más explícitamente en las últimas obras del autor. En una nota de *Lógica formal y trascendental* (1929), escribe Husserl: «En mis lecciones de Gotinga (Semestre de Invierno de 1910-1911), ya desarrollé los puntos capitales para resolver el problema de la intersubjetividad y de la superación del Solipsismo trascendental». Cf. HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 2009, p 306.

Desde el inicio de las meditaciones, como ya lo expresamos, se había planteado la posibilidad de una ciencia de la subjetividad trascendental, aparentemente solipsista, en cuanto propósito metódico, que llevaría a una ciencia intersubjetiva trascendental. Es decir, desde la *inmanencia del ego*, se precisa hallar una ruta que nos sitúe ante la *trascendencia del otro*²⁹. Uniendo intemporalmente los extremos de la cadena se hace notoria la problemática fundamental *egología-monadología* explicitada precedentemente³⁰, que tiene una manera diferente de nombrarse: *solipsismo-intersubjetividad*.

No obstante, se dejan entrever una serie de dificultades existentes a la solución del problema de la intersubjetividad, no solo en la *Quinta Meditación*, sino en el contexto general de la obra de Husserl; se palpa de todas formas, un inevitable *anhelo infinito* del filósofo de reafirmar desde un ámbito monadológico las relaciones entre el otro y yo, frente a un solipsismo que parece negar dichas relaciones.

No debemos olvidar que Husserl, y la fenomenología en general, como es viable plantear, encuentran una guía para clarificar el problema planteado por la filosofía del *alter ego*, y ello consiste en partir —como nos lo recordaba Sartre—, del ámbito de la experiencia; ámbito del que no pudo partir la filosofía moderna. Por eso, escribió Husserl: «yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros (...) los experimento como objetos del mundo (...) gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos (...) al mismo tiempo como sujetos para ese mundo»³¹ y eso significa que dicho esclarecimiento del otro parte de un análisis de la forma como se da *óntico-noemáticamente* el otro³².

Pero esta experiencia no es únicamente mía, sino que lo es de un mundo que se nos da en intersubjetividad con «sistemas de verificación concordantes»³³. Entonces, el problema lo aboca el filósofo, hacia la situación del

²⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, § 42 p. 121 (v Meditación).

³⁰ Cf. ARISTIZÁBAL, Pedro. «La fenomenología de Husserl ¿egología o monadología?» En: Iribarne V., Julia y otros. *Fenomenología y Literatura*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, pp. 81-97.

³¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, §43, p. 122 (v Meditación).

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 123.

«*ahí para mí (für-mich-da)* de los otros»³⁴, en la forma específica fundamental de la experiencia humana de los otros en el mundo, es decir, como experiencia empática en que nos revelamos en un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) compartido y válido intersubjetivamente en su reproducción material y simbólica.

De esta manera, para comprender la experiencia extraña (*Fremderfahrung*), Husserl ejecutará, como se verá en el próximo párrafo, un tipo especial de *epojé* que abandona la función intencional del yo hacia el otro y se *reconduce* (o se *reduce*) a mi «concreto yo mismo trascendental»³⁵.

Por lo tanto, dicha problemática, como será explicitado en un próximo estudio, se comienza a resolver desde la necesidad de *reducir* (o *reconducir*) el campo de la experiencia trascendental a la *esfera de propiedad* (*Eigenheitssphäre*), o esfera primordial, es decir, a mi propia experiencia personal de vida y sus sedimentaciones; pues solo a partir de ella, es como experimentamos e interpretamos al mundo y a los otros; entonces, el hecho de que se pueda establecer una apercepción objetivante que permita constituir, por ejemplo, el sentido del *otro mundano*, solamente se logra sobre el trasfondo de mi primordialidad.

La *reducción* «a mi concreto yo mismo trascendental [implicaría, como ha dicho Husserl, hacer abstracción] (...) de todo lo que me resulta como extraño»³⁶; resaltando que lo específicamente propio como *ego*, mi ser concreto, es la mónada como lo explicitaría adelante³⁷, y ello significa, efectivamente, que todo *ego trascendental*, que se corresponde con el *ego* concreto que es la mónada, tiene que hacer abstracción de lo extraño a sí mismo para, de esta manera, establecer la constitución del otro desde mi propia comprensión de mundo.

No obstante, esta esfera de propiedad debe ser entendida como una esfera solipsista, solamente en términos metódicos y no vivenciales pues, efectivamente, luego de la reducción trascendental afloran, o son dadas,

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, § 44, p. 126.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, § 47, p. 139.

las experiencias que mi subjetividad tiene de los otros, y esto no significa todavía que sea el otro en sentido mundanal, sino que compete en principio a cualquier *alter ego*³⁸.

Es preciso, entonces, poner de relieve las operaciones que lleva a cabo Husserl para establecer cómo se dan las relaciones entre el otro y yo clarificando las operaciones de constitución del *alter ego* y del otro en sentido mundanal.

En el párrafo 42, Husserl enuncia: «sobre la base de nuestro ego trascendental»³⁹, la explicitación fenomenológica del *alter ego*, señalando en primera instancia, cómo este ego que no soy yo, se exhibe y verifica. La tarea entonces es mostrar, cómo se presenta, cuáles son sus intencionalidades, en qué tipos de síntesis se da, y, en últimas, cuáles motivaciones configuran en mí el sentido de ese otro ego. No obstante, también plantea allí mismo, en qué consiste la “experiencia concordante del extraño” y cómo se verifica estando él mismo en el *presente viviente*, con su modo particular de ser; ámbito obviamente que ya haría referencia al otro en sentido mundano.

En efecto, Husserl en el párrafo 43 se propone llevar a cabo un análisis constitutivo de la experiencia del otro en sentido mundanal a través de la experiencia empática⁴⁰. Cuando profundizo, dice Husserl, en el contenido de la experiencia del extraño (*Fremderfahrung*) —el otro en sentido óntico-noemático—, lo pongo obviamente como el correlato intencional de mi *cogito*. Sobre este contenido se apunta a la tarea que interesa a la fenomenología de la intersubjetividad. Y esto supone algunos ámbitos que es preciso subrayar en las consideraciones finales.

Consideraciones finales

En *primera instancia*, yo experimento a los otros como otros, no solamente como objetos del mundo (meras cosas naturales), sino como «gobernando

³⁸ *Ibid.*, § 44, p. 127.

³⁹ *Ibid.*, § 42, p. 122 s.

⁴⁰ Para un estudio sobre la experiencia empática cf. ARISTIZÁBAL, Pedro. «Fenomenología de la experiencia empática». *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen III*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2009.

psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales»⁴¹, que son para mí igualmente objetos psicofísicos. En *segunda instancia*, esos seres se presentan como sujetos para ese mundo, experimentándolo de forma tan semejante a como yo experimento ese mismo mundo. En *tercera instancia*, yo experimento ese mundo, «como teniendo experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros»⁴². Esto significaría, que el otro se me presenta en un mundo natural, en el que los otros además de ser seres corpóreos, están dotados de conciencia, y experimentan un mundo de cosas externas que son las mismas para nosotros en la vida intersubjetiva.

En última instancia, subraya Husserl: «en el marco de mi vida de conciencia pura, transcendentamente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros (...) no como mi configuración sintética, privada, por así decirlo, sino como un mundo extraño a mí, como intersubjetivo, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos»⁴³. Como lo habíamos explicitado, precedentemente, Husserl aborda este problema desde la situación del ahí para mí (*für-mich-da*) de los otros. Como vemos, el sentido que tiene este planteamiento de la teoría trascendental del extraño va de la mano de unos de los aspectos fundamentales que posibilita desarrollar de una manera exhaustiva el problema de la intersubjetividad, esto es, partiendo de la experiencia empática, como experiencia objetivante que me permite acceder a la experiencia de los otros o de sus conciencias. Tema que podrá ser desarrollado en próximos trabajos.

Bibliografía

ARISTIZÁBAL, Pedro. «La fenomenología de Husserl ¿egología o monadología?»
En: Iribarne V., Julia y otros. *Fenomenología y Literatura*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, pp. 81-97.

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, p. 122 s.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, p. 123.

- ARISTIZÁBAL, Pedro. «Fenomenología de la experiencia empática». *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen III*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2009.
- BRENTANO, Franz. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Madrid, Revista de Occidente, 1926.
- FINK, Eugen. «La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea». En: *Acta Fenomenológica Latinoamericana (Volumen 1)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá, Universidad San Buenaventura, 2003.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental*. México, UNAM, 2009.
- IRIBARNE, Julia. *La Intersubjetividad en Husserl* (Tomo 1). Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1987.
- MURALT, André. *La idea de la fenomenología*. México, UNAM, 1963.
- PACI, Enzo. *Función de las ciencias y significado del hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary. «El discurso fundacional de las Meditaciones cartesianas: Un proyecto inacabado». En: *Fenomenología en América Latina*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2000.

PARA UNA FENOMENOLOGÍA CAMPESINA*

On Peasant Phenomenology

CHRISTIAN CAMILO GALEANO BENJUMEA**

Resumen: Intentar comprender las relaciones y las formas de ser del campesinado colombiano ha sido una apuesta permanente desde diferentes perspectivas teóricas. Este artículo busca ofrecer un acercamiento al mundo campesino a través de la fenomenología, rastreando en un primer momento el concepto de mundo de la vida tematizado por Edmund Husserl. En un segundo momento, aplicar los desarrollos teóricos

de Max van Manen y su perspectiva de una fenomenología práctica, con el objetivo de saber si es posible que la fenomenología pueda acceder al mundo de la vida campesina y, en ese orden de ideas, pensar una fenomenología campesina.

Palabras clave: fenomenología, mundo de la vida, Husserl, fenomenología práctica, campesino.



Abstract: Trying to understand the relationships and ways of being of the Colombian peasantry has been a permanent commitment from different theoretical perspectives. This article seeks to offer an approach to the peasant world through phenomenology, initially tracing the concept of the world of life thematized by Edmund Husserl. In a second moment, to apply the

theoretical developments of Max van Manen and his perspective of a practical phenomenology, with the objective of knowing if it is possible that phenomenology can access the world of peasant life and, in that order of ideas, think a peasant phenomenology.

Keywords: phenomenology, world of life, Husserl, practical phenomenology, peasant.

Mundo de la vida

La noche está en silencio. Son las cuatro de la mañana y las luces de una pequeña casa enquistada en el filo de una montaña se prenden. En su interior, una pareja empieza a romper la continuidad del silencio, mueven ollas, prenden una estufa de madera, abren el closet donde se encuentran las botas de caucho y varios plásticos (así se llama a las bolsas que sirven de imper-

* Recibido: 1 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de septiembre de 2021.

** Escritor. Licenciado en filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, estudiante de la maestría en filosofía de la Universidad de Caldas. Perteneció al grupo de investigación en *Fenomenología y Teoría Crítica* de la Universidad Tecnológica de Pereira. Columnista de diferentes medios regionales. Director de la corporación Ckabai que investiga alrededor de las comunidades campesinas. Correo electrónico: ccgaleano@utp.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5351-1700>

meable en los días de lluvia). El hombre se asoma a la ventana, por las nubes que ve, intuye que el día será soleado y al medio día el calor será insoportable. La mujer revisa la cocina, mientras hierve la aguapanela, empieza a preparar el desayuno de su esposo. Por un momento, se detiene a pensar en el dinero que necesitan conseguir y poder cambiar esa nevera vieja que se ha olvidado de refrigerar.

