

# Fenomenología asubjetiva y empirismo trascendental

Prof. Dr. Javier de la Higuera  
(Universidade de Granada – Granada - Espanha)  
[jdelaiguera@ugr.es](mailto:jdelaiguera@ugr.es)

**Resumo:** En este artículo se presenta el proyecto del filósofo checo Jan Patočka (1907-1977), de una “fenomenología asubjetiva”. Para ello, se presenta, en primer lugar, su concepción de la filosofía como pensamiento ontológico pero comprometido con el presente. Patočka ve como modelo de la actitud filosófica la experiencia socrática y su formalización platónica, aunque proponiendo un original “platonismo negativo”. Se presenta a continuación la interpretación general que el autor checo hace de la fenomenología de Husserl como un “segundo comienzo de la filosofía”. Para llevar a cabo esa refundación de la filosofía, Husserl reinterpreta de modo radical los motivos más originales del idealismo alemán del s. XIX, en particular su principio especulativo. Por último, se presenta la crítica de Patočka al subjetivismo de la fenomenología husserliana como prolongación de la intención husserliana original e intento de corregirla a través de la idea de una especulación abierta, lo que Patočka denomina “empirismo trascendental”.

**Palabras-clave:** Fenomenología; Idealismo; Especulación; Empirismo trascendental.

Lo que salva el *mundo* y la historia del dominio de los manipuladores es el sólo hecho de que éstos no ven lo que pasa en realidad: que no son las cosas las que cambian, sino el mundo. Pero ¿dónde cambian el mundo y la historia? En la ‘interioridad’ (PATOČKA, “Le héros de notre temps”).

## 1. Consideraciones iniciales

Jan Patočka propone un tanto enigmáticamente en estas líneas citadas una especie de inversión de la 11ª *Tesis sobre Feuerbach* de Marx: no basta con transformar el mundo, sino que es necesario interpretarlo. La transformación afecta sólo a las cosas, mientras que la interpretación es la única capaz de operar un cambio de mundo. Tendremos que aclarar más tarde cómo entender esta distinción entre las cosas y el mundo pero retengamos de momento que ese cambio a través de la interpretación, o que la interpretación misma es, ocurre, según Patočka, “en la interioridad”. La cita pertenece a un texto de 1976, “Los héroes de nuestro tiempo”, en que el autor da cuatro muestras de vidas individuales en las que se produce una transformación de nuestro mundo. No nos importan esos ejemplos en particular (Sartre, Oppenheimer y Sajarov, Solzhenitsyn y Heidegger), sino sólo que se trata de ejemplos que aportan, según Patočka, “el asiento” imprescindible a la especulación<sup>1</sup>. Es esa conjunción de especulación y concreción empírica, en la cual se cifra la tarea filosófica para

---

<sup>1</sup> “Más que lanzarnos en reflexiones abstractas, consideramos algunas personalidades en las que se ha producido una manera de transformación de nuestro mundo. Quizás un análisis atento semejante nos dará enseñanzas más concretas que la especulación. Quizás aportará a la especulación el asiento que ésta necesita.” (PATOČKA, 1990, p. 326-7).

Patočka, lo que quisiéramos interrogar en este texto. Tarea que el autor identifica con la idea de una fenomenología crítica del subjetivismo husserliano (“fenomenología a-subjetiva”) y radicalizada en la dirección de la intención fenomenológica original, a la que denomina “empirismo trascendental”<sup>2</sup>. Propuesta que, estando quizás en los límites de la fenomenología, muestra también que ésta, en tanto que pensamiento y experiencia del límite, sólo puede ser sustituida por “una reflexión fenomenológica más profunda”<sup>3</sup>, y que por tanto no hay vuelta atrás de la fenomenología.

La actividad que incide en el cambio (habría que decir: también en la creación) del mundo es propiamente invisible, de ahí que, como decía la cita del comienzo, los manipuladores no puedan verla. Es una actividad más negativa que positiva, de carácter espiritual, porque el espíritu no es positivo, no es luz. A diferencia de ella, la actividad meramente intelectual sería responsable de la gestión del mundo existente (incluida su transformación material). En una conferencia de 1975, “El hombre espiritual y el intelectual”, presenta Patočka estas diferentes actitudes humanas, solo la primera de las cuales convierte la indeterminación constitutiva del ser humano y del mundo en una forma de vida. El intelectual es un “trabajador cultural” que pertenece a una realidad objetiva, descriptible sociológicamente, y que se gana la vida realizando actividades (incluso creativas, admite Patočka) que, por su competencia profesional, está capacitado o habilitado para realizar y que son equiparables a otras actividades humanas. El profesor, incluso el universitario, pertenecería a esta categoría. Platón es para Patočka el primero en hacer esta distinción, mostrando la distancia que separa a Sócrates de Protágoras o de Hipias. El espiritual, sin embargo, no se puede “definir desde el exterior”, observando su actividad específica, sobre todo porque él realiza las mismas actividades que aquellos para los que la cultura es un medio de subsistencia. La diferencia es sutil pero profunda porque, de entrada, tiene que ver precisamente con la evidencia o no de estos tipos de personas: el intelectual es un “fenómeno evidente”, mientras que el espiritual no lo es, sino que “plantea problema”.

