

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XV

Anuario Colombiano de Fenomenología -- Vol. XV (2023) –

Bogotá : Editorial Aula de Humanidades SAS, 2023 -

volúmenes : ilustraciones ; 23 cm.

Anual

ISSN 2619-6395

1. Fenomenología - Publicaciones seriadas 2. Fenomenología -- Jan Patočka - Publicaciones seriadas 3. Filosofía -- Fenomenología de la formación - Edmund Husserl - 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 SAS

ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA
VOLUMEN XV

© Editorial Aula de Humanidades SAS, 2023

Germán Vargas Guillén
Guillermo Bustamante
Comité Directivo

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

Comité Académico Nacional

Dr. Germán Vargas Guillén.
Universidad Pedagógica Nacional
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
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio.
Universidad Pedagógica Nacional

Comité Académico Internacional

Dr. Antonio Ziri6n Quijano. Universidad Aut6-
noma Metropolitana. México
Dr. Miguel García-Baró. Universidad de Comi-
llas. España
Dr. Harry Reeder. (†) University of Texas at Ar-
lington. Estados Unidos
Ph.D. Thomas Nenon. (†) University of the Mem-
phis. Estados Unidos
Dr. Horacio Banega. Universidad de Buenos Ai-
res. Argentina
Dra. Elsa Siu Lanzas. Universidad de Costa Rica,
Costa Rica

© Anuario colombiano de fenomenología y
hermenéutica

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

Pedro Juan Aristizábal
Fundador

Periodicidad: Anual
ISSN: 2619-6395-XV

Miguel Ángel Espitia Raba
Editor invitado

Jorge Leonel Pineda A.
Diagramación

Bogotá, Colombia
2023

Comité científico

Dr. Diego Armando Jaramillo Ocampo
Universidad Católica de Manizales
Dr. Edgar Antonio López López
Pontificia Universidad Javeriana
Dr. German Darío Vélez López
Universidad EAFIT
Dr. Guillermo Bustamante Zamudio
Universidad Pedagógica Nacional
Dr. Iván Ramon Rodríguez Benavides
Universidad de La Salle
Dr. Jorge Medina Delgadillo
Dr. José Miguel Busch Sánchez
Dr. Juan Manuel Cuartas Restrepo
Universidad EAFIT
Dr. Julio Quesada Martin
Universidad Veracruzana
Dra. Luz Gloria Cárdenas Mejía
Editorial Aula de Humanidades
Dra. María Leconte
Dr. Maximiliano Prada Dussán
Universidad Pedagógica Nacional
Dra. Patricia Aristizábal Montes
Universidad del Cauca
Dra. Paula Dejanon Bonilla
Universidad de La Salle
Dr. German Ulises Bula
Universidad Pedagógica Nacional

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
--------------------	---

FENOMENOLOGÍA DE LA FORMACIÓN

FORMACIÓN Y MUNDO DE LA VIDA EN CRISIS. ANÁLISIS EN PERSPECTIVA CRÍTICA Y FENOMENOLÓGICA	13
---	----

*Formation and Lifeworld in Crisis. Analysis in Critical and Phenomenological
Perspective*

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

PATOČKA Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA FORMACIÓN: LA INVENCIÓN DE COMENIO.....	27
---	----

Patočka and the Phenomenology of Formation: The Invention of Comenius

Álvaro Morales López

PEDAGOGÍA DE LA CONVERSIÓN EN JAN PATOČKA.....	45
--	----

Pedagogy of Conversion in Jan Patočka

Miguel Ángel Espitia Raba

JAN PATOČKA Y LA VIDA EN AMPLITUD, PRINCIPIO BÁSICO DEL EROTISMO.....	65
---	----

*Jan Patočka and Life in Amplitud, the Basic Principle of Eroticism
in Georges Bataille*

Carl Alex Machuca Hernández

EL ARTE DESDE PATOČKA	83
-----------------------------	----

Art From a Patočka's Point of View

Javier Riveros Castillo

LA FENOMENOLOGÍA DE PATOČKA Y SU IMPACTO EN LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO NATURAL EN LAS CIENCIAS.....	101
---	-----

Patočka's Phenomenology and its Impact on the Understanding of the Natural World in Science

Yessica Viviana Barragán Orjuela

VARIA

LOS MIGRANTES Y LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EN AMÉRICA LATINA	121
---	-----

Migrants and the Crisis of Humanity in Latin America

Germán Vargas Guillén

RECONSTRUCCIÓN DEL USO DE RAHEL JAEGGI DE CONCEPTUALIZACIONES DE HEIDEGGER PARA LA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN.....	137
---	-----

Reconstruction of Rahel Jaeggi's use of Heidegger's Conceptualizations for the Theory of Alienation

Horacio M. R. Banega

LA MOTIVACIÓN DE LA VIDA FILOSÓFICA EN HUSSERL Y HEIDEGGER	149
--	-----

The Motivation of the Philosophical Life in Husserl and Heidegger

Germán Darío Vélez López

LA ESCISIÓN DEL YO FRENTE A LAS EMOCIONES SUSCITADAS POR FICCIONES....	169
--	-----

The Ego-Splitting in the Face of Emotions Elicited by Fictions

Fermín Paz

LA BRECHA EXPLICATIVA EN LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA	187
--	-----

Explanatory Gap in Naturalized Phenomenology

Stee Hernández Cagua

PRESENTACIÓN

El *Anuario Colombiano de Fenomenología* emergió hace quince años en la Universidad Tecnológica de Pereira, como un esfuerzo mancomunado de varias universidades públicas a las que se han vinculado otro sinnúmero de universidades colombianas —una de ellas privada—, y desde sus inicios se propuso como tarea práctica, que el editor propio de cada universidad asumiera el trabajo de recolección de los artículos y la edición del volumen correspondiente. En acuerdo comunitario esa tarea se ha mantenido desde que la *Editorial Aula de Humanidades* asumió la publicación manteniendo la responsabilidad de cada editor del volumen.

Antes que todo, podemos preguntarnos qué sentido puede tener el proyecto del *Anuario* ahora que logra los quince años, son entonces unos tiempos que se proyectan esta vez creando comunidad académica en el ámbito de la fenomenología y la hermenéutica.

Para explicitar este sentido me refiero precisamente a esta hipótesis de Derrida: «Una filosofía fenomenológica debe ser genética si quiere respetar la temporalidad de la vivencia originaria»¹. Toda fenomenología se funda en la experiencia originaria temporal de cada acto sea consciente e inconsciente; el enfoque fenomenológico está basado en la perspectiva de primera persona y no toma el mundo objetivo de tercera persona como punto de partida de la investigación; con esto queremos decir que esta filosofía se

¹ DERRIDA, Jacques. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme, 2015, p. 31.

ocupa de investigar la experiencia subjetiva de una manera objetiva; su tarea implícita pretende alcanzar las estructuras de esas experiencias, que en su específica temporalidad inmanente adquiere también un sentido que es universalizable.

La creación de comunidad académica, que es lo que sucede con el proyecto del *Anuario*, es una idea profundamente fenomenológica. El concepto de comunidad en Husserl parte de su concepción de razón, que se comprende a sí misma como un querer ser racional, un apetecer una vida ética y racional; así lo explicita cuando dice «la razón es racional en el querer-ser-racional, (...) esto significa una infinitud de la vida y del esforzarse hacia la razón»². Los actos sociales como actos comunitarios son acontecimientos que la racionalidad y la ética lo hacen posible.

Husserl referiría una variedad de actos comunicativos desde distintos ámbitos de interacción humana, uno de ellos se refiere a las comunidades de igual rango que persiguen un interés común, un propósito al que se dirige la voluntad de las personas; a este ámbito al que pertenece, por ejemplo, esta comunidad de investigadores a las que concierne este proyecto del *Anuario* que cumple los quince años y que las nuevas generaciones están asumiendo con la misma responsabilidad histórica.

Es por lo anterior que el presente volumen tiene un sentido especial, dado que el editor es Miguel Ángel Espitia Raba. Licenciado en Filosofía, candidato a Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN); becario en calidad de Joven Investigador de la UPN en convenio con Minciencias (Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación); además, cuenta con varios años de investigación y creación de proyectos académicos. Él asume el esfuerzo de continuar con el proyecto; son generaciones jóvenes que toman la responsabilidad de editar el *Anuario*, y así asumir el liderazgo de un proyecto de envergadura como este, que nació precisamente en el año 2007.

Ahora bien, ¿qué hallará el lector del *Anuario* en este volumen? Principalmente, encontrará investigaciones en curso sobre problemas contempo-

² HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana VI*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p. 320.

ráneos de la fenomenología de la formación, que se puede desarrollar a partir de los planteamientos de Edmund Husserl y Jan Patočka. Los estudios se agrupan en dos secciones: en la primera de ellas, se congregan diversos trabajos en donde a) se argumenta que los estudios sociológicos y fenomenológicos deben integrarse para lograr una mayor comprensión y acción de los procesos formativos, contribuyendo a la transformación cultural de las comunidades; b) se esbozan las condiciones propias de una fenomenología de la formación; c) se auscultan los principios epistemológicos y ontológicos que fundamentan la *pedagogía de la conversión* como *filosofía práctica*; d) se aborda la noción *erotismo* para argumentar que es un elemento catalizador y de transición entre las dos posturas que permiten reconocer la forma en que el hombre moderno materializa su pensamiento filosófico, a saber: *vida en equilibrio* y *vida en amplitud*; e) se toma la noción *arte* como eje bascular para los procesos de formación y f) se explora la filosofía fenomenológica para identificar su influencia en la comprensión del mundo y la ciencia. La segunda sección —titulada *varia*— se compone de cinco artículos que reflexionan sobre temas fundamentales de la fenomenología como la migración, la teoría de la alienación, la motivación, las emociones y la naturalización de la fenomenología.

Sin más, agradecemos a todas las personas e instituciones que hicieron posible este volumen que sigue proyectándose hacia la infinitud del mundo y de la historia.

Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Profesor Universidad Tecnológica de Pereira

16 de diciembre de 2023

Referencias

- DERRIDA, Jacques. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

FENOMENOLOGÍA DE LA FORMACIÓN

FORMACIÓN Y MUNDO DE LA VIDA EN CRISIS. ANÁLISIS EN PERSPECTIVA CRÍTICA Y FENOMENOLÓGICA*

*Formation and Lifeworld in Crisis. Analysis in Critical and Phenomenological Perspective***

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS***

Resumen: Este artículo se propone indagar, cómo la enseñanza y la educación de la persona pasan por un escollo generado por una dicotomía existente entre los sistemas de enseñanza y el mundo de la vida. Los problemas inherentes al desacoplamiento de los sistemas formativos con la vida cotidiana se estudian en perspectiva sociológica y experiencial. Su hipótesis central es que los estudios sociológicos y fenomenológicos deben integrarse para lograr una mayor comprensión y acción de los procesos formativos, contribuyendo a la transformación

cultural de las comunidades. El texto se divide en dos partes: en la primera, se presenta el campo en el cual se suscribe el problema de la formación a partir de los desarrollos de la fenomenología social. En la segunda, se entabla un diálogo con la fenomenología de la formación para explicitar cómo ésta ayuda a disolver la crisis de la enseñanza producida por la dicotomía mencionada.

Palabras clave: sociología, intencionalidad, procesos formativos, horizonte, comunidad, enseñanza.



Abstract: This article aims to investigate how the teaching and education of the person go through an obstacle generated by an existing dichotomy between teaching systems and the world of life. The problems inherent in the decoupling of formation systems with everyday life are studied from a sociological and experiential perspective. Its central hypothesis is that sociological and phenomenological studies must be integrated to achieve greater understanding and action of formative processes, contributing to the cultural transformation of communities. The text is divided into two parts: in the

first, the field in which the problem of formation is subscribed is presented based on the developments of social phenomenology. In the second, a dialogue is established with the phenomenology of formation to explain how it helps to dissolve the crisis of teaching produced by the aforementioned dichotomy.

Keywords: sociology, intentionality, formation processes, horizon, community, teaching.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Este artículo es el resultado de una investigación avalada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Tecnológica de Pereira (Colombia), el cual lleva por título: «Formación y crisis de la enseñanza. Dicotomía entre los sistemas de formación y el mundo de la vida. Una guía en perspectiva crítica y fenomenológica» (Código del proyecto 1-22-4).

*** Profesor titular, Universidad Tecnológica de Pereira. Director del grupo de investigación *Fenomenología y Teoría crítica*. Correo electrónico: juansipaso@utp.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3575-4623>

La crisis de la enseñanza. Aspectos introductorios

Indagación desde la sociología

La crisis de la enseñanza se hace manifiesta a partir de una separación radical, de una dicotomía persistente, (y hasta patológica), entre los sistemas formativos y el mundo de la vida. Hablar de sistemas sociales, y, por ende, de sistemas de formación en las sociedades actuales, implica señalar que dichas sociedades han experimentado una notoria afectación en su experimentar cotidiano, en su *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). De otro lado, significa, que hay una afectación de los sistemas sobre el mundo de la vida social y sobre la cultura, de los cuales, enfatizamos sus consecuencias desde la esfera de la enseñanza y la formación.

Desde la perspectiva social, esto ha sido *puesto ante los ojos* por dos perspectivas históricas interpretativas: la sociología comprensiva venida de Weber y la economía política de Marx y su concepción materialista de la historia.

En la visión del pensamiento de Marx, (y sus investigaciones sobre la *teoría del valor del trabajo* y la *enajenación del trabajador como mercancía*), hacemos énfasis en cómo se generó la mayor explotación humana desde la primera revolución industrial en Gran Bretaña que comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII. Así lo expresó en su obra mayor: *El Capital. Crítica de la economía política*, al tematizar la acumulación originaria del capital, denominada así porque constituye la *prehistoria del capital y del régimen capitalista de producción*. Señala Marx:

El capital tiene horror a la ausencia de ganancia o a la ganancia pequeña, como la naturaleza tiene horror al vacío. Conforme aumenta la ganancia, el capital se envalentona (n646) —denuncia entonces—: el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza¹.

Estos señalamientos tuvieron gran alcance con la evolución del movimiento obrero internacional organizado a fines del siglo XIX. Sus reacciones

¹ MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 646.

fueron en una primera fase de tipo defensivo, hasta lograr su unidad generalizada con la segunda y tercera internacional socialista que, a mi modo de ver, es la forma en que se debe interpretar correctamente la influencia del marxismo en las sociedades actuales.

Max Weber, por otro lado, en su investigación sobre las acciones de los sujetos sociales, indaga las estructuras de la vida moderna desde sus ámbitos culturales (y no prioritariamente sociales) e identifica que ciertas ideas culturales fueron determinantes para el origen y la evolución ulterior del capitalismo moderno.

Este aspecto de Weber en concordancia con Habermas², se describe como un análisis, “desde arriba”, desde la supraestructura cultural tal y como se expresa en la pirámide social de Marx³. Weber estudia las normas y acciones prácticas de los sujetos sociales, partiendo de aspectos como la religión, la moral; y su asentamiento en la vida social, por encima incluso de los aspectos científicos o estéticos⁴.

Como pudo observarse históricamente, el mundo de la vida va siendo restringido al constatarse que los actores culturales han sido relegados a particularidades específicas que minan su horizonte y el sentido abierto (*offen Sinn*) del mundo de la vida social. Estos aspectos culturales se separaron entre sí contribuyendo al hiato entre los sistemas y el mundo de la vida⁵.

² HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 2001.

³ EKELUND, Robert y HÉBERT, Robert. *Historia de la teoría económica y de su método*. Madrid: McGraw-Hill, 1997. Para Marx la estructura de la sociedad debe su origen a los hechos básicos de la producción económica. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual. La pirámide social de Marx en orden ascendente va así: fuerzas productivas (tierra, trabajo, capital, tecnología); relaciones de producción (propiedad privada, sistema salarial); superestructura (religión, derecho, gobierno) (*Ibid.*, p. 281).

⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I. Complementos y estudios previos*, pp. 216 ss. Esas actitudes frente al mundo se hacen patentes en las diversas ideas de la superestructura cultural o cognitivo-instrumentales, o estético-expresivas o práctico-morales, pertenecientes a mundos de la vida específicos habitados por dichos actores culturales; en el ámbito *objetivo del científico*, o en el ámbito *subjetivo del artista* y su actitud estético-expresiva, o en el ámbito *social* del investigador de la ética y su actitud práctico-social.

⁵ Ahora bien, si la investigación de Weber, hizo el examen interpretativo *desde arriba*, desde el ámbito cultural, y la pesquisa de Marx, *desde abajo*, desde los medios materiales de producción en su momento histórico, (en su lucha por el poder político); podría decirse en general, que ambos tipos de análisis fueron necesarios para entender globalmente cómo se generó la evolución social

Indagación desde la filosofía

Vale la pena aclarar, *por un lado*, y es parte de la hipótesis de este artículo, que las indagaciones sociológicas sobre la comprensión de los actores sociales llevadas a cabo por los investigadores de las ciencias sociales y de la conducta de los seres humanos, deben estar acompañadas de una investigación que muestre cómo se afecta el mundo de la vida en sus esferas socio-cultural y personal. La hipótesis que sugiero es que, a los análisis de investigación venidos de la sociología comprensiva de Weber, definido por el *modo metódico de vida* de las capas portadoras del capitalismo, y a la establecida por las corrientes marxistas preocupadas de los medios materiales de producción; es preciso, añadir *de otro lado*, una investigación estrictamente filosófica relacionada con la fenomenología.

Desde la fundación de esta nueva ciencia en la mente de Husserl, observamos que este propone, *poner ante los ojos*, las experiencias y vivencias de la vida subjetiva. Con el rigor científico que lo caracteriza, este movimiento plantea como tarea principal establecer una investigación objetiva sobre la experiencia subjetiva, es decir, de aquella investigación que se nos da como evidente en todo tipo de experiencia humana⁶; en sus *análisis reflexivos* Husserl se encamina a indagar la estructura de la vida subjetiva desde la perspectiva de primera persona. Este tipo de investigación cualitativa es propiamente el asunto filosófico al que se adscribe la fenomenología desde Husserl; atiende precisamente a develar el *fluir temporal de la experiencia humana*, esto es, su vivenciar.

Su discípulo Alfred Schutz refiriéndose a ese *fluir inserto en toda experiencia humana*, lo reafirma:

Aquí y solo aquí, en el estrato más profundo de la vivencia que es accesible a la reflexión, debe buscarse la fuente última de los fenómenos de “significado” (*Sinn*) y “comprensión” (*Verstehen*). Este estrato vivencial —añade— solo puede develarse en la autoconciencia estrictamente filosófica⁷.

y cultural en el mundo actual y cómo fueron *afectadas* las estructuras del mundo de la vida social, de la vida cultural y en la esfera de lo personal (*Parsons*), y por supuesto, implicado en todos estos aspectos de formación como lo iremos constatando (*Ibid.*, pp. 213 ss).

⁶ GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 45.

⁷ SCHUTZ, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 42.

La estricta autoconciencia filosófica para Schutz, (en consonancia con su maestro Husserl), significa, que, a toda investigación social es preciso añadir una indagación sobre las experiencias en el *mundo de la vida*. Este es uno de los aspectos filosóficos que nos convocan: mostrar que a toda investigación social es preciso añadir una investigación relacionada con la estructura de toda experiencia pensada desde la formación y la enseñanza.

Para terminar, hacemos notar que nos referimos a la crisis de la enseñanza desde el sentido expresado por Vincenzo Costa. Este autor expresa, que hay un marcado conflicto y una brutal separación entre formación y mundo de la vida, y por eso exclama que en el ámbito de la educación hoy día, persiste un «(...) creciente hiato entre los sistemas formativos y la evolución del mundo de la vida»⁸. Situación que pondremos en desarrollo.

Fenomenología de la formación

En el ámbito de la enseñanza, el terreno en el que se funda la fenomenología tiene como uno de sus objetivos «hacer más comprensible nuestra experiencia educativa concreta y cotidiana, sin proyectar sobre ella esquemas teóricos extraños sino explicitando sus mismas estructuras, tal y como se dan —en la experiencia— con independencia de cualquier reflexión teórica o —de cualquier— esquema conceptual»⁹.

Esto nos lleva genéticamente a plantear *un primer problema*, que los conceptos dados por la pedagogía, tanto como ha sucedido con los conceptos dados por las ciencias en general, han sido generados a partir de experiencias cotidianas, pero a medida que se desenvuelven dichos conceptos, mediante procesos de idealización y objetivación ideal, tienden a alejarse de ella, de su experiencia originaria, al punto de convertirse en “puras técnicas”. En consonancia con los análisis genéticos de Husserl, señala Vincenzo Costa, «a lo largo del proceso de su transmisión histórica, un concepto surgido de un contexto de sentido acaba repitiéndose sin que

⁸ COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y de la formación*. Salamanca: Sígueme, 2018, p. 17.

⁹ *Ibid.*, p. 11.

se reavive su sentido originario»¹⁰. Ese sentido originario es uno de los aspectos que ha explicitado la fenomenología genética con valiosos resultados para entender el sentido de esa ruptura hasta el presente: Husserl presenta diversos procesos modelícos de escisión entre el mundo de la vida cotidiana y la ciencia¹¹.

Uno de los objetivos de la fenomenología es retornar a la experiencia originaria. En consecuencia, en muchas de sus obras se propone: «(...) retroceder a las “cosas mismas”. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de lo dado aquí (...)»¹².

Esto se da en tanto ellas son experimentadas en su intencionalidad. Y esto no se refiere a *ir a las cosas* en el sentido del realismo epistemológico, ni mucho menos a la idealización de dichas cosas en el sentido del idealismo de Berkeley que es perceptual. Para nuestro caso de la enseñanza, se trata de ir a la experiencia de la educación y de la formación para describirlas tal y como se presentan en su evidencia vivida; para *sacar a la luz* sus condiciones de posibilidad y comprender cuál es su forma verdadera y cuáles sus formas erróneas. «Se trata, en fin, —como dice Costa— de partir de la experiencia para re-comprenderla de la manera más genuinamente posible, no en orden a construir una teoría que haya de aplicarse *a posteriori*, sino —explícitamente— para devolverla a la acción educativa»¹³.

Un segundo problema en sentido metodológico, es que no se trata entonces de facilitar un saber, que nos procure unificar leyes al modo de las ciencias naturales formulando conceptos y leyes generales, y ni siquiera de ceñirse a la experiencia única e irreductible del caso individual; se trata más bien de encontrar las estructuras, y para el caso específico de la educación, «se trata de indicar en qué condiciones sucede algo (aquí en el evento educativo) y de ubicar a la persona (aquí, el educador) ante sus posibili-

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ El retroceso hacia la evidencia de lo dado en la experiencia, lo desarrolla Husserl en muchas de sus obras: *Crisis* con respecto al nacimiento de la ciencia moderna con Galileo; o en *Experiencia y Juicio* con respecto al origen de la lógica clásica; o en su manuscrito *La tierra no se mueve* con respecto a la concepción copernicana fundadora de la astronomía, o con *El origen de la geometría* que aparece como un anexo de *Crisis*.

¹² HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 218.

¹³ COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y de la formación*, p. 11.

dades, para que haga acontecer el evento —educativo—, es decir, para que actúe, se lo apropie, lo realice acogiéndolo»¹⁴.

Enfatizamos que la fenomenología de la educación se deja orientar por la “realidad” de la educación en cuanto vivida. La experiencia de hecho dice «no es un caos que cada cual pueda interpretar como le parece. Al contrario, posee estructuras peculiares, formas de articulación, una racionalidad interna que el análisis fenomenológico trata de hacer emerger»¹⁵. De este modo, hay una realidad de la educación «una realidad ante la cual el desarrollo de una fenomenología de la educación asume el esfuerzo de acoger el ser de la educación en su darse fenoménico»¹⁶, en su sentido filosófico.

Miremos qué consecuencia señala Vincenzo Costa con el hiato mencionado: «Nuestra escuela sería hoy incapaz de desarrollar una función educativa y formativa (...) —la escuela— ya no responde a su objeto»¹⁷. «Lo que se observa —dice—, es una creciente e intolerable incapacidad de los sistemas de formación en la preparación de los jóvenes para la vida»¹⁸.

Refiriéndose a los procedimientos tradicionales de la enseñanza, Costa muestra cómo la formación se ha asentado en cuatro directrices en los últimos siglos:

- a. La progresión de los estudiantes según la edad.
- b. La división del conocimiento en materias separadas.
- c. La clase autónoma con un único docente.
- d. La organización y transmisión del saber mediante manuales de estudio¹⁹.

A partir de la poca eficacia formativa existente en una notoria mayoría de casos, estas directrices se ponen en tela de juicio. Por supuesto, el problema es complejo en estos países del llamado mundo en desarrollo, en el cual una

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p.17 s.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, pp. 15 ss.

gran parte de la población no ha contado con los elementos básicos para su requerimiento formativo²⁰.

Desde hace tiempo arrecian las críticas a los sistemas de enseñanza; críticas que proceden de nuevos puntos de vista y exigencias vividas y reflexionadas por maestros y educandos en el mundo de la vida. Las dudas no recaen tanto sobre la estructura de autoridad, la clase o su carácter homogeneizador, —dice—, no se trata de contraponer una educación conservadora a otra progresista (o progresiva), caracterizada respectivamente por una imposición desde arriba y desde fuera de un conjunto de contenidos la primera, y de un cultivo y expresión de la individualidad la segunda²¹.

Se señala que los actuales sistemas de formación destruyen la creatividad y el asombro inherente a los niños y que la escuela prepara para los exámenes, aunque no para la vida. Dichos sistemas en lugar de favorecer la formación escolar, *dañan* las posibilidades de insertarse en el mundo, ya que como señala Howard Gardner: «programas de estudio elaborados hace cincuenta o cien años, se revelan inadecuados y la educación que se imparte en sedes oficiales sigue preparando fundamentalmente a los estudiantes para un futuro [ya] pasado, más que para posibles mundos futuros»²².

Lo que constatamos diariamente «es la creciente e intolerable incapacidad de los sistemas de formación en la preparación de los jóvenes para la vida, de hacerles capaces de acceder al nuevo tipo de mundo que está surgiendo ante nuestros ojos»²³. Es efectivamente un mundo extraño y complejo, como no lo hubo antes, que posee requerimientos profesionales, otras condiciones intersubjetivas de comunicación, nuevos aprendizajes que requieren destrezas y competencias que pueden reñir con las precedentes, hay, en efecto, diversas formas de tener acceso al conocimiento que transforma a la enseñanza y al aprendizaje.

²⁰ *Ibid.*, p. 17 s.

²¹ *Ibid.*

²² GARDNER, Howard. *Cinque chiavi per il futuro*. Milano: Feltrinelli, 2007, p. 23 citado en: *Ibid.*, p. 18.

²³ *Ibid.*, p. 17.

Por eso se dice en muchos contextos en la actualidad, que no tenemos necesidad de una reforma a la escuela, sino de una revolución de la formación²⁴. Y es claro que la educación está vinculada no solo a la formación de los jóvenes, sino especialmente a la formación de los docentes, es decir, «la acción educativa está condicionada también por el modo en que se educan a los educadores»²⁵. Esto significa una revolución no solo en el modo de programar la enseñanza, sino en el modo de formar a los docentes, lo que conlleva también a reformar el espacio en que confluyen los docentes, la universidad. Esto invita a discutir y analizar temas diversos, por ejemplo, la crisis ambiental, o, cómo integrar los valores de la democracia en la enseñanza, la pertinencia o no del uso de tecnologías en la enseñanza, o indagar, las interpretaciones neurocientíficas del fenómeno pedagógico. Problemáticas que contribuyen con el mejoramiento académico y cultural de las instituciones educativas, todo aquello, por supuesto, vinculado a la clarificación de lo que significa el experimentar en el aula. Se pretende, entonces, la posibilidad de establecer nuevas relaciones entre *institución de enseñanza*, *mundo de la vida* y *persona*.

Otro asunto que reclama un análisis fenomenológico es la monetización y burocratización en la escuela como síntomas de patología social. Este tema no requiere una aclaración, salvo decir que estos son procesos anómalos que se han insertado en una mayoría de instituciones y que, en su relación con el mundo de la vida, sea esta privada o pública, la subsumen.

La *monetización social*, anclada en el sistema económico, invade las esferas del mundo de la vida, a partir de un medio de control que es el dinero, este es el medio de control más evidente del capitalismo actual (neoliberal), un nuevo capitalismo salvaje como lo recordaba el economista Jorge Child²⁶. El asentamiento del sistema económico sobre los núcleos institucionales de la sociedad, afectan al mundo de la vida privada y pública y hacen perder autonomía a las instituciones; sus regulaciones ya no son dadas por las instituciones, sino por medios como el poder y el

²⁴ *Ibid.*, pp. 19 ss.

²⁵ *Ibid.*, p. 33.

²⁶ CHILD, Jorge. *Los grandes poderes y la apertura económica*. Bogotá: Editorial Grijalbo, 1992, p. 224.

dinero que no serían medios legítimos ni éticos de comunicación entre las sociedades²⁷.

Aunque las universidades y las instituciones educativas puedan implementar emprendimiento en los jóvenes, no por eso pueden convertir a las universidades en empresas. Las universidades fueron generadas como parte íntegra del subsistema social-científico y en su proceso social e intersubjetivo de integración, el papel de la educación es asimilar a los nuevos miembros para acceder a los saberes venidos de la tradición, a los valores nuevos y a los proyectos que toda comunidad, autónomamente, se ha propuesto llevar a cabo; no obstante, no hay que olvidar que las nuevas generaciones, por la complejidad del mundo actual y su crisis mencionada, deben asumir un horizonte de sentido nuevo no solo para formarse en su profesión, sino también integrarse a la vida misma.

En el caso de Max Weber²⁸, es claro que este autor no se libra de una visión pesimista de la civilización occidental, se representaba la imagen futura de cómo los humanos vivirían encerrados en cápsulas metálicas; la metáfora que utiliza es la de la “Jaula de hierro” (*—ein— stahlhartes Gehäuse*), acompañando dicha metáfora, alude a los estilos de vida que han ido impregnando a las capas burguesas de estas sociedades: la del *Especialista sin espíritu* (*geistloser Spezialist*) y del *Hedonista sin corazón* (*herzloser Hedonist*), estilos de vida, que según indica el mismo Weber, no logran dar una orientación ética a la vida de las personas y su desarraigo ético es casi total.

El proceso patológico de *burocratización* favorece que la administración suplante a la formación. La inmensa maquinaria de la educación se ha convertido en una especie de corteza inflexible, rígida, complicada y burocrática. Dice Costa:

Los burócratas de la educación están convencidos de que los problema de la educación se resuelven burocratizándola, los educadores son obligados a una actividad que resta energía y tiempo pero que a veces percibimos que es “completamente inútil”, —y de esta manera—, “la administración se sobrepone a la formación”, y por eso los maestros y —también— los docentes universitarios

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I. Complementos y estudios previos*, p. 451.

²⁸ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985, pp. 258 ss.

se ven cada día obligados a rellenar formularios y a redactar páginas —y páginas— que nadie va a leer y que carecen de significado para la educación real y para la realidad de la enseñanza. La eficiencia burocrática es la máscara que se ha vuelto una condición de la ineficacia formativa²⁹.

El proceso de *burocratización*, si bien se enquistó históricamente en el sistema administrativo al fin de la *Guerra fría*, hoy día se sigue enquistando en las instituciones del capitalismo. La enorme brutalidad con la que las novelas de Kafka evidencian las patológicas en las relaciones de los individuos con las instituciones del sistema administrativo, se vieron profundamente convalidadas con los estudios sobre la burocratización weberiana³⁰. Esto ha contribuido a fomentar la ineficacia formativa en la escuela con la programación *top-down* que las instituciones de hoy día pretenden superar sin resultados evidentes a los que se añade las propias complejidades de las sociedades actuales.

Dentro de los asuntos propios de una fenomenología de la formación, se analiza el significado de la ineficacia formativa: una mala formación no daña solo a los jóvenes, sino que se convierte, desde un punto de vista social como económico, en un peligro para la supervivencia de la sociedad. Se ha hecho notorio que muchos de los innovadores que están desarrollando «nuevas formas de vida relacionadas con la web (a partir de la *new economy*) han desarrollado sus habilidades al margen de los canales académicos normales, o empleándolos de modo “anárquico”»³¹. Esta nueva economía es resultado de la transición de una economía basada en la fabricación a una asentada en el servicio. Este uso particular del término *new economy*, fue conocido durante la burbuja de fines de los noventa. El alto crecimiento, la baja inflación y el alto nivel de empleo de este período condujeron a predicciones excesivamente optimistas y a muchos planes de negocios defectuosos, y su optimismo los ha llevado a desarrollar sus capacidades sin tener en cuenta la vida académica de las comunidades humanas y grupos de intelectuales.

²⁹ COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y de la formación*, p. 18.

³⁰ Para una investigación sobre las relaciones entre Max Weber y Franz Kafka Cf. GONZÁLES, José. *La Máquina burocrática (Afinidades electivas entre Weber y Kafka)*. Madrid: Visor, 1989.

³¹ COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y de la formación*, p. 19.

Para algunos investigadores en ciencias sociales es esencial entender que por primera vez en la era actual el saber «ya no produce, como solía, instrumentos para ser utilizados, sino que se ha convertido él mismo en una forma de producción; de modo que (...) la mente humana es una fuerza directamente productiva, no solo un elemento determinante del sistema productivo»³². Aquí entonces la ruptura con el mundo de la vida es total. No hay entonces una reproducción material y si acaso habrá mínimamente una reproducción espiritual del mundo de la vida. De esta manera, no todo consistirá en trabajo creativo, «como si a largo plazo se pudiese seguir consumiendo y vendiendo aquello que se concibe y después no se produce, en vista de aprender a hacerlo y mejorarlo cada vez más»³³.

Colofón

Hemos señalado que la *crisis de la enseñanza* y la formación ha sido resultado de un desacoplamiento entre los sistemas de formación y el mundo de la vida. Además, que la investigación sobre dicha problemática requiere una indagación que está en manos no solo de los investigadores sociales y críticos, sino igualmente de una indagación que debe apoyarse en un enfoque fenomenológico, que nos permita acceder a otro tipo de saber relacionado con el experimentar humano. La integración se da en una especie de dialéctica superior, como diría Ricoeur, para tener una visión más acertada del problema de la formación.

La investigación fenomenológica resulta siendo importante ya que *pone ante los ojos* el experimentar en el mundo de la vida, permitiendo acercarnos a los estratos más profundos de toda vivencia que, siendo accesible a la reflexión, posibilita ampliar el horizonte que nos permite comprender, de algún modo, la raíz vivencial de la crisis de la enseñanza mencionada. Esta crisis no es ajena a la ruptura dada de los sistemas y sus órganos de control que generaron patologías sociales, tema que no les es ajeno a las instituciones educativas y a la formación de los educandos.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

Las tareas propuestas para superar la *crisis de la enseñanza*, la posibilidad de reflexionar y ser eficaces en la inserción de la institución en el mundo de la vida; en hacer énfasis en la educación del cuidado de sí; de indagar las nuevas formas de habitar el mundo e invitar a los jóvenes a narrarse a sí mismos en los diversos espacios de la democracia que invitan a la autodeterminación y al cuidado de la vida.

Referencias

- CHILD, Jorge. *Los grandes poderes y la apertura económica*. Bogotá: Editorial Grijalbo, 1992.
- COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y de la formación*. Salamanca: Sígueme, 2018, p. 17.
- EKELUND, Robert y HÉBERT, Robert. *Historia de la teoría económica y de su método*. Madrid: McGraw-Hill, 1997.
- GARDNER, Howard. *Cinque chiavi per il futuro*. Milano: Feltrinelli, 2007.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- GONZÁLES, José. *La Máquina burocrática (Afinidades electivas entre Weber y Kafka)*. Madrid: Visor, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa I. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- MARX, Karl. *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- SCHUTZ, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Paidós, 1993.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1985.

PATOČKA Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA FORMACIÓN: LA INVENCION DE COMENIO*

Patočka and the Phenomenology of Formation: The Invention of Comenius

ÁLVARO MORALES LÓPEZ**

Resumen: El artículo presenta un resultado parcial, de la búsqueda de elementos de fenomenología genética en el libro *Platón y Europa* del pensador checo Jan Patočka. Pretende dar cuenta de una interpretación que permite formular la idea de una fenomenología de la formación en el pensador checo, entendida ante todo como una actitud, como un *performance*, y por ello se recurre a la lectura que realiza Patočka sobre «Josef Čapek: el peregrino cojo». Pero para la fenomenología de la formación lo que el texto también devela es la contienda entre arte y ciencia en su validez para dar cuenta sobre los fenómenos. Lo cual nos

permitirá al final esbozar las condiciones propias de la fenomenología en una fenomenología de la formación, para finalmente con estos elementos, a través de la exposición de algunos ítems del texto «Comenio y el alma abierta», podamos preguntarnos por el lugar de Comenio en este panorama de filosofía fenomenológica hacia una fenomenología de la formación y del papel del alma abierta en la formación.

Palabras Clave: Fenomenología, *performance*, situación, alma abierta, fenomenología genética, aparecer, manifestación.



Abstract: The article presents a partial result of the search for elements of genetic phenomenology in the book *Plato and Europe* by Czech thinker Jan Patočka. The objective is to give an account of an interpretation that allows us to formulate the idea of a phenomenology of formation in Czech thinker, understood above all as an attitude, as a *performance*, and therefore draws on Patočka's reading of «Josef Čapek: the Lamé Pilgrim». However, with regard to the phenomenology of formation, the text also reveals the conflict between art and science in their validity to explain phenomena. This will allow us, in the

end, to outline the conditions of phenomenology in a phenomenology of formation, so that we can finally ask ourselves with these elements through the presentation of some points from the text «Comenius and the open soul». Comenius' place in this panorama of phenomenological philosophy towards a phenomenology of formation and the role of the open soul in formation.

Keywords: phenomenology, *performance*, situation, open soul, genetic phenomenology, to appear, manifestation.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: amoralesl@upn.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3983-9731>.

Introducción

Hablar de fenomenología de la formación implica la disgregación conceptual entre fenomenología y el vínculo de ésta con la formación. El puente entre la fenomenología de Patočka y la formación se encuentra en la apropiación que logremos hacer de sus estudios sobre Comenio, y de las bases fenomenológicas de su concepción de cuidado del alma.

En el camino de la exploración del Comenio de Patočka, encontramos que su perspectiva nos permite plantear el fenómeno de la formación con características estructurales en su manifestarse mismo como un arte, más que como una ciencia, pero a la vez, se tiende una correlación de copertenencia entre ciencia y arte. Esta disyuntiva y complementariedad ante el estudio de la formación, ha sido tratada en otro artículo¹.

Pero hacia la configuración de una fenomenología de la formación, el encuentro y diálogo entre el pensamiento de Patočka y Comenio no puede reducirse al análisis del discurso o a la exploración de herramientas interpretativas que utiliza el primero sobre el segundo, esto sería objetivizar este último. Si nos apegamos al precepto fundamental de la fenomenología “ir a las cosas mismas”, considero que podríamos acercarnos más a Comenio, al Comenio de Patočka, a la invención de Comenio. Entonces la verificación de tesis y consistencia teórica no son suficientes para asumir la fenomenología como lo que es: una manera de estar en el mundo, una actitud, un *performance* y la puesta en escena de Comenio como *performance* de la fenomenología de la formación, nos lo ofrece Patočka a través del cuidado del alma. Esto implica que este último autor realice un giro en el enfoque interpretativo canónico de Comenio, que lo reduce a ideales utópicos propios de la racionalidad moderna.

¹ En un escrito anterior se plantearon algunos elementos entre la fenomenología asubjetiva de Patočka como una manera de salir de la crisis de las ciencias y de la fenomenología planteada por Husserl. Ver: MORALES, Álvaro. «Hacia una fenomenología de la formación». En: VARGAS, Germán y KRAUSOVÁ, Eliška. (Eds.). *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 157-173). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.

Según Patočka, Comenio reconoce los hallazgos de la matematización, pero ve igualmente el valor de lo trascendente ya que esta se establece como condición de posibilidad de y para la apertura del alma. (...) La pregunta clave entonces es: ¿cómo salir de los márgenes de la ciencia natural matemática y, sin embargo, seguir dentro de la ciencia? Al parecer esto sólo es posible si la ciencia es metafísica².

Al campo de la pedagogía le corresponde la formalización y matematización del conocimiento, a la filosofía de la formación le corresponde entonces buscar su valía entre los fulgores de la metafísica y la ontología. En un contexto actual cabalga el radicalismo neurocéntrico³ y positivista, a la vez que las actuales condiciones de vida apelan a la búsqueda de sentido en los sin sentidos, en formas de vida y tendencias ajenas e incluso contrarias a la racionalidad pragmática e instrumental. En este escenario, la religión, el arte y la reflexividad filosófica emergen como necesarias para la comprensión del hombre y la realidad, como espacios ineludibles a la hora de pretender saber sobre la condición humana, y, por ende, lo que le es propio a la formación. Dentro de esta perspectiva a la fenomenología, y a la fenomenología de la formación, le corresponde develar las condiciones del alma y del cuidado del alma, como actitud, como forma de ser ante las cosas.

La presencia del *performance* en la fenomenología y en el fenomenologizar mismo, los esbozaremos a continuación en la primera parte, tratando de evidenciar cómo Patočka identifica en el legado del arte, el emerger de la fenomenología como *performance*, para ello, se sirve de la literatura a través de la obra *El peregrino cojo* de Josef Čapek.

² VARGAS, Germán. *Alzarse, conmovearse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024, p. 185. [En prensa].

³ Hago referencia al concepto de neurocentrismo empleado por: GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado & Presente, 2016.

El peregrino cojo y la invención fenomenológica de Patočka como personaje conceptual

La idea de la posibilidad de la fenomenología como *performance*, es lo que el profesor Germán Vargas se cuestiona en su libro *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*⁴, allí, la puesta en escena, el *performance* de Patočka, emerge como hito del despliegue de la fenomenología como actitud. A la par, Germán Vargas y la profesora Eliška Krausová, plantean en su texto de homenaje a Ivan Chvatík⁵, que su entrega vital a la titánica tarea del archivo Patočka constituye una invención, una nueva puesta en escena, el *performance* de Chvatík, que se muestra en pinceladas de invención de Patočka, pero no refiriéndose a la construcción de una ficción o una interpretación libre. Quizá resulta más cercana a la idea de “personaje conceptual” de Deleuze y Guattari⁶, pero este, no dista de la veracidad y validez racional a pesar de ser literatura, además, la invención del personaje no se centra en la particularidad y contingencia del individuo, pero sí en la constitución de mundo que a su vez se da, y así, logra con su *performance* también un manifestar de la totalidad.

Quizá definir y estudiar la fenomenología como *performance*, parezca totalmente ajena a la teorización y formalización que ha propendido la racionalidad lógica moderna, aquella de la cual Patočka muestra su pretensión de *mathesis universalis* en sus procesos de objetivación⁷, esto no implica que la pretendida verdad universal objetiva de la literatura científica se exima de la invención de personajes y realidades, pero lo hace desde la perspectiva del alma cerrada. Por ello, el ámbito donde podemos apreciar

⁴ VARGAS, Germán. *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*, p. 29.

⁵ VARGAS, Germán y KRAUSOVÁ, Eliška. «La invención fenomenológica de Patočka como personaje conceptual —la tarea de Ivan Chvatík—». En: *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 13-34). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷ Concepto desarrollado en: PATOČKA, Jan. «La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su Concepción de una fenomenología del mundo de la vida». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004. p. 143. También el concepto lo desarrolla VARGAS, Germán. *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*, p. 109.

el despliegue de dicho *performance* fenomenológico radica en otras expresiones de la vivencia como en el arte, la religión y la reflexividad filosófica, manifestaciones en donde permanece el fluir de lo contingente.

Este panorama teórico es lo que condensa Patočka en su análisis de *El peregrino cojo* de Čapek, en donde los símiles entre Sócrates y el peregrino, desnudan, más que al filósofo a su filosofía como un camino, y al peregrino lo abstrae de su particularidad hacia la totalidad, ya que el peregrino trasciende de, y desde, su condición particular hacia develar verdades de la condición humana y en vínculo con la verdad.

La particular actitud ante la vida de Sócrates se cimenta en su especial forma de mirar, que quizá resulte imperceptible si es abordado con los instrumentos y herramientas del discurso de la ciencia, pero no solo en la ciencia se detenta la verdad sobre lo humano y la vida, tan solo es uno de los posibles puntos de enunciación sobre el mundo y la verdad, también, la literatura tiene que decir del ser y conocer. La literatura no se limita en lo contingente, las grandes obras literarias trascienden a su época y logran develar elementos intrínsecos a la condición humana.

Lo que de la literatura se cuestiona es su veracidad, que bajo el lente de la rigurosidad científica se pone en duda, pero dicha rigidez radica en la estructura misma como obra literaria, en el despliegue y relaciones de personajes, en la invención de mundos y formas que son las estructuras del aparecer y del manifestarse.

El asombro de Patočka por la obra de Čapek se palpa no solo en la rigurosidad de su análisis, sino también en considerar que, desde la literatura: Čapek es un buscador de la sabiduría de la vida⁸, y que dicha sabiduría es un pensar, tanto para la vida como para la muerte, o sea, Čapek «vive en el pensamiento»⁹ y piensa en la vida. El pensamiento también trasiega en la práctica, como vivencia, pero el pensamiento tomado como un volver reflexivo sobre lo vivido debe ser cuidado para que no se llegue

⁸ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 23-44). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023, p. 23.

⁹ *Ibid.*

a confundir con el método, so pena de reducir la reflexión al proceso de objetivación¹⁰ de la vivencia.

Lo que prueba que el arte contiene y manifiesta elementos esenciales de la verdad y de la vivencia, que, si bien no son totalmente ajenos a las categorías de la ciencia, sí resulta exclusivo del arte su particular forma de manifestar y aparecer, por ello, solo es posible el desarrollo y la comprensión que sobre la vida, lo humano y la existencia, nos quiere develar Patočka; elementos que difícilmente podrían palparse o sentirse en su plenitud a través de una obra científica o un tratado de filosofía.

Sin embargo, esto no implica que se excluya o falsee la validez de la enunciación científica, solo le quita su exclusividad, incluso, considero que este desplegar particular que nota Patočka se da mejor en Čapek, debido a que esta obra literaria que emergió del ocaso del siglo XIX e inicios del siglo XX¹¹, navegó entre lo sublime que apela el romanticismo, y el fragor de las promesas del positivismo. Esta puja y coexistencia de estas dos miradas Patočka las cataloga como el gran problema dialéctico del periodo humanístico¹², en donde su necesidad de comprender para estar y vivir en el mundo coexiste y se coimplica con su intención de trascender la naturaleza:

[...] que el arte, en su afán por crear una nueva realidad, es una necesidad humana elemental (...). Čapek sintió el mismo movimiento que lo llevó al arte, el movimiento desde adentro hacia afuera, que no copia, que no es esclavo de los hechos, sino que trasciende, sin desvirtuarlos¹³.

Patočka entabla una relación vinculante entre cómo se da el aparecer de la vida a Sócrates, con la imagen de *performance* del peregrino cojo. Pero más allá se avizoran los cimientos del puente que Patočka tiende entre Sócrates y Comenio; «pero para él, la peregrinación, el camino, es realmente de lo desconocido a lo desconocido, de lo oscuro a lo oscuro»¹⁴. La peregrinación,

¹⁰ PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 13-22). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023, p. 18.

¹¹ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo», p. 25.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴ *Ibid.*, p. 27.

el desplazamiento por el tiempo, el movimiento de la existencia, realizada por un cojo en la obra de Čapek y por el Sócrates de la antigua Grecia, llevan la misma carga, una condición que resulta ineludible a la hora de aparecernos al mundo que se nos manifiesta; su *sabia ignorancia*.

Pero la *docta ignorancia* de saber del no saber, de viajar consciente del no destino, permite no dejarse tentar por el deseo de creer como consistente una meta o fin al camino trasegado en la vida, ser esclavo de las metas, los logros, destinos prefigurados. El peregrino camina lento por su condición, pero no se aflige porque no hay un a dónde, por su parte Sócrates pregunta y dialoga, en cambio de proyectar un fin, un a dónde. La reflexión sobre el camino mismo resulta que es, al mismo tiempo, una preocupación por el alma, «*tés psychés epimeleisthai*»¹⁵.

El viaje del peregrino cojo representa el movimiento del hombre en su condición existencial, en ningún momento puede desligarse del hecho de que el trasegar por la vida está atado al problema del tiempo. La presencia del tiempo implica también asumir la relación entre vida y muerte, es decir, hace palpable la finitud. A diferencia de Hegel y Feuerbach para quienes la muerte es la superación de la finitud interior, para Čapek, por el contrario, la muerte individualiza¹⁶. Pero el problema del tiempo lo que contiene para nosotros es la carga de la incertidumbre; en la infinitud temporal, es necesario que determinemos el punto de partida y de llegada para poder hablar de lo delimitado, de lo finito. Podemos emprender la búsqueda del punto de partida, realizar la génesis y proyectar un fin. Pero lo que acuna este anhelo es a la incertidumbre del a dónde, que a su vez muestra el devenir presente, constante y constitutivo del ser y el no ser.