Esta escena que se da en el marco del mundo de la vida campesino y que se pinta como un cuadro permanente en la ruralidad, puede ser pensada desde una perspectiva fenomenológica. Para esto es preciso valerse del concepto de mundo de la vida que tematizó Edmund Husserl: «Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico¹.

El mundo está ahí delante, como expresa Husserl, constituido por todo un acervo de significados, tradiciones y relaciones. Este mundo, en el cual el individuo está inserto, está constituido por múltiples cosas (objetos naturales y artificiales que saturan el mundo), pero estas por sí solas no son el mundo de la vida. Es posible pensar en términos de una gran red en la que tanto sujetos como el mundo y las cosas que lo constituyen están conectados. Es posible pensar que lo que en términos de la filosofía husserliana es conocido con el concepto de mundo de la vida, es la apuesta de la filosofía por pensar lo cotidiano.

Ahora bien, como lo resalta Guillermo Hoyos, el mundo de la vida no se caracteriza por ser una estructura limitada del mundo, por el contrario, es una apertura infestada de pluralidad. No es extraño encontrar entonces que Hoyos se manifieste en este sentido al decir que: «El mundo es primero que todo horizonte, pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de comprensión, orientación y validación de pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad»².

¹ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 65.

² HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. «El mundo de la vida como tema de la fenomenología». En: *Universitas Philosophica*, vol. 10, n.º 20, 1993, p. 139. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vnphilosophica/article/view/11749>

Las manifestaciones del mundo de la vida en la cotidianidad están repletas de escorzos de sentidos. En ese orden de ideas, el sujeto que vivencia, recuerda, piensa, siente... el mundo de la vida, no es un hombre presa del dualismo, sino un yo-cuerpo atravesado por las vivencias que es, a la vez, un fluir de la conciencia en el tiempo.

De tal suerte que, como lo señala Herrera, la fenomenología:

tal como la vivió el último Husserl, es un método descriptivo cuyo objetivo es un saber sobre el mundo de la vida como el verdadero *a priori* universal concreto de nuestra experiencia, sobre cuyo suelo nos es dado construir muchos mundos especializados como lo son, por ejemplo, el mundo de la ciencia y el mundo universitario, pero también como lo son el mundo poético, el religioso, el del *campesino*, etc³.

Las cursivas sobre el mundo de la vida campesino son añadidas, porque permiten ir introduciendo y dando validez a la necesidad de este trabajo de investigación, a saber, una fenomenología práctica sobre el mundo de la vida campesino.

El mundo de la vida es el horizonte de posibilidad de los objetos y sujetos. Aun así, es necesario que la conciencia (polo subjetivo), dé un sentido a los objetos que están en el mundo de la vida. Es posible pensar, entonces, una relación entre el mundo y la conciencia, a partir de la estructura intencional de la conciencia. ¿Cuál es la estructura intencional de la conciencia? Se puede hacer esta pregunta a la par que se rastrean las reflexiones de Husserl en *Ideas I*. En este texto, Husserl se percata de que la intencionalidad es el rótulo de las estructuras fenomenológicas universales. No es extraño encontrar, como señala, que:

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. Ante todo, nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc.

³ HERRERA, Daniel. «Husserl y el mundo de la vida». En: *Franciscanum*, vol. LII, n.º 153, 2010, p. 263. Cursiva fuera del texto.

En todo cogito actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él⁴.

La conciencia se mueve en el mundo buscando puntos de referencia con los cuales ubicarse y orientarse. Los objetos en el mundo, pueden tener múltiples naturalezas (física, imaginaria, fantástica), pero siempre demuestra el hecho de que, detrás de ellos, se encuentra una estructura general, como lo es el mundo de la vida. Cabe resaltar que el mundo —polo objetivo— no existe en tanto que una conciencia intencional lo “mire”, el mundo se halla como un campo potencial de percepción al cual puede dirigirse cualquier intencionalidad. Recuérdese que uno de los elementos centrales del mundo de la vida radica en su inagotabilidad de los sentidos.

Además, en torno a toda intencionalidad o, mejor dicho, a todo acto de la conciencia, como lo asevera Herrera Restrepo:

Una intención significativa, por sí sola, no es un conocimiento. Ella es una intención vacía, que solo se hace conocimiento si su objeto se hace presente en sí mismo a la conciencia, es decir, si el objeto es aprehendido intuitivamente y no tan solo representado en la significación. Por consiguiente, es la aprehensión del “llenar” la intención vacía mediante la presencia del objeto en persona lo que constituye propiamente el acto del conocimiento⁵.

De tal suerte que la intención es el vínculo —puente—, entre el mundo y la conciencia del sujeto. Esta condición permite caracterizar la forma en que se rompe el dualismo de sujeto-objeto, tradicional de la filosofía moderna y del que toma ciertos presupuestos la ciencia positiva.

El giro intencional, por supuesto, que utiliza Husserl, radica en abordar la complejidad del ser humano en relación con el mundo. Si bien, como el mismo pensador lo percibe, la ciencia moderna descubrió un mundo para volver a encubrir al valerse de toda una estructura lógica de las ciencias modernas positivistas.

⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 199.

⁵ HERRERA, Daniel. *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá, Centro de enseñanza Desescolarizada, 1986, p. 140.

No es extraño que las reflexiones alrededor de la intencionalidad nutran el ejercicio fenomenológico permanentemente, ya que es preciso entenderla para comprender el vínculo entre el mundo de la vida con los sujetos. Comprender la relación entre la intencionalidad es el eje central para ahondar en esa relación sujeto-mundo de la vida. De ahí que, como señala el profesor Pedro Juan Aristizabal: «En términos existenciales, la conciencia implica en su esencia un rebasarse a sí misma en lo otro, en el mundo, y en su constante acción, como ha dicho Jean-Paul Sartre se capta, negándose, al reafirmarse como ser en el mundo»⁶.

Es importante en este punto entender cómo el mundo de la vida se configura como una estructura fundamental para mostrar la forma en que el sujeto se relaciona consigo mismo, con el mundo y con los otros en la cotidianidad. Ya que el mundo de la vida es un *horizonte abierto* de posibilidades para el sujeto en donde se enmarcan relaciones intersubjetivas (con otras subjetividades) y relaciones con el mundo (territorio, otros seres vivos y, en general, con el mundo que habita).

De tal suerte que, en medio de este mundo de la vida, es posible pensar las vivencias prereflexivas que encarnan los campesinos. Interrogar la forma en que vivencian su cotidianidad para comprender cómo se construyen los lazos intersubjetivos y la manera en que habitan un determinado territorio.

Fenomenología práctica: la posibilidad de construir una fenomenología campesina

La fenomenología es un movimiento filosófico que, gracias a sus reflexiones teóricas, procura aferrarse a la práctica o siguiendo la línea discursiva de esta investigación, aferrarse al mundo de la vida. Esta idea es central en el trabajo que realiza Max van Manen en el texto *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Veamos: «La fenomenología de la práctica también es eficaz respecto

⁶ ARISTIZÁBAL, Pedro. *Intersubjetividad Fenomenológica y Comunicación, análisis del mundo de la vida social y otros temas*. Bogotá, Editorial Aula de humanidades, 2019, p. 31.

a la práctica de la vida cotidiana; en otras palabras, *la fenomenología de la práctica es para la práctica y de la práctica* (...) ya hablaba (Husserl) de la primacía esencial de la práctica que se encuentra en el proto-fundamento del pensamiento, de la conciencia, del ser del ser humano»⁷.

La apuesta de Manen (al igual que la de Husserl) es mostrar cómo la fenomenología es una disciplina filosófica de carácter práctico y que, en su practicidad, radica su profundidad, lo que resulta esencial para esta investigación. Es importante resaltar cómo el ejercicio llevado a cabo por Manen de reconstruir el desarrollo del pensamiento fenomenológico a partir de una matriz práctica —en consonancia con el fundador de la fenomenología— permite comprender la forma en que la fenomenología centra su objetivo en las vivencias preoriginarias. Esto en cuanto se deja claro que la fenomenología es el modo de acceder al mundo como lo vivimos prereflexivamente⁸.

Lo anterior no quiere decir que las descripciones fenomenológicas sean sencillas. Como bien lo resalta Harry Reeder, este método es arduo y lento, como lo evidencian los textos de Husserl. Si bien el foco es la cotidianidad, fijar la mirada en ese espacio abierto que es el mundo de la vida cotidiano, implica que: «Hay también dos tipos distintos de “descripción fenomenológica” que aparecen en la literatura fenomenológica, incluyendo los propios trabajos de Husserl. Raramente ocurre la “estricta descripción fenomenológica” verdadera. La mayor parte de las “descripciones” en textos fenomenológicos son, efectivamente, informes o resúmenes de los resultados de cuidadosas descripciones fenomenológicas»⁹.

Ahora bien, en el ejercicio reflexivo, Manen se percata de que toda investigación fenomenológica parte del asombro ante una vivencia cotidiana. Esto es de suma importancia porque permite comprender cómo la realidad cotidiana infesta al investigador y lo des-coloca (asombra). Este asombro que encarna el investigador fenomenológico lo conduce a fenómenos que

⁷ MANEN, van Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Cauca, Editorial Universidad del Cauca, 2016, p. 17.

⁸ *Ibid.*

⁹ REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá, San Pablo, 2011, p. 152.

evocan vivencias originarias. Vivencias que a su vez permiten comprender de manera más profunda un fenómeno. En otras palabras, la fenomenología permite construir condiciones de sentido de los fenómenos.

De ahí que la experiencia cotidiana y ordinaria, bajo la mirada fenomenológica —superando la *actitud natural*— adquiera una dimensión extraordinaria y profunda, tal como fue resaltado en el primer apartado de este artículo. Esto en tanto que permite comprender y acceder a una vivencia originaria. El poderse acercar a estas vivencias, entonces, logra, en términos de Manen, dar sentidos a las experiencias vividas, como se mostrará posteriormente.

En el ejercicio de pensar las vivencias, Manen se percata de que la fenomenología adquiere su validez en tanto busca pensar las vivencias de las personas. De ahí que exprese:

El valor de la fenomenología es que prioriza cómo el ser humano vivencia el mundo —por ejemplo— cómo el paciente vivencia la enfermedad, cómo el profesor vivencia un encuentro pedagógico con un niño, cómo el estudiante vivencia un momento de éxito o fracaso, cómo un amante vivencia el contacto de una caricia, cómo el estudiante vivencia un momento de éxito o fracaso (...) La actitud fenomenológica nos mantiene reflexivamente atentos a los modos en que los seres humanos vivencian y son conscientes del mundo antes de reflexionarlo o tematizarlo¹⁰.

A esta reflexión que realiza Manen podemos sumar que es posible conocer la vivencia de un campesino sobre su territorio o, en palabras del acervo fenomenológico, del mundo de la vida. Esto, teniendo en cuenta que es precisamente en su mundo de la vida cotidiano campesino, prereflexivo, sin tematización y conceptualización, donde los campesinos experimentan las vivencias que pueden permitir construir un sentido del mundo de la vida rural.

Ahora bien, bajo el presupuesto de acceder al mundo de manera vivencial, la fenomenología —como lo destaca Manen— cuestiona las abstracciones, los presupuestos, los marcos teóricos que sirven de refe-

¹⁰ MANEN, van Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*, p. 65.

rencia. De ahí que en la búsqueda de esas vivencias explore los sentidos de determinados fenómenos vividos en la cotidianidad.