Patočka desgrana la diferencia entre el intelectual y el espiritual con ayuda no sólo de Platón, sino de Hegel, de su tesis especulativa de que la filosofía es el mundo al revés: “El filósofo es diferente en la medida en que el mundo, a sus ojos, no es evidente.” (1990, p. 245). El mundo que nos es dado y que posee una evidencia aproblemática puede verse expuesto a experiencias de una radical negatividad que le hacen perder la sólida realidad que hasta entonces poseía, sintiéndonos en ese momento “suspendidos en el vacío”: “[...]es ahí, en ese vacío, donde está el

---

<sup>2</sup> La denominación se halla en el anexo de 1976, “La philosophie transcendantale de Husserl après révision”, a los textos del curso de 1964-5 publicados como *Introduction à la phénoménologie de Husserl* (PATOČKA, 2002a).

<sup>3</sup> “Qu’est-ce que la phénoménologie?”, en Patočka (2002b).

principio de la vida espiritual.” (p. 246). Exposición a lo negativo (“su vida es una vida a descubierto”) y conversión de la referencia a lo negativo en modo de ser constante o forma de vida: “...el hombre espiritual vive expresamente a partir de lo negativo.” (p. 247). El prototipo de la vida espiritual para Patočka es Sócrates. Es evidente que no se trata de la figura sólo moral de Sócrates sino de Sócrates como “el verdadero iniciador de la metafísica, aunque de una metafísica aporética y crítica”, tal como no hace mucho ha sugerido P. Aubenque<sup>4</sup>, planteamiento que era también el de Patočka en su artículo de 1949, “Remarques sur le problème de Socrate”. Allí, además, la existencia del Sócrates histórico era considerada un motivo para plantearse el problema actual de la existencia filosófica y de una posible “repetición de Sócrates por encima de la metafísica clásica...”, considerando que quizás la resistencia *avant la lettre* de Sócrates a la seducción de la doctrina metafísica dualista iba de la mano de su comprensión de las más profundas posibilidades metafísicas<sup>5</sup>. Sócrates habría dado un fundamento nuevo al “*impetus* filosófico”, distinto a la tendencia presocrática a lo infinito y a la absorción, en la sofística, de la filosofía en la *techné*: “la autonomía filosófica en la esfera de lo finito” (PATOČKA, 1949, p. 195).

Tendremos aún que preguntarnos sobre esta conjunción de una autonomía y su autolimitación a un espacio de finitud pero ahora es preciso subrayar el motivo del impulso filosófico que Patočka atribuye de manera fundacional a Sócrates. Ligado al no-saber, el saber socrático no es meramente pasivo sino “...una conversión, un despertar, una modulación de la tonalidad general de la vida” (p. 196). La conversión no es simplemente, advierte Patočka, la posibilidad de alcanzar una conciencia superior sobre la vida ni tampoco el cambio brusco por el que alcanzaríamos la perfección: “la conversión consiste en encontrarse de camino, en sentirse allí siempre, para toda la vida” (p. 197). Actitud, por tanto, de investigación y de lucha (que Patočka encuentra manifiesta en la ponderación que hace el socrático Antístenes de *Ponos*, daimon que personifica el esforzado trabajo), de rechazo de todo lo inmediato o evidente. El *Banquete* platónico nos ha legado el primer concepto temático de filosofía en términos precisamente de un deseo

---

<sup>4</sup> “...es Sócrates el verdadero iniciador de la metafísica, aunque de una metafísica aporética y crítica y, en la medida en que incluye necesariamente la reflexión sobre sus condiciones de posibilidad, ‘trascendental’.” (AUBENQUE, 2003, p. 19).

<sup>5</sup> “...el origen de la metafísica clásica (...), está situado en la región completamente humana, totalmente antropológica, en que se mueve la cuestión socrática.” [...]. “Si Sócrates fue un hecho histórico, ¿no deberíamos plantearnos la cuestión de una repetición de Sócrates por encima de la metafísica clásica, incluso la de Platón? (...) ...nos encontramos ante el hecho de que hay alguien que ha rechazado comprometerse en la vía de la metafísica clásica antes siquiera de que esta vía haya sido trazada, y que sin embargo ha tenido en su mano sus posibilidades profundas; quizás porque ha entrevistado otras y –quién sabe— más tentadoras para los espíritus de nuestra época que las posibilidades platónicas.” (PATOČKA, 1949, p. 188-9).

abierto a una intencionalidad infinita, según la ecuación *Eros* = Sócrates = filósofo<sup>6</sup>.