Decir, en definitiva, de dónde y a dónde, significaría, ir a lo último y hasta el fondo radical, pasar por alto el todo; y rechazar la respuesta a la pregunta de “dónde-a dónde” significa suscribirse a lo no descubierto del ser como un todo, al menos en la forma positiva y contenida que nuestra mente suele llamar conocimiento¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

Patočka aclara con esto cuál es el tipo de conocimiento al que nos estamos refiriendo cuando hablamos de *docta ignorantia*; este es conocimiento acompañado a su vez de un conocimiento distinto, es decir, el no-conocimiento¹⁸. No sabemos de dónde-a dónde. Conviene anotar que aquí se subraya la presencia del devenir; de ser a no ser. Por lo tanto, considero que el conocimiento de la formación, como estudio desde una fenomenología de la formación, no solo estudia el contenido y el aparecer, lo que se da a la conciencia. La actitud fenomenológica del *performer* trasiega entre el saber y el no saber, este tipo de conocimiento no solo se enuncia sobre la particularidad, sino que tiende hacia la totalidad.

A partir de lo anterior, podemos comenzar a zanjar la caracterización de lo que en la obra de Patočka, y hacia la fenomenología de la formación, opera como el alma cerrada, el alma abierta y el cuidado del alma, y establecer cómo estas se presentan en la actitud fenomenológica hacia la formación, para llegar a encontrar que desde la génesis del pensamiento europeo en la antigua Grecia, la dualidad cuerpo y alma se nos presenta en tensión y en lucha, pero Patočka logra indicarnos que la invención de la persona, que pese a todo, es una de las grandes aventuras del viaje del peregrino¹⁹, y muestra también que la lucha entre alma y cuerpo es un equívoco.

En realidad, dicha oposición se presenta entre el alma y la persona, es decir, consideramos que el cuerpo, al contener lo fáctico y lo contingente es la persona, pero a pesar de que el deterioro del cuerpo causado por el paso del tiempo prueba su finitud, la relación entre alma y cuerpo no será de oposición, como sí lo será entre el alma y la persona:

El peregrino habla de la persona con la mayor amargura, considerándola casi un mal encarnado. La Persona es demoníaca, es un demonio de la complacencia, dice. El alma no está en la lucha contra el cuerpo, si lo entendemos como el peso y la sensualidad, sino contra la Persona²⁰.

¹⁸ *Ibid.*, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁰ *Ibid.*

La persona es una posición externa, un rol, algo objetivo, real, impactante y está volcada a su interacción social, en últimas, engendra la complacencia, por eso sobre la persona recae actualmente las atribuciones como derechos y deberes, e incluso se presume que partir de allí se encuentre lo que en verdad somos, pero no, en últimas la persona es una espiritualidad falsa, objetivada y reducida a la cosa²¹.

El alma es la verdad, pero la vida tiene bastantes desventajas, una de ellas es la incertidumbre eterna que le es característica al alma, esta no puede enraizarse en el conocimiento no problemático, en conocimiento objetivo, en el conocimiento cerrado y acabado, por el contrario, el conocimiento del alma es abierto a «una ignorancia cognoscitiva»²².

En definitiva el peregrino cojo, puede tomarse como la capa o textura en la cual se hace evidente, una manifestación de la fenomenología genética de Patočka, sin embargo, al igual que en esta pieza literaria representativa del ámbito del arte, también la reflexividad filosófica, ejercicio palpable en *Platón y Europa*²³, que más allá de la hipótesis central de hallar la génesis de Europa en la antigua Grecia, muestra en sus primeros capítulos la fundamentación misma de lo que Patočka desplegaba como fenomenología, es por ello que a continuación nos centraremos en los primeros capítulos de la obra en mención para sacar a la luz los fundamentos de una fenomenología genética del pensador checo, dejando por esta vez en segundo plano la pregunta particular por Europa, para que en la tercera parte de este artículo, podamos preguntarnos por el lugar de Comenio en este panorama de la filosofía fenomenológica hacia una fenomenología de la formación y del papel del alma abierta en la formación.

Platón y Europa, la fenomenología genética como mirada

El *leitmotiv* que guía la reflexión filosófica de Patočka en la primera parte de *Platón y Europa* es el concepto de *situación*, desde lo que comprende el

²¹ *Ibid.*, p. 36.

²² *Ibid.*, p. 38.

²³ PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.

pensador checo por situación del hombre, hasta la *situación* de decadencia de Europa, estas dos estrechan un lazo común que se anida en la angustia de un destino común. Puede parecer una preeminencia por lo metafísico o trascendental, pero como apela Patočka: este tipo de reflexiones ayuda en el desamparo de nuestra situación²⁴. En la *situación*, el cómo de la reflexión también es una pregunta necesaria y determinante en su estructura, ya que el individuo va a desplegar la reflexión en miras a si la *situación* le resulta favorable o desfavorable, percibe un fin.

El hombre es el que está en una situación general, todas las situaciones que manifestamos se integran en una situación general, por lo tanto, el hombre es imposible concebirlo como aislado, él solo es con los otros. En este panorama, la idea de un “yo” no viene de una intimidad, de algo interno, sino que el vínculo es con lo externo, con el afuera.

La filosofía en este panorama es la encargada de asumir problemas como el ser, el conocimiento, el bien y el mal, o lo bello. Pero no como fuero interno, no desde el alma cerrada, como autosuficiente en sí misma y productora de verdad. El verdadero tipo de reflexión sobre la situación del hombre en general reclama incidencia de la filosofía respecto a los problemas del espíritu humano y la espiritualidad. La situación del hombre no puede limitarse al alma cerrada, necesita ir a las cosas mismas. O sea, la filosofía es aquello que permite esas preguntas sobre el espíritu humano y la espiritualidad más allá de la objetividad de las ciencias.

En este plano las ciencias sociales, como garantes de objetividad, pretenden equipararse a la ciencia de la naturaleza. Las ciencias sociales hacen abstracciones y esta abstracción se llama la *situación* del hombre, en donde para su conocimiento despliega presupuestos metodológicos en búsqueda de objetividad, pero este camino resulta escaso para comprender la situación del hombre como fenómeno al igual que lo hacen las ciencias naturales apegadas a sus metodologías.

La *situación* en este sentido no es en realidad completamente objetiva, ya que no se trata de un objeto de estudio estático y que apele en todo momento a lo presente e inmediato, la *situación* se presenta cargada de

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

pasado a través de nuestra recurrencia a la memoria, y, por otra parte, circunda la ansiedad por proyectar el futuro. Si bien esto puede tildarse de reducción de la rigurosidad de la comprensión de la situación, resulta necesario para no perder la correlación entre lo individual y lo general.

En últimas Patočka en su explicación de la *situación* establece una esfera de estudio de la *praxis*, de un fenómeno en el que no podemos abordar su incesante movimiento, su inevitable devenir, por el contrario, es estático. Precisamente esto es la función de la objetivación: tomar la situación, dotarla de un método prefigurado para su estudio, «si queremos adquirir medios metodológicos que nos permitan orientarnos en la realidad, tendremos que abordar un mundo de objetivación»²⁵. Lejos de esperar la verdad objetiva como situación particular determinada, lo que Patočka apela es a un «sentimiento global de la situación del tiempo presente, el sentimiento general de la época»²⁶. También lo podemos expresar con la denominación “el espíritu de la época”, en donde además del conocimiento científico y racional están presentes elementos tanto estéticos como espirituales.

Entonces realidad y condición humana, a pesar de no ser abarcables se manifiestan de manera imperiosa en el arte, pero surge aquí la pregunta de cómo aislar los rasgos característicos comunes de ese espíritu dentro de la multiplicidad de expresiones artísticas: «el arte es la expresión del sentimiento de la vida de una época dada»²⁷, es decir; el arte también es un tipo de reflexión. La reflexión del arte, aunque no contiene una objetividad similar a las ciencias de la naturaleza, sí da cuenta de su rigurosidad y universalidad.

Pero cómo identificar lo espiritual en la época, y cómo podemos determinar cuál es el cuidado que para el alma debemos procurar, la respuesta está en el diálogo o vínculo con la memoria o tradición, o mejor, en el cómo hablamos con dicha tradición, he aquí lo distintivo de la fenomenología genética, dado que en el cómo se despliega su emergencia genética del alma se puede garantizar un vínculo con la totalidad. Todo esto es la herencia de

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

Husserl, quien, al mostrar la reducción fenomenológica como el proceso de la conversión de la experiencia en fenómeno, pone a este último para ser entendido como lo que está allí, que incluye al en sí de las cosas y a su manifestación. Esta doble perspectiva del fenómeno muestra que la fenomenología no es una teoría del conocimiento, aquí estamos tratando el fenómeno como lo que es y lo que se manifiesta, esto encarna uno de los problemas capitales de la fenomenología.

Importa también resaltar que lo que se nos muestra siempre es en relación con otros y las otras cosas, esto implica que nos referimos al campo de la existencia, tenemos un saber sobre ellos y en medio de ellos nos orientamos, lo que implica que ese saber de estar entre las cosas podría ser intrínseco a la manifestación, y esta existencia, está dada, según el campo del cual surge. En dicha aparición también queda manifiesto lo que no se cuenta de presente, lo que no captamos en la conciencia, ni damos cuenta de su experiencia, pero está allí.

Nuestra particularidad, evidencia una correlación con la totalidad en el simple hecho de que lo particular se muestra como parte de un entorno, y esto paso a paso nos conduce a reconocer una estructura no arbitraria de lo que se manifiesta, y nosotros, que reflexionamos sobre la manifestación estamos imbricados en la manifestación misma, no somos nosotros seres libres o autónomos respecto a lo que se manifiesta. En dicha imbricación la palabra es esencial en la manifestación porque esta obra como remisión, una re-presentación que incluye la presentación. «La palabra está fundamentalmente en correlación con la manifestación sensible»²⁸.

Aquí entonces es donde resulta válida la pregunta que nos hace por los fenómenos, nosotros hacemos uso de los fenómenos incluso para acceder a otros fenómenos, de tal manera que podemos decir que el cómo de la cosa no nos interesa, esto implica que cuando se aborda en la perspectiva fenomenológica, implica también dejar de lado la actitud relativa al empleo puramente instrumental de los pensamientos como herramientas.

El estudio del fenómeno en tanto fenómeno consiste en «encontrar las estructuras fundamentales que constituyen las condiciones de posibi-

²⁸ *Ibid.*

lidad del mostrarse de las cosas»²⁹. En donde el tiempo presente supone la presencia del fenómeno, desde luego siempre está vigente la relación presencia-ausencia, lo manifestado, pero no manifiesto.

La presencia-ausencia contiene el problema del espacio-tiempo como elemento necesario para el estudio del fenómeno. La presencia real hace una remisión a un lugar: espacio, pero también a un presente, este último es una referencia o una relación con la existencia o la posible cualidad de pensar en un pasado y en un futuro. El pasado y el futuro están presentes en tanto que no presentes. En últimas ninguna presentación, ni fenómeno es posible excepto sobre el fundamento de las estructuras del presente, es decir, sobre estructuras temporales.

Siguiendo este orden de ideas entonces el mundo es: por una parte, el mundo de las cosas en tanto entes, y, por otra parte, el mundo de las estructuras fenomenales. El mundo no solo es el que es, sino también el que se muestra³⁰, la estructura de los fenómenos en tanto fenómenos hace posible la existencia:

La filosofía fenomenológica se distingue de la fenomenología en la medida en que sólo quiere analizar los fenómenos en tanto tales, sino incluso extraer de ellos consecuencias metafísicas, y plantea la cuestión de la relación entre el fenómeno y el ente, los entes³¹.

El hombre está, o al menos lo estaría en ciertas circunstancias, en condiciones de convertir al mundo humano en un mundo de la verdad y de la justicia. Cómo alcanzar tal cosa es precisamente el objeto del cuidado del alma³².

Patočka nos deja, como legado esta delimitación de la fenomenología hacia el estudio de la aparición, en donde para esta última el vehículo portador de ese aparecer es la estructura. Esto es muy importante, porque quiere decir que la estructura de su movimiento es dialéctica, como un fluir.

²⁹ *Ibid.*, p. 34.

³⁰ *Ibid.*, p. 35.

³¹ *Ibid.*, p. 37.

³² *Ibid.*, p. 40.

En la búsqueda de la génesis de Europa, Patočka encuentra que la escisión que se produce en Grecia entre el mito y la filosofía se da como una relación directa entre lo que es la aparición respecto al mito, pero a partir del ejercicio de reflexividad, sobre genética europea, nosotros volcamos la mirada hacia los cimientos fenomenológicos que nos permitan plantear una fenomenología de la formación en Patočka, a partir de los derroteros expuestos aquí, en nuestra lectura de los primeros capítulos de *Platón y Europa*. Si bien hasta aquí el cúmulo de conceptos de fenomenología resultan farragosos y quizá en algunos puntos desligados a la formación, estos soportan la unión entre la rigurosidad científica que se busca a través de una filosofía fenomenológica, a la par que comulga con la comprensión del alma abierta y del cuidado del alma como elementos presentes en las vivencias, que superan la racionalidad científica de su comprensión. Esto lo podemos hacer palpable a través de algunos ítems del texto de Patočka: «Comenio y el alma abierta»³³, en donde lo ya emergido desde el arte de la literatura de Čapek, entra en diálogo y explicita la filosofía fenomenológica de *Platón y Europa*.

«Comenio y el alma abierta»: hacia la fenomenología de la formación

En 1970 Patočka escribe un texto de homenaje en el tricentenario de la muerte de Comenio, en él puede palparse cómo su percepción de Comenio a todas luces dista de la mirada canónica del pedagogo limitado en su pensamiento a las condiciones fácticas de su época y esto es identificable desde el momento mismo en que notamos que es el alma abierta la guía de su interpretación de Comenio, la pregunta por el alma y el despliegue de una particular reflexividad.

Patočka pone el alma como el centro de cuestionamiento filosófico, tomado este como ya se expuso, más allá de la racionalidad científica, incluso considerando los componentes ontológicos y metafísicos que de dicho

³³ PATOČKA, Jan. «Comenio y el alma abierta». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 45-60). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023.

tipo de cuestionamiento pueden derivar, es estar arrojado a lo descampado y abierto, sin verdades acabadas y definitivas, siempre sumidas en el flujo, en un devenir, en donde también el peregrino cojo nos mostró participar a través de su incertidumbre de la *docta ignorancia*, de su trasegar en el tiempo.

En el contraste que se nos presenta entre el alma abierta y el alma cerrada, esta última está caracterizada como una clausura en sí misma, por lo tanto, su interioridad y lo que se puede establecer ahí, tanto en relaciones como en conocimiento es infinita, por eso hay una trascendencia, esto lo podemos ejemplificar tomando el juego del ajedrez, en donde la cantidad de reglas aparentan poner como finitas las posibilidades de movimiento y de jugadas, pero en realidad son las reglas mismas las que permiten la multiplicidad de relaciones que potencian la existencia de infinitas partidas, en un juego que por su reglas y estructura se presenta cerrado.

Esto nos permite comprender de mejor manera a que nos referimos al afirmar que para el alma cerrada no hay un afuera, el alma cerrada se auto-refiere a sí misma, realiza un *feedback*. Y que, respecto a la definición de sí, se estatuye como un interior o un ser interno. A esta idea de alma cerrada Patočka indica que se le atribuye como el que desarrolla, piensa o se cree que desenvuelve el idealismo especulativo: «el nacimiento del concepto de alma cerrada está estrechamente relacionado, pero no es idéntico, con el nacimiento del concepto moderno de la vida y de la imagen moderna del mundo»³⁴.

Así como en *Platón y Europa* busca la génesis del cuidado del alma para Europa en los griegos, aquí el ejemplo de alma abierta se da en el diálogo con la tradición del alma cristiana como un punto de referencia entre la Edad Media y el paso a la Moderna en la cual era uno de los ejemplos más importantes de alma abierta. Esta alma abierta cristiana es finita, el alma cristiana sale al descampado y queda frente a algo que es más grande que ella.

No se piense que develar este elemento, o los criterios tanto epistemológicos y metodológicos, el conocimiento positivo y la pretensión de verdad que se le aduce al alma cerrada como característica de la estructura tiene que funcionar, se está haciendo de manera negativa, por el contrario, el mismo

³⁴ *Ibid.*, p. 46.

Patočka resalta que la ciencia moderna es una hazaña del espíritu humano, las ciencias naturales, la tecnología y la filosofía de la ciencia. Para el pensador checo son los pilares básicos de todo lo que llamamos conocimiento y el ser consciente para trascender, porque la matemática es trascendencia absoluta pero encerrada dentro del conocimiento puro de las posibilidades de este.

Pero también con la ciencia moderna el hombre empieza a controlar la naturaleza física, se vuelve activo para la transformación y creación de la misma y espera en el desarrollo también controlar su propio ser, y desde mi punto de vista en ese elemento es donde estamos hoy, cuando hablamos de nuestro control de la vida o descubrir los secretos de la vida, de lo vivo, de lo esencialmente humano para poderlo instrumentalizar, seríamos ahora los dioses sobre la naturaleza.

Por esto, también la figura de Comenio para Patočka está en una posición en la cual resguarda los elementos maravillosos de la ciencia moderna, pero también, a su vez, a través del desarrollo de su idea de conversión desde luego vinculada a un elemento netamente religioso o teológico, pero más allá lo que se va mostrando es la compaginación entre esa alma cerrada y el paso o la confrontación de lo que es un alma abierta como posibilidad de contacto, una apertura.

Es importante que como representante de dicha ciencia Comenio no permite ir más allá de lo que la misma razón permite, pero a la vez también desarrolla como los medievales otro *trivium* paralelo sobre la fe como desarrollo del espíritu, de lo que no puede estar cerrado dentro de la razón, es decir, es una apertura del alma:

Comenio se encuentra no sólo en una actitud negativa, sino que constantemente se impone un freno cuando trata de ir más allá con la ayuda de instancias supraracionales, complementarias de la razón. Es a la vez presuntuoso y arriesgado atribuir esa armonía artificial de las tres fuentes del conocimiento (*mundus, animus, scriptura*) y las tres facultades básicas (*sensus, ratio y fides*) a la guía de Dios. La *pansophia christiana* y sus exponentes, la didáctica y la reforma universal, se basan en esta armonía. La “totalidad” y la “armonía” como postulados son la *violencia humana*; la violencia humana, así como el postulado de la evidencia y la certeza como medida última, en todas partes, es un conocimiento suficiente y penetrante³⁵.

³⁵ *Ibid.*, p. 56.

Patočka es contundente en afirmar, que, desde su tiempo, la mayoría de las interpretaciones sobre Comenio, en sentido moderno se dan desde una perspectiva antropológica, y una doctrina de la educación paidocéntrica, y que las reformas eran en el sentido de una pedagogía y de utopías sociales. Este es el aspecto contrario a lo que puede desde una forma del alma abierta tomarse en Comenio.

Referencias

- GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado & Presente, 2016.
- MORALES, Álvaro. «Hacia una fenomenología de la formación». En: VARGAS, Germán y KRAUSOVÁ, Eliška. (Eds.). *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 157-173). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- PATOČKA, Jan. «Comenio y el alma abierta». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 45-60). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023.
- PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 13-22). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023.
- PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 23-44). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023.
- PATOČKA, Jan. «La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su Concepción de una fenomenología del mundo de la vida». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.
- VARGAS, Germán y Krausová, Eliška. «La invención fenomenológica de Patočka como personaje conceptual —la tarea de Ivan Chvatík—». En: *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 13-34). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- VARGAS, Germán. *Alzarse, conmovirse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024. [En prensa].

PEDAGOGÍA DE LA CONVERSIÓN EN JAN PATOČKA*

Pedagogy of Conversion in Jan Patočka

MIGUEL ÁNGEL ESPITIA RABA**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo argumentar que la pedagogía de la conversión es *filosofía práctica*. Para ello, en un primer momento se realiza un acercamiento a los planteamientos de Jan Frei y Věra Schifferová en torno a los conceptos *pedagogía* y *conversión*. En un segundo momento, dividido en tres secciones, se auscultan los

principios epistemológicos y ontológicos que fundamentan la pedagogía de la conversión como *filosofía práctica*.

Palabras clave: cuidado del alma, mundo de la vida, espíritu, intencionalidad, campos de sentido.



Abstract: This article aims to argue that conversion pedagogy is *practical philosophy*. To do this, at first an approach is made to the approaches of Jan Frei and Věra Schifferová regarding the concepts of *pedagogy* and *conversion*. In a second moment, divided into three sections, the epistemological

and ontological principles that underpin the pedagogy of conversion as a *practical philosophy* are examined.

Keywords: care of the soul, world of life, spirit, intentionality, fields of meaning.

Conversión y pedagogía

No es una tarea sencilla decir qué significa exactamente una pedagogía de la conversión en Jan Patočka. Sin embargo, podemos estar seguros de que este es un tema transversal en la obra del pensador checo. Según el profesor Jan Frei, Patočka habla de la «conversión muchas veces y de muchas maneras diferentes. Refiere una variedad de nombres para ello: conmoción, problematización, distanciamiento, protesta, trascendencia, *transcensus*,

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: miaespitiar@upn.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5249-9750>.

re-nacimiento»¹. Cada uno de estos conceptos se pone en juego al hacer referencia a las designaciones adjetivales como alma abierta y cerrada. Asimismo, Patočka describe la conversión por medio de verbos: «“pasar de la mera vida dada a la manifestación de la verdadera vida”; uno “deja atrás el nivel cotidiano de la vida ordinaria”; nos “rompemos de la vida del enclave”»². Con estas breves indicaciones uno puede afirmar que la conversión «es siempre un tránsito de un modo de vida a otro, fin o interrupción de un modo de vida y el comienzo de otro»³. Llevar a cabo la conversión «es una transición del no saber al saber»⁴. Pero, ¿cómo realizarla o ejecutarla? Por ahora, solo se puede afirmar que la conversión no se realiza de una vez por todas, sino que debe suceder una y otra vez.

Jan Frei expresa que existe una primera conversión de no saber a saber que se circunscribe en el hecho de comprender que «*el transcurso de mi vida en gran medida lo decido yo*»⁵, en tanto no soy un resultado de fuerzas externas. No obstante, la ejecución de esta conversión implica tres conversiones:

- a) La conversión al conocimiento de que la vida humana no corre por sí misma, que el hombre debe conducir o llevar su vida, que su vida es un acto, de hecho, es *su* acto.
- b) La conversión al conocimiento de que en el caso de una vida particular soy *yo* quien realiza el acto, que me corresponde a *mí* llevar y conducir mi vida.
- c) La conversión al conocimiento de que dirijo *mi* vida, que realizo no solo mis elecciones, decisiones y acciones particulares (o no acciones), sino que actúo mi vida, por así decirlo, como un todo⁶.

¹ FREI, Jan. «El concepto de la conversión fundamental de la vida en Patočka». En: Germán Vargas (Ed.). *Ciudad e individuación —El cuidado del alma: Patočka – Simondon—* (pp. 15-26). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023, p. 16. Para este autor la conversión se puede tematizar en muchos sentidos: pedagógico, político, estético, histórico, etc. En este artículo se concentra la mirada en el sentido pedagógico.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 19.

El tener conciencia de ser la persona encargada de dirigir mi vida, me permite pecatarme de tres cosas: 1) que una decisión puede marcar una gran fase de mi vida; 2) que algunas de mis decisiones marcan lo que los demás piensen de mí y, a su vez, la manera en la cual me percibo a mí mismo y 3) puedo darme cuenta de que a través de todas mis decisiones estoy dándole forma a mi vida, es decir, la estoy creando constantemente. Pero estos tres tipos de conversión no son los únicos, Jan Frei habla de otros. Existe una cuarta que está relacionada con ser consciente de que tenemos diferentes formas de conducir nuestra vida. Una quinta hace referencia al hecho de saber que puedo llevar mi vida *mejor o peor*⁷. Esta última se puede considerar como la principal en tanto es la que lleva a cabo el proyecto general de los movimientos de la existencia humana, a saber: el conocimiento de la totalidad del mundo que solo se da en la profundidad de la individualidad, en lo más profundo de nuestro ser, en nuestro interior⁸ que solo se logra poner de presente por medio de la filosofía entendida como «un viaje a lo profundo»⁹.

Ahora bien, Věra Schifferová también afirma que las reflexiones sobre la pedagogía de la conversión son transversales en la obra del pensador checo. Ella sustenta lo anterior haciendo referencia a una serie de conferencias tituladas “Filosofía de la educación” que impartió Patočka en su juventud en el semestre de invierno de 1938/1939. Estas últimas se publicaron en checo en 1996 bajo el conjunto *Cuidado del alma*¹⁰. Además, se cuenta tanto con el artículo —ya traducido al español— titulado «Comenio y el alma abierta»¹¹ como con la correspondencia que tuvo el pensador checo con su amigo Klaus Schaller —en la actualidad solo se tiene acceso a la versión en alemán y en checo—. Además, dice Schifferová que «las ideas de “vida conmovida”,

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ *Ibid.* Según Patočka «la interioridad es conciencia» (PATOČKA, Jan. «Interioridad y espíritu». En: *Interioridad y mundo. Manuscritos fenomenológicos de la segunda guerra*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2020, p. 77).

⁹ FREI, Jan. «El concepto de la conversión fundamental de la vida en Patočka», p. 23.

¹⁰ SCHIFFEROVÁ, Věra. «Jan Patočka y su “pedagogía de la conversión”». *Anuario Colombiano de fenomenología*, vol. 14, pp. 81-100, 2022.

¹¹ PATOČKA, Jan. «Comenio y el alma abierta». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 45-60). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.

“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 un objetivo educativo. 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”¹².

Otro asunto que destaca esta autora es la relación que tuvo Patočka con la obra de Comenio y en especial con el problema del alma abierta y cerrada. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? Según Patočka, con el alma abierta se logra tener acceso al conocimiento de la totalidad del mundo. En otras palabras, se lleva a cabo la pedagogía de la conversión, porque el ser humano comprende que la vida humana no es algo estático o cerrado, sino que es un movimiento constante hacia una mayor autoconciencia, responsabilidad y apertura hacia el mundo y los demás. La existencia humana está siempre abierta a constituir sentidos del mundo de la vida diferentes. Los individuos se enfrentan a desafíos, contradicciones y crisis que son condiciones de posibilidad de la conversión, esta última entendida como un proceso de transformación interior que ocurre cuando uno se enfrenta a situaciones límite, a momentos en los que se pone en juego su comprensión del mundo y de sí mismo. Instantes críticos pueden llevar a una mayor profundización en la experiencia y a un cambio en la forma en que uno se relaciona con el mundo.

Siguiendo a Schifferová, la conversión es un acto pedagógico porque involucra un aprendizaje profundo y transformador sobre la vida y la existencia. La experiencia de la conversión para Patočka es un recordatorio constante de que la vida es un proceso dinámico de autorreflexión y desarrollo, y que los seres humanos deben estar abiertos a la posibilidad de cambiar y crecer a lo largo de su vida. Un ejemplo de lo anterior se puede ver en el texto «Josef Čapek: El peregrino cojo»¹³.

¹² SCHIFFEROVÁ, Věra. «Jan Patočka y su “pedagogía de la conversión”», p. 83.

¹³ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 23-44). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica

En este orden de ideas la formación dentro de esta pedagogía es apertura a la interpelación. Patočka expresa que el ser humano no debe ser moldeado, porque el «El hombre queda así aniquilado exteriormente y empobrecido interiormente: queda desprovisto de su “sí mismo”, de su “yo” intransfe-

rible; queda identificado con su rol, coincide con él»¹⁴. La pedagogía en este sentido no debe ser un saber descriptivo, sino proyectivo en tanto explicita «las posibilidades contenidas en el horizonte de sentido dado»¹⁵ en el mundo. Entendiendo a este como un campo de sentido y acción¹⁶. De esta forma, para el pensador checo realizar la conversión es abrirse a lo posible, asunto que le permite al ser humano recuperarse de su estado de decadencia (alma cerrada) y comprender que «existe otra posibilidad, o más posibilidades, de vivir (alma abierta)»¹⁷.

Principios epistemológicos y ontológicos de la pedagogía de la conversión

I

Estamos despiertos y por lo tanto conscientes, reflexionamos, tenemos sentimientos, esperanzas y temores; hablamos entre nosotros, fundamos Estados, votamos a partidos, desarrollamos ciencias, producimos obras de arte, nos enamoramos, nos engañamos, y somos capaces de saber cómo son las cosas. En resumen: somos seres espirituales.

Markus Gabriel¹⁸

Para Patočka «Cuando decimos la palabra espíritu, somos conscientes de que es una expresión cuyo significado afecta real o presuntamente al propio ser y, al mismo tiempo, nos referimos a la crisis que es parte de él»¹⁹. No

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016, p. 254.

¹⁵ COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018, p. 70.

¹⁶ PATOČKA, Jan. «Lección XVII. Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo». *Aporía*, núm. 3, pp. 18-47, 2019.

¹⁷ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 226.

¹⁸ GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado & Presente, 2020.

¹⁹ PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 13-22). Bogotá: Embajada de la República Checa -

existe un consenso sobre su definición. Unos niegan su existencia²⁰ y otros la defienden²¹. Para el propósito de esta sección vamos a aceptar que, aunque no se pueda dar un concepto objetivo de espíritu, este hace parte de la totalidad de la vida. Incluso, «En una primera aproximación, el espíritu se ve como una fuerza moldeadora que afirma la vida individual, como un todo y que está relacionada con el conocimiento»²².

El campo de sentido al que hace referencia el espíritu es al de la subjetividad. En este campo se lleva a cabo una actividad subjetiva significativa de carácter intencional. Según Patočka, «La intencionalidad es un carácter de la experiencia subjetiva que consiste en que su finalidad es centrarse en objetos (que incluyen la propia vida)»²³. Toda actividad subjetiva tiene un enfocamiento que es dado por la intencionalidad. El ser humano tiene una multiplicidad de vivencias en el mundo de la vida y cada una de ellas tiene una orientación inmanente. Ahora bien, esta orientación se da en dos grandes capas. La primera se puede nombrar como una intencionalidad desnuda que presenta los objetos para mí; en esta existe un yo activo como polo correlativo de todo objeto. Sin embargo, si la conciencia solo tuviera este tipo de intencionalidad sería imposible realizar una separación entre lo presente, pasado y futuro, dado que el flujo heraclíteo de las vivencias sería un ahora del ahora del ahora *ad infinitum*. Experimentar está relacionado en primera instancia con tener algo ahí presente, pero también, como segunda instancia en «tener algo inconsciente o incluso simplemente disponible»²⁴ como un sitio irreductible de las síntesis activas de la conciencia. Este sitio también tiene un carácter intencional. El pensador checo pone como ejemplo al olvido, uno no olvida algo activamente, sino que es en el horizonte de la conciencia temporal que un dato se va hundiendo en

Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.

²⁰ SWAAB, Dick. *Somos nuestro cerebro. Cómo pensamos, sufrimos y amamos*. Madrid: Plataforma Editorial, 2014.

²¹ GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*.

²² PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad», p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 14.

²⁴ *Ibid.*

retenciones y protenciones sucesivas, pero que, en cualquier momento, por un olor, un sonido —que también se someten a la estructura básica de la conciencia del tiempo— eso retenido (olvidado) vuelve al presente. De ahí que se afirme que «El *cogito* actual vive siempre cerca, en el horizonte de lo que se puede volver a saber, en la experiencia propia; lo que hace posible este giro es la llamada intencionalidad horizontal»²⁵.

La intencionalidad horizontal incluye la retención, pero también los estados de ánimo. Estos no presentan un objeto al yo activo para que este dirija su atención a ellos, sino que dan «una perspectiva supuesta, en la que tiene lugar la actividad dirigida del yo»²⁶. No hay objeto o una situación puntual al cual se aplique el estado de ánimo, sino que este nos dirige intencionalmente a la situación como un todo. En otras palabras, es una intencionalidad a la existencia misma. En extenso:

[...] un estado de ánimo muy enojado surge primero como una pérdida de interés en las cosas que son luego, como un colorido uniforme de esta actividad actual, [sobre las] que poco a poco llamo la atención. No tenemos claro lo que somos, de hecho, nos molesta, a veces incluso rechazamos las ideas analíticas que se nos ofrecen, peleamos y no queremos admitirnos a nosotros mismos; a menudo sucede que otros interpretan esos momentos y motivos de nuestra experiencia mejor que nosotros mismos; porque en este estado en que nos falta distancia con nosotros mismos, es difícil analizar y evaluarnos a nosotros mismos²⁷.

Cuando se lleva a cabo un acto objetivación, según la interpretación de Patočka, se «está realizando una actividad espiritual en la esfera del acto intencional»²⁸. De ahí que la objetividad espiritual superior esté relacionada con la verdadera esencia de la vida humana. En otras palabras, cuando se percibe un sonido, se tiene, por un lado, una objetivación relacionada con la percepción sensorial (huesos del oído), y, por otro lado, la objetivación del tema expuesto (juicios: placer, displacer, recuerdos, etc.). Este segundo acto de objetivación pone en evidencia que el ser humano no es ser estático,

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

sino que su propia esencia es la apertura al todo, puede destacar algo del fondo, de ese sitio irreductible. De esta manera, la actividad intencional es la selección de una posibilidad de muchas posibilidades que están disponibles en cualquier momento.

Ahora bien, experimentar implica una intencionalidad de acto, pero también una intencionalidad horizontal «a través de la cual [se] adquiere cierta conexión y se mueve en su entorno»²⁹. Dicho de otra forma, con esta segunda intencionalidad se abre el contexto en el que los objetos son lo que son para nosotros y en el cual vivimos. Según Patočka,

En este sentido, la conciencia de horizonte es una condición de posibilidad para cualquier acto intencional y también se asume en este sentido en cada toma [de posición] individual o de la suma de ellas, ya sea que este acto se refiera a algo real o ideal. Esta conciencia es efectiva, por ejemplo, en el funcionamiento de los contextos de referencia, en los caracteres de familiaridad, en las grandes clasificaciones y experiencias de [distintos] tipos; forma la determinación básica de la realidad, tal como nos es dada en la experiencia, crea una unidad en la diversidad, en los cursos de la experiencia legítima³⁰.

Cuando una persona se percata de esta apertura al infinito de posibilidades que lo rodea, siente «como si se le hubieran caído las escamas de los ojos»³¹ y se *convierte* en un ser espiritual que comprende que ya no se vive «para y de impulsos individuales, sino que todo está construido al servicio de uno (*jednoho*), de un interés que exige incondicionalidad y promete dar a la vida un apoyo absoluto»³². Cada toma de decisión en este contexto implica un acto de conversión, en tanto nos hacemos sujetos del mundo que dirigimos nuestra vida. Así, el asunto mismo de una pedagogía de la conversión se hace visible con esta segunda capa de la intencionalidad. El sujeto es consciente que cada una de sus vivencias tiene un polo correlacional (primera capa), pero debe operar voluntariamente en relación con ese polo para llevar a cabo un aprendizaje profundo y transformador sobre la vida y la existencia.

²⁹ *Ibid.*, p. 18.

³⁰ *Ibid.*, p. 19.

³¹ *Ibid.*, p. 20.

³² *Ibid.*

Este operar se puede dar en la vida espiritual de múltiples formas. «El arte, la sabiduría, la religión y la filosofía son diferentes caminos de esta actividad vital»³³. A través de estas vías se logra constituir el “yo puedo” que es consciente de la multiplicidad de posibilidades que le ofrece el mundo. Ahora bien, la filosofía es una actividad espiritual por excelencia, que surge «cuando Sócrates declara que el *lógos* es la norma de la vida filosófica, cuando convierte el *lógos* en regla de claridad universal, que es el *télos* inmanente de la filosofía. Y solo de la reflexión sobre el *lógos*, sobre el sentido contenido en el discurso, crece el método filosófico; es reflexión sobre los medios a disposición del pensador desde el principio, y sobre su conexión con el todo, es el descubrimiento de la universalidad del *lógos*. Pero, sobre ese todo se abre un nuevo reino ideal y comienza el proceso que hemos descrito más arriba como objetivación de segundo grado»³⁴. Este proceso al que hace referencia Patočka en la cita anterior puede ser entendido como un peregrinaje, cuyo camino «es realmente de lo desconocido a lo desconocido, de lo oscuro a lo oscuro»³⁵.

II

El texto «Josef Čapek: El peregrino cojo» de Jan Patočka es un ejemplo de cómo se lleva a cabo una pedagogía de la conversión. No se da una definición, pero se exponen una serie de elementos que se podrían considerar como las condiciones de posibilidad de la misma. El escrito inicia afirmando que «Por paradójico que suene, Josef Čapek, un pintor, un hombre de un mundo de formas y colores, espacio, exterioridad, está vuelto hacia adentro como su principal interés»³⁶. En otras palabras, está trabajando sobre sí mismo para convertirse en una obra de arte. Este estar vuelto hacia sí mismo es una conversión. Llevar a cabo esta última lo convirtió en un pensador que busca la sabiduría de la vida; «esto es,

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁵ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo».

³⁶ *Ibid.*, p. 23.

pensar para la vida y para la muerte»³⁷. Pensar sobre estos asuntos le hizo comprender la espiritualidad de la época técnica que se caracteriza por ser ateística. En la era técnica todo se quiere transformar y cambiar, el hombre vuelve a ser la medida de todas las cosas, tesis defendida por el presocrático Protágoras³⁸. Y para enfrentar a esta época técnica usó el arte comprendido como una necesidad humana³⁹.

El peregrino cojo es una propuesta humanística que se distancia de la visión humanista de su época. Aquí el ser humano es un ser que «Camina despacio y le es difícil levantar sus pies del suelo; siempre apoya uno de ellos en él, no puede desprenderse de él; el mundo, la naturaleza, la materia existen para él. El mundo es para él una gran realidad, que no desaparecerá por ningún truco metafísico»⁴⁰. Este carácter de pesadez de la vida no es simplemente una acogida y una aceptación sin más, sino que el peregrino cojo es consciente que siempre la está trascendiendo de algún modo; la «desadaptación a lo cercano, a lo familiar y cierto puede significar, en alguna medida, adaptación a lo otro: grande, desconocido, lejano, problemático»⁴¹. Según Patočka, el humanismo de Josef Čapek a diferencia de otros, resalta los defectos, la imperfección, la inarmonía del ser humano y rescata la importancia de la desadaptación. Asimismo, sobresale que «es característico de la concepción de Čapek que el ser del todo, el ser del significado y el acercamiento a lo universal no es automático, por así decirlo, el acercamiento a un ser de la naturaleza, sino que tal acercamiento solo se da después de luchar con algo que nos lo impide, y luego nuevamente jamás por completo e intacto, solo después a la manera humana —en parte, privada, sin ser definitiva—»⁴².

El hombre da sentido a la vida de forma finita, porque es un ser mortal. El tener a la muerte como la posibilidad más propia de todas las posibilidades le permite al ser humano vivir de forma más intensa e individual. Ser

³⁷ *Ibid.*

³⁸ PLATÓN. *Teeteto*, 151e9-152a10.

³⁹ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo», p. 27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 28.

conscientes de la muerte nos permite dilucidar lo verdadero e importante. La muerte «es una prueba de que el hombre es, en su núcleo espiritual, un maestro y un dador de sentido a toda la realidad: la muerte es una oportunidad para afrontar lo que con seguridad nos queda oculto en la vida, porque tenemos ante nosotros cómo pensamos, cuáles son las cosas más urgentes que nos distraen en realidad»⁴³. La muerte es un elemento que nos hace conscientes de que la vida es una historia y, a su vez, un camino temporal que va desde el nacimiento hasta la muerte. «En este camino se dan encuentros, y esta es toda la aventura del peregrino. El peregrino cojo es pasivo, quizás demasiado pasivo»⁴⁴.

Pero ¿este peregrinaje a dónde nos conduce? A la nada. Partimos de la nada hacia la nada. El peregrino cojo va por un camino sin dirección determinada, solo sabe que tiene que deambular luchando contra la pesadez de la vida, tomando sus propias decisiones que por paradójico que suene le van dando forma al camino. Con todo, la pregunta «de dónde-a dónde» posibilita la emergencia de una doble conciencia: «Por un lado, el todo inconmensurable en el que estamos incluidos, del que emergemos de manera tan extraña: la naturaleza, el universo material que se comportan claramente como tal respecto a nosotros; y, nuestra individualidad, nuestro ser interior y nuestra vida, como si no nos importara y, sin embargo, nuestra vida y nuestra individualidad están aquí»⁴⁵. En otras palabras, preguntarnos hacia dónde nos dirigimos pone de presente que somos unos individuos en medio de un todo inconmensurable. Lo anterior permite descubrir que estamos constantemente en una eternidad de la cual no podemos dar un paso atrás. Ser conscientes de este hecho nos permite descubrir que tenemos “alma”. Y precisamente la pregunta «de dónde-a dónde» «es al mismo tiempo una preocupación por el alma, *tés psychés epimeleisthai*»⁴⁶. Ontológicamente el ser humano tiene la posibilidad de superarse a sí mismo. Esta superación no viene determinada por algo superior (Dios) ni por algo inferior (natu-

⁴³ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 32.

raleza), sino que está relacionada principalmente con un trabajo interior que solo se puede dar con una pedagogía de la conversión.

El alma es la que permite tener una relación con el todo de forma armónica. No obstante, existe otro lado del ser humano que reduce las posibilidades de correlación con el todo, a saber, la persona. Según, Patočka «La Persona es un doble del alma que la representa tan perfectamente que muchas personas, por estar pensando en ellas mismas, nunca notan que hay otro ser detrás de sus anchos hombros, delgado e inactivo, tranquilo, solitario y silencioso, pero sin cuya sangre la Persona no sobreviviría ni un momento»⁴⁷. El ser humano que se queda en ese ámbito de la persona no es formado, sino dominado. La formación solo es posible si el peregrino toma conciencia de que tiene un alma y lucha por ella contra la persona. Estos polos en los cuales el sujeto constituye el sentido del mundo es lo que hace que este sea cojo. Un cojo después de todo:

[...] no es más que este hombre con sus dos órganos esenciales: con el órgano de la apariencia y con el órgano de la verdadera autoridad, de las realidades y los hechos, de las partes y el todo. Un hombre con un órgano de finitud, por lo que ajusta la realidad infinita para que pueda vivir en ella, para que le baste, [para que] la pueda controlar y subordinar a sí mismo, y con su conexión con el infinito, que cada vez le dice siempre la última verdad con que quisiera guiarse, la que no está en su poder, la que no gobierna, pero la que por el contrario lo gobierna. Así resulta que el alma, con toda su pasividad, está en la raíz de su propio *ethos*: el alma es su propia verdad y, como veremos, su propio bien⁴⁸.

El asunto mismo de la pedagogía de la conversión está en poner de presente la incertidumbre del alma. La precedente «no está enraizada en un conocimiento no problemático y objetivo, sino en una ignorancia cognoscitiva, ¡es un misterio por excelencia! Por lo tanto, nunca tiene en sí misma la certeza segura, aún relativa, que se aplica a las verdades objetivas»⁴⁹. Pero esta conversión hacia el interior del alma nos relaciona con la muerte, en tanto esta es el fin de la persona. La apertura del alma nos ubica en el campo

⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

del mar cósmico de las tres islas de la vida, a saber, la niñez, la adultez y la vejez. La primera es el jardín de la fantasía, de la valentía, alegría y ternura; en la segunda reside la persona con las fábricas en su labor; en la tercera está el viejo con una vida gris y gran brillo⁵⁰. Este paso de una isla a otra se da, por supuesto, en el plano del tiempo biológico, que es «el tiempo de la lucha existencial, e[l] tiempo de la reconciliación»⁵¹.

Ahora bien, no es correcto interpretar que la lucha que hace el ser humano por el alma contra la persona sea una pugna contra lo social. Según el pensador checo «El mundo humano y la vida son comunes y sociales. El alma en la sociedad es la vida moral. El mundo de la Persona es estrictamente utilitario, es el mundo de la conveniencia personal, egoísta»⁵². La superación y/o conversión solo es posible por el deseo⁵³ del bien y por el deseo de tener conciencia que es propio del alma y que conduce al ser humano a la responsabilidad y a la corresponsabilidad frente a la decadencia y miserias del mundo⁵⁴. De esta forma, el contenido del mundo y el sentido del mismo, no se constituye con el polo correlativo de la persona, sino que se constituye por la lucha del alma y por el alma⁵⁵. Una pedagogía de la conversión no cuantifica al ser humano, sino que lo hace responsable, corresponsable, lo abre a una multiplicidad de posibilidades, le permite comprender que su paso por la vida es un constante movimiento y, a su vez, que tiene en su interior la posibilidad de dirigir su propia vida. El peregrino cojo encarna la formación que posibilita este tipo de pedagogía y lo demuestra en su curiosidad por el mundo y la vida misma entendida como un estar en tránsito.

III

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 39.

⁵³ VARGAS, Germán. *El deseo y la formación*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2020.

⁵⁴ PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo», p. 39.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

En el texto «Comenio y el alma abierta»⁵⁶ Patočka expone que la filosofía en la modernidad llevó a cabo un estudio del alma. En esa investigación «la pregunta fundamental y decisiva puede ser captada por el contraste entre un alma cerrada y un alma abierta»⁵⁷. Un alma cerrada es una tierra hermética en sí misma, es autónoma, no necesita nada exterior, incluso este no existe para ella. Enfrenta las problemáticas de la vida con sus propios medios, es decir, no recurre a nada. «Por eso ve sus tareas esenciales en la perspectiva del control, el empoderamiento y la apropiación»⁵⁸. Este tipo de alma se encuentra tanto en las posturas idealistas (el absoluto) como materialistas (la materia es lo primario). Sin embargo, «Un alma cerrada es la cima del mundo; nada puede superarla fundamentalmente en valor y significado; ella no tiene que detenerse ante nada como posible obstáculo, más allá de sus capacidades»⁵⁹.

Este tipo de alma está tan arraigado en la sociedad contemporánea que parece que no hubiera otra posibilidad. No obstante, «el concepto de un alma cerrada no es tan antiguo; hubo un tiempo en que era algo nuevo e inaudito»⁶⁰. A finales del medioevo e inicios de la modernidad el alma cerrada se opuso al concepto de alma abierta que era común de esa época. Patočka hace referencia al alma cristiana que «se encuentra fundamentalmente ante algo para lo que es insuficiente, que está completamente más allá de ella, hasta que se le revele y le permite lo que está fundamentalmente abierto a su libertad, pero que es prácticamente inalcanzable para ella: está puesta ante su creador y redentor, de cuya revelación y gracia depende»⁶¹. El alma cristiana constituye una de las formaciones históricas más importantes para el movimiento de la existencia humana.

⁵⁶ PATOČKA, Jan. «Comenio y el alma abierta». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 45-60). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

Ahora bien, el concepto de alma cerrada nace junto al concepto moderno de vida que se fundamenta en el desarrollo de la tecnología, las ciencias naturales y de las filosofías científicas modernas⁶². No se puede negar que la ciencia moderna es una importante creación del espíritu humano por medio de la cual el hombre controla la naturaleza física y su propio ser. Los pensadores del siglo XVII y XVIII aportaron mucho en este sentido al proponer la concepción mecánica del mundo. No obstante, en esos mismos siglos hubo figuras que «rechazarían enérgicamente el papel de sus predecesores»⁶³. Uno de ellos es Juan Amós Comenio cuya didáctica no se funda en una *ratio* cerrada como *propiedad* del ser humano, sino en una razón «como fuerza entre las fuerzas de un todo, en el todo del universo —incluido Dios—, alma involucrada y entrelazada, que aún tiene que asegurar su posición adecuada en el todo y mantenerse en esta seguridad. Solo cuando el alma experimenta su dependencia y apego esencial a otra cosa, puede incluso esperar que su razón, en su entendimiento, alcance el punto de sentir las cosas mismas y saborearlas (*sapientia*) en su propio ser y significado»⁶⁴.