En la apuesta de Manen por convertirse en un divulgador de la fenomenología desglosa un aspecto central en el pensamiento fenomenológico, a saber, la *epojé* y la reducción, que ya hemos relacionado desde el pensamiento de Husserl. Ambos pasos centrales para llevar cualquier análisis fenomenológico práctico.

La palabra *epojé* significa abstención, permanecer alejado. Los escépticos antiguos usaron el término para indicar la suspensión de la creencia. Husserl adoptó el término *epojé* para indicar el acto por el cual se suspende tanto las creencias dadas por sentadas en la actitud natural, como la actitud de la ciencia. El uso del término poner entre paréntesis como una analogía con la matemática, donde lo que se pone entre paréntesis se puede mantener separado de las operaciones que se hacen por fuera de ellos. Poner entre paréntesis significa encerrar los presupuestos que podrían obstaculizar el camino de acceso al sentido originario o viviente de un fenómeno. El término reducción se deriva del *re-ducere*, retornar. El significado es engañoso pues la reducción fenomenológica está dirigida, irónicamente, contra el reduccionismo (abstraer, codificar, acortar)¹¹.

Ambos conceptos son significativos en todo el proyecto fenomenológico, pues permiten pensar la estructura de análisis de esta disciplina. La *epojé* —como señala Manen— posibilita separar el fenómeno de toda la carga de sentidos o teorías que pueden llegar a saturarlo e impedir acceder a su vivencia. Un ejemplo de lo anterior puede ser cómo una descripción fenomenológica de un campesino logra ser permeada por la cantidad de información y estudios sobre el campesinado. Análisis sociológicos, antropológicos, estudios de caso... infestan al fenómeno que se pretende describir y terminan por ocultarlo. Por esto, la descripción fenomenológica implica la necesidad de *poner entre paréntesis* al campesino en el sentido conceptual para poder acceder a su experiencia o, en términos prácticos, a su voz.

Por su parte, la reducción busca rastrear la forma en que un recuerdo, idea, experiencia emergen en la conciencia. Esto obliga a pensar cómo —para Manen, siguiendo la lectura de Husserl— la reducción implica una

¹¹ *Ibid.*, p. 245.

función de esencias y no de hechos. En ese orden de ideas la reducción fenomenológica implica una relación dinámica entre el mundo y la experiencia consciente para mirar atentamente el cómo surge determinada vivencia en un fenómeno que ha sido puesto entre paréntesis.

La reducción fenomenológica no es un simple paso metodológico que se lleva a cabo para acceder a un determinado conocimiento. Por el contrario, esta forma de acceder a las experiencias del mundo implica una actitud reflexiva sobre la realidad, en otras palabras, en un cambio de la mirada sobre el mundo de la vida. Aquí es importante recordar la idea de asombro sobre el mundo de la vida, porque esto permite ver, en lo ordinario, algo extraordinario. Un volver al mundo de la vida para acceder a las experiencias en la forma cómo son vividas, antes del ejercicio de conceptualización al que la cultura lleva con el paso del tiempo.

Es posible que uno de los enfoques que permitan comprender el mundo de la vida campesino sea, a partir de una *epojé-reducción* vivencial, la concreción. Ya que este enfoque pretende explicar el sentido concreto de lo vivido. En este ejercicio fenomenológico —como lo explica Manen— se suspenden las abstracciones a favor de las facticidades vivenciales concretas.

En términos existenciales, podemos decir que la vivencia es dónde y cómo estamos en el tiempo y el lugar en cuanto tiempo y lugar; la vivencia también es cómo estamos corporal y relacionalmente en el mundo como seres encarnados y relacionales. Estamos interesados fenomenológicamente en el *ti estin*, en el qué acerca de dónde y cómo estamos en el mundo. Entonces, ¿qué es una vivencia? La vivencia es el nombre para lo que se presenta directamente; la vivencia es lo que se presenta inmediatamente, sin mediación de otro pensamiento, imagen o lenguaje¹².

Este enfoque es útil para esta investigación, ya que permite pensar el mundo de la vida cotidiana del campesino en términos existenciales. Acercarse a la experiencia del territorio que habita y las formas de sentido que le da a su entorno a partir de sus experiencias.

¹² *Ibid.*, p. 256.

Si el recorrido que se ha dado hasta el momento, busca retratar esas experiencias del mundo de la vida campesino, surge una pregunta: ¿Cómo hacerlo?

Es necesario resaltar que, en este punto —siguiendo las reflexiones de Manen— no se debe olvidar cómo la escritura fenomenológica de las vivencias roza lo poético. Se utiliza el término rozar, porque si bien la descripción fenomenológica no implica un versificar, si hace un tratamiento del lenguaje que acerque a imágenes que permitan comprender el mundo de la vida. En términos de Manen: «Poetizar es pensar en la experiencia original y, por ende, hablar en un sentido más original»¹³. Esta idea hace que la apuesta práctica de Manen adquiera una dimensión estética en torno al tratamiento y escritura de las descripciones fenomenológicas.

El análisis de las experiencias —relatos empíricos— se escinde de su naturaleza fáctica cuando pasa por el análisis fenomenológico. Esto en tanto que no importa su comprobación empírica, sino su constitución de validez en tanto permite acercarse a una vivencia originaria. Esta idea de Manen permite repensar y dar su justo valor a las anécdotas, a las cuales referiremos más adelante.

Cualquier lector de fenomenología podrá notar que, en algún sentido, cada autor suele partir de anécdotas que luego sirven para revelar una estructura, una idea, una vivencia originaria. Para este caso específico, Manen entiende que las anécdotas son parte de lo cotidiano —mundo de la vida—. Podría pensarse que estas son un registro inconsciente del mundo de la vida. Inconsciente no en el sentido psicoanalítico, sino en un registro no-intencional vivencial, es decir, las anécdotas recogen esas experiencias del mundo de la vida sin tematizar, que de manera verbalizada comparten los individuos.

No resulta extraño que una de las características de la anécdota, como lo expresa Manen, sea que: «Una anécdota comienza cerca del momento central de una vivencia»¹⁴. En esta proximidad la evidencia vivida tiene su importancia, ya que la anécdota es una puerta de entrada a esas vivencias originarias, estructuras o ideas que pretende rastrear la fenomenología.

¹³ *Ibid.*, p. 274.

¹⁴ *Ibid.*, p. 287.

De ahí que Manen no ahorre esfuerzos en describir cuál es el tratamiento más adecuado para editar las anécdotas.

Editar (reescribir) una narración prometedora en una anécdota vívida borrando material irrelevante o redundante y reteniendo el material importante para el tema (Advertencia: no sobrescriba, cambie o distorsione el texto).

Si es posible, revise o consulte con la fuente (por ejemplo, el entrevistado o el autor) de la narración para determinar la validez icónica (pero no confunda validez icónica con validez empírica o factual). Pregunte: ¿Esta anécdota muestra cómo es o fue un aspecto de tu vivencia?

- Después, refuerce y refine (edite) la anécdota de acuerdo con el fenómeno y su tema.

Pregunte: “¿Esta anécdota muestra cómo es o fue un aspecto significativo de esta vivencia? No olvide que la buena escritura casi siempre perfecciona el texto mediante la re-escritura¹⁵.

Todo esto para demostrar que la anécdota es un ejemplo al interior de la fenomenología. Esto con la particularidad de entender que cada anécdota acerca esas experiencias vivenciales que, en un primer momento, se presentan difusas o poco claras para de esta manera ser explicitadas. La anécdota toma lo singular y lo convierte en un momento o punto de fuga de la reflexión. De ahí que Manen siempre esté receloso con la noción de ejemplo fenomenológico y, por ese motivo, recalca que el ejemplo fenomenológico se basa en la singularidad, de ahí su naturaleza enigmática y contradictoria.

Otro paso importante para realizar y poder acceder a estas experiencias fenomenológicas es la pregunta adecuada. Ahora bien, esta pregunta tiene que permitir acercarse al fenómeno singular, al mismo tiempo que permite ver, en lo ordinario, lo extraordinario. Aclara Manen: «Una pregunta fenomenológica no pretende generalizaciones empíricas o descriptivas; no formula una ley científica social de cómo algunas cosas o personas se comportan en determinadas circunstancias, no prueba una hipótesis; no pregunta por opiniones (...)»¹⁶.

Es en este punto donde es posible intuir que la fenomenología puede configurar todo un aparataje conceptual que permita describir el mundo

¹⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹⁶ *Ibid.*, p. 341.

de la vida campesino. En tanto se centra en el fenómeno (un campesino) para escucharlo y, a partir de todas las anécdotas que este pueda llegar a relatar, realizar una descripción que permita acceder a esas vivencias fundamentales a partir de un enfoque existencial.

A modo de conclusión

En Colombia, la Comisión de la Verdad en su Informe Final¹⁷ reconoció al campesinado como la mayor víctima del conflicto armado en el país. Esto tiene varias consecuencias, una de ellas es que es un sujeto que tradicionalmente ha sido excluido por la sociedad y se le ha negado la posibilidad de construir un relato que le permita comprenderse y ser comprendido. La fenomenología, más allá de sus desarrollos teóricos, puede configurarse como una herramienta que permita, a través de sus descripciones, construir la dignidad del sujeto campesino en tanto explora las vivencias de los sujetos y la relación que ellos construyen en el mundo de la vida.

Bibliografía

- ARISTIZÁBAL, Pedro. *Intersubjetividad Fenomenológica y Comunicación, análisis del mundo de la vida social y otros temas*. Bogotá, Editorial Aula de humanidades, 2019.
- COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN. *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Colombia Adentro Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Eje Cafetero*. Bogotá, Comisión de la Verdad, 2022.
- HERRERA, Daniel. *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá, Centro de enseñanza Desescolarizada, 1986.

¹⁷ COMISIÓN PARA EL ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD, LA CONVIVENCIA Y LA NO REPETICIÓN. *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Colombia Adentro Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Eje Cafetero*. Bogotá, Comisión de la Verdad, 2022. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verda>

- HERRERA Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2002.
- HERRERA, Daniel. «Husserl y el mundo de la vida». En: *Franciscanum*, vol. LI, n.º 153, 2010.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. «El mundo de la vida como tema de la fenomenología». En: *Universitas Philosophica*, vol. 10, n.º 20, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas II*. Buenos Aires, Altaya, 1995.
- MANEN, van Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Cauca, Editorial Universidad del Cauca, 2016.
- REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá, San Pablo, 2011.

EL VALOR COGNOSCITIVO DE LAS OBRAS LITERARIAS*

EL CASO DE LA METÁFORA

The Cognitive Value of Literary Works *The Case of Metaphor*

MARÍA CAMILA ZAMUDIO MIR**

Resumen: El pensamiento científico del siglo xx, especialmente el asociado al positivismo lógico, afirmó que existe una división tajante entre el lenguaje científico y el lenguaje literario. Para esta corriente, el lenguaje científico es el único que tiene un valor cognoscitivo y el lenguaje literario tiene exclusivamente un valor emocional. Este artículo cuestiona la afirmación de que las obras literarias no tienen valor cognoscitivo a partir del estudio de la metáfora como el caso más representativo de la capacidad que tienen las obras literarias de ofrecernos nuevos conocimientos acerca del mundo. Este cuestionamiento se desarrolla a partir de los planteamientos

realizados por Paul Ricoeur y Max Black. Estos autores identificaron que en la metáfora existe una tensión entre el sentido literal y el sentido figurativo. La tensión entre estos dos sentidos crea un sentido nuevo, que no puede traducirse al lenguaje literal y que contiene información nueva. Por esta razón, el lenguaje metafórico de la literatura no es exclusivamente emotivo, sino que tiene un valor cognoscitivo y permite construir nuevas comprensiones del mundo.