Las reflexiones conclusivas y de carácter general con que cierra este artículo de 1949 arrojan alguna luz acerca de la matriz espiritual en que el autor checo inserta su idea de la filosofía y de su lugar en el mundo. La novedad que Sócrates representa en relación con el presocratismo es un “cambio general de actitud” y, más allá, el descubrimiento de que el núcleo de la filosofía es una actitud, previa, “más profunda y más fundamental que una doctrina”, un impulso que es condición de toda expresión doctrinal ulterior: “...su centro de impulsión no será quizás del orden de las doctrinas sistemática y verbalmente formuladas, sino más bien del orden de *un devenir filosófico no formulado*, aunque no menos fundamental que una doctrina, ya que es su condición.” (PATOČKA, 1949, p. 213)<sup>7</sup>. La cuestión es qué puede ser ese “devenir filosófico no formulado” que parece representar para Patočka también el sentido y la actualidad de la más potente actividad, capaz de cambiar el mundo. A pesar del carácter supra-platónico (“por encima de la metafísica clásica, incluso la de Platón”) que hay que ver, según Patočka, en el impulso filosófico socrático, hay que reconocerle a Platón el mérito de haber tematizado reflexivamente por primer vez el concepto de filosofía sobre la base de la formalización de la experiencia socrática. Claro está que hablamos de la construcción del personaje conceptual del filósofo, tal como aparece en el *Banquete*, su lugar privilegiado, y no de la constitución de la metafísica dualista-objetivista de las Ideas. La conocida declaración de la *Carta VII* (341 c) es la primera presentación explícita de ese “devenir filosófico no formulado”:

[...] una obra mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás; no se puede, en efecto, ponerlas en fórmulas (*mathêmata*), como sucede con otras ramas del saber, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma (PLATÓN, 1970, p. 87).

Michel Foucault ha comentado este pasaje platónico en su curso de 1982-3 en el Collège de France, titulado *Le gouvernement de soi et des autres*<sup>8</sup>. Para él, lo que se plantea allí por primera vez

---

<sup>6</sup> Como ha mostrado Hadot (1998).

<sup>7</sup> Subrayado nuestro. En este artículo sobre Sócrates de 1949 se plantea de modo general una tesis acerca de la forma de existencia de la filosofía antigua y de la filosofía en general (“Porque la filosofía no es únicamente una doctrina, es antes que la doctrina propiamente dicha, una actitud que se toma en relación con la totalidad de lo que existe.”: p. 213), que posee una gran actualidad a la vista del resurgir en nuestros días de un modo de práctica filosófica que, tomando como modelo la idea antigua de la filosofía como “ejercicio espiritual” (Hadot, 1981) o “práctica de sí” (Foucault, 1984), se aleja de la formulación académica para defender una actividad filosófica que encuentra su lugar natural en el seno de la polis. Ver sobre ello Brenifier (2011).

<sup>8</sup> Ver “Leçon du 16 février 1983” (Foucault, 2008). Sobre esta temática, me permito remitir a De la Higuera (2013).

es la pregunta por “lo real de la filosofía”: “¿Qué es lo real de la filosofía? ¿Dónde se puede encontrar lo real de la filosofía? (...) ...para él [Platón], en este momento al menos, lo real de la filosofía no es, no es ya, en todo caso, no simplemente, el *logos*.” (Foucault, 2008, p. 209). Lo real efectivo de la filosofía no reside en decir lo que es la realidad, en formular a través de filosofemas una determinada representación de la misma, sino que reside en estar inscrita en ella y “ponerse manos a la obra (*ergon*)”, como dice el propio Platón (328 c). La “prueba de la realidad” a la que debe someterse la filosofía tiene algunas condiciones, la primera de las cuales sería contar con la aceptación consentida de aquellos a quienes va dirigida. Paradójicamente, sobre todo si tenemos en cuenta la resistencia a lo inmediato que constituye el núcleo de la actitud filosófica, esta primera condición prohíbe a la filosofía ejercerse como un discurso de pura oposición a los sentidos o prácticas establecidos y que pretendiera situarse en una simple exterioridad en relación con ellos: “la filosofía supone siempre a la filosofía”, comenta Foucault<sup>9</sup>. Habría que pensar, entonces, en la posibilidad de que la matriz espiritual de la actividad filosófica, por la que ésta se mueve en el no-mundo, sea al mismo tiempo la manera en que ella alcanza su plena realidad, insertándose a fondo en el mundo, no evadiéndose de él para ordenarlo o representarlo desde fuera.

En segundo lugar, la realidad de la filosofía reside en las actividades o *pragmata* en que ella consiste, prácticas formadoras de la vida individual (“prácticas de sí”) y que la ponen en conexión con el mundo de la vida cotidiana: “lo real de la filosofía son las prácticas de la filosofía” (p. 221). Y, en tercer lugar, la realidad de la filosofía no consiste en *mathêmata*, proposiciones o conocimientos objetivos que se pudieran expresar y transmitir, sino, como decía muy gráficamente el fragmento citado de la *Carta*, en “la prolongada intimidad” y “la convivencia” con el problema, sólo la cual hace saltar la chispa en el alma. Intimidad y convivencia que para Platón tiene incluso la connotación material de un “frotamiento” (*tribê*) entre los distintos elementos, algunos de ellos materiales, que contribuyen a la apropiación cognoscitiva de su objeto por parte del alma<sup>10</sup>. Es la

---

<sup>9</sup> “...la filosofía supone siempre a la filosofía, no puede hablarse a ella sola, la filosofía no puede proponerse como violencia, no puede aparecer como las tablas de la ley, la filosofía no puede escribirse y circular como un escrito que caería en todas las manos o en cualesquiera. Lo real de la filosofía es –y este es su primer carácter– que ella se dirige a la voluntad filosófica.” (FOUCAULT, 2008, p. 217).