El alma abierta y sus actos no implican un perderse en un proyecto infinito entre las cosas del mundo y sus contenidos «sino *darse o dedicarse intencionalmente* a las cosas, darse en beneficio de las cosas, de las personas y de Dios, y en esta dación encontrarse a uno mismo»⁶⁵. Abrirse al mundo e investigar las cosas mismas, porque estas nos abren el camino es la propuesta de Comenio. El alma abierta implica tomar el destino de uno mismo con sus propias manos y emprender un viaje para lograr la autoaprehensión de la misma y con ello experimentar el sentido de la vida como una totalidad. Realizar la conversión de un alma cerrada a un alma abierta

[...] representa en sí mismo una poderosa tarea que ha sido dada al hombre para lograr: 1) la inclusión del hombre en el orden del todo determinado por

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁵ *Ibid.*

el ser de Dios; 2) la educación o formación, que está informada por el arte de educar, la didáctica; 3) la reforma de todas las cosas que hacen hombre al hombre, lo que hace humano al hombre: la educación inicia esta reforma y la conduce a horizontes cada vez más amplios. Así se configura la dialéctica de la educación y de la reforma general, que luego determinan la obra de Comenio hasta su final⁶⁶.

El alma abierta solo se alcanza si se realiza la conversión, si se cambia el interés. Al realizar este giro el ser humano rompe con las ataduras impuestas por la ciencia moderna y empieza a ver con otros ojos. Logra vislumbrar que su proyecto de vida no está decidido por sus capacidades biológicas (cerebro), sino que es un peregrino «que ha recibido un destino favorable en la vida, a saber, que puede ver y examinar las circunstancias reales de la vida y su destino antes de elegir una profesión, es decir, un investigador, recibe como compañeros y líderes en sus acciones dos especies extrañas, Sabelotodo-Omnipresente (*Všezvěda-Všudybuda*) y Engaño (*Mámení*)»⁶⁷. Estos dos compañeros de investigación tienen como objetivo ser complementarios, en otras palabras, son los que dinamizan el camino hacia el conocimiento del todo y permiten el descubrimiento de la nada. Cuando se descubre esta última, el alma queda sola porque pierde a sus compañeros. Sin embargo, ahora es el momento preciso para hacer la conversión. «Se escucha una voz que anuncia en la futilidad del abismo fundamental un nuevo comienzo, que lleva de la nada del mundo a lo positivo del ser. Solo este verdadero ser, para Comenio, es al mismo tiempo el ente verdadero, el ente supremo, el Dios verdadero (*pravýbůh*)»⁶⁸.

Con la conversión se gira hacia lo positivo del ser que permite tener una nueva vida con un sentido de esta fiable y gozoso. «El giro fundamental promovido es la disciplina de enfocarse en una intuición plenamente consciente, metódicamente refinada y clarificada, activamente desarrollada, una disciplina a la que uno se somete»⁶⁹. No obstante, esta propuesta de Comenio fue interpretada incorrectamente, porque «su intención básica se

⁶⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

leyó antropológicamente, su didáctica y su doctrina de la educación paidocéntricamente (*paidocentricky*); y, sus planes de reforma en el sentido de pedagogía y utopía sociales»⁷⁰. Todo lo contrario, su propuesta se funda en la apertura que posibilita el arte divino. El alma abierta es esencialmente finita, pero la conciencia del contenido del mundo no le es suficiente, por tal motivo, «el alma está ligada a otra cosa y depende de esta otra»⁷¹.

Para identificar que es esa otra cosa necesitamos de una «pedagogía de la conversión (*pedagogiku obratu*), no solo una doctrina de la formación del hombre (*formovánícloveka*), apoyada en las ciencias positivas (*základněodborných*)»⁷². La educación contemporánea debe comprender que el ser humano no es simplemente una cosa entre las cosas, determinada por fuerzas externas que lo someten a ser un alma cerrada. Tampoco, en extenso:

[...] 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 cerrada⁷³.

Sin más, se puede afirmar que la pedagogía de la conversión *es filosofía práctica*. En otras palabras, este tipo de pedagogía abre el horizonte de futuro que posibilita la constitución y el despliegue de las potencialidades [*Vermögens*] humanas. Una pedagogía de la conversión despliega la libertad en el sentido «en que *todo puede ser de otra manera*, en que el *factum* más radical puede ser comprendido y vivido según perspectivas inéditas, en que lo mismo cobra otro sentido y otra perspectiva de ser»⁷⁴. Conversión

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁷¹ *Ibid.*, p. 60.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ VARGAS, Germán. *Alzarse, conmovirse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024. [Inédito].

significa en últimas abrir nuevos horizontes y perspectivas inéditas que no están sedimentadas aún en el mundo de la vida.

Referencias

- COSTA, Vincenzo. *Fenomenología de la educación y la formación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018.
- ESPITIA, Miguel. «Ciudad, cuerpo y cuidado del alma en Patočka y Simondon». En: Germán Vargas. (Ed.). *Ciudad e individuación —El cuidado del alma: Patočka – Simondon—* (pp. 153-172). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- ESPITIA, Miguel. «Jan Patočka: ¿qué es filosofía?». G. Vargas y E. Krausová. (Eds.). *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 135-154). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- FREI, Jan. «El concepto de la conversión fundamental de la vida en Patočka». En: Germán Vargas (Ed.). *Ciudad e individuación —El cuidado del alma: Patočka – Simondon—* (pp. 15-26). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- GABRIEL, Markus. *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado & Presente, 2020.
- PLATÓN. *Teeteto. Diálogos V*. Madrid: Gredos, 1984.
- PATOČKA, Jan. «Comenio y el alma abierta». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 45-60). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.
- PATOČKA, Jan. «El espíritu y las dos capas básicas de la intencionalidad». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 13-22). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.
- PATOČKA, Jan. «Interioridad y espíritu». En: *Interioridad y mundo. Manuscritos fenomenológicos de la segunda guerra*. Buenos Aires: Sb Editorial, 2020.
- PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 23-44). Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, Colección Filosofía y Enseñanza de la Filosofía; E. Krausová y Germán Vargas Guillén (Eds.), 2023.

- PATOČKA, Jan. «Lección XVII. Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo». *Aporía*, núm. 3, pp. 18-47, 2019.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.
- SCHIFFEROVÁ, Věra. «Jan Patočka y su “pedagogía de la conversión”». *Anuario Colombiano de fenomenología*, vol. 14, pp. 81-100, 2022.
- SWAAB, Dick. *Somos nuestro cerebro. Cómo pensamos, sufrimos y amamos*. Madrid: Plataforma Editorial, 2014.
- VARGAS, Germán. *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024. [Inédito].
- VARGAS, Germán. *El deseo y la formación*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2020.

JAN PATOČKA Y LA VIDA EN AMPLITUD, PRINCIPIO
BÁSICO DEL EROTISMO EN GEORGES BATAILLE*
*Jan Patočka and Life in Amplitud, the Basic Principle of
Eroticism in Georges Bataille*

CARL ALEX MACHUCA HERNÁNDEZ**

*La filosofía de la amplitud sigue todo el juego de las
experiencias humanas, de los puntos de vista y de las
actitudes vitales, poniendo en guardia frente a las
ilusiones corrientes e invitando al amor de lo eterno que
vive en ella.*

Jan Patočka

Resumen: En *Libertad y sacrificio*, Jan Patočka identifica y expone de manera profusa lo que él mismo denomina dos posturas que permiten reconocer la forma en que el hombre moderno materializa su pensamiento filosófico, a saber: *vida en equilibrio* y *vida en amplitud*. Al respecto, elementos como el sufrimiento, el dolor, el sacrificio, la debilidad corporal y de manera puntual el erotismo, se constituyen como elementos catalizadores que motivan una transición entre la armonía, o la mediocridad a la amplitud. Es así como la teoría del *erotismo* desde la obra del pensador francés Georges Bataille, en sus textos filosóficos y literarios, se apro-

xima de manera interesante a lo propuesto por Patočka en los *Ensayos heréticos* con respecto a lo orgiástico y su subordinación a la racionalidad. Por lo que este artículo se orienta a considerar el hecho de entender al erotismo como una forma específica de amplitud, teniendo como derroteros la experiencia humana y la transgresión de los límites para de esta forma determinar la *vida en amplitud* como principio básico del *erotismo* bataillano.

Palabras clave: vida en equilibrio, vida en amplitud, erotismo, experiencia, transgresión.



Abstract: In *Freedom and Sacrifice*, Jan Patočka identifies and profusely exposes what he calls two positions that allow us to recognize the way in which modern man materializes his philosophical thought, na-

mely: *life in balance* and *life in amplitude*. In this regard, elements such as sufficiency, pain, sacrifice, bodily weakness and eroticism in a specific way, are constituted as catalysts that motivate a transition between

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional; Correo electrónico: camachucah@pedagogica.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-4301-4975>.

harmony, or finitude to amplitude. This is how the theory of *eroticism* from the work of the French thinker Georges Bataille, in his philosophical and literary texts, approaches in an interesting way what Patočka proposed in the *Heretical Essays* regarding the orgiastic and its subordination to rationality. Therefore, this article is aimed at considering the fact of understanding the eroticism as a specific

form of amplitude, taking into account the human experience and the transgression of the limits in order to determine *the life in amplitude* as basic principle of the *eroticism* in Bataille.

Keywords: life in balance, life in amplitud, eroticism, experience, transgression.

Desde una realidad mediocre

La sociedad industrializada y moderna que condiciona el desarrollo de la idea de Europa durante los siglos XIX y XX, no solamente pone en evidencia una serie de aspectos que configuran la razón del individuo como elemento contingente a su “consciencia de humanidad” y que, por ende, participan en una formación desde la ciencia y la técnica, sino que también abre paso a concebir como esta estructura ya establecida se asienta en un espacio de cotidianidad, limitando la libertad del individuo y censurando aquellos dispositivos y prácticas que desafían la historia misma del ser humano, tal como lo expone el filósofo checo Jan Patočka en sus *Ensayos heréticos*. Este recorrido que conforma la nueva civilización dirige al hombre a un lugar de conformismo, en donde la vida moderna se caracteriza por un estado de decadencia en tanto ésta solo es posible cuando el hombre responde sin objeción alguna a los preceptos y a las condiciones que guían el mantenimiento de dicha empresa.

De acuerdo con el capítulo «Vida en equilibrio y vida en la amplitud» de Jan Patočka en su texto *Libertad y sacrificio*, es posible dar cuenta de cómo estos dos conceptos hacen las veces de posturas que asume el individuo al momento de establecer, como él mismo lo menciona, el pensamiento filosófico moderno y que sin duda alguna guían las motivaciones y las acciones del ser humano. La *vida en equilibrio* da cuenta de un estado en donde parte del fin es la incesante búsqueda de la armonía del hombre en todos los campos de su ser «en la medida en que lo permitan sus dolores y pérdidas

naturales»¹ por medio de una actitud de confianza y esperanza. Sin embargo, aquellos espíritus que coinciden con los *golpes de la realidad*, asumen una posición en la que se hallan en búsqueda de una libertad por medio de una serie de fenómenos que lo conducen a ese estado en contra del sentido de la mediocridad cotidiana y en donde el desbordamiento de los límites dentro del marco de la dimensión de lo sagrado, le permiten regresar a una autenticidad propia del individuo, es decir, una *vida en amplitud*.

Así pues, cada una de estas posturas o modos de filosofar según Patočka, permitirían entrever una suerte de toma de posición por parte de diferentes campos o disciplinas, entre las que se encuentran el arte y de manera precisa la literatura, y en donde estas se constituyen como el «medio por el cual la humanidad toma conciencia de los contenidos espirituales más decisivos y significativos: es el arte el que desvela al mundo, captando su veracidad con una profundidad que la ciencia conceptual, aún desde sus inicios, no ha sido capaz de desarrollar»². En este trasegar se acude pues a conceptos como el dolor, el sufrimiento, el sacrificio, la debilidad corporal, y de manera particular a lo orgiástico³, el cual se acuña desde el concepto de erotismo, este último, visto desde la postura del pensador francés Georges Bataille⁴, quien lo define como «lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser»⁵. Para este autor, símbolo del bajo materialismo, la civilización y la sociedad moderna han conducido al ser humano a un estado en donde el olvido por lo sagrado está a la orden del día y su mera existencia se ha reducido al mundo del trabajo o la realidad mediocre; elemento apreciable y altamente relacionado con el pensamiento del filósofo checo.

¹ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Barcelona: Sígueme, 2007, p. 35.

² PATOČKA, Jan. «L'art et le temps. La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art». *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, núm. 27, 2001, pp. 237-251. Traducción propia [T.P].

³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.

⁴ Georges Bataille fue un pensador, antropólogo y escritor francés considerado como uno de los más importantes del siglo xx, quien es reconocido por su distanciamiento con el surrealismo de Breton para ser partícipe del bajo materialismo, postura que desde su acto creativo le apuesta por el desarrollo del concepto de la experiencia en una poesía misteriosa, mística y contemporánea que explora y desarrolla la teoría del erotismo.

⁵ BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1997, p. 33.

De esta manera, considerando los lugares de enunciación de los pensadores como el checo y el francés, así como su indiscutible cuestionamiento a la sociedad moderna y su *miedosa mediocridad*, este artículo tiene como objetivo central establecer un diálogo entre los conceptos clave en torno a esta dinámica, por lo que es posible preguntarse: ¿de qué manera el erotismo desde la perspectiva de Georges Bataille se constituye como una forma específica del concepto de *vida en amplitud* de Patočka? Para desarrollar esta problemática se expone un plan de trabajo desde la reflexión y la interpretación de ambos constructos y que se encuentra desarrollado a partir de dos ejes. El primero de ellos tiene que ver con la condición de la experiencia humana, elemento que conlleva al segundo eje entendido como la transgresión de los límites para finalmente poner en relieve hasta qué punto concebir la *vida en amplitud* puede considerarse como principio básico del erotismo bataillano.

Hacia un encuentro con la dudosa mediocridad: el erotismo

El hombre moderno en su afán por acceder y cumplirle a la civilización a la que pertenece, y en consonancia con su eterno espíritu de conquistador de la historia, tiene como misión principal asumir una postura de absoluta obediencia y tranquilidad en el marco de las cuestiones de la vida cotidiana. La vida transcurre entre la razón y la técnica, o mejor dicho, entre lo racional y lo que se le aparece como racional; el trabajo. Así como lo expresa Voltaire al final de su *Cándido*, el ser humano debe dedicarse a *cultivar su jardín* y procurar habitar un mundo que promete un tipo de equilibrio y armonía en todos los campos de su multidimensionalidad. Este accionar rutinario, cotidiano y continuo se establece como un camino que permite alcanzar el «fin supremo que se le ha dado al hombre: la armonía, el equilibrio y la felicidad»⁶. En otras palabras, el agotamiento y el hacerse de esta experiencia resulta en una premisa que se traduce en el concepto de *vida en equilibrio*.

⁶ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 35.

La *vida en equilibrio* para Patočka es una actitud que caracteriza al hombre moderno y que «gira en torno a las ideas morales de lo que ha venido a llamarse ideología humanista, comprende al hombre como un ser constituido esencialmente de forma armónica»⁷. Es una postura que coincide con un llamado al ser humano a ser parte condicional del estado de modernidad en procura no solo del alcance de los ideales de esta, sino que también de una felicidad y equilibrio en todas sus dimensiones, lo cual se constituye en el fin último, aún no logrado. Por ello, la *vida en equilibrio* se manifiesta en lo cotidiano, el estereotipo, el trabajo, la normalidad y todas aquellas cuestiones que limitan el espíritu rebelde del individuo en sociedad.

Con el ánimo de exponer una postura con respecto a la *vida en equilibrio*, Patočka desarrolla el concepto de la *vida en amplitud*, la cual se caracteriza porque su diferencia con la primera radica en que la experiencia en esta última debe hacerse de manera auténtica. Una experiencia auténtica guía al hombre en la búsqueda del significado más allá de las meras convenciones sociales y morales, dotándolo de un sentido de responsabilidad que al mismo tiempo lo conducen a un estado de libertad en su mundanear. El sujeto desde esta postura se asume como actor que acciona y reacciona ante las imposibilidades de la vida cotidiana y en términos de Patočka, protesta contra toda voluntad que lo vincula al sentido de mediocridad para finalmente acercarse desde otras perspectivas a los límites establecidos por él mismo por lo que se «llega a la amplitud bajo la impresión fascinada de los límites que enmarcan su vida. Si busca la verdad, ha de situarse frente a frente con estos límites»⁸. El encuentro se da de idéntica forma con todos aquellos preceptos y premisas que han sido debidamente instalados por el mismo sujeto, por lo que la experiencia auténtica está en condiciones de desarrollarse desde adentro hacia afuera y viceversa tal cual lo expone el checo: «en la auténtica amplitud el hombre se apodera no solo de sus límites externos, sino también de los internos»⁹. De esta manera, una expe-

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ *Ibid.*, p. 44.

riencia auténtica no solamente proviene de los elementos externos que condicionan el contexto del hombre, sino que también podría darse desde el mundo que habita en el interior del mismo ser.

Ahora, si la experiencia auténtica posibilita la idea de que esta provenga de los límites internos del hombre, el erotismo en Bataille no se aleja de esta concepción y, por el contrario, se establece como una materialización, si se quiere, de la manera en la que se vive el éxtasis de la autenticidad en el momento de la experiencia. El sentido de la amplitud en tanto movimiento de protesta es evidente en el pensador francés, ya que este conlleva de manera prioritaria a una entrega, a la vez que a una pérdida de la identidad individual en búsqueda de un estado de comunión interna. En otras palabras, en el momento en que el ser humano se encuentra inmerso en una sociedad altamente caracterizada por el espíritu de la modernidad, y en donde el trabajo es la única diferencia con los animales, este se aleja cada vez más de su sentido más íntimo tras imponer los límites de la razón y de la moral, dejando de lado todas aquellas experiencias que en realidad connotaban la expresión del ser humano, y dentro de ellas la vergüenza de la sexualidad. Por ello, el erotismo resulta ser un modo «de desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente»¹⁰. Con base en lo anterior, es posible evidenciar de manera clara cómo lo que para Patočka desemboca en lo que podríamos denominar una transición *de la vida en equilibrio a la vida en amplitud*, para Bataille, el erotismo cuestiona la relación del ser humano con su propia existencia dado que es solo desde esta postura que:

Experimentamos que el mundo no es sólo el ámbito de lo que podemos. También lo es de aquello que se nos abre *él solo*, de lo que está por tanto en condiciones de penetrar e impregnar nuestra vida, así como de transformarla en tanto experiencia (por ejemplo, como experiencia de lo erótico, lo sexual, de lo demoníaco o del terror sagrado)¹¹.

¹⁰ BATAILLE, Georges. *El erotismo*, p. 35.

¹¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 220.

Es así como, la experiencia desde este punto de vista bataillano debe cumplir como requisito una condición de interioridad que le permita al sujeto reconocerse de manera consciente en tanto el acto mismo representa una comunión auténtica y trascendental con su ser más profundo. El erotismo se constituye en una vía en donde la soberanía del hombre no se encuentra en juego, sino que solo es posible en la medida en que este se encuentra en condiciones de comulgar consigo mismo a través de una relación y de una experiencia en donde lo único que es susceptible de profanación es su cuerpo; último bastión de su dimensión sagrada. Por ello, como Tornos lo explica «el erotismo de Bataille es una experiencia interior, cercana a la experiencia mística [...] cuya finalidad es ir al extremo de lo posible; ceder ante el exceso que sobrepasa una realidad mediocre, para perderse en lo desconocido»¹². Lo anterior pone en clara evidencia que la experiencia interior de Bataille encuentra puntos de convergencia con la experiencia de los límites internos y auténticos de Patočka.

Así como la experiencia humana debe ser auténtica, esta también se caracteriza por hacer un llamado a lo que podríamos denominar una segunda condición, la cual se encuentra íntimamente relacionada con la idea de sufrimiento. Para Patočka, en *Libertad y sacrificio*, una vez el hombre se encuentra en la frontera entre el equilibrio y la amplitud, este es capaz de reconocer los límites a los que se haya sometido, y dentro de los cuales, presenta el filósofo, es posible identificar la debilidad corporal y la limitación humana de la voluntad. Al respecto, se evocan fenómenos asociados al dolor físico, la culpa, la muerte, la miseria y la enfermedad, toda vez que estos son considerados como una amenaza profunda a la armonía, así como al equilibrio en la vida y que de alguna u otra forma sirven de catalizadores para la *vida en amplitud* abriendo paso al sufrimiento. De esta manera, este sentimiento permite al hombre no solamente tomar consciencia de los límites de su vida, sino que a su vez se considera como un progreso, una no evasión, si se quiere, un punto de partida y método de carácter auténtico

¹² TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille». *Lectora: revista de dones i textualitat*, núm. 2010, pp. 195-210.

para afrontar la realidad y los obstáculos que en ella se presentan. Así lo considera el propio Patočka:

La capacidad de sufrir es positiva. Es verdad que también la encontramos en los animales, pero el hombre sufre más y más profundamente. Un mayor sufrimiento surge de una mayor conciencia [...]. Nuestro mayor grado de conciencia constituye el otro límite interno, arraigado en nosotros más profundamente que nosotros mismos¹³.

En el instante en que el hombre es consciente del sufrimiento, este da paso a una incesante búsqueda de *la verdad*, que en palabras de Patočka hace parte de los tres movimientos de la existencia y «se manifiesta en la diferencia entre lo sobrenatural y lo natural, entre lo divino y lo empírico»¹⁴, la cual le permite al mismo tiempo adquirir un sentido de responsabilidad para con los otros con miras a descubrir no solo el significado de la vida, sino de realidad más allá de lo meramente corriente, ampliando así el espectro del conocimiento sobre sí mismo y de su *lar*.

Por su parte, el erotismo en Bataille también despliega todo un aparato en torno a la noción de sufrimiento del ser corporal ya que, para este pensador, la experiencia interior no debe establecer un conformismo con la realidad vulgar y cotidiana, sino que debe proporcionar un estado de éxtasis y de gozo, de la misma manera que para Patočka las actividades cotidianas de creación cultural ya han sido «un mero disfrutar y gozar»¹⁵. Por ello, el erotismo comporta una noción de castigo y dolor en búsqueda del sacrificio, el cual solo puede darse en la ausencia del propio yo y de su templo. El cuerpo «ya no es un desecho, una composición despreciable que debe ser purificada, como el cuerpo místico»¹⁶, sino que este se asume como mecanismo para combatir a la sociedad, sus valores morales y el desespero de lo cotidiano con el ánimo de regresar a la esfera de su dimensión sagrada. Este regreso se ve marcado por el erotismo como lenguaje apócrifo de la reproducción humana y que, por ende, goza de privilegios íntimamente

¹³ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 42.

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 105.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶ TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille», p. 203.

ligados con la transgresión de las leyes impuestas en su censura. En otros términos, para Bataille, el único camino para el alcance del conocimiento se da por medio del erotismo y del sufrimiento, traducido en violencia como acto legítimo de la soberanía corporal y de la de-construcción del cuerpo llegando al éxtasis que este produce, así lo expone Tornos, el erotismo de Bataille «mutila el cuerpo y fragmenta la mirada; nunca hay una representación unitaria del cuerpo, que se despedaza en diferentes fracciones corporales [...] el cuerpo está desgarrado en pedazos y lleno de dolor. Pero goza»¹⁷.

Este sufrimiento en Bataille que da inicio desde la experiencia interior por medio del erotismo, al igual que la consciencia de los límites de Patočka desde lo que denomina la dimensión demoníaca y orgiástica en los *Ensayos heréticos*, permite ubicar esta perspectiva de acuerdo con el filósofo checo en el momento en «que la sexualidad también pertenece a esta dimensión de la oposición demoníaca respecto de la profanidad cotidiana no necesaria de especial demostración»¹⁸. No obstante, esta experiencia solamente es válida en el instante en que la mirada en principio se dirige hacia sí mismo, para luego, a través de este movimiento, se pueda asumir un sentido de “responsabilidad” con respecto al otro en el acto mismo de transgresión de su frontera ética, abandonando todo espíritu de mansedumbre, elemento no muy alejado de la postura del checo en la búsqueda de *la verdad* con y para el otro. La presencia del otro permite la construcción de una comunicación íntima e interiorizada en donde si bien es cierto el respeto por el otro no existe, ya que se accede a este por medio de la violencia y el sufrimiento, sí es en el otro el escenario que deja en evidencia «el rechazo del espacio mutuo [en] un deseo sádico de destruir al otro»¹⁹.

Ahora bien, habiendo reconocido y transitado por el concepto de experiencia auténtica y su relación con el sufrimiento desde la perspectiva de Patočka y de Bataille, es importante mencionar como este objetivo se desarrolla desde un segundo eje que trasciende el reconocimiento de los

¹⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁸ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 223.

¹⁹ TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille», p. 205.

límites en función de la autenticidad de la experiencia para introducir la transgresión de los mismos. En este sentido, se hace indispensable no solamente el hecho de asumir una actitud de responsabilidad, sino que ésta debe ir más allá de lo puramente convencional. De acuerdo con el concepto de *vida en amplitud*, el ser humano que supera la armonía y el equilibrio, alejado del conformismo, no debe en ningún momento intentar aproximarse a la amplitud entendiéndose como sujeto objetivo, al contrario, esa misma responsabilidad con los otros debe entenderse como elemento de motivación para ir más allá de lo socialmente esperado, algo que posiblemente se situaría en el plano del *alzarse* y del *conmoverse* patočkiano en donde el primero según Vargas se asume como «condición necesaria, pero no suficiente»²⁰, mientras que la segunda «siempre se sale de las márgenes de sí mismo y se reactiva en tránsito hacia los otros»²¹. No es suficiente vivir en amplitud por sí mismo, es un sentimiento y un hacer que involucra de manera necesaria al otro. Si bien es cierto, este complemento no es del todo claro en el pensamiento del checo con respecto a la *vida en amplitud*, algo que resulta claro es el hecho de que no es posible transitar del equilibrio a la amplitud «y a la clausura de su esencia si no es al precio de degradarse y renegar de sí mismo»²². Con base en lo expresado en la cita anterior, es posible determinar que la experiencia auténtica se da en el seno de la negación, del cambio y de la transformación del individuo luego de reconocer el verdadero valor del libre albedrío.

Un libre albedrío que es eternamente buscado y referenciado por Bataille, puesto que la experiencia interior se desarrolla y alcanza a través del concepto de transgresión. Para Bataille la transgresión se cultiva en el hecho de superar todos los límites, así como de traspasar todas las fronteras establecidas por el mismo ser humano. Es así como el erotismo se define:

En relación a la ley, instituida para reprimir la violencia de los impulsos racionales, que constituye el mundo del trabajo y de la razón. La presencia de la

²⁰ VARGAS, Germán. *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024, p. 22. [En prensa].

²¹ *Ibid.*, p. 23.

²² PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 37.

ley, en el corazón del erotismo, abre una cadena de contradicciones, que crean una tensión entre contrarios (prohibición/transgresión, trabajo/deseo, razón/exceso, hombre/animal)²³.

No obstante, estas contradicciones, lejos de resolver el problema de la transgresión, juegan un papel importante en el pensamiento del francés en la medida en que, para este, el erotismo no da respuesta a la situación con un movimiento entre los extremos como lo hubiese planteado Pascal en su dialéctica de los *Pensamientos*, sino que transita de forma dinámica entre estos para que de manera violenta se legitime este trasegar y así dar continuidad efectiva al orden social. La cuestión que así se presenta no radica en el mero hecho de romper los límites (como se evidencia en la literatura decadentista del siglo XIX), sino de servirse de la misma violencia que se haya en los impulsos racionales, como elemento aislado de la condición humana del hombre moderno, para destruir el orden íntimo del sujeto, lo que para Patočka coincide con el hecho de «superar la cotidianidad sin hundirnos en el reino de las tinieblas olvidándonos a nosotros mismos, por muy atrayente que resulte»²⁴. De esta manera, «la prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana»²⁵.

Con base en lo anterior, la transgresión supera la noción de rompimiento de los límites internos, no reduciéndola a este mero hecho, sino que, por el contrario, a través de la fuerza de la violencia como elemento condicionante, se «levanta la prohibición sin suprimirla»²⁶. Por ello, desde la perspectiva del pensador francés, asumir una responsabilidad que va más allá de lo convencional es dotar de carácter transgresivo toda expresión prohibida por la sociedad para de esta forma motivar, si se quiere, el intento de regresar a la noción de humanidad que caracteriza al hombre moderno. Por ello, como lo evoca Tornos:

²³ TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille», p. 197.

²⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 226.

²⁵ BATAILLE, Georges. *El erotismo*, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 40.

Lo prohibido incita a la transgresión que, a su vez, modifica lo prohibido, dotándolo de un sentido nuevo que antes no tenía. Y no oculta nada negativo: la transgresión no tiene nada que ver con lo escandaloso o subversivo; simplemente, afirma el ser limitado y abre el ser ilimitado²⁷.

Así pues, la transgresión como elemento fundamental del erotismo tiene un rol importante en la conducción del hombre hacia las esferas del conocimiento, a la vez que le permite poner en evidencia una suerte de vehículo o de medio para llevar dicha concretización en un margen más amplio en comunión con los demás y así allanar el camino hacia la amplitud.

Otro elemento importante con respecto a este eje sobre la transgresión de los límites, tiene que ver con el sacrificio que está dispuesto a hacer todo aquel que se incline o se quite las *escamas de los ojos*. Quienes así lo deciden, y quienes deberían hacerlo (los artistas y el filósofo) deben estar en la capacidad de sacrificarse por causas más grandes, pasando por encima de sus intereses personales y sin importar lo difícil de la situación, todo por el bien común desde el sentido de la ética misma hacia los demás. Precisamente, al asumir el encargo, estos sujetos

[...] protestan enérgicamente contra todas las ilusiones demasiado humanas, contra los paraísos ingenuos de las almas “armónicas” que prefieren agazaparse y no afrontar la existencia, contra los sueños de una vida canalizada por los tranquilos y nada inquietantes senderos de la ocupación, el trabajo, las obligaciones cotidianas, la utilidad, la armonía y la felicidad. También ellos buscan su paraíso, pero no el de quienes cierran los ojos, sino el de quienes los mantienen abiertos. Al adentrarse en la amplitud, ejercitan la libertad propia del hombre, transforman la libertad meramente posible en libertad real, pues sólo en virtud de su acción efectiva llegan a lo que el hombre realmente es y realmente puede ser²⁸.

Un camino que de acuerdo con Patočka escapa a una noción ingenua de sacrificio y en donde la lógica de la repetición o de la posible imitación superan el carácter instintivo para desbordar esta noción e instaurarse en el espíritu de los demás, tal como lo expone Duque en sus planteamientos sobre este concepto:

²⁷ TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille», p. 199.

²⁸ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*, p. 43.

Precisamente, es la repetición del sacrificio la que conduce a la superación de esta expresión ingenua, puesto que, en primer lugar, gracias a tal repetición el sacrificio trasciende su carácter episódico y adquiere la consistencia del compromiso y la actitud ética²⁹.

Todo este sacrificio conduce a un estado de libertad o al menos de libre albedrío como en Bataille y que dota de un nuevo espíritu al hombre, quien desde ahora luchará y tendrá como estandarte la búsqueda incesante de aquella libertad que lo hace dueño de su destino en función de una *vida en amplitud*, plena y llena de significado.

Por su parte, el sacrificio en Bataille se constituye como un elemento fundamental y que debe estar sí o sí presente durante el erotismo en la medida en que permite el tránsito hacia un estado superior. En principio, la noción de sacrificio se encuentra altamente correspondida por el principio crístico, sin embargo, en el instante en que el hombre sustituye la experiencia mística por la experiencia interior en el marco de un mundo que ya no cuenta con Dios, ésta se asume desde la mirada interna sin perder su carácter sagrado como lo expresa Bataille:

Entiendo por experiencia interior lo que habitualmente se llama experiencia mística: los estados de éxtasis, de arrobamiento, cuando menos de emoción meditada. Pero pienso menos en la experiencia confesional, a la que ha habido que atenerse hasta ahora, que en una experiencia desnuda, libre de ligaduras, incluso de origen, con cualquier confesión. Por esta razón no me gusta la palabra místico³⁰.

Y sucede entonces que el hombre se da cuenta de que la experiencia auténtica no cuenta con referente externo por quién o qué hacerlo, por lo que al volver la mirada a sí mismo no encuentra más que el vacío y la nada, ya que esta dimensión se pierde en la modernidad. Por lo tanto, «no hay salvación, hay sacrificio»³¹. Este estado que solamente es perceptible desde el erotismo, resulta un esfuerzo agotador para el individuo, porque el

²⁹ DUQUE, Santiago. «Sacrificio y Kénosis». En: *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 67-91). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023, p. 67.

³⁰ BATAILLE, Georges. *La Experiencia Interior*. Madrid: Taurus, 1973, p. 13.

³¹ TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille», p. 202.

frenesí que lo invade al contrario de limitarlo, le impone de manera certera una condición de violencia descomunal en confrontación hacia su ser, y al desgarramiento del otro en donde la transgresión como se ha venido exponiendo es «hecha a propósito y, a su vez, es una acción deliberada cuyo fin es el cambio repentino del ser que es víctima de ella»³², por lo que resulta no necesariamente en una desmitificación del dolor, sino más bien en una afirmación del cuerpo y su dimensión sagrada con una connotación afirmativa en la esfera de la mediocre cotidianidad. Todo lo anterior, permite identificar como el sacrificio en su estado más comunal convoca no solo a los otros como agentes observadores, y en algunos casos participantes, sino que aspiraría a ser considerada como experiencia compartida y reveladora, situando a los sacrificados como estandartes de la amplitud o, en palabras de Patočka, se asume al otro, o al menos se lo invita a un estado de solidaridad consciente en donde «dicha consciencia se ve poderosamente apoyada por los sacrificios del frente de los conmovidos»³³.

Hasta una vida en amplitud

Tras la revisión de algunas consideraciones del filósofo checo en torno a la amplitud, así como del pensador francés desde su teoría del erotismo, se ha intentado esbozar una apuesta desde la interpretación, en donde la experiencia humana, a la vez el rol de la transgresión, en la búsqueda del significado de la existencia en la sociedad moderna, se erigen como categorías o puntos de diálogo entre las posturas. Es así como los conceptos asociados a la *vida en amplitud* pueden dialogar con las ideas de Bataille en torno al *erotismo*, dado que este le permite al sujeto alcanzar una relación con la experiencia a través de su interés por el desplazamiento y de la acción de superar lo común, o en palabras de Patočka, *la mediocridad cotidiana*. Como elemento contingente de los limitantes se encuentra la experiencia auténtica y la transgresión, los cuales rompen los límites del conocimiento.

³² BATAILLE, Georges. *El erotismo*, p. 95.

³³ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, p. 287.

El sujeto está conformado por un mundo de dualidad sobre el cual debe crecer sin olvidar su esencia primitiva o más humana, si se quiere, una esencia que lo invita a reconocer el valor más allá de la razón, en directa asociación con las reglas impuestas por sí mismo en una sociedad moderna y tecnicista. Por lo tanto, el erotismo como forma específica de la *vida en amplitud* es posible en el sentido en que comporta una multiplicidad de significados asociados con las condiciones que se requieren para su realización. De este modo, se intenta señalar lo desarrollado en Bataille, quien a través del concepto de experiencia interior define el erotismo como un aspecto “inmediato” y de cómo este brinda la oportunidad de comprender los aspectos generales de un proceso que relaciona el bien con el mal, lo desconocido con el conocimiento, el racionalismo con el irracionalismo, a suerte de dualidades de la misma manera en que el filósofo checo habla del día y de la noche, y así obtener un significado de la existencia en toda su expresión. A través del erotismo el hombre es capaz de reconocerse en todas sus dimensiones ya nombradas y asumir una responsabilidad para con la amplitud, porque existe la posibilidad de mostrar una transgresión de los límites sociales y religiosos por medio de la exaltación sexual inherente a partir de la violencia y la soberanía y su condición de continuidad.

El erotismo desarrolla las ideas de lo prohibido y de la transgresión, conceptos que encuentran un espacio en el pensamiento de Patočka a la hora de transitar entre *la vida en equilibrio* y *la vida en amplitud* en tanto para esta última, su objetivo tiene que ver con la búsqueda de una libertad a la que se llega únicamente cuando el sujeto es capaz de reconocerse como sujeto en condición de superar los límites. Cuando se habla de lo prohibido, se están poniendo en escena todos los límites sociales, morales y religiosos que el hombre ha creado desde su historicidad, dejando un poco de lado, la capacidad del mismo de recurrir a su experiencia personal e irracional. La sociedad presenta reglas según la cultura, la economía y la religión, pero hay que superar estos límites, traspasarlos sin quebrantarlos para complementar el conocimiento con la experiencia interior. Por eso Bataille considera unos obstáculos a la comunicación de la experiencia. En otras palabras, la prohibición se caracteriza porque es el límite creado a partir

de una transgresión de las reglas determinadas, es decir, el erotismo es el origen del límite, pero al mismo tiempo es la forma en que se rompe. Con todo, la transgresión de estos límites debe hacerse con una violencia justificada que nos muestre otra visión de los límites, pero con la condición de ser limitado. Entonces, la transgresión como bien: «Levanta la prohibición sin suprimirla»³⁴.

En el erotismo como forma específica de *la vida en amplitud* se pueden superar los límites de lo prohibido y de lo cotidiano, porque desde este punto de vista el hombre participa de una experiencia interior y auténtica. En otras palabras, se accede al conocimiento y se escapa de la realidad mediocre, en el sentido de Patočka, a partir de lo que se ve y sobre todo de lo que se siente en el momento de la transgresión, a diferencia de la experiencia racional en la que se conoce teniendo en cuenta la razón y sus postulados (la ciencia y la técnica) dirigidos y creados por el ser humano con sus instituciones. Con respecto al conocimiento creado por la ciencia Bataille concluye: «lo peor es que la Ciencia [...] procede de la prohibición sin la cual el Erotismo [...] es rechazado en Tanto que es irracional y porque Solo la experiencia desde Adentro [...] da aspecto inevitable»³⁵. El verdadero conocimiento estará completo en la medida en que exista un reconocimiento, así como una relación de complementariedad, de rebeldía, desde el mundo interior con respecto al mundo exterior, lo que desde el checo tendría sentido si se alude a la categoría del *alzarse*, la cual se asume como ese punto de partida de orden individual y que desde el primer movimiento de la existencia, la aceptación, permite la toma de consciencia del individuo frente a los fenómenos del mundo.

Sin más, es necesario entender el valor de la *vida en amplitud* de Patočka como un medio para expresar los límites y no límites del ser humano, a través de materializaciones y concreciones como es el caso del erotismo desde la postura de Bataille. Además, durante este breve artículo se ha puesto sobre la mesa una relación poco explorada y que vincula la apuesta

³⁴ BATAILLE, Georges. «La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961». En: *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001, p. 347.

³⁵ *Ibid.*, p. 348.

del pensador francés en tanto su teoría actúa como un resultado inicial de la amplitud, justificando tal actitud por medio de un irracionalismo que forma parte de la experiencia auténtica en pos de la recuperación de un mundo sagrado y no limitado por el sol de la modernidad. En este orden de ideas, reconociendo el valor y los riesgos de esta propuesta interpretativa, así como sus relaciones en el marco de sustentar el erotismo como una manera de amplitud, valdría la pena preguntarse: ¿hasta qué punto una obra literaria propiamente dicha del autor francés es lo suficientemente sólida para poner en evidencia el principio básico del erotismo para una *vida en amplitud*? Cuestión que solo será posible responder si nos alejamos de la cotidianidad sobre la que se analiza la producción literaria de Bataille y asumimos una postura en amplitud.

Referencias

- BATAILLE, Georges. «La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961». En: *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2001.
- BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- BATAILLE, Georges. *La Experiencia Interior*. Madrid: Taurus, 1973.
- DUQUE, Santiago. «Sacrificio y Kénosis». En: *Jan Patočka y nuestra fenomenología* (pp. 67-91). Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2023.
- PATOČKA, Jan. «L'art et le temps. La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art». *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura*, núm. 27, 2001, pp. 237-251.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Barcelona: Sígueme, 2007.
- TORNOS, Urzainki. «Deseo y transgresión: el erotismo en Georges Bataille». *Lectora: revista de dones i textualitat*, núm. 2010, pp. 195-210.
- VARGAS, Germán. *Alzarse, conmoverse. El cuidado del alma*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2024. [En prensa].

EL ARTE DESDE PATOČKA*

Art From a Patočka's Point of View

JAVIER RIVEROS CASTILLO**

*Hoy la gente vuelve a saber que existen
cosas por las que vale la pena sufrir,
y que las cosas por las que eventualmente
se sufre son aquéllas por las que
vale la pena vivir*

Jan Patočka

Resumen: El mundo del artista es la cercanía con los fenómenos, es ese sujeto que ve imágenes, sonidades, como forma esencial del mundo; este artículo va en la dirección a la mirada que Jan Patočka plasmó en *Arte y Tiempo*, con la intencionalidad de comprender lo que es el arte en cada

contexto, especialmente el arte moderno y tradicional, como efecto en el alma; y, a su vez, se planteará una relación del arte con el mito.

Palabras clave: arte, religión, filosofía, música, alma.



Abstract: The world of the artist is the closeness with phenomena, it is that subject who sees images, sounds, as an essential form of the world; This article goes in the direction of the view that Jan Patočka captured in *Art and Time*, with the intention of understanding what art is in each context, especially

modern and traditional art, as an effect on the soul; and, in turn, a relationship between art and myth will be proposed.

Keywords: art, religion, philosophy, music, soul.

Introducción

Abordar el arte desde un punto de vista teórico, debe pasar por una reflexión filosófica en la relación del sujeto con la obra. Esta mirada, es un acercamiento al arte, en consideración a la creación de la obra, donde ella nos

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Doctorando en Educación, Magister en Educación Universidad Pedagógica Nacional, Licenciado en Música. Docente Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: wjriverosc@pedagogica.edu.co; javimusic14@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5820-9929>.

implica tomar no solo decisiones, sino posturas frente a lo que llamamos “inspiración creativa”, pues el arte, se propone una explicación del sujeto con la creación. Entonces, la imaginación es capaz de proporcionar una imagen de los fenómenos de la vida, por eso la antología *Arte y Tiempo* nos dará una mirada informativa sobre la actitud de Patočka ante el arte.

Antes, recordemos que los filósofos más relevantes en la República Checa fueron: Comenio, Patočka y Masaryk (aunque no será nombrado este último para nuestro propósito). Ellos encarnaban la importancia de la cultura como movimiento social y de estudio, no solo en su país, sino en toda Europa.

Muchos de los escritos de Patočka, o al menos algunos, enunciaban la formación en la cultura, como eje fundamental. Se revelaba una educación en la formación cultural que partía de la conciencia del hombre, una educación en búsqueda de una conciencia moral, y quizás lo que la hace posible en el hombre sea el alma.

Veamos un poco el contexto, Patočka es un heredero de la época siguiente al nacionalismo musical ruso¹, donde se resaltaba el furor de la música como un hecho que implicaba el florecimiento de la música popular, con el pretexto de darle al hombre asuntos identitarios de patriotismo, esto se vivió en muchos de los países europeos y que aún llevaban el lustro de las emotividades nacionalistas que dominaron muchos pueblos de la región. Esta enunciación nos hace reflexionar sobre las décadas siguientes donde Patočka vivió, tal vez de ahí el espíritu por ubicar la importancia del arte en la cultura.

El arte

La experiencia del artista es la relación del mundo con la pintura, la música y todas las artes, escenificadas de la vida, son la cercanía de la fidelidad de los fenómenos con el sujeto, son las imágenes y las sonoridades, una

¹ Mikhail Glinka, Modest Mussorgsky, Nikolai Rimsky-Korsakov y Alexandre Borodin, Bedrich Smetana, Mili Balákirev, Piotr Tchaikovsky, Antonín Dvorák, Edvard Grieg, etc.

perspectiva individual, que se sitúa en un contexto espacio-temporal y justamente en la comprensión artística desde la mirada de Patočka.

Ahora bien, ya no estaría solo la percepción de los sentidos en el arte, sino una apreciación fenomenológica a través de estos, que implica una manera diferente de ver el mundo, no es simplemente captar unas sensaciones, sino que es ese mundo percibido, complementado con la formación de representaciones expuestas en el arte. No en la mirada de un concepto, como se le atribuye a la ciencia, sino en una mirada direccionada más hacia el ser, encaminada al arte, en dimensión del cuerpo existencialista. Es entonces, según Lemmens, de lo que trata la descripción fenomenológica, a saber, de reaprender a ver el mundo para identificar la emergencia del sentido de lo *que es* y de lo *que somos*².

Para entender esta postura, es importante ver que el hombre está en la disyuntiva de la producción. La riqueza es considerada equivalente a la capacidad de producción, ya que es allí donde se crean nuevas necesidades de comportamiento del consumidor. Esta forma de producción es acumulación de poder, entonces el sentido de lo humano pierde su significado en esencia. Es acá, donde la fenomenología en Patočka refiere la comparación de dos corrientes, en relación con la técnica como elemento de producción. Aquí al concepto de belleza se le otorga al papel subordinado a la verdad en forma sensible. Es así, que, para comprender el fenómeno del arte, hay que situar a los sujetos en los cambios sufridos a lo largo de la historia.

El arte moderno muestra la relación con tendencias del pasado. Esta característica hace que el arte se vea inmiscuido en el ideal clásico como elemento estético y que rechace de cierta manera la concepción del arte moderno. El arte está en relación de la representación del espíritu, tal como sucede con la religión y la ciencia. Para Patočka, la función del arte está más enfocada a expresar la verdad, la sustancia del arte es la verdad misma del ser, esto lo dice: «La elevación al pensamiento absoluto del espíritu creador, el pensamiento en el que el mundo viene a la existencia, exige al hombre contemporáneo

² LEMMENS, Kateri. «L'art, la nuit, la mort Notes à propos des réflexions de Jan Patočka sur l'oeuvre d'art». *Contre-jour*, núm. 2, 2003, p. 105.

renunciar a la realización en la condición sensible que presenta el arte»³. Es así que la reflexión en torno al arte como una forma de producción de los sujetos, se evidencia en la contemplación del alma con los objetos de la naturaleza, pero, cabe la pregunta: ¿es el arte una manera de respuesta del hombre con el universo, y su “alma” una forma de producción?

De cierta manera la producción y su efecto de poder, quita libertad a los hombres, y el artista lo que intenta es preservar su libertad irradiada a través de la obra, pues muestra la exterioridad realista con su interioridad en el reflejo de su cotidianidad, es la evidencia de lo que ve el sujeto en el mundo, y lo expresa en arte. Pero, de esa producción sensitiva del artista, dada por las deidades⁴, hemos pasado al arte artificial en condición de la realidad tecnológica contemporánea. Justamente Patočka hizo una lectura y análisis de la educación artística en relación con la educación cultural, comprendió que el arte moderno y el arte antiguo o tradicional, también deben hacerse accesibles, pues son el testimonio más significativo e inequívoco de la libertad, creatividad y autonomía de la mente. También entendió que quien educa en arte, tiene la extraordinaria oportunidad de preparar a los seres en la “cura para el alma”.

Todo filósofo se siente responsable por la formación cultural y la educación de su pueblo, entonces Patočka ve una crisis en el arte y se contrapone al arte mimético, en el que solo se trata de representar un objeto. En cambio, propone una mirada articuladora en dos sentidos: una, la que domina el arte, y la otra, la de los conceptos abstractos formales de la cultura intelectual, que se basa en la voluntad del hombre apoderándose de los objetos, determinada por el conocimiento intelectual abstracto. Al igual expone una relación del arte con el mito. Entonces, en este artículo se desarrollarán dos aspectos enunciados del arte, desde el punto de vista de Patočka:

- a) Arte tradicional y arte creativo
- b) El mito y su relación con el arte

³ Patočka, Jan. *Arte y Tiempo*. París: Presses Pocket/P.O.L., 1968.

⁴ La obra de Bach es una demostración de su producción en conexión con su Dios, obras como *La pasión según San Mateo*-J.S.Bach.

Arte tradicional y arte creativo

El “arte tradicional” se caracteriza en la obra como tal, así podemos entender tres aspectos en relación con la obra y en esta inconmensurabilidad del arte: a) sujeto, b) objeto y c) espacio. Es el objeto el que exacerba lo que experimenta a través de los sentidos el sujeto, y como efecto en una experiencia de su espacio y su contexto. Entonces el *arte tradicional* es un lugar de tránsito, tiene una intencionalidad que apunta al objeto como producto estético, este propósito tiene como resultado enunciar que lo bello es un asunto que despierta los sentimientos en relación con el pensamiento lógico de la verdad y los principios fundamentales de la humanidad, siendo este un vehículo susceptible de entender la mediación de la intención subjetiva, con la del artista creador, dado que el arte va más allá del arte como función. Pero es imperioso tener presente que este efecto que se ha dado de la obra es un objeto mismo que cumple con las intenciones en dos vías, tanto del artista como del espectador.