Palabras clave: metáfora, obras literarias, obras científicas, Paul Ricoeur, Max Black.



Abstract: Scientific thought of the 20th century, especially that associated with logical positivism, asserted that there is a sharp division between scientific language and literary language. For this school of thought, scientific language is the only one that has a cognitive value and literary language has exclusively an emotional value. This article questions the assertion that literary works have no cognitive value by studying metaphor as the most representative case of the capacity of literary works to offer us new knowledge about the world. This questioning is developed from the approaches

made by Paul Ricoeur and Max Black. These authors identified that in metaphor there is a tension between the literal sense and the figurative sense. The tension between these two senses creates a new meaning, which cannot be translated into literal language and which contains new information. For this reason, the metaphorical language of literature is not exclusively emotive, but has a cognitive value, allows to build new understandings of the world.

Keywords: metaphor, literary works, scientific works, Paul Ricoeur, Max Black.

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Polítoóloga de la Universidad de Antioquia. Estudiante de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: mczamudiom@eafit.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6560-6538>

Introducción

Nuestro pensamiento —y nuestro lenguaje, porque ambas cosas son lo mismo— es metafórico. Cuando reflexionamos acerca del mundo, y acerca de nosotras mismas, estamos, en todo momento, identificando relaciones entre las cosas, y esas relaciones se construyen de manera figurada, a partir de la tensión entre los diferentes campos semánticos. Desde la antigüedad, la imaginación poética ha sido una vía para representarnos el mundo y comprenderlo. Las distintas formas de literatura, como los diálogos, los aforismos, la poesía, la prosa, la narrativa y el ensayo han acompañado las reflexiones de los seres humanos y sus formas de conocimiento. En todas estas formas literarias, así como en el lenguaje cotidiano, hay lenguaje metafórico. Las metáforas nos permiten representarnos el mundo y darle distintos sentidos, y la tensión entre los sentidos literales y los sentidos figurativos que le damos a las cosas crea una excedencia de sentido, en la que se encuentra nueva información sobre el mundo.

Valor cognoscitivo de las obras literarias

El pensamiento científico del siglo xx, especialmente el asociado al positivismo lógico, afirmó que existe una división tajante entre el lenguaje científico y el lenguaje literario, y que solamente el primero tiene un valor cognoscitivo, es decir, que el sentido figurativo de un texto tiene exclusivamente valor emocional. Esta afirmación se sustenta en que existe una diferencia entre denotación y connotación: en la denotación se encuentra el sentido explícito y literal, es de orden semántico y, por eso, solamente en ella hay lenguaje cognoscitivo; mientras que en la connotación está el sentido implícito y figurativo, es de orden extra semántico, y en ella no hay lenguaje cognoscitivo, sino simplemente lenguaje emotivo.

La conclusión del positivismo lógico es que el sentido figurativo de un texto carece de significación cognoscitiva y los modos de significación cognoscitiva pertenecen exclusivamente a los aspectos denotativos de una oración. En el caso de las obras científicas, su significación se presenta

literalmente y su sentido se identifica de manera directa, por eso, generalmente, se les atribuye un valor cognoscitivo, debido a que su intención de aportar conocimientos nuevos sobre el mundo es explícita. En el caso de las obras literarias, su significación no se presenta de manera literal, porque hay un excedente de sentido en ellas¹; por esto, generalmente no se les atribuye un valor cognoscitivo, sino que exclusivamente se les atribuye un valor emocional. No obstante, este excedente de sentido es parte de la obra literaria como tal y tiene valor cognoscitivo, no simplemente emocional.

Esta manera de entender el conocimiento ha excluido la obra literaria como forma de comprender el mundo y aportar nuevos conocimientos y sentidos. En ella se ha ignorado que todas nuestras aproximaciones a la realidad están mediadas por nuestra capacidad de construir relaciones mentales a partir de los diversos sentidos que le damos a lo que percibimos. También se ha ignorado que estos campos semánticos de sentido son metafóricos, porque recogen tanto el sentido literal, como el sentido figurativo. La comprensión surge a partir de la tensión entre estos distintos campos semánticos, que se da a través de la metáfora.

Las obras literarias se diferencian de las científicas —y de otro tipo de obras— debido a que vinculan un sentido explícito con uno implícito en una compleja interacción de significaciones. Tienen dos sentidos: uno literal y uno figurativo. Esta es la forma de expresión y creación de la imaginación poética, y la metáfora es la versión abreviada de esta forma de innovación semántica.

Para comprender la manera en que se produce el conocimiento a través del lenguaje es necesario promover un acercamiento entre el campo científico y el campo emotivo, que han sido separados por el pensamiento científico moderno. La propuesta de filósofos como Max Black y Paul Ricoeur, entre muchos otros, se distancia de esta concepción del positivismo lógico y afirma que en el lenguaje literario hay un valor cognoscitivo, porque aportan nuevos conocimientos. Ambos autores estudian la metáfora como una forma de comprensión del mundo.

¹ El término excedente de sentido se retoma de la obra de Paul Ricoeur, específicamente del desarrollo que realiza en los libros *Teoría de la interpretación* y *Metáfora viva*, en los que muestra la estructura de doble sentido de la metáfora y del símbolo, y cómo la tensión entre el sentido literal y el figurativo crean una excedencia de sentido que no puede ser traducido de manera literal.

En obras como *Teoría de la interpretación*² y *Metáfora viva*³ Ricoeur se pregunta cómo comprender el lenguaje a nivel de producciones tales como el poema, la narrativa y el ensayo. También indaga por la capacidad del mensaje para transmitir más de un sentido, reflexiona sobre cómo dos sentidos pueden ser posibles para una misma expresión, y sostiene que la metáfora viva tiene un valor que no es meramente emotivo, puesto que crea un nuevo sentido y nos dice algo nuevo sobre la realidad. La metáfora es el caso de estudio para hacer esto evidente porque en la metáfora hay innovación semántica. Para Ricoeur, sí podemos incorporar el excedente de sentido de las obras literarias a la semántica, entonces daremos mayor alcance a la teoría de la significación verbal.

En el libro *Modelos y metáforas*⁴ Black afirma que no existe una distinción entre las construcciones metafóricas y las científicas. Para desarrollar este planteamiento analiza las características lógicas de los diversos tipos de modelos (a escala, analógicos, matemáticos y teóricos) y resalta la importancia de los aspectos imaginativos en las ciencias y en las humanidades. Este autor dedica un capítulo de su libro al análisis de los tipos de metáforas (enfoque de sustitución, enfoque de comparación y enfoque de interacción) y establece que solamente las metáforas clasificadas en el enfoque interactivo tienen una relevancia filosófica, debido a que tienen un valor cognoscitivo.

La metáfora como forma de comprender el mundo

Sobre la definición de metáfora

En las definiciones de uso común, especialmente en ámbitos escolares de educación básica, la metáfora se entiende como una figura retórica de pensamiento por medio de la cual una realidad o concepto se expresa por medio de una realidad o concepto diferente, con lo que lo representado guarda

² RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.

³ RICOEUR, Paul. *Metáfora viva*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

⁴ BLACK, Max. *Modelos y metáforas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1966.

cierta relación de semejanza⁵. Comúnmente se le asocia con un recurso literario, de carácter estilístico, que sirve para ejemplificar o embellecer los elementos de un discurso, no obstante, la metáfora es mucho más que esto, *es un proceso cognitivo original que permite producir nuevos significados*.

La metáfora está presente en todas nuestras formas de pensamiento y de representación del mundo, es parte de la forma en que comprendemos. Como plantea Jorge Luis Borges, fundamentándose en el poeta Leopoldo Lugones, en cierto sentido, todas las palabras son metáforas muertas, porque en algún momento expresaron una relación entre campos semánticos, por ejemplo, la palabra canon, viene del griego κανών, que significa regla o vara de medición⁶, y ahora se utiliza para designar un conjunto de normas, preceptos o principios con que se rige la conducta humana de los sujetos y de los grupos. Actualmente, el uso de la palabra canon es tan generalizado que entendemos de inmediato su significado, sin tener que apelar a la relación de semejanza con otro objeto, como la regla o vara de medición; incluso, esta palabra se encuentra en los diccionarios.

El poeta argentino Lugones (...) dijo, en el prólogo de un libro llamado *Lunario sentimental*, que toda palabra es una metáfora muerta. Esta afirmación es, desde luego, una metáfora. Pero creo que todos percibimos la diferencia entre metáforas vivas y muertas. Si tomamos un buen diccionario etimológico (pienso en el de mi viejo y desconocido amigo el doctor Skeat) y buscamos una palabra, estoy seguro de que en algún sitio encontraremos una metáfora escondida.

Yo diría que lo importante a propósito de la metáfora es el hecho de que el lector o el oyente la perciban como metáfora (...) si optamos por el pensamiento abstracto, tenemos que olvidar que las palabras fueron metáforas. Tenemos que olvidar, por ejemplo, que en la palabra «considerar» hay una sombra de astrología: significaba originariamente “estar en relación con las estrellas”, “hacer un horóscopo”⁷.

Esto muestra que nuestro pensamiento es metafórico y se construye a partir de las relaciones de semejanza entre campos semánticos. Si no lo

⁵ Definición tomada del Oxford English Dictionary. <https://languages.oup.com/google-dictionary-es/>

⁶ Definición tomada del Diccionario Etimológico Castellano. <http://etimologias.dechile.net/>

⁷ BORGES, Jorge Luis. *La metáfora*. En: *Arte poética*. Barcelona, Editorial Crítica, 2001, pp. 37-59. <http://estafeta-gabrielpulecio.blogspot.com/2010/06/jorge-luis-borges-la-metaphora.html>.

percibimos así todo el tiempo es porque el uso de ciertas palabras se hace tan común que ya nos remite directamente a los objetos. Como expone Borges, es necesario que la metáfora sea percibida como tal por el lector u oyente y que exista una tensión entre los sentidos literal figurativo, porque cuando las palabras metafóricas se incorporan al diccionario, ya remiten directamente al objeto, entonces su sentido primordial pasa a ser el literal, y no metafórico.

Para Ricoeur, hay dos tipos de metáforas: las *metáforas muertas*, que son las que se han incorporado al lenguaje ordinario, como expone Borges, por ejemplo, “al pie de la montaña” y “la pata de la silla”, como remiten directamente al objeto, pasan a tener un sentido literal y abandonan su sentido metafórico; y, las *metáforas vivas*, que son una forma de innovación semántica, que se están creando constantemente y contienen tensiones entre los sentidos figurativos y literales. Incluso, en el lenguaje cotidiano se utilizan comúnmente expresiones que fueron metafóricas, pero que ahora remiten directamente a su sentido, como: “aguijó la discusión”, que se refiere a la acción de estimular a los animales de carga con la aguijada, una vara larga con una punta de hierro en el extremo con la que se obliga a andar a los bueyes, mulas u otros animales que sirven en las labores del campo. El verbo “aguijonear” ya se encuentra en los diccionarios con definiciones como “estimular, incitar o causar inquietud” y “hacer que alguien quiera hacer algo”. En relación con las metáforas como forma de innovación semántica, es importante mencionar que esta solamente se da en las metáforas vivas, porque son las que tienen capacidad creadora. Solamente las metáforas vivas tienen valor cognoscitivo.