<sup>10</sup> Esos elementos son el nombre (*onoma*), la definición (*logos*) y la imagen (*eidôlon*); el cuarto, es la *episteme*, que incluye la intelección (*nous*) y la recta opinión (*orthê doxa*), y ya no pertenece al mundo exterior, sino que reside en el alma y permite conocer las cualidades de la cosa misma, aunque no su ser (*to on*), que es lo que realmente “el alma busca conocer” (343 c); el quinto es ese ser o mismidad que, sin embargo, sólo puede alcanzarse si se poseen los cuatro primeros elementos pero esto ocurre con la condición de una actividad constante de contacto o frotamiento entre ellos: “...a fuerza de discurrir sobre todos ellos, recorriendo cada uno en todos los sentidos, a costa de mucho esfuerzo se produce en una mente bien constituida el conocimiento de un objeto bien constituido a su vez.” (343 d-e); “...un intenso ejercicio y largo tiempo, como al principio dije. Cuando a costa de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas discusiones críticas, en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, brota de

actividad de trato incesante y esforzado con las cosas lo que constituye la realidad de la filosofía. Así que, como muestra Foucault, en la crítica de Platón a la escritura en la *Carta VII*, así como también en el *Fedro*, lo que se juega no es la mera valoración de la preeminencia del *logos* frente a la materialidad muerta de la letra sino, al contrario, la insuficiencia del mismo para constituir la realidad efectiva de la filosofía, que se juega en contacto necesario con las exánimes realidades mundanas<sup>11</sup>.

A pesar del intento que veíamos antes, por parte de Patočka, de “repetir a Sócrates” por encima o más allá de Platón, el autor checo ha visto a la perfección que este Platón de la *Carta VII* (cuyo fragmento comentado más arriba, por cierto, cita en su ensayo de los años 30, “Observaciones sobre la posición de la filosofía dentro y fuera del mundo”)<sup>12</sup>, crítico de la escritura y del mismo *logos* en tanto que ámbitos reificados u objetivados, es también el Platón del *chorismós* y de una teoría de las Ideas que representan prototípicamente la “experiencia de la libertad” que está en el núcleo de la filosofía. A esa reinterpretación de Platón, Patočka le ha dado el nombre de “platonismo negativo”, con el cual da título a un importante ensayo de los años 50<sup>13</sup>. No podemos discutir ahora esa interpretación de Platón en su conjunto pero sí destacar cómo, para Patočka, el platonismo negativo es el referente histórico-filosófico de la radicalidad original a partir de la cual él mismo va a comprender la idea de una renovada filosofía fenomenológica. De nuevo, la figura de Sócrates es el ejemplo existencial de partida, ejemplo de una “soberanía” que le hace “enteramente libre” y le permite estar desligado con respecto a cualquier cosa finita, dando “...un salto en un espacio en que ya nada real puede prestarle apoyo.” (PATOČKA, 1990, p. 61). En su vida se encarna la contradicción humana fundamental entre una inalienable relación a la totalidad y la imposibilidad de presentar esa relación en la forma de un saber finito o determinado. Con Platón y toda la metafísica posterior, esa relación a la totalidad, de carácter no-entitativo, es sin embargo entendida como “otro mundo” dotado de eternidad y realidad superior.

Patočka reconoce, no obstante, que “Platón no sería Platón si no encontrásemos en él también más que Platón” (1990, p. 64), porque previamente a la respuesta dualista que da al problema metafísico, Platón plantea con toda radicalidad las condiciones de ese mismo problema, siendo la fundamental el descubrimiento de una relación de la no-relación, designada por el concepto de *chorismós*. Se trata de la diferencia entre los entes y lo que no es ente y, por tanto, de

---

repente la sabiduría y la inteligencia del objeto estudiado, con toda la intensidad que pueden soportar las fuerzas humanas.” (344 b, traducción citada modificada).

<sup>11</sup> Ver FOUCAULT, 2008, p. 234-5.

<sup>12</sup> Ver PATOČKA, 1990, p. 16-7.

<sup>13</sup> “Le platonisme négatif”, en PATOČKA, 1990, p. 53-98.

“una distinción en sí, la separación absoluta como tal”: “El *chorismós* es originalmente una separación *sin* un segundo dominio de objetos.” (1990, p. 87). El concepto platónico designa formalmente esa fundamental experiencia de distancia con respecto a las cosas reales, la “experiencia de la libertad”, que se encuentra en la base de la metafísica como su resorte esencial y que aún posee toda su fuerza filosófica. Desde esta interpretación no-dualista de Platón, la Idea no es otra cosa que la cifra de esa experiencia de libertad y asunto irrenunciable de la filosofía, según Patočka<sup>14</sup>. La Idea no puede entenderse, desde esta interpretación, como una esencia objetiva, sino que es fuerza de distanciamiento o de retirada en relación a lo presente o a lo dado: “...una fuerza de desobjetivación y de desrealización donde tienen su fuente todas nuestras capacidades de lucha contra la ‘realidad pura y simple’ que tendería a imponérsenos como ley absoluta, irrevocable e insuperable.” (1990, p. 89). “Teoría negativa de la Idea” (p. 90): La Idea designa el no-ente en su esencial retirada, al mismo tiempo que en su poder de acción y de determinación de nuestra vida. La Idea es, de ese modo, llamada a la creación de lo nuevo y a la resistencia a la decadencia<sup>15</sup>. Desde estos presupuestos, no es extraño que para Patočka las filosofías “autocéntricas”, concebidas como autónomas y autojustificadas, que no creen en la necesidad de afirmar un interés o función social, no tengan en sí mismas menos influencia sobre la vida que las “heterocéntricas”, en particular en su versión “sociocéntrica”, la más frecuente<sup>16</sup>.