Y el “arte moderno”, en Patočka, es el cálculo, la formulación y la aritmetización, que se establecen como elementos determinantes de la modernidad. Este se determina en oposición al *tradicional*, está supeditado a la relación entre la obra y el mundo. Es el mundo el que remite a la obra, como el elemento de la obra acabada por sí mismo, en una radical autonomía, reflejada como efecto del sujeto contemplativo emancipado, incluso de sus propios sentidos, con su presencia.

Para Patočka, el arte moderno, especialmente la música y la pintura, se vuelven hacia adentro, hacia su espiritualidad, ya no inventada de la misma manera que en principio el arte era inventado por los dioses olímpicos y utilizados a los hombres como herramienta de ellos, sino que va más allá del equilibrio entre lo finito y lo infinito, ha perdido su papel de guía espiritual de la humanidad, es lo que Hegel llama el carácter pasado del arte. Según Llorente, «el arte vale en cuanto lleva consigo la verdad, es decir, que

actúa como *medium*, como “mesías” investido del poder de (re)vincular lo infinito y lo finito»⁵.

Cuando el arte ha agotado todos los ámbitos de la expresión sensorial y finita, y ya no tiene nada sustancial, deja de ser un problema del espíritu que lucha por su expresión, en cambio, se convierte en un espléndido museo de nuestros esfuerzos pasados, para que lo podamos comprender y disfrutar para siempre. Ahora bien, Patočka encuentra diferencias, incluso en posiciones de Hegel con el arte, por ejemplo:

La revolución en el arte, entonces, no es un acontecimiento inorgánico sin relación con los temas de la época anterior. Hegel es consciente de la profunda diferencia entre un arte que crea dioses y revela el mundo, entre el arte imperativo y vinculante de la antigüedad y un arte que ya no vincula a nadie, que gira sobre sí mismo y culmina en sí mismo tal como fue creado por sus contemporáneos (...)»⁶.

Frente a esta posición de Hegel, Patočka dice no compartir estas premisas, ya que nadie se atrevería a defender este argumento como tesis central, pues un espíritu que se comprende a sí mismo, no solo refleja el ser, sino que lo crea. Entonces, el arte como una adecuación contradictoria, un equilibrio entre lo finito y lo infinito, y esto justamente no es lo que preocupa a Patočka. Entonces, el error está en buscar la expresión de la belleza del arte e identificarla como “humanista”, en una concepción de imitación idealizada, transformada de la naturaleza.

Es así, que deja ver que la obra en sí misma, es un objeto completo que cumple ciertas intenciones en dos vías: la del artista como creador y la del espectador como observador. Acá Patočka encuentra correspondencia en beneplácito con Hegel, en el que hay diferentes caminos en que se relacionan el arte con el ser, y que además pueden describirse como formas de verdad.

Ahora bien, la tecnología seguramente por ser de actualidad está en todas partes, ayudando en los procesos artísticos. Estos métodos y procedi-

⁵ LLORENTE, Jaime. «La transparencia del infinito: sobre una posible *fenomenología del arte* en el pensamiento de Jan Patočka». *Alpha*, núm. 51, 2020, pp. 25-40.

⁶ PATOČKA, Jan. «Art and Time». En: Ivan Chavatik y Erin Plunkett. (Ed.). *The Selected Writings of Jan Patočka. Care for the soul*. New York: Bloomsbury Academic, 2022, p. 173.

mientos científicos también tienen algún efecto en el arte. En esa medida, encontramos la expresión espiritual del hombre, a saber, lo que inicialmente se tiene en cuenta en la acción del *ritual* (enunciada más adelante).

Hay que tener en cuenta que el acercamiento a las obras de arte se debe mirar y entender desde sus respectivas diferencias de épocas, depende de las actividades intelectuales ocurridas en un período determinado, pues en este caso depende del tiempo.

En el “arte tradicional”, había una relación de la obra con el mundo, en el “arte moderno” es lo contrario, pues es el mundo quien remite a la obra. El producto de la obra se muestra como el elemento acabado por sí mismo, y es el efecto en el artista como en el espectador de la obra, la que deja como complemento. Estas son dos posturas fenomenológicas que parten de una comprensión disyuntiva, al parecer se muestran como dos aspectos que conciernen a asuntos de la época.

Según Patočka, la primera corresponde a una época caracterizada por el dominio del arte y la otra por el predominio de lo abstracto y formal, tal vez en esta relación del pasado con el futuro, es el principio de *cura del alma*, enunciada por Patočka. En la segunda etapa, es el afán del dominio de los objetos desde lo exterior, lo que llamó el checo como “arte intelectual y volitivo” o “cultura volitiva-intelectual”. Estas dos dimensiones conducen esta intención de escribir sobre la mirada del arte. En Patočka, la enunciación de la *cura del alma* es una afirmación de individualidad, de interioridad, en consecuencia de libertad. Este arte como cura para el alma, al que se refiere el checo, es sobre la invención cargada de creatividad humana, que sirve como pretexto para la expresión de libertad, pues el artista se embarca en la aventura que afirma que el arte es algo funcionalmente propio del ser, y que se manifiesta en contra de la invasión de la exterioridad. Sin duda alguna, el arte, puede desencadenar lo sintomático de nuestra realidad social, e imponerse frente a las fuerzas de esa realidad, ya que el significado propio del arte va encaminado a lo íntimo, a lo interno de cada uno. Entonces el arte, especialmente el contemporáneo, muestra en lo posible las fuentes de la vida actual en un desafío a que despertemos, para que seamos capaces de sentir en la vida cotidiana, e ir *in crescendo* hasta el núcleo, hasta el interior

y que nos pongan en el conflicto con nosotros mismos. Esto dice Patočka citado del texto de Blahutková «Reflexiones de Patočka sobre Fausto y el arte Moderno»:

La poesía más reciente es casi un juego abstracto. El primer presagio de que la crisis del hombre moderno se ha superado, de que se ha abordado, podría llegar de nuevo en forma de poetas que no se ocuparan de toda clase de cosas, sustanciales o irrelevantes, sino de una sola cosa fundamental: que formularan de nuevo la idea de ser humano (...)⁷.

La verdad en esta modernidad nos obliga a adoptar un enfoque abierto mediado por el arte, pues la manera como se veían las obras en la Antigüedad, ya ni siquiera su arquitectura es la original, es evidente que en el arte se aprecia es a nuestra época.

Las características del arte moderno están imbricadas en la relación de este, con la historia. Según Patočka se parte de la tesis según la cual «*el rasgo espiritual dominante del arte contemporáneo es la intelectualidad abstracta*»⁸. Esto no quiere decir que el arte moderno no tenga rupturas que requieran resolución, como por ejemplo, la contradicción entre lo heredado del pasado con los problemas del presente. Es necesario mostrar estas dos.

(...) El arte contemporáneo no busca ser un paraíso artificial, que el hombre crea para no tener que vivir más. Si el arte de nuestro tiempo no representa, no describe, lo ordinario del mundo, es decir, que no lo exprese. Lo expresa a través de la artista. Esto es lo que lo diferencia de toda la experimentación del arte por el arte (*l'art pour l'art*)(...)⁹.

En este enunciado, Patočka deja entrever la defensa sobre el arte contemporáneo, situándolo en un acto de nuestra realidad, que cumple una función imperiosa y que no se trata de escapar de ella ni negarla.

De ahí que la relación de lo tradicional con lo moderno es el efecto de morigerar el alma donde prima a través del arte, las representaciones de la

⁷ BLAHUTKOVÁ, Daniela. «Reflexions de Patočka sobre Fausto y el Arte Moderno». *Acta Univesitatis Carolinae. Philosophica et Historica. Studia esthetica*, vol. VII, núm. 31, 2014, pp. 65-72.

⁸ PATOČKA, Jan. «Art and Time», p. 177.

⁹ *Ibid.*, p. 181.

religión, la fe y los ritos. Esta visión del alma en Patočka, está tramitada en tres aspectos: arte, religión y filosofía.

Para Patočka existe una continuidad entre el arte del siglo XIX y el arte de la actualidad. Los alcances artísticos perseguidos en el siglo XIX fueron las bases para consolidar y diferenciar aspectos artísticos, no solo en la pintura, sino en la arquitectura, la música y hasta de convenciones ideológicas. Por ejemplo, en la música instrumental, se consolidó la capacidad de concebir los hechos imaginarios como espacios autónomos, que antes la creación de la obra intentaba ser un elemento del espacio real¹⁰.

Entonces a la larga, la literatura moderna no solo atestigua la autonomía y la libertad del individuo, celebra la captación particular y subjetiva del sentido de la realidad, sino que también conserva la capacidad de sacar a la luz y reflexionar sobre asuntos que abren al ser humano contemporáneo a la libertad de la vida, sus tensiones y esperanzas. La definición de Patočka sobre el arte es el énfasis por la cura del alma y del dolor como elemento característico de superación. Así lo hace ver en su escrito *Arte y Tiempo*.

El mito y su relación con el arte

El arte es revelador para cada época, es este el que aloja parte de su historia y puede mostrar cómo se entiende cada cultura, pues de allí podemos concebir el comportamiento de sus semejantes, da explicaciones de su mundo y la relación espiritual con sus divinidades. Pero hay que tener en cuenta que no se puede desprender el arte de sus creencias sociales, de sus mitos y, por supuesto, el arte es un medio de morigeración y de tramitación social, por eso merece una atención a la interpretación que hace Patočka del mito.

El mito no nace de una chispa de creación individual, no es una invención cualquiera, sino un efecto originario donde el hombre refleja su relación con el mundo. Son esos discursos convertidos en leyendas los que determinan

¹⁰ Para el caso, Patočka analizó la decisión de que el compositor Wagner ocultara la orquesta al público en los conciertos, ya que consideraba que, eliminando el puente entre la realidad y la ilusión teatral, era un asunto simbólico.

el mito y la historia, pues donde termina el mito empiezan las historias¹¹. Por eso, estudiarlos es la clave para la interpretación enunciada en Patočka, sobre el arte. El mito, tiene relación con lo histórico y con su propia cultura. Enunciar estos, es determinar la causalidad o efectos del hombre en su saber. Lévi-Strauss, en su libro *Mito y Significado*, enuncia lo siguiente:

El problema es este: ¿dónde termina la mitología y donde comienza la historia? Es el caso completamente nuevo para nosotros, de una historia sin archivos, sin documentos escritos, apenas existe la tradición oral, que aparece simultáneamente como historia¹².

El fundamento del mito es la condición del resultado artístico del hombre, es la supremacía de lo inconmensurable en la vida de la sociedad, es el verdadero lugar donde surge el arte, pues los artistas lo comprenden y lo reflejan en sus obras. Patočka muestra esa unidad, esa relación de lo constitutivo del mito, en la creación. Esta enunciación de la sublimación con el mito y la creación es la misma descrita en Freud¹³.

Veamos, las tragedias pulsionales del artista hacen tener un acercamiento con la creación. La relación que Patočka indica con el tiempo, hace entender que la interpretación del mundo tradicional, con el mundo actual, es una variante en la cuestión del alma, en el mundo y los fenómenos sociales, ya que es esta, el alma, la situación que caracteriza al arte.

El mundo del arte es un mundo de investigación, de análisis sobre la intención del autor, con los sucesos, y fenómenos del mundo. Aquí encontramos un conflicto, que surge justamente de la humanidad, de su historia, de la función del arte, y ante las cuales el artista no puede tomar de ninguna manera una posición indiferente ante el fenómeno, sino que su posición es instintiva, y aunque es reflexiva, no se aleja de un sentido de estilo artístico. El mundo condiciona la experiencia, pero no se experimenta objetivamente, sino todo lo contrario, es posible conseguir el mundo de un sujeto a su manera y objeto, pues está condicionado a ella. La experiencia del sujeto es la aparición del mundo, en relación con la individualización.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y Significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 71.

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ FREUD, Sigmund. «Malestar en la cultura». En: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrort, 1990.

Todo artista reflexiona sobre su obra después de terminada, recuerden que para el artista su obra nunca está acabada, incluso muchas veces es su deyección, es el desecho de su creatividad, así lo muestra Lacan. Pero preciso en el momento de la creación, también el objetivo es la comprensión de los fenómenos con esa actividad artística, tal vez liberada de la conciencia de los sujetos.

El interés de Patočka por el arte y la cultura no es de un aficionado con algún sentido de ilustración, sino que son formas del movimiento revolucionario que ocupan su asunto en la fenomenología, en relación con la teoría de tres movimientos de existencia y significado de la vida: enraizamiento, reproducción y avance.

Es una relación de comprensión y avance por la vida, la naturaleza, la universalidad y la correspondencia con el ser, como efecto, una actividad singular, en la realización de funciones vitales. En esa relación teórica de los movimientos de la existencia, Patočka busca una respuesta a ese significado que le atribuye al ser en el mundo, experimentado desde su mundo. Es así como el arte se ve perpetrado en el argumento filosófico, es hacer arte a partir de los fenómenos, lo que significa conexiones fundamentales de la obra con la vida, como se mostró en el arte tradicional y el moderno.

El arte se condensa a través de la vida, de una fenomenología del mundo en relación con el producto de la obra artística. Esta relación la describe Patočka en los *Ensayos heréticos*: «el mundo de la vida solo se puede conseguir con una totalidad en modos básicos del comportamiento humano, sus presuposiciones y sus sentimientos»¹⁴.

Entre estas formas, imbricadas en el mundo con la fenomenología, el interés de Patočka por el arte y la cultura, siguen siendo la posibilidad de un avance a la vida y la libertad, tal como lo describe: «libertad para la verdad»¹⁵. Para Patočka, esta frase es la mirada a una apertura de la vida

¹⁴ SRUBAR, Ilija. *El Lugar del Arte en la filosofía de Patočka*. Berlín: Institut für die Wissenschaften vom Menschenla traduction française, 1990, p. 26.

¹⁵ En el «Josef Čapek: El peregrino cojo», Patočka muestra a un humano, en la posición de viajero que viaja de la nada, a la nada. Cf. PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación*. Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, 2023.

con posibilidades del mundo, y, por tanto, exige una responsabilidad de ella en lo artístico. El arte, en su esencia, se muestra como una totalidad de los modos del comportamiento humano, cuya estructura está determinada por la existencia del mundo de la vida.

Por eso Patočka no rechaza el modo de vida tradicional, pues está arraigado en la vida, en el dominio que se le asigna a la humanidad, en el orden divino, en el que responde por medio del amor, siendo la tramitación del arte y la contradicción entre teorías y prácticas. Por tanto, el arte es un movimiento inmutable y contiguo a las posibilidades humanas relacionadas con el cosmos, es un portador de significado de la vida como parte de un movimiento de aceptación del mundo mismo. Patočka dice al respecto que el arte es puro movimiento revolucionario de significado que pone de manifiesto la evidencia.

Entonces, en Patočka la concepción del arte como movimiento innovador es un ángulo de visión en dos aspectos: desde la dimensión social que implica el arte tradicional con la existencia y desde la disyuntiva con el arte moderno como modalidad de la praxis humana, componente de la existencia que siempre está ligada a una determinada forma de vida comprensible en el mundo. De esta forma, el arte desde el horizonte fenomenológico es el significado de un espacio en el mundo que va más allá del objeto de la praxis, en la atención de la existencia con la sociedad. En el arte tradicional, pareciera verse una ambivalencia con la otra, pues una caracterizaría la vida histórica, arraigada en la experiencia del mito mediada por la obra artística, pero en Patočka, es la experiencia del fenómeno y el mito que media en el arte como portador de significado y testimonio de la vida misma del mundo para el hombre.

Patočka hace intentos por seguir los procesos de diferenciación del arte, de los estilos, generando un efecto y nuevas formas, es así como él hace un análisis de la epopeya y lo dramático rastreando la evolución desde la poesía épica de Mesopotamia, hasta las tragedias griegas, incluso en la lectura de Platón, destaca la figura reflexiva del movimiento de la filosofía evidenciado en el arte. Menciona además que el atravesamiento de la historia en el arte, la filosofía y la religión, ofrecen una misma vía: ser portadores de

conocimiento del mundo, pues el arte proporciona un significado que no se limita a una obra como tal, sino que es la estructura de la realidad en conjunto del ser con el humano, lo dice en *Arte y Tiempo*:

Arte, es decir, el pensamiento que se piensa a través de la creación, la visión y la presentación de formas concretas, es el vehículo de acercamiento natural al mundo, le da acceso a algo más que el arte. La obra de arte no está tomada a la vista en sí mismo; es el simple lugar de paso de una intención que apunta a la esencia de las cosas. No es el trabajo del arte visto por el hombre de Lascaux, el ciudadano de Atenas, frente al Partenón, es el cristiano de la Alta Edad Media de cara a un tímpano romántico¹⁶.

Entonces, el arte sigue siendo el principio del tiempo que recoge el sentido de la vida, la forma de expresión del ser de este mundo que se enmarcan y se desarrollan en la filosofía, el arte y la religión.

El arte y el tiempo son también historia en la disciplina del conocimiento, lo que muchos han denominado “estética”, en la reflexión filosófica sobre belleza y arte a lo largo del tiempo. Es la reflexión a un complejo temático de las cuestiones fundamentales que implica la filosofía. Es en el ser, la preocupación del drama, la tragedia, la verdad, fundamento de la fenomenología en el mundo de la existencia humana, así lo enuncia Patočka, él defiende el papel positivo que puede desempeñar el arte en un contexto actual de crisis de la civilización humana, pues el arte da identidad y significado en la manifestación de su obra creativa, dando una definición a la libertad del hombre.

Toda sociedad está envuelta en lo moral, sus circunstancias y hechos lo hacen ver así, es esa relación del hombre para el hombre, y aunque pudiera funcionar sin moral, siempre sus deseos lo legitima, y no es que la moral esté ahí para hacer funcionar la vida, sino que es el hombre desde su complejidad y sus pretensiones, la hace que nazca de la oportunidad, de las circunstancias y las ventajas esperadas. Y es simplemente porque el hombre es eso, *hombre*. Esto dice Patočka:

¹⁶ CALVO, José. «Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos». *Contrastes*, vol. 9, 2004, pp. 42-54.

No es el hombre quien la define según la arbitrariedad de sus necesidades, aspiraciones, tendencias y deseos. Al contrario, es la moral quien define al hombre... La noción de un pacto internacional en pro de los derechos del hombre no significa sino esto: que los Estados y la sociedad entera, se colocan bajo la soberanía del sentimiento moral. Reconocen que algo incondicional les domina y está por encima de ellos¹⁷.

Lo que hace posible que el hombre tenga una conciencia moral, es el alma, es, por tanto, esta esencia una de las piedras angulares de su pensamiento.

Retomemos, el mito encierra una carga de sentido insigne que solo se hace visible cuando se articula con la cuestión del mundo. El mito es en esencia la manera existente de la sociedad por medio de sus ritos, esto dice Patočka:

El problema del mito se presenta también bajo una nueva luz en esta perspectiva, siendo el mito ciertamente una manera en que la existencia se refiere a las potencias del núcleo totalizante, y no a contenidos contingentes, lo que da una solución inesperada a las relaciones que siempre han sido tensas entre el mito, filosofía y objetivación científica¹⁸.

Por medio del mito, y como efecto el arte, no solo se descubre un estilo general de la existencia, una manera de permanecer en el mundo, sino además un modo interesante de donación del mismo mundo como el núcleo totalizante de la cultura, como la expresión utilizada por Patočka: «el meollo del mundo»¹⁹.

A manera de conclusión

Hay que tener en cuenta que se establece un contraste entre el mito y la actitud de libertad reflejada en el arte, que cuestionan la propia humanidad histórica. Por un lado, una vida vivida en la historia presupone que da

¹⁷ PATOČKA, Jan. «Art and Time».

¹⁸ STANCIU, Ovidiu. «El mito como apertura al mundo. Sobre un equívoco en el pensamiento de Patočka». *Aporía*, núm. 3, 2019, pp. 112-128.

¹⁹ PATOČKA, Jan. «L'art et le temps». *La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art*, núm. 1, 1952b.

sentido a la existencia, pero el mito se contrapone a una actitud libre con el conocimiento moderno. Es ese contraste el que evidencia la manera de reconocer la autonomía fundamental del mundo actual de la aprehensión artística. En este sentido, el mito da cuenta del carácter inapropiable del mundo, debido a no poder ser considerado como el simple resultado de prestaciones constitutivas de la subjetividad social, entonces el arte tradicional y moderno, hace que «(...). El mito esté arraigado por su naturaleza entera en la dimensión temporal del pasado (...)»²⁰. De ello se deduce que *estar en el mundo mítico*, es sinónimo de *estar en el mundo histórico*, si es así, hay una relación contractual artística en el arte tradicional y moderno, pues están dadas en determinaciones de donación *en el presente*, lo que quiere decir que está agenciado así: el mito es algo recibido y transmitido, donde el pasado juega además un rol importante, en el hecho en que las cosas sean representadas en la obra (llamase la creación artística). Entonces *el mito* narra un acontecimiento pasado, de un elemento irreversible, pero es un acontecimiento que se manifiesta, pues aclara también lo que es, en la medida en que el presente es presencia del pasado, y justamente se refleja en el arte y como producto en la obra. El significado del arte, según Patočka, es una protesta contra la resignación del yo, y que está arraigada en su tiempo, pues no es un paraíso artificial. Además, expresa lo interno, como una forma de cuidado del alma, de cualquier manera, de actividad cultural.

Así, el arte se restablece en sus derechos con una experiencia del mundo, que puede ser reflejada en el presente, y que configura el mundo, pues le da una superficie asociada a la mirada del artista. Sin embargo, el hombre es retazos de los hechos y no se encuentra en distancia al mundo, pues el mito es asimilado en efecto del arte. De esta forma, debemos comprender que el arte tiene un proceso de liberación, de la efusión del ser y del alma, que emerge de elementos de su creación, en la que participa como parte del trabajo, la misma comprensión de la obra, que se evidencia de la humanidad, no como un simple sujeto acumulador, sino como un transformador

²⁰ STANCIU, Ovidiu. «El mito como apertura al mundo. Sobre un equívoco en el pensamiento de Patočka», p. 115.

de una fuente genuina de creación, de la libertad del ser para efecto de su propia alma.

El arte fue un método para expresar la vida, así se le conoce desde siempre como elemento de evocación del ser, no lo diremos desde su religiosidad, sino más bien desde su espiritualidad, pues es el acto ritual de lo humano con el universo. Es el arte la actividad que expresa el ser, y que se refleja en la producción de sus objetos, que son vividos y pensados en lo comprensible de lo humano, de lo que hemos enunciado históricamente como lo “subjetivo”. En esta perspectiva nos vemos obligados a adoptar una postura desde la observación de cada obra, incluso las del pasado, pues son vistas de manera diferente en sus propios tiempos.

Finalmente, la posición de Patočka, nos deja una interesante mirada desde el asunto formativo, que vale la pena tener en cuenta, esto dice:

Es especialmente importante que los educadores adopten este punto de vista, dado que su tarea es profundizar la incomprensión de las obras de arte, y creo que hay innegables implicaciones de lo que hemos intentado demostrar aquí: la suprema importancia del arte contemporáneo para toda la tarea con la que el educador está cargado; el arte del pasado no puede ser ignorado a menos que lo veamos en la luz del presente; el arte para nosotros no puede ser un método, un elemento de una hazaña de magia, o de un acto ritual o religioso. El arte para nosotros hoy es un estilo, un lenguaje una vez formal y concreto, expresando el poder creativo de la humanidad, es decir, la capacidad de hacer manifiesto el Ser²¹.

Referencias

- BLAHUTKOVÁ, Daniela. «Reflexions de Patočka sobre Fausto y el Arte Moderno». *Acta Univesitatis Carolinae. Philosophica et Historica. Studia esthetica*, vol. VII, núm. 31, 2014, pp. 65-72.
- CALVO, José. «Jan Patočka y la Carta 77. Antropología fenomenológica crítica y activismo de los derechos humanos». *Contrastes*, vol. 9, 2004, pp. 42-54.
- FREUD, Sigmund. «Malestar en la cultura». En: *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrort, 1990.

²¹ PATOČKA, Jan. «Art and Time», p. 183.

- LEMMENS, Kateri. «L'art, la nuit, la mort Notes à propos des réflexions de Jan Patočka sur l'oeuvre d'art». *Contre-jour*, núm. 2, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito y Significado*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- LLORENTE, Jaime. «La transparencia del infinito: sobre una posible fenomenología del arte en el pensamiento de Jan Patočka». *Alpha*, núm. 51, 2020, pp. 25-40.
- PATOČKA, Jan. «Art and Time». En: Ivan Chavatik y Erin Plunkett. (Ed.). *The Selected Writings of Jan Patočka. Care for the soul*. New York: Bloomsbury Academic, 2022.
- PATOČKA, Jan. «Josef Čapek: El peregrino cojo». En: *Patočka: Lector de Comenio. De la filosofía de la educación*. Bogotá: Embajada de la República Checa - Universidad Pedagógica Nacional, 2023.
- PATOČKA, Jan. «L'art et le temps». *La crise de la civilisation rationnelle et le rôle de l'art*, núm. 1, 1952b.
- PATOČKA, Jan. *Arte y Tiempo*. París: Presses Pocket/P.O.L., 1968.
- SRUBAR, Ilja. *El Lugar del Arte en la filosofía de Patočka*. Berlín: Institut für die Wissenschaften vom Menschen/la traduction française, 1990.
- STANCIU, Ovidiu. «El mito como apertura al mundo. Sobre un equívoco en el pensamiento de Patočka». *Aporía*, núm. 3, 2019, pp. 112-128.

LA FENOMENOLOGÍA DE PATOČKA Y SU IMPACTO EN LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO NATURAL EN LAS CIENCIAS*

Patočka's Phenomenology and its Impact on the Understanding of the Natural World in Science

YESSICA VIVIANA BARRAGÁN ORJUELA**

Resumen: El artículo explora la filosofía fenomenológica de Jan Patočka, examinando su influencia en la comprensión del mundo y la ciencia. El pensador checo aborda la objetivación y la esencia de la vida humana, proponiendo una visión que va más allá de la mera observación de objetos. Destaca dos movimientos fundamentales en la existencia según Heidegger y cuestiona la visión mecanicista moderna que fragmenta la conexión sujeto-mundo. Se introducen con-

ceptos clave, como la esfera fenoménica y la asubjetividad, resaltando la complejidad de la relación entre subjetividad y objetividad. En conjunto, desde Patočka se propone un enfoque que reconcilia la complejidad de la existencia con la objetividad científica, marcando un impacto perdurable en la filosofía y la ciencia contemporáneas.

Palabras claves: objetivación, asubjetividad, esfera fenomenológica, ciencias naturales.



Abstract: The article explores Jan Patočka's phenomenological philosophy, examining its influence on the understanding of the world and science. Patočka addresses objectification and the essence of human life, proposing a vision that goes beyond mere observation of objects. It highlights two fundamental movements in existence according to Heidegger and questions the modern mechanistic view that fragments the subject-world connection. Key concepts are

introduced, such as the phenomenal sphere and asubjectivity, emphasizing the complexity of the relationship between subjectivity and objectivity. Overall, Patočka's approach is proposed to reconcile the complexity of existence with scientific objectivity, marking a lasting impact on contemporary philosophy and science.

Keywords: objectification, asubjectivity, phenomenological sphere, natural sciences.

Introducción

La comprensión del mundo natural y de la investigación científica ha sido un pilar fundamental en la filosofía y la ciencia a lo largo de la historia, desde

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación en la Universidad Pedagógica Nacional y docente en la misma universidad, ubicada en Bogotá, Colombia. Correo electrónico: yvbarragano@pedagogica.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6849-4703>.

las contribuciones de Aristóteles hasta la revolución en la biología propuesta por Darwin y las transformaciones en la física impulsadas por Einstein en el siglo xx. Sin embargo, en la era contemporánea, la visión tradicional del mundo ha enfrentado una crisis. Posturas y ontologías contemporáneas, como las implicaciones de la teoría cuántica, las críticas postmodernas a la objetividad y la influencia de la filosofía de la mente, han desafiado la simplicidad de la perspectiva tradicional. Este cuestionamiento se ha intensificado al poner en duda la objetividad de la perspectiva convencional y problematizar la relación entre el observador y lo observado. Además, se reconoce la existencia de limitaciones inherentes a nuestra capacidad para comprender el mundo. En este contexto, la intersección entre la reflexión filosófica y los avances científicos contemporáneos se manifiesta en un diálogo en constante evolución que enriquece nuestra comprensión del mundo natural y redefine nuestro papel en él.

Este artículo explora la problematización fenomenológica del mundo natural. La fenomenología, una corriente filosófica que se centra en el estudio de la experiencia subjetiva y la conciencia, juega un papel esencial en esta exploración. Cuando se aplica la fenomenología al contexto de las ciencias naturales, se plantea la necesidad de considerar cómo la percepción, la interpretación y la intersubjetividad influyen en la construcción del conocimiento científico.

Este análisis explorará preguntas fundamentales sobre la influencia de la subjetividad en la construcción del conocimiento científico desde la perspectiva de Patočka. ¿En qué medida nuestras percepciones y experiencias influyen en la construcción del conocimiento científico? ¿Hasta qué punto la subjetividad y la intersubjetividad juegan un papel en la formulación de teorías y en la interpretación de datos? ¿Cómo podemos reconciliar la subjetividad con la búsqueda de una comprensión objetiva del mundo natural?

En este análisis, se indaga cómo la fenomenología puede enriquecer la epistemología de las ciencias naturales, superando la dicotomía entre objetividad y subjetividad. Se plantea la posibilidad de abordar de manera más completa la crisis de la visión natural del mundo contemporáneo. Como

resultado, se podría lograr una comprensión holística de la relación entre el ser humano y la naturaleza.

La crisis de la visión natural del mundo

En la época de Jan Patočka, la visión predominante del mundo estaba influenciada por el positivismo, una corriente que buscaba simplificar la comprensión del entorno a través de dimensiones medibles y cuantificables. Patočka emerge como un crítico de esta perspectiva mecanicista, planteando cuestionamientos cruciales sobre la relación intrínseca entre la objetividad científica y la experiencia subjetiva. Su argumento fundamental radica en que la visión mecanicista, al intentar reducir la complejidad de la realidad y la conciencia humana, desafía la concepción natural del mundo como algo predecible y simplificado.

Para comprender la postura crítica de Patočka, resulta esencial considerar el origen de la metafísica, un análisis que él desarrolla en su obra *Platón y Europa*¹. La escasa base filosófica, histórica y filológica de la época planteaba un desafío, en parte debido a la interpretación histórica que arraigaba los orígenes desde la perspectiva ya establecida de la metafísica, especialmente influenciada por Aristóteles. Esto resultaba en la ausencia de una narrativa histórica clara para abordar las dinámicas modernas de la comprensión del mundo².

A diferencia de la ciencia moderna, la filosofía antigua primitiva se centraba en la búsqueda de verdades fundamentales y el descubrimiento, sin perseguir la acumulación de conocimientos especializados. Aunque estos primeros filósofos no seguían un camino erudito, su enfoque único no encajaba fácilmente en las categorías contemporáneas del conocimiento. A diferencia de la ciencia moderna, su filosofía no imitaba la poesía ni repre-

¹ PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Eliška Krausová y Germán Vargas. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023, p. 65. [Traducción inédita].

² *Ibid.*

sentaba una forma primitiva de ciencia. Más bien, presentaban un enfoque distintivo que no desafiaba las categorías preconcebidas.

El paradigma mecanicista moderno concebía el mundo como una colección de objetos en movimiento, gobernados por leyes matemáticas precisas. Esta visión reduccionista eliminó los conceptos metafísicos tradicionales, llevando a una fragmentación del mundo en una serie de entidades aisladas, cada una con su propia existencia independiente. Patočka desafía la concepción *natural* del mundo al cuestionar cómo se comprende este y cómo se relaciona con la experiencia humana³.

Esta perspectiva es criticada por Patočka, al considerar que la visión mecanicista es insuficiente y limitada en su capacidad para abordar cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la realidad y la conciencia humana. Con ello invita a reflexionar sobre la relación entre la objetividad científica y la experiencia subjetiva planteando preguntas sobre cómo reconciliar estos dos mundos aparentemente divergentes. En términos cartesianos, la separación entre la *res cogitans* (la sustancia del pensamiento) y la *res extensa* (la sustancia de la extensión) en la realidad contemporánea establece una división clara entre la esfera de la conciencia y el mundo material⁴.

Este concepto persiste en la filosofía contemporánea y plantea preguntas esenciales sobre cómo estas dos esferas, la mente y el mundo físico, interactúan y se relacionan en la experiencia humana. A pesar de que este dualismo radical en principio salvaguardaba la conciencia como realidad, al circunscribir a la *res extensa* el ámbito de la *causalidad efectiva*, abriría el camino para un progresivo vaciar de la conciencia de contenido y realidad. En este panorama, la conciencia va desapareciendo de este paisaje, al no precisarse de ella para explicar todo el mundo de las realidades que conforman nuestro entorno⁵.

³ PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. I. Ortega Rodríguez. Salamanca: Sígueme, 2007, p. 68.

⁴ PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

El impacto del principio de razón en la experiencia humana: entre la objetivación y la subjetividad

En el diálogo filosófico entre los pensadores Jan Patočka, Edmund Husserl y Martin Heidegger, se encuentra una reflexión sobre el impacto del principio de razón en la vida humana y se plantea una crítica a la objetivación del mundo. Esta conversación se centra en cómo nuestra interacción cotidiana con el mundo y las cosas, revelan un proceso de objetivación; y, cómo esta afecta a la realidad circundante.

Patočka inicia señalando la falta de un concepto objetivo de la existencia humana. En la filosofía y la ciencia, la objetividad es esencial, pensando en términos de lo idéntico, comprensible de la misma manera para todos. No obstante, existe un pensamiento distinto, que produce sentido desde diversas perspectivas, como los mitos, la poesía, el arte y los rituales. Aunque subjetivas y simbólicas, transmiten verdades más allá del pensamiento objetivo.

A pesar de que las visiones objetivas consideran estas vivencias no como *hechos científicos* comprobables, los *fenómenos* tienen un carácter más subjetivo y simbólico. No están necesariamente ligados a una realidad objetiva única y, a menudo, llevan consigo un significado intrínseco que puede investigarse por sí mismo.

El hecho científico ha de ser objetivamente comprobable, y por principio ha de ser accesible por igual a cualquiera, se señala por ser algo que ya existe con anterioridad, en conexión con otros hechos con los que forma una unidad indisoluble, la unidad de la realidad objetiva. Un fenómeno, por el contrario; no se somete a esta condición de insertarse en una realidad única; un fenómeno lleva consigo su sentido. Los fenómenos se dejan investigar en lo que su contenido tiene de realidad objetiva, pero también cabe investigarlos en y por sí mismos. Y esto último tiene incluso preferencia en cierto sentido, pues la propia realidad objetiva no está dada en y por sí sino a través de los fenómenos, de suerte que necesariamente tiene sentido investigar los fenómenos también por sí mismos⁶.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

El concepto de existencia se origina a partir de la comprensión de fenómenos, especialmente aquellos relacionados con la vida en múltiples dimensiones, la pérdida y la búsqueda de uno mismo y, ocasionalmente, el autodescubrimiento. Esto sugiere que la existencia humana se percibe de manera única debido a nuestro interés en nuestro propio ser. Cada decisión y elección impacta nuestra existencia.

El filósofo destaca la peculiar incapacidad de los seres humanos para explorarse a sí mismos de la misma manera que lo hacen otras realidades objetivas. Mientras que la ciencia, en especial la ciencia de la naturaleza busca descubrir y comprender la realidad objetiva, generalmente no considera al ser humano como objeto de investigación. Patočka plantea la cuestión de si esta perspectiva científica es adecuada para comprender la existencia humana, el ser humano no se limita a ser una suma de sus circunstancias y características. Más bien, posee una vida vivida única y activa que trasciende la mera representación. La existencia humana implica acción, praxis y autodescubrimiento, en contraposición a un mero proceso pasivo.

De los análisis de Husserl, Patočka destaca una distinción entre la forma en que la ciencia contemporánea aborda la naturaleza y cómo debemos considerar nuestra propia existencia. Resalta la idea de que lo natural es indiferente a nuestra presencia y observación, y solo cuando intervenimos como observadores, forzamos a la naturaleza a mostrarse de una manera específica. Se cuestiona la visión científica de los seres humanos y si estos factores son realmente la esencia de lo que somos.

Puede objetarse que la ciencia contemporánea de la naturaleza sostiene que el objeto no es independiente de la forma en que es descubierto, pero esto se refiere solo al modo en que llegamos a la cosa, no a su modo de ser. La ciencia natural tiende a considerar al ser humano como la suma de disposiciones, dotes, circunstancias y determinantes sociológicos, olvidando que estos elementos no constituyen verdaderamente el yo en su íntima constitución. Son más bien partes de la situación en la que inevitablemente se encuentra el yo, parte de su propia vida vivida⁷.

⁷ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004. p. 63.

Desde este enfoque, la noción de vivir se plantea como un acto y una experiencia de existencia. En lugar de concebir la vida humana como un proceso de descubrimiento y exposición de identidad, similar a estudiar cosas externas, se sugiere que vivir es una experiencia intrincada.

Los seres humanos no solo existen en la percepción o representación mental, sino que son participantes activos en la realidad. Esto significa que no somos simples observadores pasivos de la vida, sino que tomamos decisiones que influyen en nuestro propio camino. La metáfora de *un pedazo de lava sobre la superficie de la luna* resalta la distinción entre vivir nuestra propia vida de manera consciente y activa, en contraposición a ser meramente influenciados o controlados por factores externos.

Patočka, al introducir la noción de objetivación, sostiene que esta debe entenderse en estrecha relación con el movimiento fundamental de la existencia humana. A diferencia de la perspectiva de Husserl, quien se enfocó en identificar el proceso de objetivación, Patočka profundiza en cómo este proceso se vincula con la esencia misma de la vida humana en el mundo.

La propuesta de conexión presentada por Patočka brinda una perspectiva valiosa para profundizar en la comprensión del proceso de objetivación delineado por Husserl en *Krisis*⁸ donde este autor ha explorado cómo la praxis diaria de la vida humana, en su interacción con el entorno y los objetos, inevitablemente da lugar a un proceso de objetivación. Inicialmente, este proceso se manifiesta en prácticas de medición, la creación de herramientas y la formulación de medidas, evolucionando finalmente hacia el surgimiento de la geometría como un medio para objetivar estas mediciones⁹.

No obstante, la perspectiva de Patočka añade una capa de complejidad al resaltar que este proceso de objetivación está intrínsecamente vinculado al movimiento esencial. En otras palabras, la conexión propuesta revela una relación con el principio de desmovilización. Aquí, la noción de desmovilización sugiere que el acto de objetivar no solo implica la creación de

⁸ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Krisis)*. J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

⁹ PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología», p. 53.

medidas y formas geométricas, sino que, en lugar de simplemente someter el mundo a medidas, la desmovilización implica un reconocimiento de la esencia subyacente de las cosas, una comprensión que va más allá de la mera manipulación técnica, reconociendo la presencia de un movimiento esencial que trasciende la pura instrumentalización¹⁰.

Según Patočka, Heidegger diferencia dos movimientos fundamentales en la existencia humana: uno en el cual se pierde al prolongar su propia existencia y otro en el que uno se conquista mediante la entrega. Estos movimientos son opuestos y están relacionados con concepciones diferentes del ser del ente. Heidegger no considera la objetivación simplemente como una interpretación incompleta de la vida, sino como un destino metafísico que nos afecta a todos¹¹.

Husserl también aborda esta cuestión a través de sus análisis del cuerpo y el movimiento corporal, así como su énfasis en la intersubjetividad como una dimensión sin la cual el movimiento propio de la existencia humana es inconcebible.

Este diálogo suscita la interrogante sobre si, al adoptar estas perspectivas, podríamos sucumbir a una especie de *principio de razón en la objetivación*, cuya aplicación excesiva podría desembocar en la pérdida del vínculo entre el sujeto y el mundo. Precisamente este punto de asumir una postura radical podría resultar en que la calidad del mundo esté subordinada a la desconexión de la realidad misma del mundo natural.

La influencia del mecanicismo moderno en la concepción de la mente humana y su relación con el mundo es un aspecto crucial para entender la evolución de la objetivación. En este paradigma, la mente humana fue abordada como un reflejo de procesos objetivos, relegándola a fenómenos puramente físicos y químicos. Esta perspectiva materialista de la mente dio lugar a una desconexión significativa entre el sujeto y su entorno. La complejidad de la experiencia humana fue simplificada y reducida a

¹⁰ El procedimiento de objetivación según Husserl concuerda con la desmovilización del movimiento, pero no explicita las razones o los procesos de la pérdida del mundo.

¹¹ *Ibid.* p. 74.

epifenómenos de la actividad cerebral, excluyendo dimensiones de la subjetividad y la interacción con el entorno.

Este enfoque mecanicista, al limitar la comprensión de la mente, contribuyó a la instrumentalización del mundo circundante. La objetivación resultante se volvió más propensa a ignorar la riqueza y la diversidad de la experiencia humana. La desmovilización, en este contexto, se vuelve esencial para contrarrestar esta tendencia, invitando a una reconsideración de la relación entre la mente y el mundo, reconociendo la importancia de aspectos subjetivos y esenciales que trascienden las limitaciones objetivas.

Lo más destacado de esta visión, desde un punto de vista subjetivo, radica en que no solo excluye la participación directa del sujeto en la comprensión del mundo, sino también en su influencia en el mundo. Aquellos involucrados en la acción en este contexto no son vistos como sujetos conscientes y vivos, sino más bien como sustancias materiales de las cuales no se tiene una experiencia directa¹². El enfoque matemático-causal conduce a un mundo de entidades que se perciben como diferentes del mundo subjetivo inmediato del sujeto. Por un lado, avanzamos con certeza hacia estas *cosas en sí*, pero, por otro, estas entidades son inherentemente inaccesibles a la experiencia. Esto da lugar a una división entre el mundo del pensamiento y el mundo de la vida, sin posibilidad de un puente que los conecte.

Siguiendo la perspectiva, resulta apropiado emplear el concepto de *transformación de la realidad* para analizar esta división entre el sujeto y el objeto. En la visión de Patočka, esta transformación implica un proceso dinámico y activo, donde la realidad experimenta una metamorfosis al convertirse en objeto de la conciencia. Este concepto destaca la naturaleza activa y participativa del sujeto en la creación de la realidad objetiva.

En este contexto, el término *transformación de la realidad* subraya la idea de que la objetivación no es solo un acto de observación externa, sino un cambio intrínseco en la naturaleza de la realidad misma. Al objetivar, la realidad se somete a un proceso de simplificación y abstracción, lo que facilita su estudio y comprensión por parte de la ciencia. La reducción a objetos y relaciones definibles permite un análisis más riguroso y siste-

¹² PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016, p. 14.

mático. Sin embargo, al incorporar el concepto de transformación, se destaca que este proceso va más allá de una observación; implica una mutua influencia entre el sujeto y la realidad, desencadenando un diálogo constante que moldea la manera en que comprendemos y damos forma al mundo que nos rodea.

En sus palabras, Patočka describe cómo el *principio de razón suficiente* ha dado forma a nuestra percepción del mundo:

Una incubación de dos milenios, en el sentido del principio de razón suficiente de todo lo que existe. Heidegger lo interpreta como el principio de calculabilidad y predictibilidad universal. Nada hay, nada existe sino en la medida de su corresponder a este principio, es decir, en la medida en que se ajusta y somete a la pretensión de un aseguramiento universal de todo por medio del cálculo. El principio de razón se identifica, pues, con una objetivación estricta y exacta del ente. Y tal objetivación transforma el universo, el todo del ser, en un objeto que está puesto ante el sujeto; el sujeto, que se quiere seguro en el mundo, pone ante sí el objeto en orden a poder dominarlo¹³.

En esta interpretación, el *principio de razón* implica una objetivación rigurosa y precisa de todo lo que existe, convirtiendo el mundo y la realidad en objetos que se presentan al sujeto. Este sujeto, en busca de seguridad y control, los coloca ante sí para dominarlos, resultando en una percepción del mundo como una representación que puede medirse y calcularse.

Patočka argumenta que esta transformación genera una división en dos *mundos*: el de la experiencia subjetiva, donde se perciben los sentidos y las cualidades subjetivas, y el mundo de la objetivación científica, que se basa en la reducción de la realidad a datos observables y medibles.

Desde este punto es evidente que Jan Patočka compartía inquietudes con filósofos como Heidegger, quienes consideraban que la ciencia moderna invertía la comprensión del ser, priorizando la objetividad sobre la experiencia subjetiva. Argumentaban que la metafísica tradicional había tratado al ser y la realidad como objetos simples, perdiendo su esencia no-objetiva. Heidegger, por su parte, exploró la relación entre el ser humano y el mundo y cómo la objetivación y transformación de la realidad la habían afectado,

¹³ *Ibid.*, p. 17.

abogando por volver a preguntarse qué significa *ser* en lugar de objetivarlo científicamente.

Esta perspectiva desafía las nociones convencionales sobre el mundo y la verdad, viendo el mundo como algo esencialmente distinto, pero que también revela la naturaleza de las cosas y cómo existen. La conexión entre las cosas y el mundo no se logra objetivándolas, sino a través de nuestras propias posibilidades. Las cosas se manifiestan en relación con nuestra capacidad de utilizarlas, servirnos de ellas o incluso obstaculizar nuestras acciones. Esto no es mera observación, sino una consecuencia de que nosotros encarnamos esas posibilidades.

El mundo, aunque distinto de nuestra experiencia personal, es el *entorno* donde interactuamos con cosas que tienen existencia independiente de nosotros. Este enfoque redefine la verdad como algo que no busca la objetividad, sino que se basa en el interés por nuestras posibilidades esenciales y la no-indiferencia hacia quiénes somos.

La conexión entre subjetividad, objetividad y asubjetividad en la percepción del mundo

A partir del análisis de la obra de Jan Patočka, emergen dos conceptos fundamentales que funcionan como puntos de convergencia entre la objetividad y subjetividad en la comprensión del mundo: la esfera fenoménica y la asubjetividad. Estos elementos se resaltan como pilares para explorar la relación entre la experiencia humana y la percepción del entorno, ofreciendo una perspectiva sobre la conexión entre el individuo y el mundo. La esfera fenoménica ilustra cómo nuestras experiencias individuales influyen en nuestra comprensión de la realidad, mientras que la asubjetividad plantea la influencia del entorno y la objetividad en nuestra percepción del mundo. Estos dos conceptos instigan un diálogo esencial sobre la complejidad de la interacción entre la subjetividad humana y la realidad objetiva, proporcionando una sólida base para el análisis de la filosofía fenomenológica de Patočka.

Como se ha señalado previamente, la fenomenología desempeña un papel fundamental en la comprensión del mundo natural, y Jan Patočka contribuye significativamente a esta corriente filosófica. La fenomenología se centra en la naturaleza de la experiencia y la conciencia, desafiando las premisas del positivismo y explorando cómo las experiencias subjetivas influyen en la construcción del conocimiento. Patočka destaca que la comprensión del mundo natural no puede prescindir de la influencia de la subjetividad humana.

Lo más importante en términos subjetivos de semejante artificiosidad estriba en que esta concepción no sólo excluye toda participación directa del sujeto a la hora de comprender el mundo, sino también toda participación del sujeto en la acción en el mundo. Pues quien toma parte en esta acción no es el sujeto viviente y vívido, sino su sustrato material, del que no se tiene vivencia¹⁴.

En las reflexiones de Jan Patočka, se subraya que la comprensión del mundo natural siempre incorpora un elemento subjetivo inherente. En otras palabras, es imposible disociar por completo la perspectiva y las experiencias individuales al intentar desentrañar el entorno circundante. Incluso cuando se recopilan datos y se realizan observaciones que se consideran objetivas, como mediciones científicas o datos empíricos, estas observaciones no son completamente imparciales. Están influenciadas por la perspectiva personal y la conciencia subjetiva del observador. La forma en que alguien observa y comprende el mundo está inevitablemente moldeada por sus experiencias personales, creencias y conocimientos previos.

Este recordatorio por parte de Patočka tiene implicaciones tanto en la filosofía como en la ciencia, insta a las personas a tomar conciencia de su propia subjetividad y a considerar cómo influye en su comprensión de mundo. Reconocer esta conexión entre la subjetividad humana y la apreciación del mundo natural es esencial para una aproximación más completa y matizada a la realidad circundante. Además, invita a reflexionar sobre

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

cómo las experiencias individuales dan forma a la percepción y al conocimiento de la naturaleza.

Este enfoque fenomenológico tiene un impacto significativo en la ciencia, destaca que esta no puede considerarse una empresa completamente objetiva, sino que debe reconocer la influencia del sujeto en la construcción del conocimiento.