La metáfora en la retórica clásica

Más que la semejanza, lo importante de la metáfora es la tensión que existe entre los diferentes sentidos. Contrario a esto, en la retórica clásica, en la que se realizó un amplio estudio y un abundante uso de la metáfora, el énfasis estuvo puesto en la relación de semejanza entre los términos. Como muestra Aristóteles en *La Poética*, la metáfora consiste en reemplazar un término por otro, aunque tengan géneros o especies diferentes. Cicerón

y Quintiliano la definen de manera similar, para ellos la metáfora es una comparación abreviada:

Metáfora es la traslación de un nombre ajeno, o desde el género a la especie, o desde la especie al género, o desde una especie a otra especie, o según la analogía. Entiendo desde el género a la especie algo así como “Mi nave está detenida”. Desde la especie al género: “Ciertamente, innumerables cosas buenas ha llevado a cabo Odiseo”, pues “innumerables” es mucho, y aquí se usa en lugar de “mucho”. Desde una especie a otra especie, como “habiendo agotado su vida con el bronce” y “habiendo cortado con duro bronce”, pues aquí “agotar” quiere decir “cortar” y “cortar” quiere decir “agotar”, ambas son, en efecto, maneras de quitar.

Entiendo por analogía el hecho de que el segundo término sea al primero como el cuarto al tercero.... La vejez es a la vida como la tarde al día; llamará, pues, a la tarde “vejez del día”⁸.

La forma de comprender la metáfora de Ricoeur⁹ se distancia de la retórica clásica porque en esta las palabras se toman aisladas unas de las otras, se entiende la metáfora simplemente como una forma de hacer el discurso más llamativo y persuasivo, y se muestra como una simple sustitución de palabras basada en la semejanza. Si se trata simplemente de reemplazar una palabra por otra, entonces no hay innovación semántica ni hay información nueva acerca de la realidad. En sus desarrollos teóricos, Ricoeur presenta la metáfora como la piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias. Para esto el autor busca la superación del tratamiento que se le da habitualmente a la metáfora para encontrar una función que le dé un nuevo significado.

Hacia una comprensión más amplia de la metáfora

El tratamiento semántico moderno propone una concepción diferente de la metáfora, y se distancia de la retórica clásica porque no la concibe como un accidente de denominación ni un desplazamiento en la significación de las palabras. No se trata del reemplazo de una palabra por otra, sino de la tensión que hay entre dos términos y a partir de la cual se crea un

⁸ ARISTÓTELES. *Poética*, 1457b 6-24.

⁹ RICOEUR, Paul. «Metáfora y símbolo». En: *Teoría de la interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, pp. 58-82.

nuevo sentido, que contiene nueva información sobre el mundo y que no puede ser traducido. Solamente el conjunto de estos términos constituye el sentido de la metáfora¹⁰.

Para demostrar la inutilidad de tomar la metáfora como una relación de semejanza entre dos términos, tomemos la siguiente metáfora, de uso frecuente en el lenguaje cotidiano: “las paredes tienen oídos”, si realizamos una equivalencia entre los términos y reemplazamos el término “paredes” por el término “personas”, obtenemos la oración “las personas tienen oídos”, con lo que estaríamos diciendo una simple obviedad. En cambio, en la metáfora mencionada coexisten dos sentidos: el literal que se refiere a que las personas oyen y el figurativo que alude a que las personas son como las paredes, pueden estar ahí, aunque no percibamos su presencia. Una interpretación posible de esta metáfora es que las personas pueden estar escuchando, aunque no lo sepamos, pero esta interpretación escapa a la enunciación literal. La tensión entre los dos sentidos crea uno nuevo, que es intraducible al lenguaje literal y que nos ofrece una nueva comprensión de un aspecto del mundo.

La metáfora no es la sustitución de una palabra por otra, es un efecto de sentido que se da en el poema o texto completo. El punto clave de la metáfora está en la semántica de la oración, y no en la semántica de la palabra. Para comprender el sentido de la metáfora se requiere comprender la expresión completa, no solamente la palabra que por su semejanza se dice que podría ser reemplazada. Si tomamos el siguiente poema de Manuel Mejía Vallejo podemos observar cómo, más que un término intercambiable, el efecto se produce por la interacción de todos los elementos que componen la metáfora:

Si camino siempre hacia adelante,
un día llegaré
al punto de partida.
Así he sabido que todo camino del hombre
es camino de regreso¹¹.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ MEJÍA VALLEJO, Manuel. *Memoria del olvido*. Bogotá, Editorial Universidad Externado de Colombia, 2014, p. 22.

Este poema debe analizarse en su conjunto para apreciar que el autor se refiere a la vida como un camino y que muestra que este camino no es lineal. Aquí hay una tensión entre dos interpretaciones opuestas de la misma expresión. Hay un conflicto entre la interpretación literal de la vida como proceso biológico y la interpretación metafórica de la vida como un camino de retorno. En esta metáfora la interpretación literal se autodestruye en una contradicción significativa. En esta tensión entre las dos interpretaciones surge una nueva interpretación, pero esta nueva información es extrasemántica. Esto sucede porque al decir que la vida es como un camino, el poema está diciendo cosas nuevas sobre lo que es la vida y lo que es el camino, pero esta nueva información solamente es accesible por medio de la labor de interpretación del poema que realiza el lector.

La semántica moderna tampoco ve la metáfora como una simple función de semejanza para revestir una idea con una imagen. En la metáfora se juntan cosas que no van juntas, y por medio de este aparente malentendido, se genera una nueva relación de sentido. La sustitución de palabras basada en la semejanza es estéril, mientras que la tensión entre los términos hace que la metáfora esté viva. La metáfora es la resolución de un enigma, más que una simple asociación basada en la semejanza. El punto central es que la metáfora no es un adorno del discurso, tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información sobre la realidad, su valor es cognoscitivo, es una forma de comprender el mundo¹².

Tipos de metáforas

Ricoeur plantea que se puede hablar de manera diferenciada de las *metáforas de sustitución* y las *metáforas de tensión*. Las verdaderas metáforas no se pueden traducir, solamente las metáforas de sustitución son objeto de una traducción que restablezca el significado literal. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas mismas crean su sentido. Pueden ser parafraseadas, hay una paráfrasis que es infinita e incapaz de agotar su sentido

¹² RICOEUR, Paul. «Metáfora y símbolo».

innovador, por eso en estas es en las que está concentrado el valor cognoscitivo de la metáfora, porque existe un campo extra semántico, en el que hay nueva información sobre el mundo, que no puede ser llevada a lo literal a través de la traducción¹³.

Este planteamiento coincide, en algunos puntos, con el de Black, quien plantea tres enfoques para comprender la metáfora. El *enfoque de sustitución*, en el que se puede identificar cuál es el término que tiene un uso metafórico y, posteriormente, reemplazarlo por el término literal. En este enfoque, comprender una metáfora sería como descifrar un código o desenmarañar un acertijo. El autor señala dos razones por las cuales se utilizaría la sustitución: a manera de catacrexis y a manera de decoración¹⁴. El *enfoque de comparación*, que es un caso especial del enfoque sustitutivo, en el que se ve la metáfora como un símil condensado o elíptico y se sostiene que el enunciado metafórico podría sustituirse por una comparación literal equivalente¹⁵. Y el *enfoque interactivo*, en el que se superan los límites de los enfoques anteriores, y se produce una ampliación del significado por la interacción entre diversos sistemas de implicaciones. En este se afirma que, para que la metáfora funcione, el lector o el oyente debe percatarse conjuntamente del anterior y el nuevo significado¹⁶.

Para el autor, los tipos de metáforas pueden clasificarse según estos tres enfoques. Las metáforas de los dos primeros tipos pueden reemplazarse por traducciones literales (con excepción de la catacrexis), y en este reemplazo solamente se perdería el encanto y la vivacidad, pero no habría una pérdida de contenido cognoscitivo. Las metáforas de tipo interactivo son las únicas que tienen importancia filosófica, y en ellas hay valor cognoscitivo. En estas no se puede realizar un reemplazo porque implican que el lector utilice un sistema de implicaciones como medio de seleccionar, acentuar y organizar las relaciones en un campo distinto; y este empleo de un asunto subsidiario para ayudar en la penetración del asunto principal es una operación inte-

¹³ *Ibid.*

¹⁴ BLACK, Max. «La metáfora». En: *Modelos y metáforas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1966, pp. 41-45.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 45-48.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 48-53.

lectual que reclama darse cuenta simultáneamente de los dos asuntos, pero que no es reductible a comparación alguna entre ellos¹⁷.

La metáfora como estructura de doble sentido

La metáfora es una *estructura de doble sentido*. Es una estructura que se basa en la tensión entre el sentido literal y el sentido figurativo, que conduce a una significación completa. Lo que un poema afirma está relacionado con lo que sugiere. Su significación primaria está relacionada con su significación secundaria. En la metáfora ambas cosas son especificadas al mismo tiempo, no se requiere que el lector escoja entre ellas. Por esta razón, la metáfora no existe por sí misma, sino dentro y a través de una interpretación.

Ricoeur escoge estudiar la metáfora porque es un caso representativo de la estructura de doble sentido que está presente en la imaginación poética, y a partir de estudiar la excedencia de sentido presente en la metáfora es posible extrapolar las conclusiones de este análisis al conjunto de las obras literarias, para identificar también en ellas esta estructura de doble sentido, y esta excedencia de sentido que se encuentra en el campo extra semántico, para con ello demostrar el valor cognoscitivo de las obras literarias.

La estructura de doble sentido de la metáfora es estudiada por Ricoeur a partir de su comparación con la estructura de doble sentido que está presente en el campo simbólico. Para el autor, el símbolo es una interpretación lingüística de doble sentido que requiere una interpretación¹⁸. Hay un sentido literal que se muestra a simple vista, pero hay otro sentido que está más allá y que debe ser interpretado por la hermenéutica. El símbolo es un fenómeno bidimensional.

Hay tres aspectos planteados por Ricoeur¹⁹ importantes a considerar en relación con el estudio de los símbolos, antes de proseguir con la exposición de la relación entre metáfora y símbolo como estructuras de doble sentido:

¹⁷ *Ibid.*, pp. 41-45.

¹⁸ RICOEUR, Paul. «Metáfora y símbolo».

¹⁹ *Ibid.*

1. Hay una diferencia entre símbolo y signo. En el símbolo lo que se me dice me remite a otra cosa, no es literal y por eso requiere interpretación. El signo es lo que remite inmediatamente a algo, por eso no requiere interpretación. Por lo anterior, el símbolo no quiere decir solamente lo que dice literalmente, es un lugar de significaciones complejas, una región de doble sentido.
2. No se trata de pensar “tras” el símbolo, sino a través de él. Pero no todo es simbólico, solamente algunos fenómenos.
3. Hay tres campos sociales de emergencia del símbolo, que son: lo sagrado, expresado en los mitos religiosos, estudiado por la fenomenología de la religión; lo onírico, expresado en los sueños, estudiado por el psicoanálisis; y la ficción, expresada en los textos literarios, estudiada por la hermenéutica literaria. Estas tres zonas de emergencia del símbolo requieren una interpretación hermenéutica.