“Platonismo negativo”: “la ‘situación crítica’ de la filosofía que no tiene ‘ni en el cielo ni en la tierra punto de sujeción o de apoyo’” (1990, p. 97). Esta definición conclusiva que Patočka da de su interpretación más-que-platónica de Platón, haciendo suyas las palabras de Kant (de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), nos pone de nuevo sobre la pista del modo de existencia espiritual, único capaz de cambiar el mundo. El elemento de ese modo de existencia no puede ser otro que la problematización, ésta es “el aire que respiramos”<sup>17</sup>. Y sobre ella, a partir de esa “esfera abierta”, se crea “una nueva *posibilidad* de vivir”: “vivir, no sobre un suelo firme, sino en un elemento moviente: vivir en el *desenraizamiento*.” (PATOČKA, 1990, p. 248). Pero, con esa

---

<sup>14</sup> “Considerando entonces metafísicamente a la Idea como abreviatura del *chorismós* y éste como símbolo de la libertad, podemos decir que la filosofía reposa integralmente sobre la concepción de la Idea, que aquél para quien la Idea permanezca como inaccesible, no comprenderá nunca la filosofía.” (1990, p. 88).

<sup>15</sup> “Ella [la Idea] es indispensable para comprender la experiencia de la libertad y de la historicidad interna de la vida humana. Se anuncia y actúa como llamada constante a superar la objetividad y la coseidad simplemente dadas, llamada que encuentra una expresión en la creación humana de lo nuevo, así como en nuestros esfuerzos sin cesar reiterados para situarnos fuera de la decadencia a la que nos condena la estancia en el seno de lo que es simplemente dado.” (1990, p. 96).

<sup>16</sup> Es la manera en que en el artículo originalmente publicado en 1936, “Sobre las dos maneras de concebir el sentido de la filosofía”, planteaba Patočka la cuestión de la posibilidad de una acción efectiva de la filosofía sobre la vida (ver PATOČKA, 2007, p. 73 y 84).

<sup>17</sup> “L’homme spirituel et l’intellectuel” (en PATOČKA, 1990), p. 248.

problematicidad, no designa Patočka una mera circunstancia subjetiva, causada por ejemplo por nuestra ignorancia, sino que se trata de “algo que en sí mismo es problemático, que es en sí mismo cuestión, que es *oscuridad*” (p. 253). Tendríamos que ver aquí una conceptualización de la efectividad de lo problemático próxima a la realizada por Gilles Deleuze —quien, por cierto, ha denominado como Patočka a su pensamiento “empirismo trascendental”—, para quien los problemas son Ideas que elevan las facultades a su ejercicio superior, por encima de la mera *doxa* o representación de la realidad existente; son el lugar en que se produce la génesis de la verdad en el pensamiento y poseen una “objetividad ideal” irreductible a la mera negatividad dialéctica<sup>18</sup>. Para Patočka, la problematicidad, siendo “más negativa que la negación pura y simple” (1990, p. 252), está vinculada con el descubrimiento del carácter enigmático de lo familiar, el hecho trascendental de que las cosas y nosotros mismos sólo cobramos sentido en referencia al mundo en totalidad, el cual no reposa sobre nada y se nos oculta en la claridad misma de las cosas que aparecen. Fue ese el descubrimiento griego, si bien enseguida se emprendió la tradición ontoteológica al pretender hacer presente objetivamente ese fundamento abisal. En la primera de las conferencias del curso de 1964-5 en Praga (“La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique”), se ocupa Patočka del descubrimiento que dio origen a la filosofía griega, “la cuestión del drama del mundo”:

[...] los griegos son los primeros en plantear expresamente la cuestión de la totalidad omnienglobante que, claro está, abarca también al ser humano, los primeros en ver desvelarse la maravilla de las maravillas: todo eso *es*, aunque el ser del universo no sea nada evidente, como las singularidades dadas de la vida. A diferencia de todo lo que no es más que una parte, que reposa sobre otra cosa, sobre lo singular (...), la totalidad como tal no reposa sobre ninguna cosa; está circunscrita por la frontera fija de la nada; todo alrededor de ella se abre al abismo del no-ser, del que todo emerge para hundirse en él de nuevo (PATOČKA, 2002a, p. 25).