La “esfera fenoménica”: no es subjetiva en el sentido de que consista en cursos subjetivos, “intenciones vivificadoras”, “aprehensiones” y vivencias varias, o de que esté constituida en éstos como correlato noemático de una noesis dada en la evidencia de la captación: absoluta de sí. Es subjetiva en un sentido mucho más simple: no coincide con el ente en sí, ella es en cierto sentido más amplia, más abarcadora, es el proyecto de todo posible encuentro con él¹⁵.

En la esfera fenoménica, se permite la manifestación de un ente como posible, sirviendo como un proyecto de encuentro con el mundo. Esta perspectiva nos lleva a comprender que el *yo*, en este contexto, no se caracteriza por propiedades fácilmente cuantificables o verificables, sino por su situación y acción en relación con las posibilidades presentadas. La fenomenología busca explorar cómo los objetos se presentan sin la interferencia de interpretaciones subjetivas excesivas, destacando la autonomía de esta esfera y la capacidad inherente de los objetos para mostrarse.

El ente *yo*, reside en este mundo de posibilidades, las acepta y se identifica con ellas. Durante este proceso, proyecta un esquema de todos los entes posibles de manera objetiva, sin estar influenciado por experiencias subjetivas individuales. Este acto de proyección se asemeja al proceso de creación de una narración o una pintura por parte de un artista de manera objetiva, sin que estas obras reflejen directamente sus vivencias personales.

Es importante destacar que esta esfera fenoménica no es una creación arbitraria del sujeto. No es un juego caprichoso de la mente humana ni surge de experiencias individuales. Está destinada a dar cabida a la manifestación del ente en sí y, por lo tanto, está determinada por la naturaleza misma del ente. La esfera fenoménica no puede considerarse como una

¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

invención subjetiva radical, su existencia y estructura están intrínsecamente vinculadas al ente mismo¹⁶.

Esta esfera no debe reducirse a lo que aparece en ella; más bien, debe ser explorada de manera autónoma. La mirada reflexiva desempeña un papel crucial al desconectar las tesis sobre lo que aparece en su ser propio y enfocarse en la evidencia que pertenece al mostrar y mostrarse del campo fenoménico. Este enfoque permite captar la esencia de la esfera fenoménica como algo más que una simple abstracción de lo que aparece en su ser propio.

Al comprender la realidad a través de la esfera fenoménica, se reconoce que los objetos no son simplemente dados a la conciencia, sino que tienen una dinámica propia de manifestación. Esta última implica una participación del sujeto en el proceso de revelación de los objetos, convirtiendo la esfera fenoménica en un espacio dinámico donde la interacción entre el sujeto y el objeto moldea la manera en que entendemos y experimentamos la realidad.

Además, es importante subrayar que el acto de manifestarse en esta esfera fenoménica no constituye una acción humana. El ser humano no inicia este proceso, de la misma manera en que no crea su propio ser ni la *luz* que ilumina su ser, su propia transparencia, o su interés y comprensión de su ser. En este contexto, el ser humano se desarrolla dentro de la esfera fenoménica, se manifiesta en su propia claridad. Cuando el ente entra en esta esfera, no se aleja de sí mismo ni se convierte en una subjetividad ajena. Se transforma dentro del nuevo contexto del aparecer, manteniendo su identidad esencial.

En el pensamiento de Patočka, la noción de asubjetividad desempeña un papel fundamental al mediar entre la objetividad y la subjetividad. El pensador checo nos invita a considerar que existe una capa adicional en la experiencia humana que trasciende tanto la pura subjetividad como la objetividad, y esta capa es lo que él denomina *asubjetividad*¹⁷.

¹⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

La asubjetividad se refiere a la idea de que existen aspectos del mundo que tienen una existencia independiente de la mente individual y que no pueden reducirse a simples construcciones subjetivas. Esto significa que, aunque la subjetividad es un aspecto crucial de nuestra experiencia, no todo en el mundo se reduce a lo que percibimos o interpretamos subjetivamente. La asubjetividad actúa como un recordatorio de que hay verdades y realidades que trascienden nuestra percepción y que son parte integral del mundo.

El mundo es una totalidad unitaria en la que la subjetividad individual es antecesora. Esto significa que el mundo existe como una totalidad que lo abarca todo, que engloba todos los límites. A través de esta idea, Patočka demuestra que el mundo es una realidad que precede a la subjetividad, y no se trata simplemente de una *necesidad del intelecto*. Es decir, el mundo no es solo una imagen construida por la mente, sino que tiene una existencia real e independiente.

Patočka también propone una *fenomenología asubjetiva de la percepción* para demostrar que ciertas partes del mundo dan cuenta de sí mismas en su darse al sujeto, sin que este proceso de dar cuenta dependa de la subjetividad. Esto respalda la existencia de un mundo como una totalidad unitaria que media entre la objetividad y la subjetividad.

Su enfoque esencial radica en describir la tensión inherente entre la interioridad, representada por la experiencia subjetiva individual, y la periferia, que abarca el mundo objetivo circundante al sujeto. En este sentido, la fenomenología asubjetiva se posiciona como una exploración de la relación entre la individualidad y el horizonte más amplio de la existencia.

Este enfoque filosófico propuesto busca superar las limitaciones asociadas tanto con el cartesianismo, que concibe la inmanencia de manera exclusivamente interna y subjetiva, como con el realismo dogmático, que simplifica la existencia al afirmar que no hay diferencias en el ser que distingan entre la existencia subjetiva y no subjetiva. En lugar de caer en estas concepciones simplificadas, la fenomenología asubjetiva de Patočka

se erige como un medio para navegar por la complejidad de la relación entre el sujeto y el mundo¹⁸.

Así, la propuesta de Patočka no solo busca evitar las confusiones inherentes a estos extremos filosóficos, sino que también pretende erigirse como un puente conceptual que reconcilia la experiencia subjetiva individual con el mundo objetivo que la rodea. Patočka ofrece un terreno fértil para comprender esta dinámica, promoviendo una visión más matizada y completa de la existencia humana.

La influencia de Jan Patočka en la concepción del mundo y en la ciencia

A lo largo de esta reflexión, se ha explorado el significativo impacto de la fenomenología de Jan Patočka en la concepción del mundo y en la metodología científica. La filosofía de Patočka, enraizada en una preocupación por la subjetividad y la experiencia humana, ha dejado una marca perdurable en la forma en que comprendemos tanto el mundo natural como el enfoque que adoptamos en la ciencia.

La *visión natural* del mundo, que durante mucho tiempo prevaleció en la filosofía y la ciencia, ha sido sometida a una revisión gracias a las críticas de Patočka al principio de razón y a la objetivación que nos lleva a cuestionar la suposición de que la realidad puede ser reducida a meros objetos de estudio desprovistos de subjetividad. En cambio, el pensador checo nos invita a abrazar la complejidad de la existencia humana y a reconocer que la subjetividad desempeña un papel fundamental en nuestra comprensión del mundo.

La fenomenología, tal como la desarrolló Patočka, en la *reconstrucción fenomenológica de la experiencia* insta a la ciencia a sumergirse en sus propias percepciones y experiencias subjetivas de él. Esto conduce a una

¹⁸ Dodd, James. «Sobre la promesa de una fenomenología asubjetiva». *Aporía*, núm. 3, 2019, p. 79.

comprensión más amplia de los objetos de estudio, se reconocen las múltiples dimensiones subjetivas que influyen en la interpretación de los datos.

La esfera fenoménica, propuesta por Patočka, emerge como un elemento crucial en nuestra comprensión del entorno. Ilustra cómo nuestras experiencias individuales influyen de manera profunda en nuestra percepción de la realidad. No se trata simplemente de un conjunto de cursos subjetivos o aprehensiones, sino de un proyecto que abarca todo posible encuentro con el ente.

Al reconocer la esfera fenoménica como el terreno en el cual los objetos no solo son percibidos, sino que también se presentan activamente, se establece una conexión entre la experiencia subjetiva del sujeto y la manifestación objetiva de los entes. La esfera fenoménica proporciona un espacio dinámico donde la interacción entre el sujeto y el objeto moldea la manera en que entendemos y experimentamos la realidad.

La crítica de Patočka a la objetivación excesiva nos recuerda que la objetividad en la ciencia no debe significar la eliminación de los sujetos, sino su conciencia en el proceso de conocer el mundo a través de las ciencias. Los que estudian en términos de ciencia son seres humanos con sus propias historias, perspectivas y experiencias que inevitablemente influyen en su trabajo.

La esencia de la existencia humana se revela a través de la reflexión consciente, un proceso que implica una introspección y un examen de la verdad y la no verdad en nuestras vidas. La reflexión no es un mero ejercicio intelectual, sino un elemento vital de la acción interior. Sin esta reflexión, nuestra existencia carecería de significado. Somos seres que, desde tiempos inmemoriales, hemos sentido la necesidad de entendernos a nosotros mismos.

La existencia humana, en lugar de constituir un estado aislado, se dirige hacia la conexión con otros seres humanos. Esta comunicación auténtica se fundamenta en la reflexión y la comprensión de nuestra propia verdad, lo que nos habilita para conectarnos de manera genuina con los demás en un mundo lleno de complejidades y desafíos. En última instancia, la reflexión

otorga sentido a nuestra existencia en la búsqueda de la verdad y la autenticidad en un mundo lleno de sombras y engaños.

A su vez, la asubjetividad, destaca la existencia de aspectos del mundo que trascienden la mente individual y que no pueden ser reducidos a construcciones subjetivas. Esta noción nos invita a reflexionar sobre la existencia de verdades y realidades que van más allá de nuestra percepción. La asubjetividad, como concepto, actúa como un recordatorio de que, si bien la subjetividad es esencial, no todo en el mundo se limita a lo que percibimos o interpretamos subjetivamente.

Esta propuesta de Patočka reconfigura nuestra comprensión de la objetividad y subraya la importancia de reconocer la influencia de la subjetividad en la construcción del conocimiento. La esfera fenoménica y la asubjetividad no solo enriquecen nuestra visión del mundo natural, sino que también aportan una dimensión ética a la ciencia al destacar la necesidad de considerar la multiplicidad de perspectivas en la comunidad científica.

Referencias

- DODD, James. «Sobre la promesa de una fenomenología asubjetiva». *Aporía*, núm. 3, 2019, pp. 77-95.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Krisis)*. J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- PATOČKA, Jan. «El mundo natural y la fenomenología». En: *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro, 2004.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Trad. I. Ortega Rodríguez. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Trad. Eliška Krausová y Germán Vargas. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2023. [Traducción inédita].

VARIA

LOS MIGRANTES Y LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EN AMÉRICA LATINA*

Migrants and the Crisis of Humanity in Latin America

GERMÁN VARGAS GUILLÉN**

Resumen: En el presente artículo se realiza una reflexión fenomenológica de la migración. Para ello, se dan cuatro pasos. En el primero, se estudia cómo se han constituido distintas miradas sobre el migrante en tanto extraño, amigo, sospechoso, extranjero, etc. En el segundo, se identifican las diferentes formas en las cuales se interpela al migrante —intersubjetivamente— preguntándole: ¿por qué abandonó su patria y decidió —a través de su voluntad— volverse

un migrante? En el tercero, se caracterizan las contingencias de la restauración tanto de la *historicidad* como de la *temporalidad* en el retorno del migrante a su tierra natal. Por último, se retoman los pasos anteriores —a través de los conceptos corrupción, abandono y ahistoricidad— para describir la crisis de la humanidad en América Latina.

Palabras clave: humanidad universal, vulnerabilidad, *ghetto*, *ὄβρις*, horizonte.

Abstract: In this article a phenomenological reflection on migration is carried out. To do this, four steps are taken. In the first, we study how different perspectives on the migrant as a stranger, friend, suspect, foreigner, etc., have been constituted. In the second, the different ways in which the migrant is questioned —intersubjectively— are identified, asking: why did they leave their homeland and decide —of their own free will— to become a migrant? In the third,

the contingencies of the restoration of both historicity and temporality in the migrant's return to his homeland are characterized. Finally, the previous steps are taken up —through the concepts corruption, abandonment and ahistoricity— to describe the crisis of humanity in Latin America.

Keywords: universal humanity, vulnerability, *ghetto*, *ὄβρις*, horizon.

Fenómenos como el de la migración de haitianos, venezolanos y colombianos son la manifestación, desde luego, de las crisis políticas y económicas de los países de origen de estos ciudadanos. En muchos sentidos, el intercambio de grupos de migrantes y grupos de “acogida” —en el sentido dado por Jan Patočka al término en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*— enriquece a ambos grupos, pero pone —bajo muchas perspectivas— en

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

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

evidencia el “declive” o la “corrupción”¹ de la “idea de humanidad”. Esta doble circunstancia fenomenológica es la que se explora en este artículo.

Este texto da continuidad a las investigaciones tendientes a una fenomenología de la migración que se ha venido desarrollando en América Latina, en particular, entre los investigadores colombianos² y los chilenos³; estudios que, a su vez, remiten a la tradición abierta por Bernhard Waldenfels⁴.

Migración y corrupción

Para Patočka la “corrupción” equivale a un “declive”, a una suerte de desistimiento con respecto a la idea de humanidad que se ha alcanzado como proyecto que *vale para uno y para todos*⁵. Al menos filosóficamente, aunque también en los campos de la política y del derecho internacional, se ha arribado a la idea de *humanidad universal*.

Cierto, los países tienen fronteras. Pero el traspaso de ellas está consagrado como uno de los derechos humanos. Y, sin embargo, lícita, pero la mayoría de las veces ilícitamente ocurre este traspaso; así, los migrantes en América Latina experimentan la vulneración de sus derechos. En cierto modo, la conquista de estos derechos se ha vuelto o bien *letra muerta* o se han restringido a una aplicación muy parcial.

Latinoamericanos en condición de migrantes los hay de muchos países de la región: los nicaragüenses migran masivamente a Costa Rica; los venezolanos migran a Colombia y a muchos otros países de la región; los

¹ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.

² VARGAS, Germán y MUÑOZ, Enrique. *Aproximaciones a una Fenomenología de la migración*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019.

³ MUÑOZ, Enrique y ALARCÓN, Jorge. «Reconocimiento e interculturalidad ampliada ante la inmigración en Chile». *Open Insight*, vol. XIII, núm. 27, 2022, pp. 37-58.

⁴ WALDENFELS, Bernhard. «Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl». *Ideas y valores*, núm. 116, 2001, pp. 119-131; WALDENFELS, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos, 2015.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen, 1964.

haitianos migran masivamente hacia Chile; de todos los países de la región hay migración masiva, en muchos casos a través de México —también los ciudadanos de este país—, hacia Estados Unidos. La frontera de Argentina es traspasada por senegaleses, uruguayos, paraguayos y peruanos consuetudinariamente.

Prácticamente todos los países tienen políticas de acogida de los extranjeros, especialmente si llegan con capital para inversiones o si representan intereses económicos transnacionales. Así, se puede decir, hay “clases” de migrantes. Unos son deseados, esperados, protegidos, acogidos; otros en cambio son indeseables, desdeñados, desprotegidos y, en muchos casos, expoliados.

La situación de migrante en condición marginal —sea sin arreglo a las condiciones legales migratorias, sea sin ubicación dentro del país de llegada en términos laborales o académicos— genera no solo *inestabilidad* en todos los órdenes de la existencia; por igual pone al migrante en una situación de *vulnerabilidad*. Por esta última condición son a menudo sujetos de pagos injustos, de tratos crueles, de carencia de servicios.

Con relación a los migrantes, la *idea de humanidad* —y el ejercicio de los derechos que ésta trae consigo— queda en entredicho. El migrante, en términos genéricos es *otro*⁶; no pertenece al sistema de adscripción del *mismo*⁷. Su *alteridad* la denota tanto su corporalidad como su habla; el migrante es la figura del *extraño*. No conoce las reglas de juego —ni las sociales, ni las políticas—. Está sujeto al reconocimiento, así sea despectivo, de alguno de los miembros del grupo a donde ha llegado. Despojado del *nombre propio*⁸ se lo llama por su nacionalidad (p.e. “venezolano”) o por el apelativo con que se designa a los de su nacionalidad (“veneco” o “chamo”). La pérdida del *nombre propio* es la manera de “ubicarlo” o “situarlo” como *otro*, y, con ello, queda en las márgenes. Su ser y su existencia son marginales: no cuenta, o si cuenta es debido a su “ser menguado”, en “déficit”.

⁶ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.

⁷ RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.

⁸ DERRIDA, Jacques. «Firma, acontecimiento, contexto». En: *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra, 1998; DERRIDA, Jacques. «Nietzsche: políticas del nombre propio». En: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.

El empleador muestra al *extraño* como una presea: lo presenta y lo expone como un gesto de su solidaridad. En su “magnanimidad” se encubre una suerte de desprecio o subvaloración de ese *alter* —como ya se dijo: despojado de *nombre propio*, de *derechos propios*, en consecuencia, despojado de *identidad*—. El empleador habla de él como al que apoya, como el que pide auxilio, como el que requiere del sustento. Y, sin embargo, como el que *no entiende del todo cómo se hacen las cosas*. De aquel a quien *se le debe tener paciencia* y, en cierto modo, *conmiseración*.

En realidad, puesto que no porta una “identificación”, no se le inscribe en los servicios sociales —de salud, de prestaciones, de cesantías—. El empleador se lucra de la situación de precariedad y de vulnerabilidad del migrante. Al “acogerlo” lo minusvalora y lo desprecia. El migrante, no obstante, “agradece”; pero, en muchos casos su voz tiene el carácter de una súplica: pide desde la distancia apoyo para volver, si es que ha ido a su país; para reinsertarse en la situación precaria y de dependencia en que ha estado lejos de su patria. En ocasiones recibe “auxilio” —que deberá pagar en cuotas— del empleador para el viaje, para la reinstalación en el lugar donde ya había estado. El regreso a su patria le puso en evidencia la imposibilidad de permanecer allí, y, con ello, también le impuso la carga de una deuda.

El migrante lo hace todo —lo que cree, lo que imagina, lo que puede— para “agradar” a quienes lo “acogen”: sonríe, expresa gratitud, es diligente, tolera las bromas, empieza temprano y termina tarde la jornada de trabajo; no regatea la oferta de pago. En el “amparo” de la “acogida” en el país ajeno: experimenta no solo la explotación, la inequidad, la injusticia. Ante todo, experimenta el *desamparo*. Nunca termina de comprender del todo las normas de cortesía, mucho menos la amplitud y la restricción de sus derechos.

Entre los “amigos” o “compañeros” del trabajo, el migrante es el *tonto de capirote*. No solo se lo reconoce a la vista. Paga el precio de la “compañía”. No protesta. Frente a las bromas insultantes: sonríe y, cuando empiezan a ser insoportables, calla. Y si uno le pregunta por qué “acepta” alude como explicación que “ellos” son los que lo llaman y lo vinculan a la *labor*. Por cierto, más que al trabajo, mayoritariamente se vincula al migrante a *oficios*

o *tareas* que son normalmente despreciadas por los nacionales: la limpieza, la cocina, la labranza del campo, la celaduría, los domicilios.

Son pocos los migrantes que tienen oportunidad de adelantar sus emprendimientos propios. Y no lo hacen porque carecen de un “capital semilla”; porque no tienen acceso a los créditos; porque no tienen propiedades ni amigos que respalden sus deudas. Entonces, mayoritariamente, solo les queda la situación y la circunstancia de la dependencia: son dependientes. En cierto modo, la nueva residencia trae consigo el retorno a una suerte de *minoría de edad*. En adición, el migrante envía lo que puede para su familia, a su país de origen. Su capacidad de ahorro es, prácticamente, nula.

Al migrante a menudo se lo ve abstraído, ensimismado, mirando al horizonte. Si alguien lo “saca” de su introspección: relata su drama. Cuenta historias —más o menos articuladas para lograr efectos en la audiencia—. En sí, su narración da cuenta de un “paraíso perdido”, de un “tiempo pasado” que fue mejor. Al hablar de sus expectativas cuenta que quiere regresar, que lo esperan, que todo cambiará para mejor. Y, al cabo, ya han pasado años —cinco, ocho, más años—; y ha ido a su lugar de origen y ha tenido que volver —como suele decirse: “con el rabo entre las patas”—. Y, sin embargo, habla de manera cierta de un futuro incierto: cuando vuelva a suelo propio⁹, cuando el país cambie, cuando todo vuelva a ser como antes.

El migrante es, en muchos sentidos, la nueva figura del *enemigo*. Este es *externo*, porque es *extranjero*, *extraño*¹⁰. Pero tiene la propiedad de que está aquí, entre nosotros, nos conoce, merodea nuestros barrios, ha accedido como “servidor” a nuestros edificios, a nuestras habitaciones. Según esta figura mediante la cual se construye el *enemigo*: nos ha observado, conoce nuestros horarios, sabe qué tenemos, da cuenta de nuestros gustos. Entonces todo “robo” tiene un potencial responsable, al que podemos acusar, por defecto; sea cierto o no; tengamos o no pruebas.

⁹ SCHUTZ, Alfred. «La vuelta al hogar». En: *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

¹⁰ LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*.

El migrante es, por su situación, un *sospechoso*. Y lo será mientras no demuestre lo contrario. Lo que ha perdido, entonces, no es solo su *identidad*, su *nombre propio*¹¹; también, con ello, ha perdido el derecho al buen nombre; ha perdido su confianza, su credibilidad. Al estar en la situación de migrante queda en suspenso la presunción de inocencia y la buena fe sabida. Esto es lo que implica que se le califique como un paria.

Si las figuras del huérfano, de la viuda y del extranjero¹² se han considerado clásicamente como las del *alter*, y, como lo hacemos ahora, nos enfocamos en el *extranjero* como *migrante*¹³, entonces se nos hace visible lo que nos pone en evidencia esa “corrupción”, que opera como un “declive”¹⁴. Lo que se corrompe es la idea de humanidad y lo que declina es el sentido fáctico del *reconocimiento* del migrante como *persona*, como *sujeto de derechos*. Este es un “declive” en la persona de cada migrante; pero, ante todo, es un “declive” en la humanidad de todos los que, activa o pasivamente, somos sujetos (“actores”) de la acogida, de quienes la tenemos que propiciar.

«Y, Ud.: ¿Por qué no se quedó en su patria?»

Siempre se puede interrogar de ese modo al migrante. A una victimización sigue otra, y así indefinidamente. Se lo cuestiona como si fuera el responsable de la situación que tiene ante sí, que vive como un destino ciego. Veladamente se lo “invita” a regresar¹⁵. En la conversación espontánea, como “amigos” o “compañeros” de trabajo, en múltiples y repetidas circunstancias se le pregunta para cuándo tiene pensado e incluso previsto su regreso.

¹¹ LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. Madrid: Austral Editorial, 2018.

¹² LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*.

¹³ WALDENFELS, Bernhard. «Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl».

¹⁴ PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*.

¹⁵ SCHUTZ, Alfred. «La vuelta al hogar».

La *cosa misma* que queda en cuestión es, ni más ni menos, la de la *voluntad*¹⁶. Es verdad que en algún momento el migrante tomó la decisión de partir de su patria. Pero, ¿es una decisión plena y conscientemente voluntaria? O, en esta decisión, se puede decir, ¿hay una carga e incluso un peso de *determinación*? Es decir, ¿estuvo acorralado por las circunstancias hasta verse impelido a abandonar su patria?

Y si el migrante se queda en su “nuevo” lugar de residencia: ¿lo hace deliberadamente? ¿Está en posición de abandonarlo? ¿Es efectivamente posible regresar? Más aún, las veces que ha ido a visitar a su familia, incluso con miras de volverse a instalar en su patria natal, ¿ha vuelto a partir por *voluntad propia*? ¿No se ha vuelto, en cierto sentido, “juguete” de la determinación de fuerzas ajenas?

Ha dejado su patria por la certidumbre de la incertidumbre, por la “imposibilidad de seguir ahí”. Se ha ido a probar fortuna. Mayoritariamente, ha buscado el apoyo de sus coterráneos. Éstos han sido su red de apoyo. Ellos siguen siendo su patria extendida, su entonación, su lugar de reposo, su dieta. Ahí, con todas las diferencias de matices, se siente —si no “en casa”— entre pares. Antes no eran necesariamente conocidos. Ahora se han identificado en la trashumancia. Sin quererlo, van construyendo algo así como un *ghetto*. No lo han elegido. Han sido presionados a estar en él. Es su refugio. También su lugar de “escape”. Allí le cuentan cosas: de allá y de aquí; le dan noticias sobre cómo hacer más “vivable” esta circunstancia.

Cada vez que vuelve al *ghetto*, en algún sentido, “vuelve a la patria”, está entre sus “hermanos connacionales”. El *ghetto* es un *adentro* con respecto al inmenso *afuera* que es ese “nuevo” país de residencia. El *ghetto* tiene más fuerza y sentido de cohesión cuanto más tiempo permanece fuera de su patria. Por eso es tan fácil ubicar a los *extranjeros*, los *extraños*, porque no viven solos, “se encuentran” —dicen los locales, incluyendo las autoridades policivas— más que en grupo, “en manada”.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*; VARGAS, Julio. «Venturas y desventuras de la voluntad. Reflexiones a partir de la fenomenología de Edmund Husserl». *Civilizar*, vol. 14, núm. 26, 2014, pp. 237-254.

El migrante ya no pertenece a su lugar de origen; y no termina de pertenecer al lugar al que ha llegado. La experiencia de la *pertenencia*: se le escapa. Se puede decir que “huye” —no de aquí o de allá; ni de esto o aquello—. Simplemente va, pasa. Cuando ha retornado a su suelo natal también le preguntan cuándo regresa a donde estaba. Su posibilidad de *reconocimiento* estriba en su trashumancia. Poco a poco el migrante experimenta el hecho de que “está de más” o “sobra” donde se sitúa. Esa “comunidad” migrante, que a su vez es su *ghetto*, también es o puede ser móvil múltiplemente: se desplaza de un lugar a otro, cambia de miembros, modifica sus metas —cuando las tiene—. Tal comunidad no le corresponde a nadie, pero su núcleo está compuesto por la nacionalidad de proveniencia y la fragilidad de sus miembros.

El migrante “vive al día”, cada día. El futuro no solo es brumoso, también es pleno de inseguridad. El pasado se le torna en ficción. No quiere mentir —y, de hecho, miente— sobre este, pero dada la fragilidad de la memoria y la falta de nexo común entre quienes comparte su narración: se dislocan no solo las fechas, los lugares, los personajes, los nexos entre ellos. Lo que, principalmente, se le escapa es el sentido del relato.

La experiencia en el *ghetto* se teje con base en el relato. De este depende el nexo común. Pero el relato mismo, visto *intuitu personae*, por su dislocación, se halla en el vacío, ausente de fundamento. En consecuencia, la solidaridad que se deriva de este es solo mecánica. La ausencia de *trayecto* tanto como de *proyecto*: impide la construcción efectiva de la confianza —condición de posibilidad de la comunidad—. En consecuencia, el migrante permanentemente duda de todo: de los otros, de lo otro; de sí mismo, del nexo con su propia historia. Así, entonces, se encuentra en un estado general de desorientación: no puede tener un compromiso con los demás migrantes, no se halla a gusto con los *otros*, no tiene claridad de su propio sentido, ni de sus fines. Si llega a tener, en rigor, arraigo: justamente es porque ha abandonado la condición de migrante; se ha naturalizado en el suelo que le dio albergue, ha renunciado al retorno; como suele decirse: *ha quemado las naves*¹⁷, y, por tanto, el retorno queda reducido a una expectativa vacía.

¹⁷ HUSSERL, Edmund. *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 1995.

Reconfiguración de la historia

Los migrantes cambian de condición, a saber: cuando regresan a su tierra natal; cuando vuelven a abandonarla; cuando renuncian a volver a su patria. En el tercer caso, tácita o expresamente se opera una renuncia a lo propio, se adoptan gestos, costumbres, ideales de la patria ajena. En el primer caso, el retorno tiene las contingencias de la restauración de una *historicidad*¹⁸ que se ha interrumpido, que ha quedado en suspenso; lo que enlaza la anterior y la actual es la *temporalidad*¹⁹, pero ésta es el flujo de una corriente subjetiva, esto es, ha perdido la intersubjetividad de origen. En el segundo caso se mantiene el vaivén, la posibilidad del regreso, el horizonte de *no-retorno* o de *quemar-las-naves*.

La conciencia interna del tiempo se enlaza con la historicidad, pero es un flujo interno que da sentido al pasado; desde ese mismo flujo interno el *aquí y ahora* se enlaza con el *haber sido* tanto como el *poder-llegar-a-ser*. Pero, como flujo interno, la historicidad se presenta como una *exterioridad*; entre tanto, la temporalidad es el *sí-mismo* que puede reclamar *ipseidad*, pero a quien se le escapa la *identidad* —en cuanto enlace pleno de sentido desde sí, con los otros—²⁰.

Para el migrante la ruptura con respecto al *tiempo compartido* —con sus connacionales: compatriotas, conciudadanos, miembros de una iglesia, vecinos, familia— implica a su vez una suspensión: lo que queda atrás se congela en imágenes de lo que fue vivido comúnmente; es una historia que no fluye más; es una comunidad que queda reducida a mera representación. Pero, por otra parte, el tiempo *aquí y ahora* no le pertenece: puede

¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, ed. Reinhold N. Smid. *Husserliana* XXIX. Den Haag, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 173-176; y 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, 1993; HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Eds., 2008.

¹⁹ Hua XXIX. La sigla corresponde a HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

²⁰ HUSSERL, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, *Husserliana* XXXIII, 2001.

entender las elecciones de este lugar de llegada, pero no le significa en su conjunto en el valor simbólico y político que tiene para los demás; ese tiempo —por ejemplo, el de las elecciones— se reduce a valores estratégicos. Entonces su experiencia *sui, aquí y ahora*, es *extática*, está en el tiempo, pero *se ubica fuera* del mismo, se sitúa como un *espectador* —desde luego, con intereses, como ya se dijo; pero éstos son meramente estratégicos—. Así, el tiempo de esta nueva locación es *historia de otros*, para otros, desde otros. Parece que los puede narrar²¹, pero no llega, en rigor, a comprenderlos.

Para el migrante el *porvenir* de allá, su lugar de origen, no es materia de su posibilidad de intervención. Se informa de lo que *pasa*, pero no puede incidir en su desenvolvimiento. Está, en rigor, al margen de los *acontecimientos*. Pero también el *porvenir* aquí, donde reside ahora, le es igualmente *ajeno*. De hecho, no goza de derechos políticos y, con diferencias de grado, solo ejerce los derechos civiles. En esta doble desconexión del futuro solo queda enfrentado a la posibilidad de *renunciar* a lo propio para adoptar un nuevo sendero y sentido de la historia —“lejos de vos, lejos de mi ciudad”— o *renunciar* a lo que ha hallado aquí para volver a recomenzar la historia de la cual se ha desgajado, a la que nunca volverá a adaptarse plenamente —“como el primer día”—.

Para el migrante la *renuncia* es una *estructura de fragmentación del tiempo*, en el tiempo, de la historia: de su historia, del acontecer histórico en torno a él, de la reinserción en la historia del suelo natal. Entonces la historia le toca en suerte: no es agente, solo paciente de ella. Incluso se puede decir que ha perdido el léxico para narrarla, para narrarse dentro de ella. Puesto ante esta fragmentación: intenta la comunicación con los que dejó atrás, pero poco a poco se le hacen ajenos; intenta comunicarse con los que habitan el suelo al que ha llegado, pero le son igualmente ajenos, más aún *extraños*. Entonces experimenta doblemente el desarraigo. Su existencia queda en suspenso, sin sostén.

El migrante pasa de una *vida intersubjetiva histórica* a una *temporalidad subjetiva —o individual— ahistórica*. Recuperar la historicidad es posible para el migrante. Solo que esta recuperación implica perder el origen de dos

²¹ RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI Editores, 2004.

maneras posibles: como *renuncia* al mismo; o como *retorno* —¿romántico?, ¿a un paraíso perdido?— a un “lugar” o “situación” ahora inexistente, porque el fluir fuera de este le hace extraño, ajeno, a su propia historia.

Ahora bien, volver a entrar en el *flujo de la historia* —del origen o del entorno de acogida lejos de la patria natal— implica, a su vez, abandonar la calidad o la condición de migrante. En este sentido, si se queda en el lugar de llegada, si hace suya esa historia, tiende a *integrarse*, a *normalizarse*. A su turno, si regresa busca *asimilarse*, *identificarse*, *reconocerse* como miembro de una comunidad que, en el fondo, lo mira como uno propio que se ha evadido, que ha abandonado, que careció de la solidaridad suficiente para quedarse y enfrentar los embates de las horas más oscuras.

Corrupción, abandono, ahistoricidad

La crisis de la humanidad en América Latina se articula desde los migrantes, porque pone en evidencia el trípode *corrupción, abandono, ahistoricidad*. No se puede imputar carga a los migrantes de propiciar este trípode. Antes bien, son *víctimas*: de sus Estados o de sus gobiernos o de sus circunstancias —económicas, políticas, sociales, culturales—. La que queda en crisis es la idea misma de humanidad sobre el suelo americano. Lo que queda en cuestión es la capacidad de crear un tejido social capaz de dar respuestas a quienes están en situación de migrantes.

Κάθαρσις, *protectio*, e, *ιστορία* configuran la *ὑβρις*. Se trata de los mecanismos para superar el estado de postramiento en que queda el que tiene que partir por causas forzadas de su lugar de residencia. En estos tres ámbitos se forja el sí mismo, la relación de/con el *alter* y la configuración de la socialidad común —que, a su vez, es la *solidaridad*²²—. Así, la *ὑβρις* es el paso del *extraño* al *prójimo*. Salir del estado de aislamiento y de pérdida de sentido implica *arrojo*, *desmesura*.

²² PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.

Si cada “nosotros” se construye para diferenciarse de los “otros”; si con el *nosotros* se traza un límite con respecto a los *otros*, entonces lo que se busca —al intentar volver a la experiencia humana como suelo de la convivencia, del reconocimiento y de la solidaridad— es romper los límites, la *mesura*, del *nosotros*; dar el paso a la inclusión, abrir las puertas de la comunicación y del sentido compartido con los que son ajenos a nuestra situación.

La *des-mesura* no implica abandono de toda *medida* o de todo *límite*. Antes bien, implica trazarlos para poderlos “mover”, sea por deconstrucción, por ampliación o por interpelación. Se exige, por tanto, el reconocimiento de una y otra para rebasarlos hasta que pueda acontecer la inclusión. La *des-mesura* es tanto riqueza como potencial de la comunidad; es la posibilidad de introducir variantes; es la ocasión de la irrupción del acontecimiento.

Si hay conquistas universales del sentido de humanidad —los derechos humanos como ejemplo prístino—: los migrantes obligan a actualizar e ir más allá de las medidas y los límites desde los cuales se los han visto; y, en consecuencia, su presencia genera la ocasión de ampliar el sentido tendencial de lo humano tanto en términos del enriquecimiento que ofrecen a la comunidad como de las posibilidades de que cada quien, en *primera persona*, acate su compromiso con la concreción abstracta del extraño.

La *ὑβρις* es un renacer de las posibilidades abstractas que ofrece la experiencia concreta de las personas que han sido vulneradas en su propia patria natal; solo la *des-mesura* de una *patria grande y ajena* vuelve a poner en circuito la posibilidad de ser que preserva el ser de los que han sido vulnerados en su ser para que tengan la posibilidad de ser en su nuevo espacio de residencia o de su patria de origen, al regreso.

Los migrantes abren, por la *ὑβρις*, la posibilidad de una *patria común*, más allá de las fronteras; su acogida es la *des-mesura* de los potenciales de ser y de estar más allá de las fronteras. Desde luego, los migrantes mismos no nos pueden ofrecer más que la ocasión para que se opere la *des-mesura* de la *ὑβρις*; es responsabilidad de la reflexión, primero; y de la acción

política —si se quiere: no-política²³— hacer visible y poner en despliegue de la vida la acogida, el reconocimiento y la solidaridad.

Si la expresión *crisis* denota ausencia de criterio(s), falla(s) en el discernimiento, puesta en cuestión de los límites y las posibilidades; igualmente refiere un *peligro más una oportunidad*. Los migrantes en América Latina ponen en evidencia la *crisis* de humanidad en esta *patria común*, pero al mismo tiempo siembran la ocasión de un salto más allá de los límites que se han impuesto para mantener el ideal de las identidades nacionales; en fin, esta *crisis* es, si se toma en su sentido auténticamente fenomenológico, la apertura de un horizonte de ser que enriquece la facticidad de nuestra perspectiva local, en cada circunstancia de nuestra experiencia histórica.

En buena cuenta, la *crisis* proviene de la naturalización de categorías como *nosotros*, *patria propia*, *nacionalidad*, Estado, gobierno. Acaso la superación, o al menos la relativización, de esta crisis demanda dar el paso a las identidades postnacionales en las que prima el sentido de humanidad universal sobre todo énfasis de etno y pigmentocracia; en sí, y, en síntesis, es el paso del *extraño* al *cómplice*; de la política de la *construcción del enemigo* a las *políticas de la amistad*; en la superación del primado del egoísmo por el descubrimiento de la preeminencia de la *comunidad*. El sentido de *humanidad universal* es el proyecto arcano que pone en marcha el despliegue de los potenciales de *ser-con-los-otros*; de *poder-vivir-juntos*.

Referencias

- DERRIDA, Jacques. «Firma, acontecimiento, contexto». En: *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra, 1998.
- DERRIDA, Jacques. «Nietzsche: políticas del nombre propio». En: *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1984.
- HEJDUK, Tomás. «La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka —Jan Patočka como ciudadano y filósofo—». *Pedagogía y Saberes*, núm. 56, 2022, pp. 165-177.

²³ HEJDUK, Tomás. «La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka —Jan Patočka como ciudadano y filósofo—». *Pedagogía y Saberes*, núm. 56, 2022, pp. 165-177.

- HUSSERL, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, *Husserliana XXXIII*, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937, ed. Reinhold N. Smid. *Husserliana XXIX*. Den Haag, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1993.
- 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, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen, 1964.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Eds., 2008.
- HUSSERL, Edmund. *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense, 1995.
- LEVI, Primo. *Si esto es un hombre*. Madrid: Austral Editorial, 2018.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- MUÑOZ, Enrique y ALARCÓN, Jorge. «Reconocimiento e interculturalidad ampliada ante la inmigración en Chile». *Open Insight*, vol. XIII, núm. 27, 2022, pp. 37-58.
- PATOČKA, Jan. *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro, 2016.
- PATOČKA, Jan. *Platón y Europa*. Barcelona: Península, 1991.
- RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración*. México: Siglo XXI Editores, 2004.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1991.
- SCHUTZ, Alfred. «La vuelta al hogar». En: *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- VARGAS, Germán y MUÑOZ, Enrique. *Aproximaciones a una Fenomenología de la migración*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2019.

- VARGAS, Julio. «Venturas y desventuras de la voluntad. Reflexiones a partir de la fenomenología de Edmund Husserl». *Civilizar*, vol. 14, núm. 26, 2014, pp. 237-254.
- WALDENFELS, Bernhard. «Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl». *Ideas y valores*, núm. 116, 2001, pp. 119-131.
- WALDENFELS, Bernhard. *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos, 2015.

RECONSTRUCCIÓN DEL USO DE RAHEL JAEGGI DE CONCEPTUALIZACIONES DE HEIDEGGER PARA LA TEORÍA DE LA ALIENACIÓN*

Reconstruction of Rahel Jaeggi's use of Heidegger's Conceptualizations for the Theory of Alienation

HORACIO M. R. BANEGA**

Resumen: Rahel Jaeggi en su *Alienación* aborda el fenómeno desde un punto de vista contemporáneo. Jaeggi resucita el concepto clave de los años 60 del siglo pasado junto con una excelente descripción de la experiencia alienante que denomina “*relation of relationlessness*”, esto es, no como una ausencia de relación, sino como una relación deficiente —sin conexión adecuada— consigo mismo y con el mundo. Se dice, entonces, que la alienación surge de una apropiación no adecuada del mundo, de una falla para hacer al mundo el mundo de sí mismo. Jaeggi usa conceptualizaciones de Sartre y Heidegger para describir

esta característica de no hacerse un mundo para sí mismo además de los aportes de las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt. En este ensayo corto me gustaría considerar los posibles aportes fenomenológicos que ella ya muestra que la fenomenología hace. Me interesa analizar y explicitar las características de cierto énfasis en el vocabulario de la “autenticidad” para evaluar su compatibilidad con una teoría democrática de la subjetividad, esto es, no aristocrática.

Palabras Clave: Jaeggi, *Alienación*, fenomenología, fenómeno, autenticidad.



Abstract: Rahel Jaeggi in her *Alienation* addresses the phenomenon from a contemporary point of view. Jaeggi resurrects the key concept of the 60s of the last centuries along with an excellent description of the alienating experience that he calls “*relationship of relationlessness*”, that is, not as an absence of relationship but as a deficient relationship —without adequate connection— with oneself and with the world. Alienation, then, is said to arise from an inadequate appropriation of the world, from a failure to make the world the world of itself. Jaeggi uses conceptualizations from Sartre and Heidegger to describe this characteristic of not making a world for oneself in

addition to the contributions of the different generations of the Frankfurt School. In this short essay I would like to consider the possible phenomenological contributions that she already shows phenomenology makes. I am interested in analyzing and explaining the characteristics of a certain emphasis on the vocabulary of “authenticity” to evaluate its compatibility with a democratic theory of subjectivity, that is, a non-aristocratic one.

Keywords: Jaeggi, *Alienation*, phenomenology, phenomenon, authenticity.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Profesor de la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes y Universidad Nacional Litoral. Correo electrónico: horaciobanega@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1471-5560>.

Introducción

En este ensayo corto comenzaré explicitando que esta contribución pretende integrarse y compartir la reconstrucción de la fenomenología social de Alfred Schutz, incorporando otras fenomenologías, que está llevando a cabo Carlos Belvedere junto a su equipo con repercusiones todavía insospechadas. Las ediciones de *Fenomenología del Poder*¹ llevadas a cabo por Daniela López junto a Jochen Dreher y de *Macrophenomenology*², título abreviado de aquí en más, trabajo de edición del mismo Belvedere y Alexis Gros son acontecimientos relevantes para la fenomenología social en su conjunto, pero también me animaría a expandir mi descripción y decir: para la fenomenología en su conjunto. Considero que un estudio de las contribuciones de Belvedere³, Gros⁴, Krause⁵, entre otros, en los textos recién mencionados pueden y se deben considerar para explicitar una teoría fenomenológica de la alienación, tarea de la que no puedo mostrar aquí sus resultados.

Amy Allen y Eduardo Mendieta afirman lo siguiente:

*Alienación*⁶ de Jaeggi es una contribución superlativa a la elucidación y reactivación de este concepto clave. En la primera sección del libro, Jaeggi ofrece un análisis conceptual de la alienación que se dirige hacia su reconstrucción, lo

¹ DREHER, Jochen y LOPEZ, Daniela. (Comps.). *Fenomenología del Poder*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014.

² BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2023.

³ BELVEDERE, Carlos. «En primera persona: reflexiones fenomenológicas sobre el poder». En: DREHER, Jochen y LOPEZ, Daniela. (Comps.). *Fenomenología del Poder*, pp. 37-63; BELVEDERE, Carlos. «Macro Strata of the Social World: Institutions, Social Classes, and the State». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*, pp. 11-27.

⁴ GROS, Alexis. «The Reification of the Other as a Social Pathology: Traces of a Phenomenological Critical Theory in Alfred Schutz». *Schutzian Research*, vol. 12, 2020, pp. 13-44; GROS, Alexis. «Las formas de vida y su aceleración: Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa». *Revista Castalia*, vol. 37, 2021, pp. 93-114; GROS, Alexis. «Macro-social Awareness in Everyday Life: Toward a Phenomenological Theory of Society». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*, pp. 29-58.

⁵ KRAUSE, Mercedes. «Doing Phenomenology on Social Classes: Theoretical and Methodological Challenges and Possibilities». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*, pp. 393-415.

⁶ JAECCI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014.

que quiere decir articular lo que es útil y clarificador en el concepto y el modo en que se puede transformar y renovar a la luz de desarrollos recientes en la filosofía social. Su argumento procede por medio de lecturas detalladas de las discusiones clásicas de la alienación desde Rousseau y Marx hasta Heidegger y Theunissen, Tugendhat, MacIntyre, Taylor, Nagel y Geuss. Jaeggi argumenta en este libro que debemos comprender la alienación como “una relación con la falta de relación”⁷.

Para Jaeggi el concepto de alienación es una noción que permite diagnosticar patologías sociales y que revela los modos en que la auto-determinación y la autorrealización se han interrumpido, bloqueado o cancelado. La alienación, en contra de lo que se supuso, no es falta de relación, sino que es más bien un tipo de relacionalidad. Ahora bien, en la parte dos de su libro analiza cuatro casos específicos y ha tenido una recepción impactante. Así Allen y Mendieta afirman que: «Jaeggi se muestra como una fenomenóloga sensitiva y sagaz, detallando la fenomenología de la existencia alienada»⁸.

En lo que sigue reconstruiré el modo en que se apropia creativamente de la conceptualización heideggeriana de los modos de ser de los objetos y del modo de transparencia del *Dasein* consigo mismo, esto es, su modo de relacionarse consigo mismo en relación con el existenciario de la caída.

El uso de Heidegger para dar cuenta de la alienación⁹

Según Jaeggi la reificación alienante se puede comprender como una relación de objetivación del mundo o, bajo el vocabulario de Heidegger, como una deficiencia en el trato con los útiles al tratarlos como objetos (ante-los-ojos) al mismo tiempo que cometemos una falla práctica al considerar al mundo

⁷ ALLEN, Amy y MENDIETA, Eduardo. (Eds.). *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park Penn: The Pennsylvania State University Press, 2018, p. 10.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Para una reconstrucción con indicaciones de fuentes primarias del concepto de *Entfremdung* puede cfr. OPPOLZER, Alfred. «Alienación». En: HAUG, Wolfgang; HAUG, Frigga, JEHLE, Peter y KÜTTLER, Wolfgang. (Eds.). *Diccionario Histórico – Crítico del Marxismo. Teoría crítica y cambio social*. Edición en castellano FERRARI, Mariela; STRAZZERI, Victor y VEDDA, Miguel. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2023, pp. 30-51.

como una totalidad de objetos en lugar de considerarlo como un contexto global práctico¹⁰.

Este error práctico (ya que no es un simple error categorial) indica que la distinción heideggeriana de amañualidad [*Zuhandenheit*], ser-ante-los-ojos [*Vorhandenheit*] «es crucial para los problemas de objetivación y alienación»¹¹. Estos dos modos de ser de los objetos se comprenderán entonces como dos modos de relacionarse con los objetos, con los otros sujetos y con el mundo. Nótese que esta noción de objetivación ya presenta un desliz semántico en la apropiación creativa de Jaeggi, porque no parece ser idéntica semántica ni referencialmente a lo que la misma indicaría en la filosofía de *Ser y Tiempo*¹². La objetivación en la obra mencionada es la base de la actitud teórica, contemplativa, mientras que en Jaeggi la objetivación ya sería alienación, fetichización, extrañamiento, aunque claro está, ella pretende separar estos significados¹³.

Jaeggi afirma, con precaución, que Heidegger sostiene la tesis pragmática de que las cosas no son simplemente objetos, sino que están dispuestas a la mano en las actividades vitales: adquieren sentido por medio de su uso en el contexto de un mundo. Es el modo primario de ser de los entes que Heidegger pretende haber extraído de su interpretación de los *prágmata* de Grecia. Afirma Jaeggi

Un punto de vista que comprende algo a la mano como ante los ojos y que concibe al mundo como una colección de lo ante los ojos es falsa, o más precisamente, reificadora. Y se puede leer *Ser y Tiempo*, así como el trabajo tardío de Heidegger como un intento de criticar este malentendido muy significativo¹⁴.

Este equívoco se presenta bajo dos aspectos. Nos equivocamos cuando tratamos con los útiles como si fueran objetos quietos frente a nosotros y al contexto global en el que se hallan estos objetos, esto es, el mundo, de la misma manera, porque efectivamente son herramientas en contextos

¹⁰ JAEGGI, Rahel. *Alienation*, p. 17.

¹¹ *Ibid.*

¹² HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, GA 2.

¹³ Ella cita, de todos modos, en nota al final, el párrafo final de *sz* en el que Heidegger habla de la reificación [*Verdinglichung*], de modo de tornar consistente su interpretación. Cfr. GA 2, 576 [437].

¹⁴ JAEGGI, Rahel. *Alienation*, p. 17.

prácticos de acción. Así Jaeggi afirma que la naturaleza práctica del mundo «como la totalidad de contextos prácticos de acción»¹⁵ se oculta por el equívoco objetivante. Acá también se nota una interpretación apropiadora ya que en *Ser y Tiempo*, por lo menos, la descripción existencial se focaliza en el mundo del trabajo, no en el mundo de la fábrica, esto es, preindustrial. El mundo del carpintero toma relieve en el texto de Heidegger, porque se lo contrapone, de alguna manera, al modo de producción industrial que ya implica la desposesión de su mundo.