El símbolo no se dice de manera directa, se dice a través de una especie de lenguaje cifrado, se dice de manera indirecta, por eso para Ricoeur “el símbolo da que pensar”. La manera en que este discurso se expresa es metafóricamente. La metáfora se da al nivel del lenguaje, el símbolo está asimilando la existencia. La metáfora es lo que queda del sentido. Como al igual que el símbolo, la metáfora es una estructura de doble sentido, por eso debe ser interpretada por la hermenéutica, para crear nuevos sentidos. Ricoeur llega a una conclusión importante, y es que hay más en la metáfora que en el símbolo, pero, al mismo tiempo, hay más en el símbolo que en la metáfora.

Hay más en la metáfora que en el símbolo en el sentido de que aquella trae al lenguaje la semántica implícita del símbolo —la asimilación de una cosa a otra y de nosotros a las cosas; la correspondencia sin fin entre los elementos— se aclara en la tensión de la expresión metafórica.

Pero hay más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico —esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico. El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la no

semántica. El símbolo está vinculado en un modo en que la metáfora no lo está. Los símbolos tienen raíces. Los símbolos nos unen en la sombreada experiencia de lo que es poderoso. Las metáforas son sólo la superficie lingüística de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la presemántica que yace en las profundidades de la experiencia humana, a la estructura bidimensional del símbolo²⁰.

En la metáfora hay más porque existe una gran cantidad de interpretaciones posibles, pero también, al mismo tiempo, en el símbolo hay más porque estos permanecen en el tiempo y se incorporan en la cultura a través de su historia. Ricoeur se pregunta si los símbolos no son metáforas muertas. La estructura de doble sentido de la metáfora permite entender la emergencia de lo simbólico y, a la vez, la excedencia de sentido de lo simbólico permite entender la metáfora.

Valor cognoscitivo de la metáfora

La creación en el lenguaje y la innovación semántica son posibles a través de la metáfora porque esta es un acontecimiento de sentido, en ella se crea un enigma, y el enigma es el que crea la nueva significación. La metáfora es el proceso retórico por medio del cual las obras liberan el poder que tienen las ficciones de reescribir la realidad, por eso es un acto de creación. Está en la base del pensamiento creativo, de allí que tenga un valor cognoscitivo.

El lenguaje metafórico cumple dos funciones principales en la producción de conocimiento: la primera es la *creación de sentidos*, como ya lo he desarrollado, en la metáfora hay una tensión entre el sentido figurativo y el literal, y en esta tensión se crea un nuevo sentido, el sentido metafórico, que, aunque puede ser comprendido por los seres humanos, no puede ser traducido al lenguaje literal; la segunda es la *ampliación del conocimiento del mundo*, este nuevo sentido se encuentra en un campo que es extra semántico, pero que es accesible al entendimiento humano, por esta razón, cuando se realiza la labor de interpretación, se está accediendo

²⁰ RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1999, p. 82.

a un nuevo conocimiento que, aunque es intraducible, se puede interpretar por el ser humano y, a partir de esto, se adquiere un nuevo conocimiento.

La innovación semántica se da exclusivamente en las metáforas vivas, porque es en las que existe tensión. No puede darse en las metáforas muertas. Para que esta innovación se dé es necesario que haya un lector o un oyente que se interpele con la metáfora, y la entienda como tal, es decir, que la metáfora no le remita directamente a un objeto, sino que le presente la interacción entre campos semánticos diferentes. De esta manera, el lector u oyente al interpretar la metáfora extraerá un sentido de esta, que no necesariamente será el mismo para todos, debido a que cada uno puede interpretarlo de manera diferente, según su propia experiencia. Por esto, la metáfora viva es el lenguaje vivo, se crea constantemente, mediante el uso que los seres humanos hacemos del lenguaje.

Esta labor de interpretación de la metáfora es posible porque estas no existen de manera aislada, sino que, como plantea Ricoeur, existen en una red de metáforas construidas a través de la historia y que permite dotarlas de sentido²¹. Una metáfora tiene innumerables interpretaciones, puesto que cada vez que se le presenta a alguien, este puede extraer sentidos diferentes de ella. Y esta multiplicidad de interpretaciones es posible porque se relaciona con otras múltiples metáforas que se encuentran en nuestro lenguaje y en nuestra historia. Por eso la metáfora corresponde a la experiencia viva, y refleja la experiencia de interacción y comprensión que los seres humanos tenemos con el mundo.

La metáfora se asocia principalmente con la imaginación poética y con las obras literarias, no obstante, en el pensamiento científico también existe lenguaje metafórico, pese a que en este se ha promovido una extrema defensa de la búsqueda de la “objetividad”, que ha llevado a que se excluyan estas formas de conocimiento. El pensamiento científico se basa en encontrar relaciones que antes no habían sido advertidas por otros, y aquí la metáfora tiene mucho que aportar, porque puede mostrar relaciones entre los campos semánticos de los problemas de las disciplinas científicas.

²¹ RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.

En campos como la física teórica se ve con mayor claridad el uso del lenguaje metafórico para plantear problemas de investigación y proponer teorías para dar respuesta a sus preguntas. Un ejemplo de esto es el famoso caso del experimento mental conocido como el GATO DE SCHRÖDINGER, formulado por el físico austriaco Erwin Schrödinger en 1935. Para el experimento es necesario suponer que se dispone de un sistema constituido por una caja cerrada en cuyo interior se encuentra un gato y un dispositivo subatómico radiactivo con un 50% de probabilidades de activarse. Si este se activa, el gato muere. Lo importante es que surge la pregunta de si, antes de abrir la caja, el gato estará vivo o muerto. Aunque respondamos de una forma u otra, el gato subsiste en ambos estados y entonces estará vivo y muerto al mismo tiempo.

Podemos afirmar que en este experimento hay un uso metafórico del lenguaje, pues el experimento está planteado en términos de una metáfora. En él hay un sentido literal, referido al cálculo probabilístico que permitiría establecer el número de probabilidad que existen de que el gato esté vivo o muerto, y quienes se quedan con el sentido literal del experimento tienden a encontrarlo absurdo o carente de sentido. Pero también hay un sentido figurativo, que nos dice que, en el caso del gato, coexisten, al mismo tiempo, el ser y el no ser. Este experimento le ha servido a los físicos para enunciar una de las propiedades de la desintegración radiactiva: aunque somos capaces de saber si un átomo se va a desintegrar o no, no podemos predecir cuándo lo hará. Las interpretaciones que pueden hacerse de este experimento, como en el caso de la metáfora, son múltiples, varias y complejas, pero, sobre todo, son una forma de comprender el mundo.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Poética*. Madrid, Gredos, 1974.

BLACK, Max. *Modelos y metáforas*. Madrid, Editorial Tecnos, 1966.

BORGES, Jorge Luis. *La metáfora*. En: *Arte poética*. Barcelona, Editorial Crítica, 2001, pp. 37-59.

MEJÍA VALLEJO, Manuel. *Memoria del olvido*. Bogotá, Editorial Universidad Externado de Colombia, 2014.

RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación*. Madrid, Siglo XXI Editores, 1999.

RICOEUR, Paul. *Metáfora viva*. Madrid, Editorial Trotta, 2001.

EN EL PRINCIPIO FUE EL CUERPO... Y LUEGO LA METÁFORA: EL PAPEL DE LA METÁFORA COGNITIVA EN NUESTRA COMPRENSIÓN DE LOS FENÓMENOS MENTALES*

In the Beginning was the Body... and then the Metaphor: The Role of Cognitive Metaphor in our Understanding of Mental Phenomena

JOHN E. FRANCO MONTOYA**

Resumen: Enmarcado en una discusión de la filosofía de la mente sobre la naturaleza de las palabras con que hablamos de los fenómenos mentales, este artículo busca llamar la atención sobre la naturaleza esencialmente metafórica de dicho vocabulario, considerando que las metáforas cognitivas responden a un modelo cognitivo que parte de la semejanza como principio de apropiación conceptual del mundo. Así, se establece

una línea narrativa que va desde los mitos de la creación del mundo hasta las teorías físicas modernas en relación con el papel del lenguaje como herramienta que le da forma al mundo y lo hace visible al entendimiento.

Palabras claves: lingüística, filosofía de la mente, *embodiment*, referencialidad, lenguaje



Abstract: Framed into the discussion of the philosophy of the mind about the nature of words that we use to speak about mental phenomena, this article seeks to put attention to the essentially metaphorical nature of such vocabulary, considering that cognitive metaphors respond to a cognitive mindset model that recognize similarity as a principle of conceptual appropriation of the world.

Thus, a narrative line is established that goes from the creation myths of the world to modern physical theories in relation to the role of language as a tool that shapes the world and makes it visible to the understanding.

Keywords: linguistic, philosophy of the mind, *embodiment*, referentiality, language.

El “verbo” como principio

Εν αρχην ο λογος¹ dice el recordado inicio del evangelio de San Juan, en un giro muy griego —y por lo demás muy moderno—al poner la razón, el

* Recibido: 25 de agosto de 2021. Aceptado: 28 de octubre de 2021.

** Estudiante de la Maestría de Estudios Humanísticos, Universidad EAFIT.

¹ En el principio existía el verbo, del evangelio de San Juan 1:1.

pensamiento, el lenguaje (*logos*) en el fundamento (*arché*) de las cosas. San Juan, habiendo bebido de la tradición griega durante sus largas estancias en Asia menor, pero perteneciente a la tradición judía, habría sin duda relacionado el poder ordenador del *logos* griego con el poder creador divino. No sería casualidad que el otro *arché* o principio que enuncia la Torá sea un ἀοραστός και ακατεστευατός, (*aorastos kai akatesteuatos*) que podría ser traducido como “no-visible” y “sin forma”². Eso *no-visible*, en hebreo mencionado como *Tohu*, vacío, es una forma de nombrar la no existencia, aunque una línea más adelante se figurará como *las aguas*, utilizando una expresión que en hebreo podría significar, si bien *océano*, también *profundidad* o *abismo*³. En todo sentido, la Torá da a entender que aquello que creó Dios (*Bará*) fue creado de la nada, pero esa nada no puede ser nombrada sin darle una especie de forma primitiva. El solo hecho de hacer una referencia lingüística a aquel abismo vacío y sin forma en donde no se ve nada nos permite imaginar lo inimaginable. Algo no-visible y sin forma es, sin duda, por defecto, inefable: no podemos hablar de ello porque, precisamente, su falta de forma le da una característica, si no de inexistente, sí de incomprensible. Por lo tanto, el origen del *Génesis* nos pone de frente ante el reconocimiento de que aquello que no se puede ver, y que no tiene forma, no puede ser comprendido y, entonces, tampoco se puede hablar de ello. Aquí es donde se tocan los dos *principios* bíblicos: el *logos*, como *arché*, permite darle forma a lo *apostatós*, “lo no visible”, para comprender lo incomprensible y darle nombre a lo que antes era inefable. Es por eso que la acción creadora de Dios en el *Génesis* es, precisamente, una acción del lenguaje: “y Dios dijo” es, al mismo tiempo, y en un solo acto, darle forma a algo, hacerlo comprensible y darle nombre.