Ese descubrimiento instituye la experiencia de la libertad, de que hablábamos antes, fundando la filosofía (al mismo tiempo las matemáticas: la misma independencia con respecto a lo dado es su condición de posibilidad). El descubrimiento de algo que es independiente de lo dado, presupuesto por su objetivación determinada, y que no derivamos de nada exterior, “sino en virtud de nuestra *libertad interior*.” (2002a, p. 14). La razón de ese tinte dramático de la cuestión reside en que esa dimensión de totalidad, que Patočka denomina “mundo”, iluminando cada cosa y haciéndola visible, se eclipsa o retira en la visibilidad de lo visible. Para los griegos, la *physis*

<sup>18</sup> Ver Deleuze 1968 (p. 190 y 204 ss.) y 1969 (9ª serie).

designó esa dimensión de profundidad siendo entendida como “el devenir vertiginoso” (p. 17), el “drama omni-devorante” (p. 16) del proceso del nacimiento y la muerte universales. La cuestión filosófica se fijó como el intento paradójico de mostrar ese abismo, de hacer visible el mundo en tanto que iluminación de lo visible o, si se quiere, el intento de “abarcar con la mirada lo que lo abarca todo” (p. 17). La vida filosófica, que se distancia de lo cotidiano para habitar en lo problemático, preocupada por manifestar esa oscuridad en tanto que tal, es la vida fundada en la atención o cuidado del mundo.

En una de las conferencias de los años 70, del ciclo sobre “El comienzo y el fin de Europa”, que dieron origen a la publicación de *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (1980), Patočka ha desentrañado lo específico del descubrimiento griego y de la tradicionalidad filosófica a la que dio lugar. La clave del análisis es la puesta en relación de la distinción entre auténtico e inauténtico (o responsabilidad-huída), con otra, irreductible a ella, la distinción entre ordinario y extraordinario. La primera tiene que ver con el hecho de que el ser humano no puede (sin menoscabo de sí) no estar interesado en su propio ser, mientras que la segunda tiene que ver con las experiencias en las que somos transportados o incorporados a algo más fuerte que nosotros mismos y que, sin embargo, transforman muy radicalmente nuestra vida, dotándola de un sentido inédito: “Es la dimensión de lo demónico y de la pasión.” (PATOČKA, 1999, p. 158). Esta segunda distinción es muy importante de cara al análisis del surgimiento y del sentido de la tradición occidental y de la filosofía en particular. Porque lo que ha caracterizado a esa tradición, según Patočka, ha sido una determinada manera de incorporar o de “poner en relación” (p. 162) la dimensión demónica, “órgica” o “sagrada”, a la esfera de la responsabilidad, convirtiéndose en el más importante “impulso fuera de la decadencia” (p. 164). Esta relación está en el origen de la religión, el cual, por tanto, no está simplemente en lo sagrado, sino en la manera de “integrar” (loc. cit.) lo sagrado y la responsabilidad. De modo general, es la propia vida histórica la que comienza, a partir de esta integración, en el momento en que emerge un “yo” que no se pierde en lo sagrado, renunciando a su ser propio, sino que es capaz de incorporar en su vida la dimensión de trascendencia que le permite superar la cotidianidad, un yo que, de ese modo, podríamos decir, habría domesticado lo sagrado y lo habría convertido en la infinitud inmanente de su propia apertura vital<sup>19</sup>. Por ese motivo, para Patočka, la historia “...es en primer lugar, historia del *alma*”

---

<sup>19</sup> “Creemos que el yo en este sentido emerge en el comienzo de la historia y consiste, no en perderse en lo sagrado, no en renunciar simplemente a sí mismo, sino en vivir plenamente toda la oposición de lo sagrado y lo profano, planteándose de modo responsable las cuestiones que aclaran la problemática descubierta con la sobria lucidez de todos los días, también con el coraje activo de aceptar el vértigo que resulta de ello: en *sobrepassar* la cotidianidad pero sin hundirse, olvidado de sí mismo, en el reino de las tinieblas, tan atrayentes como fueran.” (PATOČKA, 1999, p. 163).

(p. 164). Sin embargo, sólo con “la experiencia *ontológica* de la filosofía” (p. 163) ha alcanzado esa “interiorización de lo sagrado” (p. 164) la claridad de un planteamiento explícito acerca de la manera de ser humana (convirtiéndose en una forma de vida centrada en la autoclarificación de la vida). La filosofía se convierte, de ese modo, en la alternativa no-extática capaz de plantear reflexivamente el problema que plantea la cotidianidad a través de su “superación espiritual” (p. 167). La filosofía platónica es, por ese motivo, a la vez una filosofía centrada en el cuidado del alma y una ontología. No ha eliminado lo orgánico, “...sino que lo ha disciplinado, relegado a un papel auxiliar” (p. 169).

La responsabilidad triunfa con respecto al orgiasmo y se lo incorpora como momento subordinado, como Eros que no se comprende a sí mismo mientras que no ha comprendido que su origen no está en el mundo corporal, en la caverna, en las tinieblas, que es al contrario un simple medio de ascenso hacia el Bien con su exigencia absoluta y su disciplina rigurosa.” (p. 168)

La funcionalización de la dimensión oceánica o sagrada es, entonces, para Patočka, clave en el surgimiento del *logos*, tesis que desmiente la interpretación más habitual aún acerca del surgimiento de la racionalidad occidental, según la cual ésta procedería del “milagro griego” o de una autoconstitución que supondría la liquidación definitiva de lo sagrado<sup>20</sup>. El *logos* occidental no ha nacido, pues, como racionalidad objetiva u objetivante sino como *logos* atravesado de infinitud e impulso de trascendencia y vinculado a la forma de vida que Patočka llama “espiritual”. El descubrimiento griego de la cuestión del “drama del mundo” fue la forma de incorporar existencialmente la dimensión de alteridad radical como dinámica de la vida espiritual y forma de vida filosófica. Pregunta por el sentido del mundo, que sólo se plantea si se abre el espacio de un afuera del mundo en el interior del mundo mismo: una trascendencia en (o de) la inmanencia. No otra cosa parece encerrar el concepto platónico de filosofía, tal como ha sido tematizado en el *Banquete*: la filosofía no es posesión del saber sino la pasión motivada por la constante relación con un absoluto inapropiable, exterioridad radical capaz de movilizar desde dentro la existencia entera.