La equivocación en su segundo aspecto se relaciona con la falla práctica cuando consideramos que estamos desconectados del mundo y de los otros. Somos seres-en-el-mundo, lo que quiere decir que estamos entrelazados con este mundo. No es posible actuar afuera del contexto práctico que constituye el mundo, como si fuéramos capaces de despegarnos de esta estructura del ser-en-el-mundo. La propia descripción del ser-en-el-mundo proporcionada por Heidegger nos advierte de «que nuestras relaciones con el sí mismo y el mundo son igualmente primordiales»¹⁶. Jaeggi afirma que ambos puntos, recategorizados como *antidualismo* y la *prioridad de la praxis* son relevantes para el diagnóstico de alienación.

El mundo, en la interpretación de Heidegger, es una estructura que abarca e incluye en él al sujeto y al objeto. La separación de los dos lados-ontológicamente considerada es alienación, la separación de lo que se co-pertenece. Alienación es inautenticidad¹⁷.

Hasta acá entonces mostré lo que Jaeggi hace con la conceptualización de la distinción de Heidegger de los objetos entre a-la-mano y ante-los-ojos, al mismo tiempo que su explicitación de las implicaciones prácticas de la conceptualización del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

La segunda apropiación interpretativa relevante de Jaeggi se basa en la consideración de Heidegger de la caída y la relación del *Dasein* con el *das Man* (el *se dice* de la opinión pública). La relevancia de este punto es

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 18.

¹⁷ *Ibid.*

que se conecta con la relación del *Dasein* consigo mismo, que Heidegger denomina transparencia y que ha devenido opacidad porque el *Dasein* no quiere, no puede o no se anima a tomar sobre sí su posibilidad más propia, irrebasable, irreferente y básica que es su ser-para-la-muerte. Jaeggi no adopta esta consideración en su reconstrucción, lo que le permite su apropiación creativa y no involucrarse con el tópico aristocrático de la resolución y el *Dasein* resuelto. Esto es, opta por aplicarle a esta relación del *Dasein* consigo mismo la matriz reconstructiva anterior pero considerada como auto-objetivación y auto-reificación.

Bajo un vocabulario distinto al heideggeriano, que explicita aspectos ético-normativos que parecerían implicados en la consideración de Heidegger pero que la autora no pretende justificar exhaustivamente que es así, sino que asumiría que *la cosa misma* lo exige, afirma lo siguiente: según Jaeggi una agente que no toma sobre sí su vida ni se conecta con sí misma del modo creativo necesario para auto-percatarse de que la conduce bajo su propia cuenta, se auto-objetiva y auto-reifica al negar su vitalidad práctica, esto es, al denegar su capacidad de decidir sobre las acciones de su propia vida.

Jaeggi, siguiendo en esta línea a Sartre, entiende que esta «ceguera sistemática de la inautenticidad»¹⁸ se funda en la puesta fuera de circuito de la distinción entre el modo de ser del *Dasein* que es la existencia y el modo de ser de los entes ante-los-ojos. Nótese que se podría considerar qué sucede cuando confundimos el trato con los otros como si los otros fuera objetos a-la-mano, esto es, útiles. Jaeggi no considerará este problema, porque confía, según llevo a entender, en la eficacia práctica de la distinción entre existencia del *Dasein* y modos de ser de objetos ya sea a-la-mano, ya sea ante-los-ojos. Sin embargo, esta distinción se puede debilitar en contextos prácticos de acción. No seguiré esta línea por ahora¹⁹.

El *Dasein* es el ente al que en su ser le va a comprender el Ser pero también, en su sentido kierkegaardiano, el ente para quien su ser es una

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Aron Gurwitsch siguió este camino. Cfr. GURWITSCH, Aron. *Human Encounters in the Social World*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979 y Gallagher, Shaun. «Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition». *Husserl Studies*, vol. 21, 2005, pp. 95-110.

cuestión para él. El *Dasein* no solo es, sino que tiene que ser. Que existan los humanos no quiere decir que simplemente viven, sino que tienen que conducir sus vidas y se relacionan con sus vidas por la comprensión y el valor. Jaeggi indica que para Heidegger el *Dasein* debe decidir sobre su propia vida lo que implica que se enfrenta con cuestiones prácticas.

En consecuencia, es por este motivo, esto es, por la puesta entre paréntesis de la distinción entre existencia y ser ante-los-ojos (y *no* por no tomar sobre sí su posibilidad más propia) que se conduce al *Dasein* a la “caída” que «consiste en considerar a la coseidad como el paradigma del Ser —o, como se podría también decir— a una “esencialización de la existencia”. En este caso el *Dasein* identifica “su propio ser con el ser de las cosas”»²⁰. En su apoyo usa el caso de la mala fe de Sartre, esto es, se tienen opciones, y en la elección sobre ellas, decidimos. La auto-alienación remite a la falla en captar que siempre conducimos nuestras vidas, ya sea inauténtica o auténticamente. Sartreamente estamos condenados a ser libres.

En vocabulario de Heidegger la auto-alienación permite explicitar dos aspectos de la alienación: convertirse uno mismo en una cosa y adaptarse a otros en lo que uno hace. En el primer caso se falla en captar que se *conduce* la vida, en el segundo que *yo mismo* tengo que conducirla. Esta interpretación de Jaeggi, según llego a entender, es brillante.

El segundo aspecto refiere a una deficiencia en la percatación de que no solo uno guía su propia vida, sino también que uno está llamado a vivirla por sí mismo. Esto es una reinterpretación de toda la cuestión de la conciencia y el llamado del propio *Dasein* a sí mismo, tematizada en los parágrafos 55-57 de *Ser y Tiempo*. La conexión acá es, de todos modos, con Kierkegaard, con lo que se tiene la sensación de que esta conexión quizás funcione como una intersección de Heidegger con Adorno y la teoría crítica inicial.

La caída en Heidegger es en el *das Man*. Es el mundo público y la existencia del “mundo-con”, el mundo social que se comparte con otros, que es tan fundamental como el ser-en-el-mundo. Necesariamente uno comprende

²⁰ JAEGGI, Rahel. *Alienation*, p. 19.

su propia existencia a partir de estar inmersos en el mundo, y esto quiere decir en relación con una interpretación pública del mundo. Por otra parte, el mundo social es la causa de la inautenticidad y la auto-alienación.

Según Jaeggi acá se presenta una sutil forma de heteronomía que consiste en una orientación conformista hacia los otros. Se puede considerar que la caracterización de “conformista” en la compañía de Heidegger no presenta matices revolucionarios sino aristocráticos. Se puede considerar que es una crítica o por izquierda o por derecha.

El *das Man* es la fuente de la pérdida del sí mismo que Heidegger llama inautenticidad. Jaeggi establece con precaución si se debe aceptar que esto sea una descripción peyorativa de la esfera de la socialidad *en general* (refiere a la recepción americana realizada por Haugeland, Dreyfus, Brandom entre otros) o a *un tipo de lazo social*, pero es claro que refiere a una interrelación social caracterizada como conformidad y anonimia, esto es, una situación en la que las decisiones y evaluaciones no se llevan a cabo de modo explícito sino que parece auto-evidente el modo en que se debería decidir y evaluar. El agenciamiento no pertenece a nadie. «Esto, también, describe un tipo de dominación»²¹. Caímos en la sujeción del otro, pero también hay una oscilación extraña aquí entre dominación por otros y auto-dominación (o auto-gobierno) que se explica por el carácter anónimo y efímero del sujeto de esta dominación (*das Man*). El *das Man* no es este, ni el otro ni alguna gente ni la suma de todos ellos. Para Jaeggi esta descripción contiene un elemento de crítica a la alienación: lo que nosotros mismos creamos se vuelve contra nosotros y nos afecta como algo extraño. Nosotros llegamos a ser nadie y nadie se hace responsable por nada ni toma responsabilidad por el mundo que hemos creado: nadie lo hizo. Sin embargo, al mismo tiempo, las relaciones aparecen reificadas, como si no pudieran ser de otro modo. Por esta razón, el *das Man* se podría interpretar como una descripción de esa estructura que estamos intentando encontrar en conexión con el tópico de la alienación: el *das Man* como un poder social que ha adquirido existencia independiente y es responsable del hecho de que los individuos no pueden reencontrarse en sus propias acciones.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

Hasta acá entonces una presentación de lo que denomino su apropiación creativa explícita. Más adelante en su texto se puede considerar que la descripción de Heidegger funciona como una estructura formal que le permitirá hacer un modelo de modos de articulación alienantes o no alienantes (despegándose de la cuestión interno-externo), indagando por las acciones que los individuos llevan a cabo en relación a sí mismos y al mundo de modo que la auto-alienación no será considerada como una caída afuera de la esencia humana, sino como una relación perturbada hacia los propios deseos, proyectos, creencias y acciones, y solo se podrá dar cuenta de esa relación analizando el sí mismo en su conexión con el mundo²².

Conclusiones

He reconstruido la apropiación creativa de Rahel Jaeggi de la consideración heideggeriana. El objetivo era doble. Mostrar la eficacia de su interpretación creativa y explicitar la potencia expresiva de la filosofía de Heidegger para dar cuenta de la alienación, interpretada de esa manera.

La teoría de la alienación es una teoría de la subjetividad, del lazo social y de la formación social del “capitalismo”. La fenomenología en su conjunto puede contribuir a la emancipación en su versión de fenomenología social y crítica. El punto de la “crítica” implica adoptar y comprometerse con cuestiones ético-normativas que acá no han sido tematizadas. Futuros trabajos nos esperan. Por ahora no agregaré nada más²³.

²² *Ibid.*, pp. 48 y ss.

²³ Este ensayo corto es una reelaboración de lo que fui presentando, en versiones más o menos similares, en los siguientes eventos: *I Congreso Nacional de Teoría Crítica*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, CABA; «Simposio sobre la crisis en América Latina» en el *xiii Congreso Centroamericano de Filosofía* y *iv Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica y en el *xxx Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Academia Nacional de Ciencias, CEF, CABA, todos llevados a cabo en Noviembre 2023. Agradezco al Seminario Internacional de Fenomenología que llevamos adelante con los amigos y colegas de Colombia y Argentina, a Carlos Belvedere y Alexis Gros por su permanente estímulo y confianza y a Elsa Siu por su invitación al Simposio de Costa Rica. Como se sabe, los errores son solo responsabilidad mía.

Referencias

- ALLEN, Amy y MENDIETA, Eduardo. (Eds). *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*. University Park Penn: The Pennsylvania State University Press, 2018.
- BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2023.
- BELVEDERE, Carlos. «En primera persona: reflexiones fenomenológicas sobre el poder». En: DREHER, Jochen y LOPEZ, Daniela. (Comps.). *Fenomenología del Poder*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014.
- BELVEDERE, Carlos. «Macro Strata of the Social World: Institutions, Social Classes, and the State». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2023.
- DREHER, Jochen y LOPEZ, Daniela. (Comps.). *Fenomenología del Poder*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2014.
- GALLAGHER, Shaun. «Phenomenological Contributions to a Theory of Social Cognition». *Husserl Studies*, vol. 21, 2005, pp. 95-110.
- GROS, Alexis. «Las formas de vida y su aceleración: Un diálogo entre las perspectivas de Rahel Jaeggi y Hartmut Rosa». *Revista Castalia*, vol. 37, 2021, pp. 93-114.
- GROS, Alexis. «Macro-social Awareness in Everyday Life: Toward a Phenomenological Theory of Society». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2023.
- GROS, Alexis. «The Reification of the Other as a Social Pathology: Traces of a Phenomenological Critical Theory in Alfred Schutz». *Schutzian Research*, vol. 12, 2020, pp. 13-44.
- GURWITSCH, Aron. *Human Encounters in the Social World*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (1927). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014.

- KRAUSE, Mercedes. «Doing Phenomenology on Social Classes: Theoretical and Methodological Challenges and Possibilities». En: BELVEDERE, Carlos y GROS, Alexis. (Eds.). *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*. Switzerland: Palgrave MacMillan, 2023.
- OPPOLZER, Alfred. «Alienación». En: HAUG, Wolfgang; HAUG, Frigga, JEHLE, Peter y KÜTTLER, Wolfgang. (Eds.). *Diccionario Histórico – Crítico del Marxismo. Teoría crítica y cambio social*. Edición en castellano FERRARI, Mariela; STRAZZERI, Victor y VEDDA, Miguel. Buenos Aires: Editorial Las cuarenta, 2023.

LA MOTIVACIÓN DE LA VIDA FILOSÓFICA EN HUSSERL Y HEIDEGGER*

The Motivation of the Philosophical Life in Husserl and Heidegger

GERMÁN DARÍO VÉLEZ LÓPEZ**

Resumen: Siguiendo el hilo conductor de la pregunta por aquello que motiva la vida filosófica, como transformación peculiar de la vida corriente o vida fáctica, el presente artículo se propone dos objetivos centrales: en primer lugar, hacer un balance general de la relación Husserl-Heidegger a partir de algunas indicaciones o apuntes críticos del segundo en las lecciones de 1919 a 1925, las cuales muestran alternativamente dis-

tancias y proximidades entre Heidegger y su maestro; en segundo lugar, mostrar de qué modo la motivación a filosofar, es comprendida desde el cuidado (*Sorge*) como una transformación radical que excede el talante teórico que tradicionalmente la caracteriza.

Palabras clave: Husserl, Heidegger, motivación, cuidado, filosofar.



Abstract: Following the thread of the question of what motivates philosophical life, as a peculiar transformation of ordinary life or factual life, this article has two central objectives: first, to make a general assessment of the Husserl-Heidegger relationship, starting from some indications or critical notes of the second in the lessons of 1919 to 1925, which show alternately distances and proxi-

mities between Heidegger and his teacher; secondly, to show in what way the motivation to philosophize is understood from the care (*Sorge*) as a radical transformation that exceeds the theoretical attitude that traditionally characterizes it.

Keywords: Husserl, Heidegger, motivation, care, philosophizing.

Introducción

La exposición más sistemática y detallada de la crítica de Heidegger a Husserl se encuentra en los cursos de Marburg y particularmente en las lecciones de 1925, las cuales aparecieron bajo el título de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, en donde Heidegger realiza una síntesis de las bases teóricas de la fenomenología, así como una crítica de las mismas.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Profesor titular del departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Correo electrónico: gdvelez@eafit.edu.co; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7911-9260>.

Esta crítica nos parece que recoge de modo retrospectivo y prospectivo su posición ante la fenomenología de su maestro Husserl en tanto involucra por lo menos tres momentos de la misma: a) el carácter actitudinal [*einstellungsmässig*]-teorético de la fenomenología; b) deficiente ontología de la conciencia y c) expresa la necesidad de una analítica existencial. Quisiera mostrar de qué modo el desarrollo de esta crítica que se inicia con un cuestionamiento del “primado de lo teorético” conduce a Heidegger a crear su propio camino en la fenomenología trascendental y determinar de un modo nuevo la motivación de la vida filosófica. Heidegger seguirá la estela de Husserl durante el recorrido de este seminario de 1925 antes de hacer el giro hacia la ontología fundamental en la segunda parte de las lecciones, dando lugar a lo que Kisiel denomina el segundo borrador de *Ser y tiempo*.

Quisiera proponer como guía de este artículo el siguiente argumento: el tercer apartado de *Ideas II*, dedicado a la constitución del mundo espiritual, tal como lo conoció Heidegger, Husserl esboza una comprensión de la constitución del mundo espiritual muy cercana a la que encontramos en la fase preparatoria de la ontología fundamental de Heidegger, particularmente en lo concerniente a las descripciones del mundo circundante y compartido. Sin embargo, esta proximidad es en el fondo solo externa. Bajo el ropaje de un mundo circundante accesible en actos intencionales que la fenomenología genética y la fenomenología hermenéutica describen de modo casi idéntico, se esconden determinaciones dispares de la esencia de esos actos y, en última instancia, modos de ser de la vida filosófica cuyos presupuestos fácticos, históricos, ónticos no son asimilables unos a otros. Husserl concibe como la ley fundamental del mundo espiritual, la motivación. Heidegger define el ser del *Dasein* como cuidado. Uno y otro concepto parecen estar en órdenes comparables de comprensión de una realidad en donde persona y mundo espiritual, *Dasein* y mundo circundante podrían ser vistos como formas paralelas de una misma correlación fundamental. Pero no hay tal. Procuraré mostrar la manera en la cual Heidegger se distanció en dos etapas sucesivas del camino de Husserl, efectuando en primer término una crítica a la primacía de lo teórico, y consecuente con esta crítica una nueva comprensión del acceso a la filosofía, que más allá de un contexto motiva-

cional, es modificación de la existencia en su conjunto, que compromete al filósofo activa y pasivamente, voluntaria e involuntariamente, teórica y pre-teóricamente, y que queda mejor descrita desde el cuidado.

La distancia: la crítica al primado de la actitud teórica en las *Lecciones de Friburgo (1919-1923)*

No es sólo el naturalismo, como se ha querido decir, la regla general de lo teórico que desfigura el problema real. Es la primacía de lo teórico¹.

[La filosofía] no inquiere en absoluto en el sentido teórico, sino que lo procura².

Lo “teorético” como modo del *Dasein* (descuido: *Sorglosigkeit*) sólo aparece donde ya no está el cuidado (*die Sorge*)³.

Desde el punto de vista de Heidegger, la actitud teórica equivale a una especie de tendencia al aquietamiento y aseguramiento de la vida, y con ello una forma espiritualizada de “descuido”. La crítica a lo teorético introduce así, de una forma anticipada el concepto central de la futura ontología fundamental: el cuidado. Si la teoría comporta una especie de descuido (*Sorglosigkeit*), aquello que se busca es una intensificación del cuidado, tal como podemos continuar leyendo en el pasaje de las lecciones sobre *Fenomenología de la intuición y la expresión* que he citado: «Destrucción: aumentar y concentrar el cuidado hacia la existencia»⁴.

Pero hay quizás un aspecto característico de la vida (experiencia fáctica de la vida: *faktisches Lebenserfahrung*) en donde el peso del acceso teorético se siente de modo más pronunciado, puesto que motiva un extrañamiento máximo, una separación y objetivación que arruinan solo la experiencia

¹ HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, p. 87. En adelante: GA 56/57.

² «Weil die Philosophie überhaupt nicht im theoretischen Sinne nachfragt, sondern nachsorgt» (HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. 131). En adelante: GA 59.

³ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, p. 115. En adelante: GA 62.

⁴ GA 59, p. 131.

como algo que yo tengo, y como algo en lo que yo vivo. Se trata de la experiencia del tiempo.

La temporalidad vivida y experimentada por las comunidades cristianas primitivas, representó para Heidegger el paradigma histórico de la intensificación del cuidado, puesto que implicó una experiencia del tiempo asociado a una decisión vital. Esto se puede apreciar en el pasaje de las interpretaciones fenomenológicas de la carta de San Pablo a los tesalonicenses a propósito de la pregunta acerca del momento de la *parousía*, de la venida de Cristo. Cuando aquellos le preguntan a Pablo “¿cuándo vendrá Cristo?”, Pablo les devuelve la pregunta, y les dice: “ustedes lo saben”. Pero no porque tengan un dato exacto, sino porque ese saber no es de orden teórico, sino una forma de remitir a la comunidad de Tesalónica en su conjunto, a ellos mismos, a su propia expectativa, la cual implica un peculiar modo de vivir, una forma de vida que supone una conversión o un giro radical, comparable a aquel que conduce a la filosofía o mejor aún, modelo para Heidegger de la transformación que conduce de la vida fáctica a la vida filosófica. Pero como anota Heidegger, la situación concreta y cotidiana en Tesalónica es bien diferente de la que espera el apóstol Pablo, y entonces:

[El momento] les sorprende, no lo esperan. O, mejor dicho: solo están en la expectativa actitudinal; su esperar está absorto en aquello que la vida les trae. Como viven en esta expectativa, la ruina les golpea de tal manera que no pueden escapar. No pueden salvarse porque no se tienen a sí mismos, porque han olvidado el sí-mismo (*Selbst*) propio, porque no se tienen a sí mismos en la claridad del conocimiento auténtico⁵.

El tiempo vivido de modo objetivo, o como dice Heidegger “actitudinal”, asumiendo una actitud o punto de vista, motiva una ruina vital, inclina a la pérdida, obstruye la posibilidad de que se tengan a sí mismos. Entonces se olvidan de sí, olvidan el *Selbst*, el Mismo, y no están en la claridad del conocimiento auténtico, *eigentlich*. De esta manera, podemos decir que el “primado de lo teórico” se opone al cuidado como preocupación por la decisión que concierne al modo de vivir.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, p. 103. En adelante: GA 60.

El manuscrito de Husserl de su proyectada obra *Ideas II*, publicada póstumamente, pero conocida por Heidegger casi desde el momento de su redacción, comienza justamente con reflexiones relativamente detalladas acerca de la centralidad de la actitud o interés teórico en la constitución de la naturaleza material. Este auténtico primado de lo teórico recorre la exposición de la fenomenología de la constitución, pero su dominio no es necesariamente absoluto. La tercera parte de *Ideas II*, dedicada al mundo espiritual, no a la naturaleza, parece ceder el primado a una actitud que cuestiona la primacía de lo teórico, representado por la actitud naturalista. Husserl la denomina actitud personalista. Veamos, en consecuencia, después de destacar la distancia crítica entre los pensadores, qué es aquello que podría aproximarlos.

La proximidad: la actitud personalista y la constitución del mundo circundante en *Ideas II*

En los trabajos sobre fenomenología genética, y particularmente en lo consignado en el proyectado segundo tomo de *Ideas*, alrededor de 1913, Husserl habría ya matizado sustancialmente el primado de la actitud teórica a tal punto que se podría afirmar que al hacerlo le proporcionaba a Heidegger la guía para su propio camino, es decir, incluso para su camino crítico. Para sustentar esta afirmación me parece que basta con citar algunos pasajes del manuscrito de Husserl:

En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza. Lo que llamamos *cosas* son pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, vestidos, herramientas, etc. Todas ellas son *objetos* de valor de diferente índole, *objetos* de uso, *objetos* prácticos. Éstos no son *objetos* científico-naturales⁶.

⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 56/27. HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952. En adelante Hua IV.

[...]

Enteramente distinta es la actitud personalista en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y contradecir; en la que estamos igualmente cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “objetiva”, como en la ciencia de la naturaleza⁷.

[...]

[L]a actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien mediante una especie / de olvido de sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza⁸.

Como muestra Theodorou⁹, la primacía de lo que Husserl denomina cosas del mundo circundante, útiles u objetos culturales, habría sido señalada por Scheler en su obra de 1913 *Formalism in ethics*¹⁰, mucho antes que el mismo Heidegger. Antes que Scheler, por lo tanto, ya Husserl habría dado los primeros pasos en esta comprensión personalista. Para esbozar una ontología del mundo circundante, Scheler y Heidegger se habrían inspirado en los trabajos de Husserl y no al revés.

Basta con leer uno de los textos complementarios de *Ideas II*, dejando planteada la duda de si Heidegger tuvo acceso a ellos en el manuscrito que le envió Husserl:

⁷ Hua IV, p. 228/183.

⁸ Hua IV, p. 229/183

⁹ THEODOROU, Panos. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordially, and the Categorical*. New York: Springer, 2015, p. 177.

¹⁰ «It may sound strange to many, but Heidegger was certainly not the first in Phenomenology to have claimed —supposedly against Husserl— that nature-things or perceptual things (in any sense of the term examined in Chaps. 4 and 5) are not what we are primordially presented with in the course of our straightforward everyday life. In his *Formalism in Ethics* (1913), we read Scheler maintaining the following: “Goods are not somehow founded upon the [natural] things [sind nich etwa fundiert auf die Dinge], in the sense that, if something is to be able to be a good, it has first to be a [natural] thing. Rather, the good exhibits [stellt : : : dar] a “thing-like” [“dinghafte”] unity of value- qualities or value-affairs, which is founded upon a determinate ground-value [Grundwert]. [Thus, t]he [latter] thinglikeness is present [gegenwärtig] in the good; not, though, “the” [natural] thing. (FE 20/43; tr. mod.)» (*Ibid.*).

Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo; no se experimenta primariamente a sí, sino que constituye objetos de la naturaleza, cosas de valor, herramientas, etc. En cuanto activo, no se forma o se configura primariamente a sí, sino cosas para el trabajo. El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen unidades de multiplicidades del nexo—, sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el yo, sino el mismo yo)¹¹.

Podríamos decir, lanzando la mirada hacia adelante un par de años, que *Ser y tiempo*, por lo menos en su etapa preparatoria, es una respuesta desde la fenomenología, comprendida como ontología fundamental o hermenéutica del *Dasein*, a los problemas de la psicología personalista de *Ideas II*, pero que también es un desarrollo y una nueva articulación de una experiencia del sí mismo, pre-teórico, tal como lo describe Husserl en este lugar, un sí-mismo que no se constituye cartesianamente, en la certeza del *cogito sum* o en la *inspectio sui*, un sí-mismo pre-reflexivo, que Heidegger no parece ver ya operante en su crítica de 1925 a la fenomenología de Husserl.

De la ley al ser. De la motivación como ley del mundo espiritual al cuidado como ser del *Dasein*

El segundo capítulo de la tercera parte de *Ideas II* se titula «La motivación como ley fundamental del mundo espiritual». Este mundo espiritual, del cual hemos dado algunas indicaciones someras en la consideración anterior, es el mundo circundante, correlativo de la actitud personalista. No es “naturaleza” que pueda explicarse y constituirse en torno a o mediante relaciones de causalidad:

En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la *relación de motivación* entre personas y *cosas*, y estas *cosas* no son las *cosas* de la naturaleza que existen en sí —de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas *objetivamente* verdaderas—, sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal¹².

¹¹ Hua IV, p. 300/252.

¹² Hua IV, p. 235/189.

Desde las lecciones de 1919, Heidegger concebía, al tenor de las ideas de su maestro, que

La existencia de cada persona tiene en cada uno de sus momentos dentro de su mundo vital específico y predominante una relación con el mundo, con los valores motivacionales del entorno, las cosas de su horizonte vital, de los semejantes, de la sociedad. Estas relaciones con la vida pueden estar dominadas —y de formas muy distintas— por una forma genuina de actuación y de vida, por ejemplo, científica, religiosa, artística, política¹³.

El término “motivación” es empleado por Heidegger en los seminarios de los años 20’s: la motivación es una unidad intencional del valor motivacional de las cosas y de la actuación de la vida motivada por ellas. Pero Heidegger no dice “ley fundamental del mundo espiritual”, sino forma fundamental de la conexión de la vida (*Lebenszusammenhang*): «El acontecer de la situación no es un “proceso”, como se observa en el laboratorio físico en un entorno teórico, por ejemplo, como una descarga eléctrica. Los acontecimientos “me suceden”. La *motivación* es la forma fundamental de la conexión de la vida»¹⁴.

El elemento más destacado, en dirección a nuestra indagación, que introduce Heidegger en su comprensión de la motivación, tiene que ver con la forma de concebir la dimensión intencional de la motivación. La motivación como forma fundamental de la intencionalidad (“conexión de la vida”), es una relación entre motivos y tendencias. Heidegger denomina sentido referencia (*Bezugssinn*) a esta relación.

Motivos Tendencias

Mundo circundante Persona

Intencionalidad:

Sentido de contenido (*Gehaltsinn*) (Mundo)

SENTIDO DE REFERENCIA (*BEZUGSSINN*) (Ciudad)

Sentido de cumplimiento, o de efectuación (*Vollzugssinn*) (propiedad/impropiedad)

¹³ GA 56/57, p. 4.

¹⁴ GA 56/57, p. 205.

El sentido de referencia, es decir, el modo como se vincula el motivo a la tendencia no es una relación objetual, no está centrada en el contenido de la experiencia, en lo que experimento, sino en el modo como estoy refiriéndome a las cosas. Por ejemplo, yo veo el viejo puerto a lo lejos, y puedo interesarme por el contenido de la percepción, las edificaciones, por ejemplo, que percibo, y que algunas lucen desatendidas o abandonadas. Pero también puedo atender al modo como me dirijo a ese objeto de mi percepción: con interés histórico, o con la despreocupada actitud de un turista que registra imágenes, allí hay dos sentidos de referencia que pueden diferenciarse, y que marcan relaciones vitales con el contenido de la experiencia. Por último, puedo concentrarme en el modo de ejecución de esa relación, ese modo de dirigirme a la percepción, si lo hago desde un interés propio, y una inquietud personal por la experiencia, o si me dejo llevar por ideas corrientes o dominantes acerca de lo que veo, si estoy ahí en esa experiencia o no, algo que Heidegger denominó sentido de ejecución o cumplimiento (*Vollzugssinn*). Ese sentido de cumplimiento indica el modo como el sí-mismo está consigo. El sí-mismo puede estar, por decirlo así, cerca o lejos de él. Esto no implica ningún tipo de intimidad inefable, sino justamente el modo como el sí-mismo *vive* el sentido de referencia, o la relación entre el motivo y la tendencia. Heidegger dice que puede ser vivido en la superficie o en la profundidad del sí-mismo, es decir, puede vivir teniéndose a sí mismo o no. Puede mantener abierto el acceso a la forma de relación entre el motivo y la tendencia, o simplemente puede vivir en ella, pasivamente, como en algo que se ha sedimentado y profundizado en él como un hábito.

Por ejemplo, en el fondo del sí-mismo, sin percatarse de ello las más de las veces, el mundo circundante me motiva en mi ocupación cotidiana en direcciones determinadas, marca tendencias específicas, verbigracia, a deslizarme hacia el mundo, a ser arrastrado por él, a comprenderme impropriamente a partir de él, e incluso a huir y a olvidarme en la entrega a tareas cotidianas o en la asunción irreflexiva de lo ya dicho y comprendido por otros. Pero no solo me motiva, en medio de una familiaridad en la que me abandono, a perderme, huir y olvidarme de mí mismo. También puede motivar una apropiación, una tendencia a tenerme a mí mismo.

A diferencia de la visión neutra de la intencionalidad en Husserl, para Heidegger las cosas del mundo circundante, es decir, en primer lugar, los útiles, las herramientas (por ejemplo, un teléfono celular) no me motivan sin más, sino que ejercen sobre mí un efecto pertinaz. El mundo me absorbe, yo soy absorbido por el mundo, resbalo en él, siguiendo una tendencia o inclinación (*Neigung*) a caer en el mundo, y *esta inclinación no puede ser reconocida como tal sin una transformación* que me permita apreciar el carácter cadente de mi tendencia tanto como el influjo absorbente del mundo. No puedo acceder al modo de ser de la intencionalidad, es decir, a un reconocimiento del sentido de referencia motivo-tendencia, sin la ejecución de una experiencia fundamental que, en consonancia con el modo de ser motivado corriente y cadentemente por el mundo, pero en contravía de esa tendencia, Heidegger denomina “tenerme a mí mismo” (*mich selbst haben*).

Para la comprensión existencial del mundo espiritual, si mantenemos por ahora provisionalmente esta expresión de Husserl, la motivación, como ley fundamental, es una designación neutra con respecto a la movilidad existencial, pero la experiencia fáctica de la vida, es decir, el propio desciframiento fenomenológico que hace Heidegger del mundo espiritual le muestra que la movilidad e intencionalidad característica de la vida humana, no es en absoluto neutra o carente de signo. Es necesario introducir en ella de manera explícita no solamente la demanda, como dice Husserl, que las cosas le hacen a la persona, esa especie de llamado a las puertas de la conciencia:

El *objeto* “se impone al sujeto”, ejerce sobre él estímulos (estímulos teóricos, estéticos, prácticos), quiere en cierto modo ser *objeto* del volverse, toca a la puerta de la conciencia en un sentido específico (a saber, el del volverse), atrae; el sujeto es atraído, hasta que finalmente el *objeto* es atendido. O atrae prácticamente, quiere en cierto modo ser agarrado, invita al disfrute, etc. Hay un sinnúmero de tales referencias y un sinnúmero de estratos noemáticos que el *objeto* adopta con estos actos de volverse, los cuales se superponen sobre el noema primigenio, en las *cosas* sobre el puro noema de *cosa*¹⁵.

¹⁵ Hua IV, p. 266/219.

También hay que tener en cuenta la tentación específica a ocuparse de ellas y dejarse absorber por ellas, cosa que Heidegger formalizará con su concepto de ocupación (*Besorgen*) y caída (*Verfallung*) en *SuZ*. La motivación es forma fundamental de conexión de la vida, pero su desenvolvimiento no es unívoco, exige una comprensión de las tendencias como proyecto vital y está determinada por temples anímicos a los que la vida humana puede o no volverse, en la ejecución de las tendencias. En razón de esto, en primer lugar, el concepto de cuidado (*Sorge*), que incluye los tres momentos de afectividad (*Befindlichkeit*), comprensión (*Verstehen*) y caída (*Verfallen*), constituye un modo más apropiado de pensar la forma fundamental de la conexión de la vida.

La cuestión ahora es saber en qué medida, como forma fundamental de la conexión de la vida, la referencia motivo-tendencia puede ser ejecutada como vida filosófica. ¿Qué motiva la vida filosófica como forma de ejecución del sentido de referencia entre ciertos motivos y ciertas tendencias? En este punto no estamos desprovistos de indicaciones. Heidegger ha destacado, entre todas las formas de conexión una en la que el sí mismo se tiene a sí mismo, en la que el sentido de referencia se mantiene, por decirlo así, a la vista en la superficie y es vivido como tal. Es la experiencia de tenerse a sí mismo. ¿Cómo se determina esta experiencia y en qué sentido da cuenta de la motivación de la vida filosófica?

La motivación de la vida filosófica

En la motivación lo motivante “toca las puertas de la conciencia, demanda atención”. ¿Qué nos toca y cómo nos toca aquello que nos motiva a filosofar? El mundo en su totalidad, y el hecho de su totalidad aparente como mundo que es, fue lo que motivó a los griegos. Sometidos a la fuerza imperante del mundo, entendido como *physis* se encaminaron los griegos al filosofar. El carácter imperioso de esa relación se tradujo correlativamente, en el orden subjetivo, como *pathos* del inicio del filosofar. En el orden del *pathos* o de la pasividad está, fenomenológicamente expresado, aquello que designamos

como afectos o temples anímicos. El *pathos* del asombro fue definido por Platón y Aristóteles como el temple anímico característico de la vida filosófica. Husserl sitúa el inicio de su filosofar en la misma línea de la tradición griega cuando nos dice, en su “testamento filosófico” *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pero no solo allí, que el descubrimiento del *a priori* universal de correlación fue aquello que despertó su asombro, su *thaumaxein* filosófico.

En la época de la consumación de la filosofía trascendental, aquello que mueve en primera instancia al pensamiento no es la totalidad del ente que es, sino el hecho de que esa totalidad sea vista en una estricta correlación con modos subjetivos de dación. Husserl no nos dice que aquello que lo asombró fue el ser sin más, sino el ser como experiencia al mismo tiempo del ente y del modo como puede ser captado, modo que le pertenece esencialmente. El *thaumaxein* trascendental no es el asombro del realismo de los griegos, subyugados por la *physis*, pero tampoco el idealismo de los modernos asentado con firmeza en el *ego cogito*, sino la experiencia de la correlación entre uno y otro. Vista desde este punto, la motivación de la vida filosófica en Husserl parece ser el cumplimiento de un movimiento zigzagueante del ser que, en el alba de la filosofía obnubiló a los griegos, que en el siglo xvii repercute sobre el sujeto del aparecer, poniendo en el centro el *cogitare* del *ego* y su indubitable certeza, movimiento que radicalizarán todos los idealismos a partir de entonces, y cuyo punto medio será alcanzado por Husserl en el asombro ante la correlación. Estas líneas ontohistóricas no tienen más propósito que sugerir que Husserl en cierto modo marca el final de las formas del asombro suscitado por la estructura polarizada hombre-mundo que motivaron al filosofar como asombro ante el ente, ante la evidencia del *cogito* y, finalmente, ante el *a priori* de su correlación universal.

El modo como, en relación con este último momento, está motivada la vida filosófica en Heidegger es y no es una continuación del asombro de su maestro Husserl. Lo es porque como fenomenólogo, Heidegger no podrá salir del marco de la correlación, su cuestionar será también una pregunta inscrita en el ámbito de un fenómeno, el ser, y de un ente ante el cual ese fenómeno puede hacer sentido, el *Dasein*. No lo es si pensamos que la onto-

logía fundamental de *Ser y tiempo* es en el fondo el proyecto de aclaración y fundamentación de las condiciones de posibilidad de una correlación cuya universalidad apunta a una pregunta: ¿de qué modo puede el *Dasein* acceder al ser del ente, y en primer término, de qué modo puede acceder al ser de ese ente que es él mismo, de tal suerte que puede esclarecer las condiciones de acceso al ser mismo?

El proyecto de la ontología fundamental, en el cual cristalizan los elementos de este camino que hemos seguido, particularmente en los meandros que formó la relación del discípulo con su maestro, desemboca no solo en el descubrimiento de un modo particular de ser de la motivación de la vida filosófica, sino de una específica función metodológica de la misma, la cual nos parece que constituye una innovación filosófica del pensamiento de Heidegger.

Esto último puede justificarse si retomamos la mayor objeción de Heidegger con respecto a la fenomenología de su maestro, objeción expresada en el curso de 1925, y a la cual hicimos referencia un poco más atrás, objeción en torno a la cual se anudará, tensará y finalmente romperá la relación entre maestro y discípulo a finales de 1927, seis meses después de publicado *Ser y tiempo*, cuando Husserl invite a Heidegger a trabajar en colaboración para el artículo sobre fenomenología de la *Encyclopedia Britannica*. Me refiero a la objeción acerca de una insuficiente ontología de la conciencia, que recorre la obra de Husserl, incluso para Heidegger en aquellos pasajes de *Ideas II*, en donde cuestionando la posición naturalista y predominantemente teórica, Husserl expone las bases de una concepción personalista de la subjetividad. Heidegger, como ya vimos, mantuvo su crítica a Husserl, aún tras conocer total o parcialmente los manuscritos de *Ideas II*. Consideramos que, aún si la crítica no pudiera ser recibida en toda su amplitud, lo cierto es que el esbozo de la ontología fundamental en la segunda parte de aquel curso sobre Husserl, mostrará un orden de comprensión de la vida humana y de la vida filosófica que en lo sucesivo constituirá el punto de partida para toda filosofía capaz de ir más allá de la posición alcanzada por Husserl, dependiente en parte del cartesianismo. Expliquemos esto para concluir nuestra exposición.

El punto de partida de Heidegger en *Ser y tiempo* es bien conocido: el *Dasein* es un ente que no se limita a presentarse en medio de los entes, sino que es un ente al cual le va su ser, o le concierne su ser, y que tiene siempre una comprensión de este, más o menos explícita. En términos fenomenológicos podríamos pensar que en el fondo esto no dista tanto de la posición central de Husserl: el ente en el cual el mundo se constituye como sentido es un ente capaz de fenomenalizar, de fungir como polo subjetivo de la mostración del ente *qua* fenómeno, y ese ente lo designamos como yo, *ego cogito*, o como persona en el mundo espiritual. Heidegger advierte, sin embargo, que Husserl no se pregunta especialmente por el modo de ser de este ente, restringiendo su investigación a los múltiples modos de ser del *cogitare*. Ahora bien, ¿qué quiere decir ocuparse de los modos de existir del *ego cogito*, qué significa preguntar por el *sum*, por el soy? Debe ser algo más que reconocer la diferencia con respecto al modo de ser del ente que se muestra ante el sujeto, es decir, del fenómeno objetivable. Husserl exploró las posibilidades del *cogitare* sobre la base del reconocimiento de la diferencia y correlación entre este y sus objetos. ¿En dónde pues se dividen los caminos entre Heidegger y su maestro? ¿Qué quiere decir que Husserl no haya pensado con suficiente agudeza el modo de ser del *ego*? Nos parece que debemos partir de aquellas indicaciones en donde Heidegger enfatiza que el *Dasein*, no obstante, siendo el ente que comprende el ser, es por ello, al mismo tiempo y regularmente, el mismo que lo malentiende: «en el *Dasein* mismo, la comprensión común de la ocupación se ha adueñado del poder-ser y de su abrir, es decir, de su cerrar. El modo de ser del *Dasein* exige, pues, que una interpretación ontológica, cuya meta sea la originariedad de la mostración fenoménica, conquiste para sí el ser de este ente en contra de la tendencia encubridora que hay en él»¹⁶. Aquello que nos caracteriza como entes, que nos destaca, la comprensión o precomprensión del ser, es por ello, al mismo tiempo, responsable de la malinterpretación o malcomprensión de nuestro propio ser. Solo un ente cuyo ser es comprender puede malinterpretarse a sí mismo. Lo que motiva, pues, en primer término, la vida filosófica, es la posibilidad de comprender el ser y de comprender nuestro ser, en la medida en

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001, p. 311. En adelante: SuZ.

que esa comprensión al mismo tiempo es responsable de que nos apartemos de nuestro ser más propio. Esta paradójica situación está en la base de la vida filosófica tal como la vio Heidegger.

Consideramos que este es el núcleo de la diferencia entre la aproximación al *cogito* en Heidegger y en Husserl. Para Heidegger la dación del fenómeno, su captación, aún reducida a la región conciencia, no es necesariamente adecuada. La reducción no garantiza el éxito de la empresa fenomenológica, porque no basta con garantizar la homogeneidad entre *cogito* y *cogitatum*, es decir, porque en última instancia, lo que se nos da en la intuición no necesariamente debe ser tomado tal como se nos da. El principio de los principios de la fenomenología tiene un lado opaco, y ese lado solo puede ser visto como tal por una consideración hermenéutica, es decir, por una reflexión explícita acerca del modo de comprensión de lo dado y por el papel que juega en toda dación la inevitable mediación del lenguaje.

Heidegger reconoció, en virtud de esta posición que solamente esbozamos, que el modo de comprensión de lo dado está mediado siempre por una interpretación pública, que se nos da siempre en un estado ya interpretado (*Ausgelegtheit*), cuyo agente no es el *ego cogito*, no lo soy yo mismo, sino una instancia impersonal, que denominó el “uno”, *das Man*, y que en virtud de esa interpretación toda captación del mundo circundante, compartido y propio, está caracterizada por una impropiedad inicial. Ninguna captación inmediata del ente es propia, y la reducción a esfera de propiedad personal es una tarea existencial específicamente motivada en la vida filosófica. Esto es así, porque en el *Dasein* domina una tendencia encubridora. Esta tendencia tiene raíces existenciales. No es un problema teórico o un déficit cognitivo. No es falta de atención. O lo es solo en tanto el mundo me absorbe, yo me inclino y resbalo en él. La existencia cotidiana es, en este sentido, cadente, hay una tendencia inherente a la caída motivada por el mundo circundante mismo, que conduce al *Dasein*, con respecto a sí mismo a olvidarse y huir de sí. Huida y olvido de sí expresan la dificultad característica del *Dasein* para ocupar el lugar del sí mismo propio, del yo, razón por la cual cotidiana y regularmente

yo no soy yo mismo. La exploración y exposición fenomenológica de este peculiar modo de ser del *Dasein* es aquello que Heidegger reclamaba para el ser de la conciencia, y cuya elaboración corresponde a la obra titulada *Ser y tiempo*.

Volviendo a nuestra pregunta, la motivación de la vida filosófica en Heidegger tiene, en primer término, un carácter crítico, en el cual se anudan de modo inextricable una ética de la autorresponsabilidad probatoria para emplear la expresión de Steven Crowell¹⁷, que le devuelva o entregue por vez primera al *Dasein* la posibilidad de decir “yo”, y una exigencia trascendental como condición para una correcta mostración del fenómeno del ser, es decir, para la ontología.

Lo característico de la vida filosófica es, así, una peculiar circularidad de la motivación, una superposición del orden subjetivo y objetivo. Objetivamente algo me motiva a ejercer un modo de relación con el mundo que es un conocimiento del mundo a un nivel que denominamos filosófico, y que difiere del científico-natural, o científico-social, y a nivel subjetivo, exige un autoconocimiento sin el cual queda obstruido el acceso al orden objetivo. La motivación de la vida filosófica es motivación de lo que desobstruye una captación del mundo, es auto-crítica, *epojé* de lo dado, de la tesis natural, de la *doxa*, y solo sobre esa base es acceso filosófico al orden objetivo. La actitud personalista sigue en este sentido, teniendo una preeminencia ontológica. Sin embargo, la *epojé* característica resulta completamente trastocada, como muestra también Crowell:

[...] cuando la indagación se refiere a las condiciones trascendentales de dicha indagación ontológica —como ocurre cuando indago sobre mi propio ser como ser cognitivamente responsable—, el ser del indagador no puede ponerse entre paréntesis. Porque no puedo poner entre paréntesis mi compromiso de ser filósofo (con la práctica de la filosofía como asunción de responsabilidad por la distinción entre lo que se ve verdaderamente y lo que sólo se afirma vacíamente) sin perder con ello el tema mismo de la indagación. El compromiso con el ser, en la forma de llevar a cabo la filosofía como autorresponsabilidad evidencial, es en este punto —pero sólo en este punto— irreductible. Como Heidegger fue el primero en ver claramente, la fenomenología debe hacerse

¹⁷ CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 76.

existencial porque es aquí, en el ser del filósofo, donde la materia y el método de la filosofía se hacen uno¹⁸.

Esto nos pone, sin embargo, ante una especie de diplopía de la vida filosófica en la medida en que parece, al mismo tiempo, avizorar una transformación existencial cuya dimensión es ética y el sentido de un fenómeno, el ser, cuya dimensión es ontológica. La ética comienza a funcionar, en Heidegger, como condición de posibilidad de la ontología, la propedéutica de la ontología es la ética, porque no podemos preguntarnos convenientemente por el ser sin esclarecer previamente el ser del hombre por medio de una ontología fundamental, pero esta, a su vez, no puede desplegarse sin una mostración propia e íntegra del ser del hombre, lo que implica una apropiación de su ser.

La descripción que hacemos de este doble movimiento personal y trascendental del *Dasein* parece exigir una topología peculiar de la experiencia correlativa de ese movimiento en donde el *Dasein* se tuerce sobre sí mismo. La radicalidad de este movimiento fue vista tardíamente por Husserl como una especie de conversión religiosa. En un llamativo pasaje de la *Krisis* en donde hay un nuevo giro de la motivación hacia la vida filosófica vuelve a aproximar, tardíamente, pues son reflexiones de 1936, la posición de Husserl a la de su exdiscípulo, casi una década después de la ruptura de su vínculo personal y académico, nos dice:

Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación (*Wandlung*) personal que tendría que ser comparada con una conversión (*Umkehrung*) 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 humano¹⁹.

En esta “confesión” del padre de la fenomenología en lo que podemos considerar como su testamento filosófico resuenan como una suerte de eco

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008, p. 179; HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 140.

postrero, las palabras de su discípulo en una de las lecciones sobre fenomenología de la vida religiosa en donde afirma que:

El punto de partida del camino hacia la filosofía es la experiencia fáctica de la vida. Pero parece como si la filosofía volviera a conducir hacia afuera de la experiencia fáctica de la vida. De hecho, ese camino sólo conduce, por así decirlo, ante la filosofía, no hasta ella. La filosofía misma sólo puede ser alcanzada por una inversión (*Umwendung*) de ese camino; pero no por una simple inversión, de modo que la cognición se dirija meramente a otros objetos; sino, más radicalmente, por una transformación (*Umwandlung*) auténtica²⁰.

La cuestión de la motivación y acceso a la filosofía como vida filosófica está determinada por un cambio, un viraje o una transformación que recibe históricamente nombres y determinaciones diferentes, pero que parecen comportar un parentesco esencial, justamente en el carácter de movilidad o de movimiento existencial que procuran y en su carácter de acontecimiento que altera la situación o conexión de la vida en su conjunto. Nos parece que el espacio de esta transformación, que es giro de la vida sobre sí misma, podría ser comprendido a partir de esa figura topológica que ha adquirido pasaporte dentro de las investigaciones humanísticas, por lo menos después de algunos trabajos de Lacan de la segunda mitad del siglo pasado. Me refiero a la famosa banda de Möebius. La vida filosófica está motivada en dos instancias que hacen parte de un trayecto al mismo tiempo continuo e inverso. Implican una conversión o inversión, que, sin embargo, no las separa una de la otra. La conexión de la vida es la misma, pero en su trayectoria, la motivación personalista de poder decir *yo* se convierte en la motivación trascendental de decir la verdad a propósito del sentido del ser. El camino de una ética de la autorresponsabilidad probatoria desemboca mediante una inversión continua en la cara contraria de una ciencia trascendental del ser, sin que podamos separar una de otra ambas motivaciones. Esta unidad motivacional, puede ser vista como el aporte de la filosofía de Heidegger a nuestra propia comprensión del oficio cada día personal y público de la filosofía.