A esto apunta el texto neotestamentario cuando dice que el *logos* estaba con Dios y era Dios. Una lectura más exegética del génesis nos permitirá descubrir la misma idea. Dice el versículo 2 que, encima de *las aguas* (la

² Génesis 1:2.

³ Una de las representaciones antiguas en diversas mitologías del caos precedente o circundante a la creación es precisamente, como un mar profundo, o un abismo (TOLEDO, Diana. «El mito del caos primigenio y su vínculo con las cosmogonías filosóficas de Tales y Anaximandro de Mileto». *Stoa*, vol. 2, n.º 4, 2011, p. 69).

profundidad, el abismo, el caos) volaba el *espíritu de Dios*. En hebreo, la palabra usada para referirse a este *espíritu* es la misma que *viento* o *soplo*⁴, y en griego se tradujo por Πνεύμα (*pneuma*), que es aquel aire que se respira, ese hálito que cuando se abre la boca sale de ella, un soplo de vida⁵. Ese mismo *Pneuma* es el portador físico del *logos*: la palabra reside allí, en un soplo que vibra, hace ruido y comunica. “Y dios dijo”, es pues, el *Pneuma* de Dios portador de sentido que vuela sobre aquel abismo no-visible y sin forma que va, precisamente, dándole sentido al hacerlo visible, formando y transformándolo en *mundo*. No en vano, lo primero a que aquel *logos* da forma es a *la luz*, para poder *ver* las cosas.

El mito, como forma de entender el mundo, es esencialmente una forma de ordenar el caos y darle un sentido comunicable a la existencia⁶. Esto tendrá más sentido cuando Dios haga de Adán el *nomoteta* de la creación; creación que es, en y para Adán, un Jardín. No un bosque, no una selva, no la naturaleza viva y desordenada como se ofrece en el mundo, sino un Jardín, naturaleza ordenada a través de la palabra: que cada cosa tenga su nombre significa que tiene su lugar. *Mithos*, en griego, no es otra cosa que palabra, pero una palabra diferente a la del *logos*. En el fondo se refiere al mismo acto lingüístico, pero a dos formas de comprensión diferente de la realidad y, por lo tanto, en sentido estricto, a dos estrategias diferentes para dar forma y hacer visible la realidad. Bien sea a través del *mithos* o del *logos*, es el lenguaje actuando en ambos casos. Pero, ¿cómo actúa realmente el lenguaje? ¿Cómo le da forma a la realidad? ¿Podemos seguir hablando en esos términos en esta época que ha reemplazado con un paradigma cientificista el pensamiento mitológico y ha redefinido constantemente la retórica, la dialéctica y la lógica como formas en que se deposita la verdad en el lenguaje?

La Modernidad ha expresado consistentemente una sospecha sobre la forma en que entendemos la realidad. Latour llama al origen de esta

⁴ Nota explicativa 1.2 a la edición de estudio de la Biblia.

⁵ *Pneuma* suele traducirse simplemente por aire, aunque tenía un sentido conectado connotativo relacionado con el aire que se respira, y por lo tanto, que es fuente de la vida. Así, este *pneuma* era uno de los cuatro principios de la vida presocráticos.

⁶ PETERSON, Jordan. *Mapas de sentido: la arquitectura de las creencias*. Ariel, 2020, p. 35.

sospecha *la invención del afuera* al considerar que el *cerebro en la vasija* de Descartes creó una dicotomía entre el sujeto interior y el mundo exterior, plantándonos la duda sobre la naturaleza de nuestros conocimientos sobre el mundo⁷. La solución cartesiana es simple: si el sujeto duda es porque piensa, y si piensa, existe. Así, el mundo exterior se convierte en pieza irrelevante para la definición de certeza. Sin embargo, instaurada la sospecha, se convierte la duda misma en obsesión. La manera en que podemos obtener un conocimiento seguro del mundo, es decir, la manera en que podemos verificar que la información que el mundo exterior nos brinda de sí misma es certera y verdadera, ha sido parte del pensamiento filosófico durante los últimos 400 años y es el origen de la forma de ciencia que consideramos hoy en día como fuente de conocimiento seguro. De esta manera, *el cerebro en la vasija* que encuentra ancla con la realidad en el reconocimiento de su propia existencia fue mutando de vasija. El *yo* que piensa y duda aislado del mundo extensivo, se transforma en un *yo* que experimenta ese mundo a través de los sentidos y solo a través de los sentidos; el *yo* que experimenta el mundo se transforma en un *nosotros* que filtra todo su contenido a través de significados sociales; el *nosotros* colectivo que identifica el mundo según categorías y paradigmas comúnmente aceptados se transforma en esas categorías, es decir, en el lenguaje mismo⁸. El *cerebro en la vasija* termina siendo *el sujeto dentro de una jaula de lenguaje*. A esto se referiría Wittgenstein cuando decía que «los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje»⁹. Pero un mundo limitado por el lenguaje no es necesariamente un mundo limitado en sentido de imposibilidades: los límites de un objeto o los bordes de las cosas nos permiten intuir su *forma*. Y si los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje, esto quiere decir también *que la forma del mundo es la forma que el lenguaje le provee*. Fuera del lenguaje el mundo existe, precisamente, *αοραστός και ακατεστευατός*; fuera del lenguaje el mundo existe en una especie de caos sin orden, incomprensible, precisamente,

⁷ LATOUR, Bruno. *La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa, 1999.

⁸ *Ibid.*

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 1973, ap. 5.6, p.81

porque no se ha hablado de él; y no se ha hablado de él porque no se puede hablar de él y «de aquello de lo que no se puede hablar, es mejor callar»¹⁰.

La relación entre lenguaje, pensamiento y realidad ha tenido en las últimas décadas un campo de exploración en lo que se conoce como filosofía de la mente¹¹. Por un lado, la exploración de cómo nuestra mente —y nuestros pensamiento— nos ofrecen un conocimiento cierto del mundo; y por otro lado, la determinación en la dirección en que el pensamiento y el lenguaje se relacionan y se determinan. Searle¹² llama la atención sobre el primer aspecto y termina recalando necesariamente en el segundo. Al centrar este problema en la dicotomía mente-cuerpo, en *El redescubrimiento de la mente*, plantea que la incapacidad para llegar a una respuesta clara, y para él obvia, sobre el tema en cuestión, está en que muchos «aceptan cierto vocabulario y con él un conjunto de supuestos», y que ha intentado mostrar que «el vocabulario es obsoleto y que los supuestos son falsos»¹³. De esta manera, el dualismo y el monismo¹⁴ llevan ineludiblemente a equívocos, porque nombran de manera equivocada la realidad que pretenden estudiar¹⁵. Según Searle, entonces, la comprensión adecuada de la mente pasa necesariamente por modificar la manera en que nos referimos a ella y a sus procesos; es decir, cuerpo y mente no son dos cosas diferentes en esencia, sino que la mente es un rasgo de una función corporal: los procesos neuropsicológicos¹⁶.

¹⁰ *Ibid.*, 1973, ap. 7, p. 183.

¹¹ La filosofía de la mente es una corriente filosófica afincada a mediados del siglo xx pero con una tradición profunda en la filosofía occidental, que intenta determinar la naturaleza de la mente y de los fenómenos mentales, así como las diversas relaciones entre mente y pensamiento, pensamiento y realidad, pensamiento y lenguaje. Ha centrado su interés en los problemas de la intencionalidad y su significado, en este sentido se alinea con la filosofía del lenguaje.

¹² Cf. SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1992.

¹³ *Ibid.*, p.17.

¹⁴ El dualismo y el monismo son dos concepciones clásicas de la mente que, en resumen, debaten sobre si la mente y el cuerpo son dos entidades substancialmente diferentes (dualismo), o son una misma entidad en donde la mente se puede reducir a una función corporal (funcionalismo) o material (materialismo).

¹⁵ Equívoco que está, si se explora de raíz, en la dicotomía internista/externista establecida a partir de Descartes y Locke frente al problema del conocimiento y que podría ser llevada incluso a la discusión entre convencionalismo y naturalismo presente ya en Platón.

¹⁶ SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*, p. 15.

Pensar la mente como una función y un rasgo cualitativo del cuerpo es sin duda un cambio de paradigma que abarca la neuropsicología, la lingüística, la filosofía y otras áreas del saber. La lingüística misma ha avanzado en estudios desde mediados del siglo anterior en algo que se ha llamado *lingüística cognitiva*, y el desarrollo de un concepto de difícil traducción, *embodiment*, que plantea la existencia de un fundamento corporal para la cognición, es decir, «la idea de que razonamos a partir de las experiencias cotidianas de nuestro cuerpo» y «la afirmación de que la razón misma depende especialmente de la estructura neurológica de nuestro cerebro»¹⁷. Lo paradójico de esta coincidencia entre el planteamiento de Searle y el de la lingüística cognitiva es que parten de una noción diferente frente al lenguaje: mientras para Searle el vocabulario de la mente es obsoleto y lleva a errores, el cognitivismo surge del estudio del vocabulario que utilizamos para referirnos a los conceptos abstractos y mentales.

Un trabajo seminal en esta corriente es *Metaphors we live by*¹⁸. Allí plantean la noción de *dominio cognitivo* y *metáfora conceptual*. La tesis de Lakoff y Johnson es que la metáfora no es una mera construcción lingüística, sino que responde en el fondo a una forma del pensamiento, es decir, describe un procedimiento cognitivo mental: la referencia a conceptos abstractos y mentales está construida casi en su totalidad a través de metáforas conceptuales que se construyen a partir de dominios cognitivos, que transfieren características de un dominio fuente o un dominio meta. Este dominio fuente brinda una base experimental¹⁹, basada en el cuerpo²⁰, en la interacción del cuerpo con el espacio²¹ o en la observación de otros cuerpos y objetos²², que se traslada como un mapa de sentido a un dominio meta que corresponde a fenómenos conceptuales y abstractos. Así, los autores identifican una serie de metáforas conceptuales y a partir de

¹⁷ GONZALEZ, Daniela. «El cuerpo en la lingüística cognitiva. Le metáfora conceptual y el embodiment». En: *Correspondencias & Análisis*, n.º 7, 2017, pp. 187-195.

¹⁸ LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Londres, Universidad de Chicago, 2003.

¹⁹ *Ibid.*, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

²² *Ibid.*, p. 59.

ellas recogen una lista de expresiones metafóricas que en la práctica pueden o no tener una connotación metafórica, es decir, que a veces es precisamente esa estructura metafórica conceptual la forma como concebimos la realidad, no solo la manera como la ilustramos o ejemplificamos. Un ejemplo de esto es la metáfora conceptual: las *ideas son alimento*, a partir de la cual construimos todo un *modo de hablar* sobre las ideas: las ideas son rancias, beneficiosas, provechosas, son alimento para el alma, devoramos libros, hay proyectos que hay que dejar cocinar un poco más, hay formas de pensar ideas que ya están para recoger o botar, hay propuestas que huelen bien o huelen mal.

La red metafórica es sistemática²³ y estructurada²⁴, ya que exporta los componentes de un dominio a otro con naturalidad, pues los hablantes la usan y le dan vida a este *modo de hablar* sobre algo en cuanto es productivo, intuitivo y parece representar la manera en que conciben la naturaleza de aquello que quieren describir²⁵. Sin embargo, no hay ninguna evidencia posible de que las ideas *realmente* se comporten como comida; de que el tiempo *realmente* se comporte como el dinero —así se pueda guardar, invertir o malgastar—; pero hablamos de ellos de esa manera y en la medida en que podemos comprender las entidades abstractas como objetos que se pueden ver (emociones), construir (argumentos), romper (mente), acumular (tiempo), ganar o perder (la vida); o como objetos con cualidades agentes o pacientes, como ser caliente o frío (emociones), ser provechoso o dañino (ideas), etc; y, en esa medida, son precisamente eso, actúan como tales y nos afectan de tales formas.