El descubrimiento de que sólo la exposición a lo incondicionado —dicho en el lenguaje kantiano— define al pensamiento, como certeza existencial en Sócrates y tema explícito en Platón, pronto cede a la identificación de la trascendencia con lo trascendente y, por tanto, al racionalismo

---

<sup>20</sup> El pensador francés Jean-Luc Nancy (2005) ha formulado esta idea muy lúcidamente: “Occidente no ha nacido de la liquidación de un mundo oscuro de creencias disuelto por la luz de un sol nuevo (...). Se ha formado en una metamorfosis de la relación general con el mundo, tal que ‘lo inaccesible’, en efecto, tomaba forma y función, si se puede decir así, *en tanto que tal* en el pensamiento, en el saber y en la conducta. No ha habido una reducción de lo desconocido, sino la agravación de lo inconmensurable (...). El *alógon* en tanto que tal como dimensión extrema, excesiva y necesaria del *logos*: no se trata seriamente de otra cosa cuando hablamos de cosas serias (la muerte, el mundo, el ser-juntos, el ser-sí-mismo, la verdad). Es el *alógon* que la razón ha introducido con ella.” (p. 18).

objetivador y al pensamiento representativo. Es la historia de la metafísica ontoteológica.

## 2.

La deriva del pensamiento metafísico ha coincidido con la obnubilación de la original experiencia metafísica ligada a la cuestión del mundo o, dicho de otro modo, con la reducción del problema del aparecer al del ente que aparece. La singular posición de la fenomenología de Husserl en la historia del pensamiento reside en que al esbozar el proyecto de una ciencia del aparecer en cuanto tal, abre la posibilidad de un “regreso a las raíces de la metafísica” y de “un *segundo* comienzo de la filosofía” (PATOČKA, 1991, p. 233)<sup>21</sup>. Al replantear la fenomenología la pregunta “¿qué es el ente?” como la pregunta “¿cómo se manifiesta el ente?”, lleva el cuestionamiento filosófico a recuperar la experiencia ontológica original. Heidegger lo ve con claridad, sacando a relucir los presupuestos ontológicos que habían pasado desapercibidos al mismo Husserl: “la ontología sólo es posible como fenomenología”<sup>22</sup>. Patočka va a tomar este motivo ontológico, no como síntoma de una inversión de la inspiración husserliana más genuina, sino como clave y criterio crítico para su “purificación” (“catarsis” la llama) de la fenomenología, encontrando — como había hecho a propósito de Platón— en Husserl, más que Husserl, yendo al encuentro de lo que habría sido esa intención original<sup>23</sup>.

Al abordar la cuestión del fundamento último del aparecer (como diferente de la cuestión de lo que aparece), la fenomenología replantea el crucial problema metafísico del origen radical del mundo. Ésta es para Patočka la cuestión de “la filosofía como *filosofía*” (2002a, p. 235). Pero es también el asunto que la fenomenología de Husserl ha planteado como bien vio E. Fink, quien parece determinante en la interpretación de Husserl que hace Patočka. En su artículo de respuesta a las críticas del neokantismo a la fenomenología de Husserl, “La filosofía fenomenológica de

---

<sup>21</sup> En “Qu’est-ce que la phénoménologie?”, afirma: “La fenomenología fue y sigue siendo sin duda la orientación filosófica más original de nuestro siglo, aquella cuyas pretensiones son las más ambiciosas (...) ...abrir un nuevo punto de partida a la filosofía en general.” (2002b, p. 230).

<sup>22</sup> Heidegger (2003, p. 58). En el mismo párrafo 7: “La filosofía es una ontología fenomenológica universal” (p. 61). En el curso de 1927 publicado como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger es aún más explícito: “La fenomenología es el título para el método de la ontología (...). En la ontología, el ser debe ser entendido y conceptualizado mediante el método fenomenológico, del que cabe decir que la fenomenología lo ha traído hoy ciertamente a la vida, pero lo que la fenomenología busca y pretende ya estuvo vivo desde el comienzo de la filosofía occidental.” (HEIDEGGER, 2000, p. 46).

<sup>23</sup> Véanse al respecto los dos ensayos en que lleva a cabo esa interpretación crítica pero repriminadora de la fenomenología: “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie ‘asubjective’” (1970) y “Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l’exigence d’une phénoménologie ‘asubjective’” (1971) (en PATOČKA, 2002b, p. 165-216). Ver, sobre la intención de Patočka en relación con Husserl y Heidegger, en especial las p. 166 y 187. (La versión española de esos ensayos está incluida en *El movimiento de la existencia*).