²⁰ GA 60, p. 10.

Referencias

- CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- THEODOROU, Panos. *Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality, and the Categorical*. New York: Springer, 2015.

LA ESCISIÓN DEL YO FRENTE A LAS EMOCIONES SUSCITADAS POR FICCIONES*

The Ego-Splitting in the Face of Emotions Elicited by Fictions

FERMÍN PAZ**

Resumen: Este artículo propone una contribución fenomenológica al problema de las emociones suscitadas por fenómenos ficticios, en el marco específico de la percepción de una realización escénica. En primer lugar, se recuperan los aportes fenomenológicos a la discusión sobre la distinción entre emociones ficticias y reales que se valen de la noción de escisión del yo, que aparece como componente necesario de la teoría de la fantasía de Edmund Husserl. En segundo lugar, se indaga esta noción en el contexto de la fantasía pura y se demuestran ciertos límites a la hora de tematizar la experiencia de ficciones perceptivas como es el caso específico de una realización escénica. En tercer lugar,

se propone para analizar este tipo de ficciones la noción de *fantasía perceptiva*, introducida por Husserl en los manuscritos sobre *Fantasía, Conciencia de Imagen y Memoria* (1898-1925). De esta noción se recuperan dos elementos específicos: por un lado, la idea de *ficta perceptivo* y, por otro lado, la propuesta de un cambio de actitud. El objetivo es demostrar que las emociones suscitadas por fenómenos ficticios no son exclusivas de un yo de fantasía, sino que frente a una ficción perceptiva estas emociones son experimentadas efectivamente por un yo real.

Palabras clave: fantasía, ficción, yo de fantasía, escisión, fantasía perceptiva.



Abstract: This article proposes a phenomenological contribution to the problem of emotions aroused by fictitious phenomena, specifically within the context of the perception of a stage performance. In the first part of the paper phenomenological insights into the discussion on the distinction between fictional and real emotions, which are based on the notion of the ego-splitting, a necessary component in Edmund Husserl's theory of fantasy are reviewed. In the second part, it explores the notion of ego-splitting in the realm of pure fantasy, demonstrating certain limits when it comes to thematizing the experience of perceptual fictions as is the specific case of a scenic realization. Fi-

nally, the notion of *perceptual phantasy*, introduced by Husserl in the manuscripts on *Phantasy, Image Consciousness and Memory* (1898-1925), is suggested to analyze this type of fictions. Two specific elements are drawn from this concept: on the one hand, the idea of *perceptual figment* and, on the other hand, the proposal of a change of attitude. The aim is to demonstrate that the emotions aroused by fictive phenomena are not exclusive to a fantasy ego, rather in the face of a perceptual fiction these emotions are genuinely experienced by a real and actual ego.

Keywords: fantasy, fiction, fantasy ego, ego-splitting, perceptual fantasy.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Profesor graduado de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: ferminpaz94@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8454-7271>.

Introducción

El presente artículo se dirige a analizar el problema de las emociones suscitadas por objetos ficticios. Al leer una novela, ver una película o presenciar una realización escénica experimentamos alegría, temor, tristeza, sentimos afinidad o rechazo ante distintos personajes y frente a los avatares de sus propias vidas ficticias somos movidos sentimentalmente. Este tipo de emociones ha dado lugar a investigaciones acerca de los vínculos entre emociones y ficción¹. En estas discusiones, se han caracterizado como cuasi emociones o emociones ficticias aquellas que son suscitadas por fenómenos ficticios y se las ha opuesto a las motivadas por fenómenos reales, denominadas emociones reales o genuinas. La distinción está marcada por la creencia o falta de creencia (*disbelief*) en la existencia real del fenómeno objeto de nuestra emoción. En términos husserlianos, se caracteriza la creencia en la existencia del objeto a partir de la actitud ponente². Por su parte, los fenómenos de la fantasía se caracterizan por la neutralización de dicha creencia o tesis³. Que la fantasía sea una modificación de neutralización, determina que sus fenómenos sean considerados *como si* fuesen (*gleichsam*) reales.

En las siguientes secciones me dirijo a diseñar un posible aporte al problema de las emociones suscitadas por fenómenos ficticios desde un punto de vista fenomenológico. En este punto sigo la senda abierta por las contribuciones de Marco Cavallaro⁴ y de Claudio Rozzoni⁵. Ambos autores

¹ WALTON, Kendall. *Mimesis as make-believe: on the foundations of the representational arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1990; RADFORD, Colin y WESTON, Michael. «How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 49, 1975, pp. 67-93; CURRIE, Gregory. *The Nature of Fiction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

² HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hua III/1. Editado por K. Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 239. En adelante abreviado como Hua III/1.

³ Hua III/1, 250; BROUGH, John. «Introduction». En: Edmund Husserl. *Phantasy, Image-Consciousness and Memory (1898-1925)*. Dordrecht: Springer, 2005, p. 38.

⁴ CAVALLARO, Marco, «Towards a Phenomenological Analysis of Fictional Emotions». *Phainomenon*, núm. 29, 2019, pp. 57-81.

⁵ ROZZONI, Claudio. «Am I Truly Feeling This? Quasi-Emotions and Quasi-Values in Cinematic Experience». En: BREYER, Thiemo; CAVALLARO, Marco y SANDOVAL, Rodrigo. *Phenomenology of Phantasy and Emotion* (pp. 181-205). Darmstadt: WBG Academic, 2022.

han argumentado a favor del acercamiento fenomenológico a las vivencias que involucran a la fantasía (tanto la fantasía simple como a la conciencia de imagen⁶) a partir de la caracterización de la creencia en términos de una conciencia neutralizada del objeto. Esto les permitió introducir en la discusión un elemento específico de la teoría husserliana de la fantasía, que es la idea de un *yo de fantasía*, como sujeto que experimenta emociones en un mundo de fantasía. En lo que sigue propongo en primer lugar, retomar las propuestas de ambos autores para caracterizar el modo en que opera esta escisión frente a las cuasi emociones. En segundo lugar, indicaré ciertos aspectos de esta noción de *yo de fantasía* (*Phantasie-Ich*) que se desprende de esta escisión explicitando la exclusividad de la división para la fantasía reproductiva pura. Estas consideraciones me conducirán a ciertos límites del término para dar cuenta de las emociones suscitadas por fenómenos ficticios cuando estos son percibidos, como es el caso de una obra audiovisual o una pieza de arte escénico. No obstante, frente a ese caso propongo sobre el final de este artículo recuperar la noción de *fantasía perceptiva* (*perzeptive Phantasie*) tematizada por Husserl hacia 1918. De esta noción destacaré dos elementos específicos, a saber, la noción de *ficta perceptivo* (*perzeptives Fiktum*) y la idea de un cambio de actitud. El objetivo final es demostrar desde una fenomenología de la percepción escénica⁷, que el sujeto de las emociones suscitadas por fenómenos ficticios perceptibles no es un yo de fantasía, sino el yo actual y real.

⁶ Con el término *conciencia de imagen* Husserl analiza la percepción de fotografías, pinturas, esculturas, imágenes en movimiento e incluso actores en escena, todos objetos con capacidad de representar otra cosa. Es un tipo de presentificación compleja cuyo modo de acceso a lo irreal se da de manera mediata. Se distingue de la fantasía simple o reproductiva por su estructura tripartita que conserva un aspecto perceptivo. También de la percepción simple, en tanto aquí el aspecto perceptivo es neutralizado y el objeto me es dado como inactual. Es un tipo de fantasía, pero con un componente perceptivo. Sobre este término en específico ver BROUGH, John. «Introduction», p. 38.

⁷ BANEGA, Horacio. «Indicios de una posible fenomenología de la escena». *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen X*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, 2018, pp. 109-123.

Aportes fenomenológicos al problema de las cuasi emociones: yo real y yo de fantasía

Un acercamiento fenomenológico a las llamadas cuasi emociones o emociones ficticias puede leerse en los recientes trabajos de Cavallaro⁸ y Rozzoni⁹. Estos autores parten de la fenomenología husserliana de la fantasía por las ventajas que ofrece para caracterizar fenómenos ficticios. Si bien la fenomenología de la imaginación de Edmund Husserl se encuentra dispersa a lo largo de su obra, ha sido objeto de una renovada atención a partir de la publicación en 1980 de los manuscritos reunidos en *Husserliana xxxiii*¹⁰, y sus traducciones al francés en 2002¹¹ y al inglés en 2005¹². La fantasía en Husserl es un acto intencional de la conciencia, que se caracteriza por ser una presentificación (*Vergegenwärtigung*), esto es, que sus objetos no están corporal y actualmente presentes frente a mí como sucede en la percepción, sino que se dan en el modo de la inactualidad¹³. Por otro lado, respecto al carácter de creencia de sus fenómenos, la fantasía es considerada como un tipo de modificación de neutralidad¹⁴.

⁸ CAVALLARO, Marco. «Towards a Phenomenological Analysis of Fictional Emotions», pp. 57-81.

⁹ ROZZONI, Claudio. «Am I Truly Feeling This? Quasi-Emotions and Quasi-Values in Cinematic Experience», pp. 181-205.

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1980. En lo que sigue se abrevia Hua XXIII.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.

¹² HUSSERL, Edmund. *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925). Edmund Husserl's Collected Works. Vol. XI*. John Brough (trad.). Dordrecht, Springer, 2005.

¹³ CARREÑO, Javier. «The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A View from Husserl's Phenomenology of Phantasy». *Husserl Studies*, vol. 29, núm. 2, 2013, p. 150.

¹⁴ No obstante, la concepción de la fantasía como neutralización comienza a ser puesta en cuestión por el propio Husserl a partir de 1920. Como indica John Brough, «hacia mediados de 1920 Husserl comienza a expresar reservas sobre si la fantasía es realmente un acto neutralizado. La conciencia de neutralidad, argumenta, presupone un acto posicional previo que posteriormente es inhibido o neutralizado» (Hua XXIII, 581). En la fantasía, sin embargo, «no se da el caso de que exista de antemano una posición real y luego la abstención produzca el cambio en el *como si*» (Hua XXIII, 582). «La fantasía no es un proceso de dos pasos que implica primero posición y luego neutralizar, lo que dejaría el acto original ponente, ahora neutralizado, en su núcleo. La fantasía es un acto no posicional desde el principio» (BROUGH, John. «Introduction», pp. 38-39).

Sobre la teoría de la escisión del yo, las consideraciones de Marco Cavallaro son esclarecedoras. Al respecto, afirma que el yo de fantasía es el modo en el que la conciencia se percata del carácter de *como si* de los actos de fantasía. Ahora bien, el modo peculiar en que se da esta escisión en la conciencia interna, es un aspecto crucial para distinguir las intuiciones de la fantasía de las intuiciones rememorativas. Específicamente las experiencias de la fantasía presentan una diferencia estructural que atañe a sus respectivas dimensiones temporales: si bien en el recuerdo hay un desdoblamiento de la conciencia¹⁵ entre la percepción pasada que es reactivada y el momento ahora en el que esa reactivación tiene su duración en el presente de quien recuerda¹⁶, este desdoblamiento comprende dos momentos de un mismo flujo temporal. En cambio, una característica de la fantasía es la percatación de un acto que nunca fue originalmente vivenciado¹⁷, y esto explica que «las experiencias fantasmáticas del yo fantaseado no pertenecen al mismo flujo temporal del yo que fantasea»¹⁸. De esta manera, la escisión del yo, sostendrá Cavallaro, es la condición misma de la fantasía. Sobre este punto, hay que destacar que la fantasía no es la mera aparición de un objeto que se aparece como ausente, sino que de hecho «la fantasía solo puede ser presentificación de un objeto porque es al mismo tiempo la modificación de una conciencia interna constitutiva del tiempo que se auto percata como otra conciencia original que no fue nunca vivida originalmente»¹⁹. Por consiguiente, un aspecto específico de esta escisión es que produce dos yoes diferentes con flujos temporales diferentes. Frente a esto, Cavallaro sostiene la impugnación de toda comunicación entre un yo real y un yo fantaseado²⁰.

¹⁵ SAN MARTÍN, Javier. *La Estructura del Método Fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986, pp. 108-111; HUSSERL, Edmund. «Aus den Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“: Wintersemester 1910/11». In: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Den Haag, Nijhoff, 1973, 111-230. En adelante abreviado como Hua XIII.

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Boehm, R. (hrg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, Hua X, 53-54. En adelante abreviado como Hua. X.

¹⁷ Hua XXIII, 330-334, 340.

¹⁸ CAVALLARO, Marco. «The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy». *The journal of the British society for phenomenology*, vol. 48, núm. 2, 2017, p. 172.

¹⁹ CARREÑO, Javier. «The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A View from Husserl's Phenomenology of Phantasy», p. 151.

²⁰ CAVALLARO, Marco. «The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy», p. 173.

Ahora bien, respecto al problema de los sentimientos suscitados por ficciones, la argumentación de Cavallaro coloca toda la carga de la experiencia de las cuasi emociones en la escisión del yo. Según este autor, las cuasi emociones son experimentadas por el yo de fantasía que vive en un mundo de fantasía. Él mismo afirma que «lo que distingue más propiamente las emociones ficticias de las emociones ordinarias es el hecho de que las primeras son emociones de fantasía del yo de fantasía»²¹. Así, Cavallaro entiende que en tanto el yo real es el sujeto que fantasea un mundo de fantasía, es el yo de fantasía quien vive como correlato de ese mundo, y, por lo tanto, es afectado emocionalmente por los objetos de ese mundo. Un punto por destacar es que el yo de fantasía es una necesidad del acto de fantasear, que precisa al menos de un punto de orientación como polo frente al fenómeno que para él es cuasi percibido. De esta manera, si bien en el caso de la fantasía pura soy libre de imaginar cualquier objeto de cualquier forma, no soy libre de co-imaginarme a mí en el acto de cuasi percepción²². Esto puede explicar cómo en el caso de las emociones que vive el yo de fantasía, estas se asemejan a emociones ordinarias en tanto no son el producto de un acto voluntario (como el objeto imaginado), sino que son más bien «automáticas, la reacción inmediata a algo imaginativamente representado»²³.

Cavallaro afirma que «para Husserl, cualquier tipo de experiencia imaginativa, tanto la conciencia de imagen como el imaginar simple, da lugar a una peculiar escisión (*Spaltung*) del yo en un yo real y un yo de fantasía»²⁴. De esta manera, se extiende la escisión del yo a cualquier fenómeno que involucre a la fantasía, en tanto la concibe como condición de la fantasía pura. En la sección siguiente indicaré ciertos reparos frente a esta afirmación.

Antes de avanzar en esos problemas, cabe retomar ciertas consideraciones que ofrece Rozzoni frente al rol del yo de fantasía para la experiencia de las cuasi emociones. En primer lugar, al igual que Cavallaro, constata

²¹ CAVALLARO, Marco. «Towards a Phenomenological Analysis of Fictional Emotions», p. 58.

²² *Ibid.*, p. 78.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 74.

que la vivencia de la fantasía de un objeto implica la reproducción de un acto subjetivo que consiste en una cuasi percepción del objeto y que es de esta manera como debe entenderse la escisión²⁵. A diferencia de Cavallaro, insiste en que la escisión no consiste en un proceso esquizofrénico del yo, sino que ambos yoes están solapados y en comunicación constante, esto es, el yo de fantasía estará limitado por las posibilidades de fantasear del yo real, y, por otra parte, las vivencias del yo de fantasía impactan sobre el yo real²⁶. Rozzoni afirma que «los yoes de fantasía no son *tabula rasa*, sujetos abstractos completamente ajenos al yo real, comenzando de cero cada vez que comenzamos a fantasear»²⁷.

Según Rozzoni, esta comunicación es lo que me permite hacer intercambios de experiencias y de valores a partir de la experiencia de ficciones. Rozzoni traza un paralelo entre las cuasi emociones que serían parte del yo de fantasía como polo frente al mundo de fantasía cuasi percibido por él, y lo que define como cuasi valores. Aclara que estos «no deben considerarse como cuasi valores en el sentido de no genuinos»²⁸ sino que, al igual que Cavallaro cuando concibe las cuasi emociones como respuestas automáticas del yo de ficción, estos cuasi valores funcionan como parte del yo de fantasía. Es así como la ficción puede conducirnos hacia “nuevas perspectivas”, e incluso guiarnos a asumir valores que pueden «corroborar o entrar en conflicto con los valores que participan en la constitución de nuestra “vida real” y motivan nuestras acciones cotidianas»²⁹. Así, Rozzoni advierte la comunicación entre un *ego* real y el *ego* de fantasía, afirmando que «la emergencia de una escisión en el yo como condición de posibilidad de una vida fantaseada no implica automáticamente dos lados de emociones separadas e impermeables (realidad y fantasía) como si al actuar como un yo de fantasía perdiera toda conciencia de la vida de mi yo real y viceversa»³⁰.

²⁵ ROZZONI, Claudio. «Am I Truly Feeling This? Quasi-Emotions and Quasi-Values in Cinematic Experience», p. 194.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 196.

²⁸ *Ibid.*, p. 199.

²⁹ *Ibid.*, p. 197.

³⁰ *Ibid.*, p. 196.

Por otro lado, repara en que es justamente la percatación de esta escisión lo que nos hace percatarnos de la posibilidad de caer en la alucinación, o en un estado de inmersión total en la fantasía³¹.

La teoría de la escisión del yo como elemento exclusivo de la fantasía pura

A continuación, me interesa realizar ciertas precisiones sobre la idea de la escisión del yo en un yo real y un yo de fantasía. Esta teoría de la escisión del yo es desarrollada por Husserl en distintos textos de la *Hua XXIII*. En principio en el texto n°2, que reúne manuscritos escritos entre 1904 a 1909 y eventualmente 1912, donde el yo de fantasía aparece como una necesidad fenomenológica para el acto de fantasear concebido como la reproducción de una cuasi percepción. Luego, esta noción es retomada en los textos n°15 y n°16 del mismo tomo, ambos de 1912, agregando elementos a este yo de fantasía y problematizando la posibilidad de actos de fantasía que involucren a este yo como objeto. Husserl afirma que al fantasear un fenómeno el correlato de ese objeto es un yo de fantasía que vive en ese mundo de fantasía y cuasi percibe el objeto que el yo real fantasea. El punto a examinar es que una fantasía es considerada la reproducción de un acto perceptivo que no forma parte del curso de vivencias del yo real, sino que es producido por el yo real. En términos de Husserl, al fantasear “me transporto” hacia vivencias perceptivas que se dan como un *no ahora*³². Esta inactualidad es el inicio de la escisión. Bernet afirma que «Este yo de fantasía, a diferencia del yo real (*Real-Ich*) que alberga actualmente las fantasías, no tiene ninguna razón para no creer en la existencia de un mundo imaginario»³³.

A partir de esto es posible afirmar que la escisión del yo se postula exclusivamente para la fantasía reproductiva que necesariamente demanda

³¹ *Ibid.*, p. 194.

³² *Hua XXIII*, 170.

³³ BERNET, Rudolph. «Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects, and Modalities». *Husserl Studies*, vol. 36, 2020, pp. 213-226.

la producción de un nuevo acto no fundado en una impresión originaria pasada. El yo de fantasía le da al objeto fantaseado al menos una orientación, entre otros elementos propios de una aparición perceptiva. Esto, como anticipamos, ya lo advertían tanto Cavallaro como Rozzoni. De esta manera, la escisión no depende directamente del modo de creencia en el objeto de la fantasía, sino del modo de darse de los fenómenos de la fantasía reproductiva y su vínculo con el flujo temporal de mis vivencias. El surgimiento del yo de fantasía está vinculado con el modo en el que la conciencia interna intuye su objeto, esto es, como una presentificación intuitiva, inactual. Al mismo tiempo, a diferencia de un recuerdo, una fantasía no pertenece al curso de vivencias del yo real, y es por esto que esta vivencia no reproduce una percepción pasada, sino que en su capacidad productora y libre, produce el mismo acto que intuye. Husserl afirma que «El recuerdo presente es una presentificación del proceso, pero la presentificación consiste en actos que tienen en la reflexión el carácter de presentificaciones de percepciones anteriores»³⁴. Este carácter está ausente en la fantasía reproductiva, por eso es necesario un yo de fantasía cuya cuasi percepción no tenga lugar entre las vivencias pasadas localizables en el flujo temporal del yo real. Según Bernet «la memoria involucra la reproducción de una percepción *pasada real*, mientras que la fantasía reproduce una percepción presente imaginaria»³⁵. Es esta producción de un acto que no forma parte del flujo temporal en el que se localizan las vivencias (pasadas) del yo real lo que suscita el desdoblamiento del yo. Pero a diferencia del recuerdo donde un desdoblamiento reproduce una percepción pasada del yo real, en la fantasía es necesario que esta reproducción sea la de una cuasi percepción potestad del yo de fantasía con un flujo temporal ajeno al del yo real. De esta forma, contra la extensión del yo de fantasía a los fenómenos de la conciencia de imagen o de la fantasía perceptiva, sostengo que no corresponde hablar de escisión en tanto el componente perceptivo, la cosa imagen (*Bild*) y, como veremos en lo que sigue, el *ficta perceptivo*, tienen un grado de actualidad que permite ubicar esta impresión en el curso de vivencias

³⁴ Hua XXIII, 186-7.

³⁵ BERNET, Rudolph. «Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects, and Modalities».

del yo real. Así, cabría afirmar que no todos los fenómenos donde opera la fantasía involucran la escisión del yo.

Por otra parte, hacia 1912 Husserl va a tematizar en el texto n° 15 la posibilidad de cumplimentar reproducciones de niveles superiores que involucren a este yo de fantasía. Si acaso puede pensarse de esta manera en un yo fantaseado, es en un grado superior en el que el objeto es mi propio yo como parte de ese mundo de fantasía y de ese modo hay una fantasía de mi yo objetivado como uno más de los objetos de ese mundo de fantasía. En el caso de la percepción de una realización escénica, por ejemplo, una reflexión sobre mi propio sentir durante la percepción de la obra, la sorpresa por reírme de algo trágico, el análisis de lo que la obra suscita en mí aún durante la obra, involucra una reflexión de grado superior. Ahí la atención se dirige hacia una reproducción de mi propio yo como espectador, reflexiono en la fantasía sobre mi propio sentir. Los componentes de un yo de fantasía que se pueden extender tanto como ese mundo de fantasía lo requiera, pueden objetivarse. Es en este sentido que cabe entender lo que Rozzoni presenta como comunicación entre yoes, al reflexionar en representaciones de grado superior, o como afirma Husserl, fantasear en la fantasía³⁶, las variaciones entre mi yo real y el yo de fantasía. Lo mismo ocurre si me considero de alguna forma a mí mismo dentro de la obra, como parte del mundo ficticio que abre la obra, como si fuese yo uno de los personajes de la obra, lo que Husserl llama un *ponerse en la piel de*³⁷. Estos actos involucran una fantasía (reproductiva) sobre otra fantasía (perceptiva). Pero cabe afirmar que consisten en reproducciones de orden superior, fantasías de fantasías.

De esto puede concluirse que es problemático entender que el modo de creencia en el objeto es lo que produce un mundo de fantasía. Esto no es exactamente así. El modo de creencia propio de la fantasía es la neutralización (al menos hasta mediados de 1920), y esta entra en juego tanto en la fantasía reproductiva o simple, como en una conciencia de imagen o fantasía perceptiva. Sin embargo, la escisión del yo que produce un yo de fantasía, está vinculada con el modo de darse de ese fenómeno, que

³⁶ Hua XXIII, 191.

³⁷ Hua XXIII, 179.

necesita la producción de un acto que no se puede identificar con otro acto pasado del flujo temporal del yo real. Con todo, la idea de un yo de fantasía es necesaria para la fantasía reproductiva, puede ser explicativa para entender cuasi emociones suscitadas frente a ciertos fenómenos ficticios y tiene su utilidad frente a vínculos entre mi experiencia real y las posibilidades que abren los mundos ficticios, ofreciendo una cuasi percepción de mis acciones y emociones en modos superiores de reproducciones. Con todo, encuentra sus límites a la hora de describir la experiencia de la percepción de ficciones donde opera una fantasía perceptiva.

Fantasía perceptiva

Con lo dicho hasta aquí, cabe afirmar que en tanto la idea de un yo de fantasía queda restringida al modo de darse de un fenómeno en la fantasía reproductiva pura, no parece ser atinada como punto de partida para explicar el modo en el que ciertas emociones son vividas ante la percepción de un fenómeno ficticio, como es el caso de una realización escénica. No obstante, para tematizar este tipo particular de fenómeno proponemos remitirnos a lo que Husserl llama *fantasía perceptiva* (*perzeptive Phantasie*). En lo que sigue vamos a detenernos en al menos dos de sus elementos: en primer lugar, en la noción de *ficta perceptivo* (*perzeptives Fiktum*) y, en segundo lugar, en la idea de un cambio de actitud. Hacia 1912 Husserl distinguirá entre fantasías reproductivas y fantasías perceptivas, pero considerando estas últimas en vínculo estrecho con la conciencia de imagen³⁸. Hacia 1918 la noción de fantasía perceptiva gana lugar extendiéndose sobre otros objetos e incluyendo como uno de sus modos a la conciencia de imagen³⁹.

En palabras de Bernet, «una fantasía perceptiva consiste en *ver* algo irreal (...) a pesar de implicar un acto de percepción real, no pretende ser la percepción de un objeto real»⁴⁰. La *fantasía perceptiva* toma como su

³⁸ Hua XXIII, 464-477.

³⁹ Hua XXIII, 504.

⁴⁰ BERNET, Rudolph. «Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects, and Modalities».

contenido a la realidad efectiva que, por lo general, es correlato perceptivo (en el sentido de tomar por verdadero, *Wahrnehmen*), pero de una forma diferente: como realidad efectiva invalidada. Lo que le permitirá a Husserl hablar de coincidencia entre experiencia y fantasía, es una síntesis de igualdad (*Gleichheitsbewusstsein*) que opera aquí. Esta síntesis es el primer paso para tomar a la realidad efectiva como irrealidad, o más precisamente como *fictum*. Este *fictum* perceptivo es el elemento de realidad efectiva plausible de ser ligado a una fantasía. Al respecto Husserl afirma que

Cabe señalar que la “irrealidad” en el sentido de *fictum* no debe confundirse con la negación de la realidad efectiva que se nos opone en un acto de experiencia negativa, donde una experiencia entra en conflicto con otra experiencia y donde una resiste, mientras que la otra experimenta el modo negativo de la experiencia de la tachadura (*Durchstreichung*), cuyo correlato es la negación de la experiencia, modalizada por supuesto desde el punto de vista temporal como no presente o no pasado, no futuro, etc.⁴¹.

El *fictum* no declara un conflicto perceptivo que vacila entre una frente a dos (o más) tipos de objeto y que se resuelve con el triunfo de uno sobre el otro, afirmando al primero y dejando este último bajo el modo de la tachadura. Y tampoco es un aspecto del objeto que al neutralizarlo me remite a otro como puede ser el aspecto perceptivo en una imagen. El *fictum* no representa, no está en el lugar de otra cosa, sino que remite a sí mismo:

La figuración del actor tampoco es una figuración en el sentido en el que hablamos de una imagen-objeto que en ella está figurado un tema-imagen... Ni el actor ni la imagen que es para nosotros su actuación (...) son una imagen-objeto en la que otro objeto, un tema-imagen real o incluso ficticio, está figurado por la imagen-copia. Una representación como imagen-copia efectiva se encuentra en un retrato, que puede ser tanto el de una persona real como el de una persona ficticia... Pero cuando una pieza de teatro es representada, no es necesario provocar en absoluto la conciencia de figuración de la imagen-copia, y lo que aparece allí es un puro *fictum* perceptivo (*perzeptives*)⁴².

⁴¹ Hua XXIII, 508.

⁴² Hua XXIII, 516.

El *fictum* es lo que aparece y como tal es percibido en su actualidad, solo que a esa actualidad, a un fragmento de la realidad efectiva, le es ligada una fantasía. El *fictum*, a mi entender, funciona como un borde, un marco, delinea una porción de la realidad que aun siendo actual, puedo dotar de irrealidad. Así como la imagen pictórica tiene efectivamente un borde que manifiesta el comienzo del conflicto perceptivo con la realidad sin ser efectivamente ese borde lo que percibimos como imagen, el *fictum* perceptivo tal como Husserl comienza a pensarlo a partir de 1918 puede homologarse con ese marco de la imagen, entendido como el borde que habilita un cambio de actitud, pero extendido a cualesquiera otros objetos:

La “imagen” tiene su espacio de imagen, pero este espacio perceptivo linda en algún lugar del espacio real con las realidades pertenecientes a la percepción inmediata (el borde de la imagen perteneciente al cuadro colgado en la pared indica tales congruencias, por ejemplo). La parte no vista del espacio perteneciente a la imagen entra en conflicto con partes del espacio de la experiencia real; y de ahí la propia imagen recibe su condición de impugnada y, en presencia de la “firmeza” de lo realmente experimentado, su nulidad. Por supuesto, también tenemos diversas *fictum* que en sí mismas son ciertamente mezclas. El rey en el escenario es, en efecto, un ser humano real con vestimentas reales, excepto que, en realidad, el rey es el señor actor fulano de tal y no el rey; su toga forma parte del vestuario teatral y no es una toga de coronación, etcétera⁴³.

Es necesario cierta precaución frente a los paralelos entre el *fictum* y la imagen: el *fictum* no presenta un conflicto, comparte el espacio real con los objetos de la percepción inmediata y no representa nada fuera de sí. Pero la idea de borde o marco me parece explicativa del *fictum* como un delimitamiento de objetos efectivamente percibidos factible de ligarles una fantasía. Ahora bien, además del *fictum* perceptivo, hay un segundo elemento que quiero traer aquí que es pertinente para entender el modo en el que opera la fantasía perceptiva y es la idea de un cambio de actitud. El cambio de actitud consiste en tomar lo que observamos *como si* fuese parte de una realidad efectiva, tomar esta realidad efectiva no en actitud de experiencia, sino en actitud de *como si*, que vuelve a los objetos *apariencia estética*⁴⁴.

⁴³ Hua XXIII, 510.

⁴⁴ Hua XXIII, 513-514.

Este cambio de actitud permite además de ver la realidad efectiva en el modo del *como si* extendernos hacia todo un horizonte motivacional que no remite al de la actitud natural, sino al de la ficción que se liga a la percepción que se nos presenta. Esto habilita a Husserl a proponer que incluso un mueble en escena es en tanto *ficta* un mueble de fantasía. Es más de lo que es para nosotros como mueble efectivo, en tanto cumple un rol específico en el mundo de fantasía. Incluso un actor en escena al sentarse se sienta realmente, pero no efectivamente, sino que su acción es un sentarse de fantasía⁴⁵. Todo lo existente en la escena es afectado por esta actitud:

Y si describimos el curso de la acción, el carácter de los personajes, sus motivaciones, etc., los vivimos ante todo completamente en la fantasía, no nos limitamos a repetirlos, no los reproducimos, sino que explicitamos su sentido en el *como si*, seguimos las motivaciones indicadas en el *como si*, rellenamos las intenciones, extraemos lo que hay de vivo, de eficaz, etc. en la interioridad de los pensamientos, sentimientos, motivos oscuros y ocultos, etc., que es casi un objeto de experiencia no efectivamente intuitiva. Todo esto en el *como si*, y todo aquello a lo que damos expresión en enunciados que también tienen en principio el carácter de *como si*⁴⁶.

De esta manera, hacia 1918 la propuesta de una fantasía perceptiva permite conciliar a partir del cambio de actitud y el *ficta perceptivo* como elementos que se contienen uno al otro, la acción de un yo real, vuelto hacia la realidad efectiva, pero en el modo de una fantasía perceptiva que lo habilita a *ver* eso real como irreal, esto es, ligar a lo actual, una ficción. De este modo, no se produce un nuevo acto y, por tanto, como contrapolo de esto un nuevo yo, sino que es el mismo yo quien en reconocimiento de un *ficta perceptivo* puede cambiar su actitud. El yo de fantasía que proponían Cavallaro y en cierto punto también Rozzoni como sujeto para las cuasi emociones vividas en un mundo de fantasía, puede ser esclarecedor al considerar ficciones intuitivas en el modo de las fantasías reproductivas. En este caso, el contenido de la fantasía demanda, ante la reproducción de un acto nunca originalmente experimentado, un yo de fantasía como nece-

⁴⁵ Hua XXIII, 518-19.

⁴⁶ Hua XXIII, 520.

sidad del propio acto. Pero en los casos de la fantasía perceptiva, donde el contenido de la fantasía es la materialidad del *ficta* a la que se liga una fantasía, el yo de fantasía ya no es demandado por la naturaleza del propio acto de fantasía. El objeto al que se liga una fantasía, es parte de un acto que puede localizarse en el flujo temporal del yo viviente sin necesidad de una duplicación, en tanto es una experiencia impresional original la que da contenido a mi fantasía. De esta forma, no sucede ni en el teatro, ni en la *performance*, ni ante una ficción audiovisual que los sentimientos suscitados en una actitud de fantasía perceptiva sean potestad del yo de fantasía. Quien está allí sintiendo frente a la obra, si se acude con la actitud indicada, es el yo actual y real.

Conclusión

De lo hasta aquí expuesto podemos afirmar en primer lugar, que el yo de fantasía como polo de una cuasi percepción y sujeto de cuasi emociones y, podemos agregar, cuasi valores, tiene lugar exclusivamente en el caso de fantasías reproductivas. En segundo lugar, que frente a la percepción de los fenómenos ficticios perceptivos que aquí consideré, una escisión puede tener lugar en dos casos específicos: o bien al fantasearme *en la piel de otro* dentro de ese mundo de fantasía abierto en la escena, esto es, fantasear que soy parte de las personas de ese mundo de fantasía, fantasear a uno de esos personajes que percibo *como si* fuese yo quien ocupa su lugar. O bien al reflexionar sobre mí mismo en tanto espectador de una obra, es decir, cuando cambio la actitud de la fantasía perceptiva para fantasear sobre mi propio yo como espectador y puedo objetivar la actitud de fantasía que había adoptado en la de un yo objeto de una fantasía. Sin embargo, ambas cuestiones involucran reproducciones de grado superior, es decir, sobre una fantasía perceptiva, se monta una reproductiva. Es así como un diálogo efectivo entre un yo real y un yo de fantasía parte de la objetivación de este último puede tener lugar como la producción de fantasías dentro de fantasías.

Por otra parte, ante la fantasía perceptiva como el acto objetivante de una ficción escénica o audiovisual, no es posible afirmar un yo de fantasía como polo necesario porque es el yo real el que percibe la obra. Este acto complejo va a caracterizarse por un cambio de actitud que se activa de manera recíproca junto a un *ficta perceptivo*: el cambio de actitud implica una modificación en un horizonte de motivaciones propias y de aquellos a quienes percibo, y también es sostenido por el reconocimiento de *fictas perceptivos* que me permiten tomar una actitud diferente. En esta actitud, el yo real se permite jugar, fantasear sobre lo percibido, tener una percepción real de objetos y ligarle a esta materialidad una fantasía. Es en este juego que tienen lugar las llamadas cuasi emociones: estas son realmente experimentadas por el yo real, pero en una actitud específica que permite *vivir realmente una emoción* que no pretende ser una emoción real.

Referencias

- BANEGA, Horacio. «Indicios de una posible fenomenología de la escena». *Anuario Colombiano de Fenomenología. Volumen X*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades 2018, pp. 109-123.
- BERNET, Rudolph. «Mapping the Imagination: Distinct Acts, Objects, and Modalities». *Husserl Studies*, vol. 36, 2020, pp. 213-226.
- BROUGH, John. «Introduction». En: Edmund Husserl. *Phantasy, Image-Consciousness and Memory (1898-1925)*. Dordrecht: Springer, 2005.
- CARREÑO, Javier. «The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A View from Husserl's Phenomenology of Phantasy». *Husserl Studies*, vol. 29, núm. 2, 2013.
- CAVALLARO, Marco. «Towards a Phenomenological Analysis of Fictional Emotions». *Phainomenon*, núm. 29, 2019, pp. 57-81.
- CAVALLARO, Marco. «The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy». *The journal of the British society for phenomenology*, vol. 48, núm. 2, 2017, pp. 162-177.
- CURRIE, Gregory. *The Nature of Fiction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

- HUSSERL, Edmund . «Aus den Vorlesungen „Grundprobleme der Phänomenologie“: Wintersemester 1910/11». In: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Den Haag, Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hua III/1*. Editado por K. Schuhmann. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Phantasy, Image Consciousness and Memory (1898-1925)*. Edmund Husserl's Collected Works. Vol. XI. John Brough (trad.). Dordrecht, Springer, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Boehm, R. (hrg.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.
- RADFORD, Colin y WESTON, Michael. «How Can We Be Moved by the Fate of Anna Karenina?». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 49, 1975, pp. 67-93.
- ROZZONI, Claudio. «Am I Truly Feeling This? Quasi-Emotions and Quasi-Values in Cinematic Experience». En: BREYER, Thiemo; CAVALLARO, Marco y SANDOVAL, Rodrigo. *Phenomenology of Phantasy and Emotion* (pp. 181-205). Darmstadt: WBG Academic, 2022.
- SAN MARTÍN, Javier. *La Estructura del Método Fenomenológico*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1986.
- WALTON, Kendall. *Mimesis as make-believe: on the foundations of the representational arts*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

LA BRECHA EXPLICATIVA EN LA NATURALIZACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA*

*Explanatory Gap in Naturalized Phenomenology***

STEE HERNÁNDEZ CAGUA***

Resumen: El presente artículo busca reconstruir en qué ha consistido la *naturalización de la fenomenología* y cómo, aunque hay propuestas que han avanzado en este proyecto, uno de los mayores retos para que la naturalización de la fenomenología sea posible es lo que aquí se puede denominar el *problema del hiato* (o el *Explanatory Gap*). Este problema, a grandes rasgos, da cuenta de que hay una brecha o una fractura entre

los “datos fenomenológicos” y los “datos biofísicos”. No es claro del todo cómo establecer puentes coherentes y empíricos entre lo dado fenomenológicamente en la vida de conciencia y lo visto empíricamente de esta vida por las neurociencias.

Palabras clave: *Explanatory gap*, reduccionismo, primera persona, tercera persona, descripción fenomenológica.



Abstract: The present article aims to delineate the process of *naturalizing phenomenology* and explores the challenges associated with this endeavor. One of the greatest challenges for the naturalization of phenomenology to be possible is what we may term as the *hiatus problema* (or the *Explanatory Gap*). Broadly speaking, accounts for the fact that there is a gap or a fracture between “phenomenological data” and “biophysical data”. It

remains unclear how to establish coherent and empirical connections between what is phenomenologically evident in the life of consciousness and what is empirically observed of this life by the neurosciences.

Keywords: *Explanatory gap*, reductionism, first-person perspective, third-person perspective, phenomenological description.

* Recibido: 25 de noviembre de 2023. Aceptado: 15 de diciembre de 2023.

** Este artículo se desprende de mi investigación de pregrado que versó sobre la naturalización de la fenomenología. Cf. HERNÁNDEZ, Stee. *¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte*. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2018.

*** Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Iberoamericana. Correo electrónico: bsjcfilosofia@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6672-1968>.

Al fenomenólogo le concierne entender la percepción en términos del significado que tiene para el sujeto. Mi experiencia perceptiva de ver mi coche en la calle, por ejemplo, no incluye nada sobre los procesos que están ocurriendo en mi cerebro. El científico cognitivo típico, por su parte, adopta un enfoque de tercera persona, esto es, un enfoque desde la perspectiva del científico como observador externo en vez de un enfoque desde la perspectiva del sujeto que experimenta. Intenta explicar la percepción en términos de algo distinto de la experiencia, por ejemplo, de ciertos procesos objetivos (y generalmente subpersonales) como estados cerebrales o mecanismos funcionales

Zahavi y Gallagher¹

Introducción

El presente artículo reconstruye las principales ideas sobre el proyecto de *naturalización de la fenomenología* (NF). A su vez, expone cómo uno de los mayores retos para que la NF sea posible, pese a los avances en este tema, es lo que se puede llamar como el problema *del hiato* (o el *Explanatory Gap*)². El *problema del hiato*, a grandes rasgos, dice que existe una brecha entre los “datos fenomenológicos” dados en primera persona y los “datos biofísicos” de las neurociencias dados en tercera persona. Todavía está en entredicho cómo tender puentes coherentes y empíricos entre estos dos niveles.

Para la reconstrucción de este problema y sus posibles soluciones, entonces, este artículo se divide en tres partes. En una primera, se definirán las nociones básicas que están involucradas en este proyecto, a saber, *naturalización* (o *naturalismo*) y *fenomenología*. En una segunda, se describirá, a grandes rasgos, cómo se puede entender el título *naturalización de la*

¹ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial, 2014, p. 29.

² El término es inicialmente propuesto por Levine con la introducción de los *qualia* en la filosofía de la mente. Levine ve un hiato entre el nivel biofísico de la mente y el nivel consciente de la misma. De todos modos, en el último párrafo del artículo se ampliará un poco más en que consiste este hiato explicativo. Cf. LEVINE, Joseph. «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, 1983, pp. 354-361.

fenomenología. Finalmente, se reconstruye una vez más el *problema del hiato* como una cuestión fundamental que se deja entrever en el proyecto de naturalización y cómo algunos fenomenólogos han buscado hacerle frente a este.

Naturalización (naturalismo) y Fenomenología

Zahavi³ sostiene la tesis según la cual para entender lo que significa el proyecto de *NF* y sus retos se requiere un examen de las nociones básicas incluidas en tal empresa. Por dicha razón, es necesario explicar qué se entiende por *naturalización* (o naturalismo) y qué se comprende por *fenomenología*. Por dicha razón, se examinará cada categoría por separado para luego ver su posible enlace.

El proyecto de naturalización (o el proyecto naturalista)

¿Qué se busca con una explicación naturalista de cualquier hecho? Desde esta perspectiva se busca evitar explicaciones que apelen a *entes no-naturales* que generen falsos problemas metafísicos, los cuales pueden ser perjudiciales para el progreso de teorías científicas que explican los hechos del mundo; por ejemplo, el dualismo mente-cuerpo cartesiano perjudicaría el progreso de las ciencias cognitivas desde una perspectiva naturalista, en la medida en que la mente se convierte en una sustancia no-física y privada de difícil acceso para un observador externo. En la *Segunda meditación*, Descartes⁴ llega a esa concepción de la mente al dividir el ser humano en dos sustancias, a saber, *res cogitans* y *res extensa*. Esta última es el conjunto de los caracteres físicos del ser humano, tales como su extensión, peso, color, forma, textura, tangibilidad, etc. En cambio, la *res cogitans* (la mente) es el conjunto de los caracteres no físicos del sujeto, tales como su no-extensión, incoloridad,

³ Cf. ZAHAVI, Dan. «Naturalized phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?». *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 72, 2013, pp. 23-42.

⁴ Cf. DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Jorge Aurelio Díaz, trad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

intangibilidad, etc. Esta posición funda el dualismo mente-cuerpo. Este dualismo convierte la mente en una *sustancia no-natural*. Convertir aquélla en este tipo de sustancia implica que no puede ser definida con caracteres físicos, lo cual hace que la mente se convierta, de entrada, en un misterio para el científico natural. El misterio radica en que no se puede conocer esta sustancia desde una observación externa (extropección) que emplee el lenguaje de la ciencia natural, pues la mente es privada y solamente es transparente (cognoscible) para cada uno en primera persona.

Así mismo, otra debilidad que tendría una concepción no naturalista sobre la mente, desde la perspectiva naturalizada, es que funda falsos problemas ontológicos, tales como el problema de las otras mentes; ahora bien, para el naturalista este problema desaparece, si la mente se trata mejor como un fenómeno biológico (físico) y no *supranatural*, pues si es así, ésta es un fenómeno accesible a la observación de un investigador externo y susceptible de ser descrita con un lenguaje de la ciencia natural, y, por consiguiente, no se duda que se puede conocer la vida mental de los demás, lo cual conllevaría a la desaparición del problema de las otras mentes.

A su turno, todo proyecto naturalizado también quiere evitar proyectos fundacionistas de la ciencia. La naturalización no está de acuerdo con ningún proyecto trascendental que busque fundamentar la ciencia con elementos apodícticos. Quine⁵ pensó la naturalización de la epistemología de este modo, pues propone que la epistemología sea un capítulo de la psicología empírica, en la medida en que ésta explica física y biológicamente las funciones del pensamiento.

Otra característica del proyecto naturalista es que busca consolidar una explicación causal (o nomológica de los hechos). Una forma de expresar este tipo de explicaciones es por medio de juicios con la forma *y es causado por x; y proviene de x; cuando aparece y tiende a aparecer x*. Por ejemplo, una explicación causal de cualquier evento mental es satisfactoria si este evento es explicado por factores no-mentales y, se agrega, además, si es aclarado por factores naturales. Estas explicaciones abundan en neuro-

⁵ Cf. QUINE, Willard Van Orman. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. M. Garrido y J. Blasco, -trads. Madrid: Tecnos, 1974.

ciencia cuando se buscan las causas neuronales de cualquier estado mental. Dicho de otro modo, una explicación causal satisfactoria de la vida mental, verbigracia, logra describir los mecanismos sub-personales que producen la dimensión personal⁶.

De todos modos, pese a estas características generales de cualquier proyecto de naturalización, existen dos maneras de ejecutar este proyecto. La primera manera tiende a ser *reduccionista*⁷ porque sostiene que los “lenguajes con predicados no físicos” pueden ser reducidos a un “lenguaje con predicados físicos”. Dicho de otro modo, el lenguaje con predicados no físicos es *isomorfo* con un lenguaje de predicados físicos, porque cada predicado del primer tipo (v.gr. predicado psicológico) mantiene una relación de identidad (coextensiva) con un predicado del segundo tipo. Por ejemplo, el *materialismo de tipos* de Smart sería un ejemplo de este modo de reduccionismo⁸. Llegará un punto en el que todo el lenguaje de la *psicología folk* será reducido; la mente solo será descrita en términos de una neurociencia completa (sinapsis eléctricas y químicas).

La segunda manera sostiene que, aunque no es necesaria una reducción de un lenguaje psicológico a un lenguaje de neurociencia, toda explicación o teoría puede ser constatada y nutrida con condiciones experimentales; por ejemplo, resulta que existe una teoría filosófica que plantea unas determinadas hipótesis. Una manera de validar esas hipótesis plausiblemente sería con experimentos ofrecidos por la ciencia natural. Pero

⁶ Este artículo parte del supuesto que la mente tiene dos niveles. Un nivel que se considera sub-personal (o nivel de tercera persona) está conformado por todos los mecanismos biofísicos. Un nivel personal (o nivel de primera persona o fenomenológico) está conformado por la experiencia subjetiva de la mente. Los analíticos le dieron el nombre de *qualia*.

⁷ Es importante aclarar que existe un naturalismo que cree que no es reduccionista. Cf. Fodor, Jerry. *El lenguaje del pensamiento*. J. Fernández, trad. Madrid: Alianza Editorial, 1984. Este tipo de naturalismo produce una escisión entre un plano ontológico y un plano epistemológico, es decir, si bien la realidad en su totalidad es natural o física, eso no implica que todo deba ser descrito con un lenguaje de las ciencias naturales. El monismo anómalo de Davidson es una muestra de ello, en la medida en que sostiene que todo evento mental es un evento físico; sin embargo, eso no implica que se deba reducir el lenguaje de la psicología que describe estados mentales a un lenguaje de la física que describe estados cerebrales. Cf. Davidson, Donald. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J. Robles y M. Valdés, trads. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.

⁸ Cf. Smart, J.J.C. «Sensations and Brain Processes». En: *The Nature of Mind*. Rosenthal, ed. Oxford University Press, 1962, pp. 169-176.

también una teoría empírica sobre determinado asunto podría ser nutrida por reflexiones filosóficas, por ejemplo, clarificar ciertos supuestos ontológicos sobre los cuales se edifica la teoría empírica. Este diálogo entre teorías filosóficas y empíricas inauguraría una naturalización en sentido débil.

En síntesis, los dos modos de ejecutar la naturalización manejan tres características en común: (1) combatir toda explicación que apele a entidades no-naturales y más si se trata de un proyecto en sentido fuerte; (2) evitar toda fundamentación trascendental de las ciencias a favor de una epistemología naturalizada y (3) ofrecer *explicaciones causales* sobre los hechos; no obstante, hay que destacar que también existen ciertos matices en el proyecto de naturalización. Acá se presentan dos variantes. Por una parte, el primer modo (el reduccionismo) sostiene la tesis según la cual todo lenguaje con predicados no-físicos puede ser reducido a un lenguaje con predicados físicos y, por ende, utiliza una estrategia reduccionista (esto se puede llamar *naturalización en sentido fuerte*). Por otra parte, el segundo modo sostiene la tesis según la cual toda hipótesis debe ser justificada en condiciones experimentales (*naturalización en sentido débil*).