Uno de los campos cognitivos más básicos y con más amplio margen de creación conceptual es el de la orientación espacial, es decir, la manera en que nuestro cuerpo se ubica en el mundo. La posibilidad de orientación del cuerpo en el espacio empieza por la experiencia de percibir un arriba y un abajo, experiencia que no es relativa sino objetiva y universal. De esta manera, Lakoff y Johnson muestran cómo en el lenguaje cotidiano

²³ *Ibid.*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 13.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

las emociones positivas están relacionadas con el arriba, y las emociones negativas con el abajo. Esta direccionalidad puede estar basada en la experiencia corporal de cómo, por ejemplo, la tristeza desploma el cuerpo y la alegría lo levanta. Los autores ponen muchos ejemplos y añaden también otras direccionalidades como adelante-atrás, izquierda-derecha, horizontal-vertical, etc., que definen la forma en que pensamos incluso sobre realidades sociales, no solo psicológicas²⁶.

Aunque Searle haga énfasis en nuestro desconocimiento sobre la naturaleza de lo mental y plantee que la mente es un rasgo cualitativo de un proceso corporal, el análisis del lenguaje nos da a entender que, si bien esta teoría no se había planteado, de manera intuitiva hemos determinado que la mente es algo que se parece al cuerpo y que ejerce su acción sobre el mundo de manera correlativa a como lo hace el cuerpo. “El lenguaje habla”, diría Heidegger, y el lenguaje nos viene diciendo desde siempre que la mente es un correlato del cuerpo.

Esto es así porque los fenómenos abstractos son, por definición, no-visibles y sin forma. El único modo que tenemos para comprenderlos es darles una forma y así poder *verlos*. El sentido de la metáfora conceptual es precisamente que, a través de una elección nominal por semejanza, le damos nombre a estas entidades mentales, y lo hacemos por semejanza porque necesitamos darle una forma visible que nos permita —he aquí otra metáfora corporal— manipularlas. Poder ver algo es poder conocerlo. Este es el papel cognitivo de la metáfora, que no es ya un giro del lenguaje sino una cualidad del pensamiento²⁷.

Precisamente, unas de las metáforas cognitivas con más productividad léxica son: *conocer es ver* y *conocer es tocar*. La manera en cómo estas están insertadas en nuestra forma de entender la naturaleza del conocimiento es tal que nos parece que no hay otra manera de hablar sobre ello. Chamizo en «Procesos mentales y metáforas corporales»²⁸, aborda cómo Romeo

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 114.

²⁸ CHAMIZO, Pedro. «Procesos mentales y metáforas corporales». En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, pp. 839-850.

Rabade considera que para Platón y Aristóteles *conocer es ver*, mientras que para los estoicos *conocer es tocar*. La metáfora no es casual ni arbitraria, sino que reproduce un modo de hablar del conocimiento que es al mismo tiempo un modo de entenderlo. Podríamos decir con Rabade que la metáfora en sí misma encierra una epistemología. *Conocer es ver* se conecta con una serie de redes metafóricas que no solo se manifiestan en expresiones como “este libro me ha permitido ver mejor la realidad social”, “me gusta tu punto de vista”, o “es necesario abrir los ojos para entender esto”; si no que, se apoya en otra serie de metáforas que tienen que ver con la luz/oscuridad (Una idea oscura o esclarecedora), o en la formación etimológica de palabras como: idea (de *idein*, ver), imaginar (de *imaginein*, representar, retratar); reflexionar (de *reflecto*, volverse para mirar); especular (de *specular*, observar, mirar, espiar); fantasía (de *phantasia*, ilusión, imagen) o evidencia (de *video*, ver)²⁹.

Chamizo aporta de igual manera ejemplos de cómo conocer es tocar: no alcanzo a captar (coger) lo que quieres decirme; he tomado estas ideas de sus clases. O desde la etimología: percibir (*percipio*, coger); pensar (*penso*, pesar, tener peso); concebir (*concipio*, recibir), etc. Otros sentidos, como el gusto o el olfato, darán con menos productividad expresiones como saber (de sabor); o espíritu (*spiritus*, aire). Atendiendo a todo esto,

parece, pues, que la proyección de los esquemas corporales en el ámbito de lo mental es ineludible. Y esto quizás tenga que ser así porque no podamos conocer lo más abstracto más que apoyándonos en conocimientos más concretos. De modo que el ámbito de lo mental —como otros muchos, y probablemente los que más nos interesen conocer— parece inefable si no se refiere uno a él en términos corporales y con esquemas encarnados³⁰.

El cuerpo, como contenedor de los resultados de nuestras experiencias, nos da una primera ancla frente al mundo. Somos algo que tiene límites, que tiene forma, y toda forma tiene un contenido. Nuestras manos pueden modificar elementos de la naturaleza y darle formas, pueden crear herra-

²⁹ *Ibid.*, p. 844.

³⁰ *Ibid.*, p. 850. Encarnados es usado aquí como alternativa de *embodiment*, pero no es un uso completamente popularizado en la literatura en español.

mientas para expandir la capacidad de las manos, su fuerza, su precisión, dar forma a objetos de la naturaleza y convertirlos en objetos de la cultura. Nuestra mente, por su parte, parece que puede hacer lo mismo. Percibe la realidad y le va dando forma para identificarla, categorizarla. Vemos con la mente, tocamos con la mente, transformamos la realidad con la mente. Sin embargo, la mente humana sigue siendo hoy en día un abismo profundo, en gran parte incomprensible, no-visible, sin forma. Y sobre él lo único que flota es el *pneuma* del lenguaje, dándole forma, haciendo visible y por lo tanto comunicable, aquello que habita dentro. Si el lenguaje permite el conocimiento, y *conocer es ver*, aquello que nos permite ver las cosas que no tienen forma es la metáfora, que lleva a otro lugar la forma de algo para dotarlo de un contenido nuevo. Es decir, permite encapsular la realidad, dotarla de bordes, de límites: límites de lenguaje. Esta es la forma misma en que nos apropiamos cognitivamente del mundo, ya que

la mente humana con frecuencia saca partido de los dominios bien delimitados por la experiencia cotidiana para comprender otros, menos accesibles. Estos dominios concretos de los que se parte para comprender otros están constituidos por la experiencia corporal de cada persona. Cada uno se reconoce como un cuerpo que se desplaza en el espacio y está contenido en ciertos límites y extiende esa comprensión de sí mismo (en relación con las cosas, por supuesto) a la comprensión de las ideas más abstractas³¹.

Siguiendo esta misma intuición es que Paul Ricoeur, en *La metáfora y el símbolo*, hace una defensa del estatus cognitivo de la metáfora frente a la concepción meramente estética o emocional que una concepción clásica y retórica de la metáfora solía concebir³². Si la metáfora nos permite conocer algo de manera específica a través precisamente del establecimiento de una similitud que no funciona como adorno, mera ilustración o valoración, sino precisamente porque la semejanza establecida hace luz sobre la forma como algún fenómeno se presenta o funciona. Ricoeur reconoce que muchas metáforas que han logrado tener un estatus cognitivo frente

³¹ GONZÁLEZ, Daniela. «El cuerpo en la lingüística cognitiva. Le metáfora conceptual y el embodiment».

³² *Ibid.*, p. 66.

a un fenómeno y logran tener éxito, terminan con el tiempo perdiendo su estatus metafórico y se lexicalizan. A esto lo llama metáfora muerta³³. Pero muerta o viva, lexicalizada o reconocible aún, la metáfora cobra hoy en día un nuevo peso en los estudios lingüísticos y de la mente. Es el puente visible entre la realidad, el pensamiento y el lenguaje.

En el principio, quizás, no fue la palabra. La palabra vino después, y quizás por poco tiempo, como reconoce Nietzsche, para darle a un ser del cosmos la ilusión de control. El caso es que ese ser, nosotros, disfrutamos por un breve instante un poder superfluo y quizás irrelevante a nivel cósmico, pero supremamente relevante a nivel de especie: somos los únicos capaces de nombrar el mundo, y, por lo tanto, el mundo tiene una forma especial para nosotros. En el origen quizás no fue la palabra, pero la palabra definitivamente fue el principio de algo. El mundo moderno tiene sus propias versiones sobre el origen. En las más modernas³⁴, el cosmos surge como luz, se hace visible, tras existir en forma de energía potencial en un estado prematerial, una suerte de energía pura que se identifica con lo más cercano a *la nada*, es decir, un *vacuum*. Este vacío, que es algo, existe en nuestra realidad material y es lo que mantiene unido la estructura interna de los átomos, pero también está presente en las distancias cósmicas entre planetas y galaxias. Este vacío que hay entre sol y planeta, y entre núcleo y neutrones, es esencialmente un campo electromagnético que mantiene todo unido en una tensión constante entre la implosión y la explosión. El sentido de orden que experimentamos, que opera desde los niveles cuánticos hasta los del macrocosmos, se da por esa fuerza no-visible, sin forma específica, parecida al vacío, pero que lo mantiene todo junto, es decir, soporta la forma del cosmos. Nuestras teorías modernas del lenguaje también hablan de una fuerza en tensión que mantiene viva el sistema estructuradamente complejo del lenguaje y su significación. La metáfora es esa fuerza que no vemos, pero está en tensión constante, pues no solo mantiene unidos —en términos de redes estructuradas y sistemáticas, los significados conceptuales que nos permiten comprender las realidades

³³ *Ibid.*, p. 65.

³⁴ CLOSE, Frank. *Nothing, a very short introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

abstractas—, sino también el significado interno e histórico de las palabras que usamos. Está ahí, sin que lo notemos, todo el tiempo, dándonos la sensación de vacío para que podamos movernos con aparente libertad en ese campo semántico gravitacional, pero permitiéndonos *ver* las cosas que sin ella permanecerían ocultas en los abismos de lo desconocido.

Bibliografía

- BURTON, Keith. «The Faith Factor: New Testament Cosmology in its Historical Context». En: *Journal of the Adventist Theological Society*, vol. 15, n.º 1, 2004, pp. 34–46.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro. «Procesos mentales y metáforas corporales». En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1992, pp. 839-850. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9292220839A>
- CLOSE, Frank. *Nothing, a very short introduction*. Oxford, Oxford University press, 2009.
- GONZÁLEZ, Daniela. «El cuerpo en la lingüística cognitiva. Le metáfora conceptual y el embodiment». En: *Correspondencias & Análisis*, n.º 7, 2017, pp. 187-195.
- LAKOFF, George y JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. Londres, Universidad de Chicago, 2003.
- LATOUR, Bruno. *La esperanza de pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Madrid, Gedisa, 1999.
- PETERSON, Jordan. *Mapas de sentido: la arquitectura de las creencias*. Ariel, 2020.
- SEARLE, John. *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1992.
- TOLEDO, Diana. «El mito del caos primigenio y su vínculo con las cosmogonías filosóficas de Tales y Anaximandro de Mileto». *Stoa*, vol. 2, n.º 4, 2011, pp. 55-78.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 1973.