Dicho de otro modo, la *naturalización en sentido fuerte* sostendría la tesis ontológica según la cual todos los hechos son naturales y, por ende, la mejor explicación de éstos es vía las ciencias naturales; por lo tanto, una naturalización en sentido fuerte exige una reducción tanto ontológica como epistemológica. Por otro lado, la *naturalización en sentido débil* sostiene la tesis según la cual, si bien todos los hechos son naturales, eso no quiere decir, que toda explicación se deba dar en términos de la ciencia empírica, pues pueden existir datos relevantes desde otros dominios disciplinares que capturen otros modos de presentación del mismo fenómeno natural. Así pues, la *naturalización en sentido débil* aboga por un naturalismo ontológico sin reduccionismo epistemológico.

Fenomenología

La fenomenología del siglo xx, a grandes rasgos, es una corriente filosófica inaugurada por Edmund Husserl. La fenomenología tal como fue pensada por su fundador presenta un proyecto trascendental de fundamentación de las ciencias (contrario al proyecto de naturalización de la epistemología). Este proyecto trascendental, al estilo kantiano, busca las condiciones de posibilidad de la experiencia consciente. La dilucidación de estas condiciones de posibilidad permite entender las diferentes ciencias, las cuales son solamente posibles por un sujeto que conoce y profiere sentido en intersubjetividad⁹. Por lo tanto, investigar las condiciones que posibilitan que un sujeto se haga consciente de un fenómeno, permite entender cómo en la ciencia empírica se presupone ese sujeto generador de sentido. Comprender trascendentalmente las operaciones de este sujeto fundamenta las ciencias, porque la existencia de éstas solo es posible por esas actividades de la conciencia; por ejemplo, Husserl en *Ideas II*¹⁰ hace una investigación fenomenológica sobre la constitución de tres realidades: la naturaleza material¹¹; la realidad anímica¹² y el mundo espiritual¹³.

En el caso de la constitución de la naturaleza material, Husserl se encarga de dilucidar las condiciones de posibilidad para que el sujeto constituya ésta. Ese estudio le sirve al fundador de la fenomenología para mostrar que la idea de naturaleza material que maneja el científico natural es posible, porque antes hubo procesos de constitución descriptibles fenomenológicamente, tales como el fluir viviente del cuerpo vivido (*Leib*) con sus respectivas cinestesias y ubiestesias; síntesis estéticas; síntesis categoriales, etc. Dicho en palabras de Husserl:

⁹ El sentido, de todos modos, siempre remite a otros. Se puede decir que, en un primer momento, es necesario un “solipsismo metodológico” para atender la experiencia en primera persona; pero después es necesario “triangular” la propia experiencia con otras experiencias ajenas.

¹⁰ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. (Ideas II)*. A. Zirion, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2014. En adelante Hua IV.

¹¹ Hua IV, §§ 1-18, 31-121.

¹² Hua IV, §§ 19-47, 125-211.

¹³ Hua IV, §§ 48-64, 217-346.

Para la producción de una dación plena de una cosa material, la dación en que acredita su realidad real, este olvido de sí mismo no es acaso conveniente. Solamente necesitamos considerar cómo se acredita una cosa como tal, según su esencia, para reconocer que tal aprehensión tiene que contener desde un principio componentes que remiten al sujeto [...]. Se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentran ante mí intuitivamente, son dependientes de mi contextura, la del sujeto experimentante, referida a MI CUERPO y mi "SENSIBILIDAD NORMAL"¹⁴.

Desde luego, este proyecto de la fenomenología trascendental, al igual que el proyecto kantiano, se encarga de mostrar qué papel tienen la *temporalidad* y la *espacialidad* como condiciones de posibilidad para que los fenómenos sean experimentados¹⁵. En cuanto, a la temporalidad, Husserl escribe *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. en el invierno de 1904-5 (primero editadas por Stein-Heidegger, 1928; y, luego, editadas en la *Hua X* en 1969)¹⁶. Husserl muestra en el § 36 que la temporalidad como flujo y río es la subjetividad absoluta¹⁷. Entonces, para que los fenómenos sean experimentados se necesita de la temporalidad. Tal vez si no existiese la vivencia de la temporalidad en la vida inmanente, los fenómenos se percibirían sin movimiento o fragmentados, o a cada quién le costaría constituir una identidad unitaria¹⁸. Zahavi y Gallagher en diálogo con la psiquiatría y la neurociencia analiza el caso de la *agnosia de movimiento* con el propósito de demostrar la importancia de la temporalidad como condición de posibilidad de la vida consciente:

Consideremos lo que ocurriría si se rompieran las estructuras temporales de nuestra experiencia. Consideremos una ruptura que sería similar a esta en un

¹⁴ Hua IV, § 18, 88.

¹⁵ No obstante, hay que tener en cuenta que hay diferencias tajantes entre Kant y Husserl con respecto al tratamiento del espacio y el tiempo como condiciones de posibilidad. Husserl muestra en *Krisis* (§30, p. 157) las diferencias de este tratamiento.

¹⁶ Cf. HUSSERL, Edmund. *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. S. de Haro, trad. Madrid: Editorial Trotta, 2002. En adelante *Hua X*.

¹⁷ *Hua X*, §36, 95.

¹⁸ De todos modos, una pregunta que emerge es ¿qué elemento le daría unidad al flujo temporal? Una posible respuesta es que el flujo temporal se autoorganiza vía las síntesis pasivas, pues lo que da unidad a la experiencia fenoménica, ya de por sí cuenta con una consistencia propia. Otra respuesta, con base en una vía más cartesiana de la fenomenología, diría que es el yo puro el que sostiene el flujo.

área estrechamente delimitada de nuestra experiencia, la visión. Las estructuras neuronales en el córtex temporal medio (MT) están especializadas en la detección visual del movimiento. Si esta parte del cerebro está dañada, por un golpe, por ejemplo, puede que la percepción visual de la forma y el color se preserve, pero la percepción del movimiento se interrumpe, dando lugar a una condición llamada “ceguera del movimiento”, “akinetopsia” o “agnosia del movimiento”. Alguien que padece agnosia del movimiento experiencia el mundo como aparentemente sin movimiento, congelado en su lugar por varios segundos. Luego, las cosas del mundo parecen resituarse ellas mismas en nuevas posiciones. [...] Los pacientes con agnosia tienen profundas dificultades en su trato con su entorno¹⁹.

Con respecto a la *espacialidad*, Husserl tiene las lecciones que se titulan *Cosa y Espacio* escritas en 1907 y publicadas posteriormente en la *Hua xvi* en 1974²⁰. También en *Ideas II*, el padre de la fenomenología tiene importantes reflexiones sobre la constitución del espacio. La espacialidad al igual que la temporalidad es una condición de posibilidad para experimentar los fenómenos. Husserl ancla la experiencia del espacio al *cuerpo vivido* (*Leib*), pues el cuerpo es *punto cero de orientación* y constituyente del *sistema de los lugares*. Si el cuerpo es punto cero de orientación eso quiere decir que todo fenómeno aparece con respecto a sus coordenadas egocéntricas, es decir, un fenómeno está arriba, abajo, a la derecha, a la izquierda con respecto al cuerpo del sujeto. De la misma manera, el cuerpo motivacionalmente ejerce una orientación libre con respecto al fenómeno. Esto, a su vez, implica que el cuerpo constituye un sistema de los lugares que le permite su desplazamiento. Este sistema de los lugares puede llegar a un nivel de abstracción tal que no solo involucre posiciones actuales, sino también posiciones potenciales. En todo caso, Husserl piensa que la intuición del espacio objetivo se resuelve a partir de la orientación libre que el cuerpo ejerce:

Se resuelve así el problema de la forma de la intuición espacial. Ésta no es sensible y, sin embargo, en otro respecto es sensible. Sensiblemente dado está el espacio primario de la intuición (sistema de los lugares), que aún no es el espacio mismo. No sensible y, sin embargo, intuitivo en un nivel superior, es el espacio objetivo, que viene a darse a través de la identificación en el cambio, y

¹⁹ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica.*, p. 116.

²⁰ Cf. HUSSERL, Edmund. *Thing and Space. Lectures of 1907*. R. Rojcewicz, trad. Londo: Springer, 1997.

exclusivamente, por cierto, en el cambio de orientación libre, el que el sujeto mismo ejecuta²¹.

Zahavi y Gallagher muestran cómo esas estructuras temporales y espaciales posibilitan, por ejemplo, la percepción. El espacio y el tiempo (o la espacialidad o temporalidad) al ser condiciones de posibilidad de la experiencia de algún fenómeno, posibilitan su percepción. Tal vez, la percepción de un fenómeno no sería posible sin estas dos condiciones. Desde luego, el fenomenólogo tiene el reto de describir las funciones que estas condiciones cumplen en otros actos, tales como en la imaginación o el recuerdo. En todo caso, lo que importa señalar es que en la percepción tanto la espacialidad como la temporalidad juegan un papel fundamental, pues le dan una estructura a esta experiencia consciente:

La estructura intencional de la percepción también incluye ASPECTOS ESPACIALES que se pueden explorar fenomenológicamente. Mi posición corporizada pone límites precisos a lo que puedo y no puedo ver. Desde donde estoy puedo ver del coche el lado del conductor. El coche aparece en este perfil, y de tal modo que lo que veo de él oculta otros de sus aspectos o perfiles. Literalmente no puedo ver del coche el lado del pasajero —no está en mi campo visual—. No obstante, veo el coche como si tuviera otro lado, y me sorprendería extremadamente si caminara alrededor del coche y encontrara que el lado del pasajero no está. La sorpresa que sentiría indica que tengo una cierta anticipación tácita de lo que conllevará mi acción posible en el futuro inmediato. Me sorprende porque mi anticipación se ve frustrada. Esta ESTRUCTURA TEMPORAL de nuestra experiencia ha sido descrita con gran detalle por fenomenólogos²².

Entonces, la fenomenología tal como la pensó su fundador tiene un propósito trascendental de fundamentación de las ciencias, en la medida en que éstas son solo posibles por las operaciones y experiencias de una subjetividad trascendental, es decir, de una subjetividad en operaciones de sentido y validez. Dicho de otro modo, la fenomenología como ciencia trascendental da cuenta de que:

²¹ Hua IV, § 18, 116.

²² ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 31. Subrayado propio.

Si queremos entender el conocimiento, la verdad, la objetividad, el significado y la referencia tendremos que investigar las formas y estructuras de la intencionalidad empleadas por sujetos que conocen y actúan. El fracaso en esto, el fracaso en llevar a cabo el movimiento reflexivo de la fenomenología trascendental, sería sucumbir a un objetivismo ingenuo. Así, según esta visión, más que ser un estorbo o un obstáculo, la subjetividad resulta ser un requisito muchísimo más importante para la objetividad y la búsqueda del conocimiento científico que, digamos, los microscopios y escáneres, que no tienen ningún uso a no ser que el científico sea un sujeto experienciador²³.

Pese a este propósito inicial de la fenomenología como ciencia trascendental, existe lo que Spiegelberg llamó como el *movimiento fenomenológico*²⁴. Con lo anterior, se refiere a que la fenomenología no es una doctrina, sino más bien una diáspora de pensamiento. Van Manen en su libro *Fenomenología de la práctica* hace una exposición sobre las diásporas de la fenomenología²⁵; sin embargo, qué tienen en común estas corrientes para llamarse fenomenología; pese a que, muchas veces, tengan diferencias en sus maneras de tratar los fenómenos. Vargas ilustra este problema con detalle en su libro *Fenomenología, formación y mundo de la vida*²⁶. La tesis que el filósofo colombiano sostiene es que tienen en común unos procedimientos que hacen de la fenomenología un método²⁷, es decir, que utilizan el método fenomenológico en sus investigaciones. Dicho de otro modo:

Ante la VARIEDAD de investigaciones llamadas *fenomenológicas* que tienen distintos propósitos, enfoques, procedimientos: ¿Qué quiere decir el título amplio *fenomenología*? Como se sabe, por igual se reclaman fenomenólogos: Husserl, Heidegger; en muchos aspectos: Gadamer, Derrida, Ricoeur [...]. Entonces

²³ *Ibid.*, p. 80.

²⁴ Cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical introduction*. The Hague: Nijhoff, 1982.

²⁵ Cf. VAN MANEN, Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. J. Aguirre y L. Jaramillo, trads. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016, pp. 129-176.

²⁶ Cf. VARGAS, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012, pp. 11-27.

²⁷ Hay que matizar que Vargas afirma que incluso dentro de los fenomenólogos se discute si existe el método fenomenológico. «Es difícil llegar a una conclusión definitiva sobre qué es lo que se discute bajo el título “método fenomenológico”; incluso cabe la duda relativa a la presunta existencia del mismo. Sobre este debate, al menos, se pueden “alinear” dos vertientes principales. Algunos afirman que existe (Embree, 2003, Herrera, 2009: p. 115; Reeder, 2011; y, en otra tradición, Held, 1985); otros en cambio ponen en duda tal posición (Zirión, 1984; Behnke, 2009; Nenon, 2011)» (*Ibid.*, p. 11).

queda la cuestión ¿qué tienen de “común” estos investigadores, y sus investigaciones para que puedan usar la misma identificación?²⁸.

Frente a esta cuestión se respondería que estas investigaciones, entonces, emplean el método fenomenológico. Husserl manifiestamente habla de la fenomenología como método en *Ideas I* en la *Sección tercera: Sobre el método y los problemas de la fenomenología*²⁹.

La fenomenología como método tiene unos procedimientos para estudiar los *fenómenos*. Un fenómeno *es lo que aparece* ante la mirada; lo que se manifiesta ante alguien. Aquí no importa si lo que aparece es la cosa en sí o el objeto real, sino lo importante es que al sujeto le es manifiesto algo que llama su atención. Un fenómeno puede ser la mesa, el árbol, Dios, el amor, la justicia, etc. De esta manera, la fenomenología se encarga de estudiar los fenómenos tal como se le aparecen al sujeto. Dicho de otro modo, la fenomenología se encarga de describir la experiencia del aparecer del fenómeno, o cómo le aparece el fenómeno a cada quién.

Hay que aceptar que esta sentencia es muy general, entonces es menester preguntar ¿qué se describe de la experiencia de determinado fenómeno? La fenomenología describe las *invariantes* de esa experiencia, es decir, los caracteres sin los cuales esa experiencia no sería tal.

Ahora bien, faltaría otra pregunta ¿cómo el fenomenólogo llega a estas esencias o invariantes? Se respondería mediante una serie de procedimientos propios del método fenomenológico.

Fenomenólogos como Embree³⁰, Reeder³¹, Vargas³², Zahavi y Gallagher³³ y Van Manen³⁴ coinciden en que el método fenomenológico tiene, al menos,

²⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁹ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. J. Gaos, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, §§63-75.

³⁰ Cf. EMBREE, Lester. *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Zeta Books, 2011.

³¹ Cf. REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica*. G. Vargas, trad. Bogotá: Editorial San Pablo, 2011.

³² Cf. VARGAS, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*.

³³ Cf. ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*.

³⁴ Cf. VAN MANEN, Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*.

los siguientes pasos: (1) *epojé*; (2) la reducción o reconducción; (3) variaciones; (4) reducción eidética; (5) principio de corregibilidad o verificación intersubjetiva.

Existe una expresión muy popular entre fenomenólogos y es ¡ir a las cosas mismas! (*Zu den Sachen selbst*). Se puede decir que esta oración resume el método fenomenológico, pues en este no se trata de ir a las teorías para explicar la experiencia, sino que más bien la tarea consiste en describir en primera persona cómo se experiencia determinado fenómeno para buscar sus caracteres esenciales. Solo basta que el sujeto reflexivamente se percate de cómo experiencia las cosas y lo describa detalladamente. Esta *praxis fenomenológica* como la llamó Reeder requiere de ir y volver constantemente (se trata de ir siempre en un zig-zag)³⁵.

En síntesis, la fenomenología, de entrada, se puede entender de dos maneras. La primera manera es tomarla como la doctrina de Edmund Husserl, la cual tenía aspiraciones trascendentales. La segunda manera es como un método con determinados procedimientos que permiten captar estructuras esenciales de la experiencia de los fenómenos. En todo caso, lo más sensato es afirmar que la fenomenología es un método que tiene a la base un *corpus teórico* que, en parte, fundó Edmund Husserl y que da paso también a la fenomenología como movimiento.

Naturalización de la fenomenología

En este marco, ¿qué quiere decir naturalizar la fenomenología? Esta expresión puede significar, de entrada, dos asuntos. El primero es que las descripciones fenomenológicas puedan ser *reducidas* al lenguaje de la ciencia natural, ya sea, por ejemplo, a un lenguaje de neurociencias. El segundo es que todos los hallazgos obtenidos en las investigaciones fenomenológicas pueden ser puestos en discusión con investigaciones empíricas; pero también que los resultados obtenidos en las investigaciones feno-

³⁵ VARGAS, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*, p. 26.

menológicas permitirían clarificar, guiar o corregir experimentos y casos estudiados en la ciencia empírica.

Antes de especificar cada asunto, hay que aclarar que el proyecto de naturalización de la fenomenología ha tenido su anclaje en la relación que se ha querido establecer entre fenomenología y ciencias cognitivas. Algunos filósofos de la mente, neurocientíficos y psicólogos encontraron en la fenomenología elementos interesantes para enriquecer sus investigaciones naturalistas de la vida mental; no obstante, también existen intentos de relacionar fenomenología y física tal como lo propone Kockelmans³⁶. Este artículo solo centrará la atención en el proyecto de la naturalización que se le ha querido dar a la fenomenología desde las ciencias cognitivas. La principal razón es que Husserl trató de entender el puesto que tiene la fenomenología como ciencia frente a la psicología y la psicofísica, puesto que la ciencia fenomenológica indaga, vía la psicología fenomenológica, sobre objetos, tales como conciencia, percepción, memoria, etc., que también investigan la psicología empírica.

Zahavi y Gallagher³⁷ muestran que hubo tres desarrollos que hicieron que las ciencias cognitivas se hayan interesado en la fenomenología. El primer desarrollo fue que en las ciencias cognitivas apareció el problema de la conciencia o como lo llamó Chalmers el *hard problem*³⁸. Este problema se hace atractivo para los científicos cognitivos porque en sus correlaciones entre estados mentales y estados neuronales, o en algunos casos entre estados mentales y estados computacionales, no lograban establecer un isomorfismo exitoso entre los estados cerebrales y las cualidades de las experiencias o las vivencias; por ejemplo, cuando un sujeto siente un dolor emerge toda una vivencia de sentirse en ese estado, o como lo llamó Nagel del *what it is like* de la experiencia³⁹. Que un sujeto esté en cierto estado mental no implica solamente recibir un conjunto de estímulos, procesar

³⁶ Cf. KOCKELMANS, Joseph. *Phenomenology and natural sciences*. Northwestern University Press, 1970.

³⁷ Cf. ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*.

³⁸ Cf. CHALMERS, David. *La mente consciente*. J. Álvarez, trad. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

³⁹ Cf. NAGEL, Thomas. «¿Cómo es ser un murciélago?». En: Ezcurdia y O. Hansberg (comps. y trads.). *La naturaleza de la experiencia* (pp. 45-64). México: Universidad Autónoma de México, 2011.

determinada información y ejecutar algunas conductas, sino que también implica toda una sensación de estar en ese respectivo estado mental. Esta sensación del sujeto de estar en determinado evento mental y no en otro, es lo que los neurocientíficos no logran capturar ni reducir. El problema de la conciencia se resume en: cómo de mecanismos físicos emergen en los sujetos experiencias complejas en sensaciones. Por qué los sujetos no son simplemente «zombies»⁴⁰. Entonces, «cuando surgieron cuestiones metodológicas sobre cómo estudiar científicamente la dimensión experiencial, y, por tanto, sin necesidad de recurrir al introspeccionismo de estilo antiguo, se inició un nuevo debate sobre la fenomenología»⁴¹.

El segundo desarrollo fue el proyecto de la cognición corporalizada (*embodied cognition*) que empezaron a proponer pensadores como Maxine Sheets-Johnstone⁴² y Evan Thompson⁴³. La cognición corporalizada nace con el ánimo de criticar el funcionalismo que desliga los procesos mentales de la corporalidad (se puede tratar el funcionalismo como un nuevo dualismo como lo sugirió Searle⁴⁴). Incluso, como lo mostró Putnam⁴⁵, el funcionalismo sostiene la tesis de que los estados mentales son estados funcionales y cómo estados de este tipo pueden ser instanciados en un ordenador descorporeizado. Los filósofos y científicos que postulan que la corporalidad es fundamental en la cognición acuden a la fenomenología, pues encuentran en ella un tratamiento de la conciencia que no se desliga de la corporalidad; pero también la cognición en cuanto corporeizada requiere de un conocimiento de su biología. Por dicha razón, la cognición corporeizada o el enactivismo relaciona la fenomenología con la teoría de sistemas dinámicos.

⁴⁰ Esta expresión se utiliza en filosofía de la mente para indicar una posible entidad que carece de experiencia consciente; pero que aparenta tenerla, pues luce y actúa como un ser humano normal.

⁴¹ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 26.

⁴² Cf. SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.

⁴³ VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleonor. *The embodied mind*. The MIT Press, 1992.

⁴⁴ Cf. SEARLE, John. *Mentes, cerebro y ciencia*. L. Valdés, trad. Madrid: Cátedra, 1985.

⁴⁵ Cf. PUTNAM, Hilary. *Mente, lenguaje y realidad*. G. Ortíz, trad. México: Universidad Autónoma de México, 2003.

El tercer desarrollo fue que algunos científicos han necesitado de reportes de primera persona de los sujetos observados para interpretar las imágenes cerebrales tomadas por resonancia magnética. Muchos científicos como José Luis Díaz han visto la necesidad de incluir los reportes de primera persona como instrumentos que pueden ayudar a la comprensión de las imágenes cerebrales tomadas⁴⁶. Según esta postura, los reportes de primera persona podían ayudar a reconducir el análisis e interpretación de la imagen cerebral. Desde luego, este reporte en primera persona debe ser lo más detallado y riguroso posible, y en la fenomenología encuentran procedimientos que puede hacer eso posible.

En último término, los científicos cognitivos han visto atractiva la fenomenología porque creen que su potencial no solo se restringe a propósitos trascendentales, pues:

La fenomenología también ofrece análisis detallados de varios aspectos de la conciencia, como la percepción, la imaginación, la corporalidad, la memoria, la auto-experiencia, la temporalidad, etc. Al ofrecer este tipo de análisis, la fenomenología se ocupa de cuestiones que son cruciales para la comprensión de la verdadera complejidad de la conciencia y desarrolla un marco conceptual para entender la mente que constituye una alternativa viable a algunos modelos de moda en la ciencia cognitiva⁴⁷.

Dicho de otro modo, la fenomenología al realizar sus investigaciones trascendentales hizo indagaciones sobre las estructuras de la conciencia; por ejemplo, descubrió que la conciencia es intencional⁴⁸; que la conciencia se corporaliza y configura el sistema de los lugares⁴⁹; que ésta realiza síntesis temporales e implica la temporalidad, entre otros caracteres que han sido descritos detalladamente y hacen posible la psicología fenomenológica como camino a la fenomenología trascendental⁵⁰. Resulta que los psicólogos y neurocientíficos también habían indagado sobre algunos de estos

⁴⁶ Cf. DÍAZ, José Luis. *La conciencia viviente*. México: Fondo De Cultura Económica, 2018.

⁴⁷ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 61.

⁴⁸ Cf. *Ideas I*, § 84, 198.

⁴⁹ Cf. Hua IV, § 41, 197-199.

⁵⁰ Cf. GALLAGHER, S. y SCHMICKING, D. *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*. Springer, 2010, pp. 547-655.

tópicos; por lo tanto, según ellos, la fenomenología puede brindar diversos elementos para lograr una teoría más completa sobre la conciencia, tales como nuevas características que no se habían visto en una investigación naturalista, o la implementación de un nuevo método que pueda complementar el método experimental del estudio naturalista de la mente.

Ya aclarado esto, qué quiere decir la naturalización de la fenomenología en el contexto de las ciencias cognitivas. Se puede afirmar, como se sugirió antes, que este proyecto puede apuntar a dos direcciones. La primera dirección afirma que las descripciones fenomenológicas de los actos de conciencia pueden ser reducidas a un lenguaje de neurociencia para privilegiar solamente una perspectiva naturalista reduccionista a largo plazo. La segunda dirección sostiene que los hallazgos de las descripciones fenomenológicas sobre la conciencia (ya sean descripciones sobre percepción, memoria, imaginación, etc.) pueden ser justificados o validados mediante simulación en inteligencia artificial (IA) o mediante explicaciones neuronales; sin embargo, también sostiene que los hallazgos de las descripciones fenomenológicas sobre la conciencia permiten direccionar investigaciones naturalistas sobre la misma. En este marco, a la primera dirección de naturalización se le puede considerar como un *proyecto de naturalización en sentido fuerte*, mientras que a la segunda se le puede considerar *naturalización en sentido débil*. A continuación, se verá con un poco de detalle cada dirección.

Con respecto a la primera dirección del proyecto de naturalización, a saber, que las descripciones fenomenológicas de los actos de conciencia pueden ser reducidas a un lenguaje de neurociencia para privilegiar solamente una perspectiva naturalista a largo plazo, se puede afirmar que el objetivo es encontrar un *isomorfismo* entre datos fenomenológicos de la conciencia y datos empíricos sobre la misma. Hallar un *isomorfismo* entre los niveles daría cuenta que existen equivalencias fuertes entre los datos fenomenológicos y los datos de la ciencia cognitiva empírica. Si este *isomorfismo* es posible se demuestra que lo descrito fenomenológicamente es un modo de presentación de un mismo fenómeno natural que también es descrito por las ciencias cognitivas empíricas. Por lo tanto, la naturalización

en sentido fuerte es una *reducción* en la que “el lenguaje fenomenológico” a la larga da cuenta de los mismos procesos que son descritos con “el lenguaje empírico de la ciencia cognitiva”. En esta vía reduccionista, lo descrito por el lenguaje fenomenológicamente puede ser *reducido*, probablemente mediante leyes-puentes para utilizar la noción de Fodor⁵¹, a un lenguaje de ciencia cognitiva empírica. Realizar tal empresa es fundamental para algunos investigadores porque lograría mostrar la unidad entre procesos cerebrales, conscientes y comportamiento. Entonces, comprometerse con un proyecto de naturalización fuerte implicaría ser consecuentes con una ontología monista natural según la cual toda la realidad es natural y, por consiguiente, existe el modo de demostrar como cualquier fenómeno en el fondo es manifestación de esta realidad natural. En el caso de las “vivencias mentales” descritas fenomenológicamente, éstas no serían otra cosa que procesos neurofisiológicos que, aunque descritos inicialmente con un lenguaje psicológico, dan cuenta de procesos subpersonales y causales del sistema nervioso central.

Este objetivo es importante de alcanzar para algunos proyectos en ciencias cognitivas porque eso combatiría cualquier forma de dualismo según la cual existe un “dominio de lo mental” que pareciera funcionar, muchas veces, con sus propias leyes y que, aunque esté relacionado con un dominio “neurofisiológico”, puede prescindir de él para su descripción y operación.

Con respecto a la segunda dirección del proyecto de naturalización, a saber, que los hallazgos de las descripciones fenomenológicas sobre la conciencia (ya sean descripciones sobre percepción, memoria, imaginación, etc.) pueden ser justificados o validados mediante explicaciones neuronales, la *fenomenología front-loading* (*FL*) es un ejemplo de este camino. Este proyecto convierte las descripciones fenomenológicas en diseños experimentales que deben ser validados en casos empíricos; por ejemplo, en estudios neuronales. La *FL* propone que se escoja una descripción fenomenológica y se le haga control empírico. Si se toma el caso de la descripción fenomenológica de la percepción, en la cual se descubre que este acto

⁵¹ Cf. FODOR, Jerry. *El lenguaje del pensamiento*.

implica la temporalidad, en la medida en que percibir es, en cierta medida, retener y protender una serie continua de escorzos que constituyen una unidad. Entonces, según esta manera de hacer fenomenología, se puede validar esta descripción en la observación del comportamiento neuronal del cerebro y mirar si las zonas encargadas de la percepción se activan junto con las zonas encargadas de la memoria. En caso de que no sea así, entonces la descripción se debe ajustar, pues «los experimentos evalúan e intentan corroborar esta descripción»⁵².

Así mismo, en la naturalización en sentido débil, los hallazgos fenomenológicos pueden complementar los resultados de las ciencias cognitivas. Algunas investigaciones en neurofenomenología ponen en diálogo la fenomenología con la teoría de los sistemas dinámicos y las neurociencias. En la neurofenomenología se considera que existe un momento fenomenológico representado por reportes en primera persona que pueden reconducir el análisis de las imágenes cerebrales. En esta perspectiva se busca que hallazgos obtenidos en descripciones fenomenológicas guíen los análisis del comportamiento neuronal de determinado acto de conciencia.

También proyectos como la fenomenología de la psicopatología entran en este tipo de naturalización, pues ven en la fenomenología elementos conceptuales para reinterpretar casos psicopatológicos. El caso del paciente Ian Waterman (IW) que trae a colación Gallagher⁵³, siguiendo a Jonathan Cole, da muestra de ello, pues Gallagher parte de la distinción entre imagen corporal y esquema corporal que se obtiene en las descripciones fenomenológicas sobre el cuerpo vivo que, en parte, se realizaron en *Ideas II*⁵⁴ de Husserl y que se continuaron en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty⁵⁵ para mostrar que el caso de IW refleja un daño en el *esquema corporal*, el cual impide que muchas de las habilidades senso-motoras del paciente actúen pre-reflexivamente.

⁵² ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 77.

⁵³ Cf. GALLAGHER, Shaun. *How Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁵⁴ Cf. Hua IV, § 41, 197-200.

⁵⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Jem Cabanes, trad. Barcelona, Planeta Agostini, 1993, pp. 115-165.

En este marco, por una parte, a la primera dirección del proyecto de la naturalización se le considera fuerte, porque sostiene que la fenomenología solo es posible si puede ser explicada en términos de una ciencia natural de la mente. Acá el proyecto trascendental de la fenomenología no tiene cabida, porque no se trata de que esta disciplina fundamente las otras ciencias, sino que más bien ésta solo adquiera validez al tener un lugar en una explicación naturalista. Esta naturalización es fuerte en la medida en que el lenguaje de la fenomenología se pretende reducir al lenguaje de la neurociencia o al lenguaje funcionalista. Por otra parte, a la segunda dirección de la naturalización se la considera débil porque realiza un diálogo, si se quiere, interdisciplinar para esclarecer objetos de estudio compartidos. Desde esta dirección se podría afirmar, por lo tanto, que la fenomenología vía la psicología fenomenológica ha alcanzado hallazgos, en este caso, sobre la vida de la conciencia que pueden ayudar a clarificar, guiar o corregir investigaciones naturalistas de la mente; pero, al mismo tiempo, las ciencias de la mente podrían mostrarle algunos límites a la investigación fenomenológica.

El problema del hiato (*Explanatory Gap*) en la naturalización de la fenomenología

Este artículo ha insinuado, de entrada, dos asuntos. En primer lugar, que ha existido un proyecto de *naturalización* en la historia del pensamiento occidental. Desde luego, este proyecto comenzó con la *matematización* de la naturaleza emprendida por Galileo Galilei tal como lo muestra Husserl en la *Krisis*⁵⁶. El proyecto de la naturalización es la tesis según la cual lo que existe solo lo es cuanto entidad natural (entidad física-química y biológica). Esta tesis ontológica, muchas veces, se emparenta con una tesis epistemológica según la cual las ciencias empíricas son las más aptas para describir lo existente en el mundo.

⁵⁶ Cf. *Krisis*, § 9, pp. 65-103.

Esto pensado en el marco de los estudios de la mente se traduce en la idea de que los procesos mentales no son otra cosa que los procesos cerebrales; por lo tanto, comprender la vida mental requiere de una descripción desde las neurociencias que emplean conocimientos de ciencias empíricas, tales como la física, la química y la biología. Esta ala de la naturalización es reduccionista tanto en sentido ontológico como en sentido epistemológico. Eso es lo que se ha llamado *naturalización en sentido fuerte*.

De todos modos, la *naturalización* también apunta a un diálogo interdisciplinar entre áreas que no son de corte empírico con áreas que sí lo son. En los estudios de la mente se trataría de establecer articulaciones entre el dominio fenomenológico y el dominio de las ciencias empíricas de la mente. Como se mostró, el proyecto de *fenomenología front-loading* abonaría por esa vía. Por lo tanto, en esta ala de la naturalización más que buscar una *reducción* se busca una articulación coherente entre dos niveles de la vida de conciencia.

En segundo lugar, se mostró que la fenomenología si bien comienza con una doctrina que profundiza y amplía el giro trascendental inaugurado por Kant; también se convierte en un método con determinados procedimientos, tales como la *epojé*, la *reducción*, las *variaciones*, la *reducción eidética* y el *principio de corregibilidad*. Resulta, además, que esta metodología fenomenológica ha permitido realizar descripciones sobre la vida de conciencia, tales como descripciones sobre la percepción, el recordar, la fantasía y la imaginación. Estas descripciones han sido útiles para las ciencias cognitivas, ya sea para guía de diseños experimentales; ya sea para contrastar con observaciones empíricas sobre la mente; ya sea para comprender casos en psicopatología. Esta articulación dio paso a la *naturalización de la fenomenología*.

En este orden ideas, la *naturalización en fenomenología*, a su vez, se puede implementar en dos direcciones. Por un lado, en un *sentido fuerte* que busca que descripciones fenomenológicas sean reducidas a descripciones empíricas sobre la mente. Por otro lado, en un *sentido débil* que busca un diálogo interdisciplinar entre la fenomenología y los hallazgos

en las ciencias cognitivas. Ahora de lo que se trata de mostrar es cómo enfrentar el *problema del hiato*.

El *problema del hiato* o técnicamente conocido como el *Explanatory Gap* es el problema que muestra que no existe un *isomorfismo* entre el *dominio fenomenológico* y el *dominio empírico* de la vida de conciencia. Si bien el *problema del hiato* nace con el dualismo, en la medida en que la vida de conciencia dada fenomenológicamente no puede ser emparentada con la vida de conciencia en su estructura empírica, porque en los dos dominios se exhiben propiedades diferentes; no obstante, su objetivo no es afianzar el dualismo, sino hacer explícito que, aun cuando la mente sea un evento natural, tiene dos manifestaciones que no son fáciles de articular.

Dicho de otro modo, *el problema del hiato* muestra que la vida de conciencia en cuanto experiencia en primera persona exhibe propiedades que no son dadas cuando la vida de conciencia es estudiada desde una perspectiva en tercera persona; por ejemplo, cuando alguien percibe un color tiene la sensación de percibir ese color de determinada manera y existen ciertas circunstancias experienciales para que esta experiencia se dé de una manera y no de otra; pero cuando esta misma experiencia es descrita en tercera persona exhibe otras propiedades de la percepción que no son dadas en primera persona. De esta manera, la vida de conciencia está dislocada. Por un lado, la experiencia dada en primera persona y, por otro lado, la experiencia dada en tercera persona. ¿Cómo hacer compatible estos dos dominios del mismo fenómeno?

El *Explanatory Gap* es explicado por Varela, Petitot y demás⁵⁷. Ellos dicen que el problema nace cuando en las ciencias cognitivas (sobre todo las de corte funcionalista y conexionista), en contra del conductismo, se vuelve abrir la “caja de negra” de las capacidades cognitivas o de las vivencias dicho en términos fenomenológicos. Es decir, se acepta que la vida de conciencia no se agota en las conductas o en las sinapsis cerebrales de las personas; por lo tanto, existe toda una dación experiencial de la vida

⁵⁷ Cf. PETITOT, Jean. VARELA, Francisco; PACHOUD, Bernard. y ROY, Jean-Michel. *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 4.

de conciencia para cada sujeto. Así pues, la vida de conciencia se da en diferentes niveles lo que implica, según Varela y Petitot, que las ciencias cognitivas «difieren de un estricto eliminativismo, el cual reconoce solamente un nivel básico biofísico como objetivamente real y destierra a todos los demás»⁵⁸. Sin embargo, esos niveles son niveles de un mismo fenómeno, a saber, de la vida de conciencia, entonces cómo articularlos coherentemente sin generar otro dualismo.

Ya se vio que la naturalización en sentido fuerte buscaría una reducción del dominio fenomenológico al dominio biofísico. En cambio, la naturalización en sentido débil no buscaría reducir un nivel a otro; pero sí buscaría articulaciones entre los dos. Ninguna de las dos versiones de la naturalización tiene una respuesta definitiva al *Explanatory Gap*, pues como dice Varela y Petitot «la integración de datos fenomenológicos en una teoría naturalista del conocimiento en toda regla sigue siendo todavía bastante preliminar. En resumen, el problema está bastante por delante de nosotros»⁵⁹.

En este marco, se examinarán brevemente las posturas de algunos investigadores; unos más cercanos a la fenomenología, otros más lejanos, frente al problema del hiato (o el *Explanatory Gap*).

Dan Zahavi y Shaun Gallagher, como se ha ido sugiriendo, son tal vez los pensadores que más han pensado el proyecto de la naturalización en estos últimos tiempos. La postura de estos pensadores es que entre los estudios sobre el dominio fenomenológico y los estudios sobre el dominio biofísico de la conciencia debe haber una “iluminación mutua”. Incluso, para hacerle frente a la brecha o al hiato, sostienen que las neurociencias realizan descripciones en el nivel personal al igual que la fenomenología; entonces es ahí donde pueden entrar a discutir.

Los autores mencionados sostienen que no debemos pasar por alto el hecho de que disciplinas como la «psicopatología, la neuropatología, la psicología evolutiva, la psicología cognitiva, la antropología, etc., pueden

⁵⁸ *Ibid.*, p. 5. Traducción propia.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 14. Traducción propia.

proporcionar descripciones a nivel personal que pueden tener relevancia fenomenológica»⁶⁰.

Entonces, Zahavi y Gallagher creen que la fenomenología y las ciencias cognitivas pueden discutir en un *mismo nivel*, pues las dos disciplinas ofrecen descripciones en primera persona sobre la vida de conciencia.

Juan José Botero es consciente del hiato categorial; por lo que propone un criterio muy vago que considera “circulación libre y sin obstáculos” entre los dominios⁶¹. Él parece no aceptar que el hiato sea reemplazado por un lenguaje formal; pero tampoco acepta una heterogeneidad radical entre lo trascendental y lo empírico; teniendo en cuenta que Husserl, como también lo anotó Zahavi y Gallagher, con la fenomenología genética buscaba dar cuenta de algo similar. Tampoco, Botero acepta la homogeneidad, o el isomorfismo; según el cual un dominio pueda ser totalmente reducido (o en el peor de los casos) eliminado por otro. De todos modos, este pensador no da pistas de una vía para la articulación de estos dos dominios distintos; más bien expone *cómo el programa de naturalización estaría mal direccionado*.

A su turno, Marbach propone la tesis según la cual las descripciones en primera persona se pueden *formalizar* precisamente para ver similitudes y diferencias entre los diferentes modos de la intencionalidad (percepción, recuerdo, imaginación, conciencia de imagen)⁶². Además, afirma que esta formalización ayudaría a fundamentar investigaciones en tercera persona al estilo de la *neurofenomenología*.

La solución al *problema del hiato*, según este pensador, sería vía la formalización de las descripciones en primera persona, pues ésta daría una guía para interpretar los datos en tercera persona. Además, con la formalización se propondría un lenguaje común en el que tanto fenomenólogos como científicos cognitivos podrían dialogar sin dislocaciones categoriales. En último término, Eduard Marbach, sugiere «que mediante la formalización

⁶⁰ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 63.

⁶¹ BOTERO, Juan. «Fenomenología y ciencias cognitivas». *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. III, 2009, pp. 19-29.

⁶² Cf. MARBACH, Eduard. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993.

del lenguaje de la descripción fenomenológica, los científicos y los fenomenólogos podrán comunicarse mejor sobre los fenómenos mentales»⁶³.

Finalmente, José Díaz, neurocientífico mexicano que emplea protocolos fenomenológicos, dice se puede encontrar un *isomorfismo* entre los diferentes dominios con base en modelos formales como las «redes de Petri»⁶⁴ que constituyen una teoría de procesos pautados. Este modelado es posible porque él considera cada nivel de la vida de conciencia un sistema dinámico. José Luis habla de tres niveles de la conciencia: un nivel biofísico; otro nivel fenomenológico y finalmente otro nivel conductual. Él dice que cada nivel puede ser representado matemáticamente con “redes de Petri” y luego se puede comparar cada modelado matemático de cada nivel para encontrar no simples correlaciones, sino un isomorfismo. En palabras de Díaz, existe entre el nivel biofísico, fenomenológico y conductual «un isomorfismo o similitud estructural entre los tres, derivado de su caracterización como procesos pautados y sistemas dinámicos»⁶⁵.

En síntesis, este breve sumario de posturas de algunos fenomenólogos frente *al problema del hiato* muestra, como lo dijo Varela y Petitot, que todos están de acuerdo en la dificultad; pero también todos comparten la necesidad de establecer una conexión entre el nivel biológico y el nivel fenomenológico y no una mera correlación⁶⁶. Por lo que la mayoría aboga, como dice Gallagher, por una *ciencia cognitiva no reductiva*⁶⁷, esto es, una ciencia que se tome en serio el componente de la primera persona y no lo vea como un asunto trivial o no sustancial para la explicación de la mente. Por lo que los autores vistos brevemente abogan por una naturalización en

⁶³ ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*, p. 64.

⁶⁴ «Las redes de Petri son herramientas matemáticas y de cómputo para modelar sistemas dinámicos y paralelos de sistemas de información en las que las transiciones causales y recurrentes están representadas por “sitios” o “nodos”, por “transiciones” o “contactos” y por “arcos” o “flechas” que conectan los sitios y las transiciones» (DÍAZ, José. *Las moradas de la mente. Conciencia, cerebro, cultura*. México: Fondo De Cultura Económica, 2020, p. 55).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁶ PETITOT, Jean; VARELA, Francisco; PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel. *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and cognitive science*, p. 13

⁶⁷ Cf. GALLAGHER, Shaun. «Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science». En: GALLAGHER, S y SCHMICKING, D., eds. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 21-35). Springer, 2010.

sentido débil y no una naturalización en sentido fuerte que es, en todo caso, tanto reductiva ontológica como epistemológicamente.

No obstante, algunos hacen énfasis en poner a dialogar la fenomenología y las ciencias cognitivas solo en el nivel personal tal como lo sugiere Zahavi y Gallagher; otros dan pistas de lo que no debería ser el proyecto de naturalización de la fenomenología. Este no debe ser un proyecto ni reduccionista ni eliminativista como dice Botero. Otros como Marbach o José Díaz abogan por una formalización de las descripciones fenomenológicas. Marbach propone la formalización de las descripciones fenomenológicas para lograr un *explanandum* común en el que el nivel fenomenológico y el nivel biofísico se puedan articular. A su turno, José Luis Díaz, vía las redes de Petri, afirma que se puede encontrar un *isomorfismo* entre los diferentes niveles de la vida de conciencia.

Conclusiones

El objetivo de este artículo fue introducir el *problema del hiato* (o el *Explanatory Gap*) entre el nivel biofísico y el nivel fenomenológico de la conciencia. Este problema consiste en que no se tiene una ruta definitiva para articular los datos dados en primera persona con los datos dados en tercera persona. Para mostrar el tenor de este problema se siguieron algunos pasos. El primer paso fue exponer que este problema emerge en el proyecto de *naturalización de la fenomenología*. Pero eso implicó, como ya lo había argumentado Zahavi, examinar las dos nociones involucradas en este proyecto, a saber, *naturalización* (naturalismo) y *fenomenología*.

Se expuso que la *naturalización* se puede dar en dos direcciones: una fuerte y otra débil. La fuerte aboga por una reducción del dominio fenomenológico al dominio biofísico. La débil, en cambio, busca una iluminación mutua entre los dos niveles. A su turno, se expuso que la fenomenología, aunque es una doctrina, también ha fungido como un método útil para la ciencia cognitiva, ya que en esta corriente filosófica se encuentran descripciones sobre las vivencias de la conciencia.

En este marco, se sugirió que el dominio fenomenológico no es trivial; por lo tanto, cómo enlazar este nivel con el nivel biofísico. Con Petitot y Varela, se vio que no hay una solución definitiva al problema; sin embargo, la mayoría aboga por una naturalización en sentido débil, es decir, por un enlace entre los diferentes niveles de la vida de conciencia sin reducir o eliminar uno por otro. Han existido diferentes estrategias: una es sostener que la fenomenología y las ciencias cognitivas solo pueden dialogar en el nivel personal; otra sostiene que la naturalización de la fenomenología no puede ser ni reduccionista ni eliminativista, sino que debe haber una circulación categorial libre; y otros apelan a una formalización del dominio fenomenológico para que las descripciones en primera persona se puedan articular con las descripciones que se dan en un nivel biofísico.

Referencias

- BOTERO, Juan. «Fenomenología y ciencias cognitivas». *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. III, 2009.
- CHALMERS, David. *La mente consciente*. J. Álvarez, trad. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.
- DESCARTES, René. *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Jorge Aurelio Díaz, trad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- DAVIDSON, Donald. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J. Robles y M. Valdés, trads. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.
- DÍAZ, José Luis. *La conciencia viviente*. México: Fondo De Cultura Económica, 2018.
- EMBREE, Lester. *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Zeta Books, 2011.
- DÍAZ, José. *Las moradas de la mente. Conciencia, cerebro, cultura*. México: Fondo De Cultura Económica, 2020.
- FODOR, Jerry. *El lenguaje del pensamiento*. J. Fernández, trad. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- GALLAGHER, Shaun. *How Body Shapes the Mind*. Oxford & New York, Oxford University Press, 2006.

- GALLAGHER, S. y SCHMICKING, D. *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*. Springer, 2010.
- GALLAGHER, Shaun. «Phenomenology and Non-reductionist Cognitive Science». En: GALLAGHER, S y SCHMICKING, D., eds. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (pp. 21-35). Springer, 2010.
- HERNÁNDEZ, Stee. *¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte*. Tesis de pregrado. Colombia: Universidad Pedagógica Nacional, 2018.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. (Ideas I)*. J. Gaos, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Thing and Space. Lectures of 1907*. R. Rojcewicz, trad. Londo: Springer, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. S. de Haro, trad. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. (Ideas II)*. A. Zirion, trad. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Krisis)*. J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- KOCKELMANS, Joseph. *Phenomenology and natural sciences*. Northwestern: University Press, 1970.
- LEVINE, Joseph. «Materialism and Qualia : The Explanatory Gap». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 64, 1983, pp. 354-361.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Jem Cabanes, trad. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.
- MARBACH, Eduard. *Mental Representation and Consciousness: Towards a Phenomenological Theory of Representation and Reference*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1993.
- NAGEL, Thomas. «¿Cómo es ser un murciélago?». En: Ezcurdia y O. Hansberg (comps. y trads.). *La naturaleza de la experiencia* (pp. 45-64). México: Universidad Autónoma de México, 2011.
- QUINE, Willard Van Orman. *La relatividad ontológica y otros ensayos*. M. Garrido y J. Blasco, trads. Madrid: Tecnos, 1974.

- REEDER, Harry. *La praxis fenomenológica*. G. Vargas, trad. Bogotá: Editorial San Pablo, 2011.
- SMART, J.J.C. «Sensations and Brain Processes». En: *The Nature of Mind*. Rosenthal, ed. Oxford University Press, 1962, pp. 169-176.
- SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical introduction*. The Hague: Nijhoff, 1982.
- SEARLE, John. *Mentes, cerebro y ciencia*. L. Valdés, trad. Madrid: Cátedra, 1985.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The primacy of movement*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
- PETITOT, Jean; VARELA, Francisco; PACHOUD, Bernard y ROY, Jean-Michel. *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- PUTNAM, Hilary. *Mente, lenguaje y realidad*. G. Ortiz, trad. México: Universidad Autónoma de México, 2003.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleonor. *The embodied mind*. The MIT Press, 1992.
- VAN MANEN, Max. *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. J. Aguirre y L. Jaramillo, trads. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2016, pp. 129-176.
- VARGAS, Germán. *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.
- ZAHAVI, Dan. «Naturalized phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?». *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 72, 2013, pp. 23-42
- ZAHAVI, Dan y GALLAGHER, Shaun. *La mente fenomenológica*. M. Jorba, trad. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