Edmund Husserl frente a la crítica contemporánea” (1933) - y que había recibido la aprobación incondicional de su maestro -<sup>24</sup>, defiende que la cuestión fundamental que la anima, completamente diferente de la cuestión crítica kantiana, es precisamente esa, por el “origen del mundo” (FINK, 1974, p. 119):

La cuestión fundamental de la fenomenología por la cual vuelve a conectar, haciendo camino, con numerosos problemas tradicionales, y que manifiesta su oposición radical al criticismo, se puede formular como la cuestión del *origen del mundo*. La riqueza de significación, la potencia evocadora de esta formulación indeterminada y abierta (...) indica el carácter elemental de la cuestión. Es la eterna pregunta humana por el origen (*Anbeginn*), a la cual mitos, religiones, teologías y especulaciones filosóficas responden a su manera.” (loc. Cit.).

Es verdad, admite Fink, que la respuesta al enigma del ser del mundo a través de la referencia (“retro-referencia”) de éste a un fundamento trascendente al mundo, específica de la metafísica dogmática, había sido justamente criticada por el criticismo kantiano. Pero el criticismo no es suficientemente radical, pues la reflexión crítico-trascendental se limita a referir los entes mundanos a “la forma apriorica del mundo”, en la que éstos encuentran su justificación o sentido, con vistas a hacer posible la experiencia y el conocimiento objetivo, lo que revela, según Fink, el carácter definitivamente “mundano” de la filosofía criticista: si bien no se trata ya de la elucidación del ente por el ente (la metafísica ontoteológica), en la elucidación crítica del ente por el sentido *a priori* (remitido en última instancia a la forma pura de la conciencia en la apercepción trascendental), se sigue permaneciendo “en el suelo del mundo” (loc. cit.). En la reflexión fenomenológico-trascendental, no se trata de la referencia de los entes intramundanos a la forma del mundo, sino del cuestionamiento radical del mundo en dirección a un origen no-dado y, por tanto, hacia un fundamento del mundo que no es ente pero tampoco el duplicado (pseudo)trascendental — lo trascendental como duplicado de lo empírico, empleando la fórmula de Deleuze (1968)— del mismo, sino alteridad radical con respecto al mundo, absoluto en ese sentido, pero no externo al mundo, como lo había entendido la metafísica clásica. He aquí la razón —tomar como punto de partida esa diferencia ontológica— de que la fenomenología sea la vía de acceso a la ontología. La fenomenología no plantearía la relación entre el mundo y su fundamento de modo causal

---

<sup>24</sup> “[el ensayo de Fink] ...no contiene una sola frase que yo no pueda íntegramente apropiarme, que no pueda reconocer expresamente como mi propia convicción.” (“Avant-propos d’Edmund Husserl” a Fink (1974), p. 14). El ensayo de Fink de 1933, traducido como “La philosophie d’Edmund Husserl face à la critique contemporaine” está contenido en la obra citada (p. 95-175). La autorizada interpretación de L. Landgrebe también insiste en este mismo punto: Husserl habría llevado a cabo la tarea de “...mostración analíticamente constitutiva del origen del mundo, y no meramente la de la posterior configuración del mundo sobre la base de lo siempre pre-dado” (LANDGREBE, 1968, p. 89).

(metafísica dogmática) ni de modo formal (el kantismo), sino de manera propiamente trascendental: trascender el mundo —como sabemos, a través de la reducción fenomenológica— no nos lleva fuera del mundo hacia un origen separado sino que más bien es, según Fink, la “retención” del mundo en el absoluto, en el cual yacía oculto hasta ese momento: “...retención (*Einbehaltung*) del mundo en el universo descubierto del ‘ser’ absoluto. El mundo queda *inmanente* al ‘absoluto’; mejor dicho, es descubierto como situado en el absoluto.” (FINK, 1974, p. 124). Tenemos aquí, como verdadero sentido de lo trascendental fenomenológico, una trascendencia no sólo con respecto al ente intramundano (hacia su sentido en la forma *a priori* del mundo, en el criticismo), “...sino del mundo mismo” (loc. cit.), lo que permite hacer del fundamento del mundo “el objeto de una experiencia” (p. 121).

Ese absoluto fenomenológico del que habla Fink evidentemente no es el absoluto estático y óntico de la metafísica tradicional, sino el acontecimiento ontológico de un movimiento infinito, una vida trascendental, perdida sin embargo en los objetos mundanos constituidos, en la que se encierra la génesis de lo que aparece. Una alteridad o exterioridad, sin embargo, inmanente o, como explicaba Fink, una retención o relación inmanente del mundo a ella: la relación entre lo mismo y lo otro (no reducción asimiladora del segundo por el primero), como nuevo concepto de la filosofía<sup>25</sup>. La fenomenología, como ya hemos dicho, es la ciencia de esa génesis, del aparecer en tanto que tal, y por ello ha de sobrepasar la realidad ya aparecida, el “mundo mismo”, decía Fink en la cita anterior, con el propósito de hacer aparecer ese mismo movimiento de aparecer que se oculta en lo que aparece<sup>26</sup>.

Las objeciones de Fink a las críticas neokantianas de la fenomenología (sobre todo las de Rickert y dos de sus discípulos, Kreis y Zocher) daban lugar a una interpretación de la cuestión original de ésta en clave decididamente ontológica y a resaltar lo que probablemente fue *el resto* de la filosofía kantiana: las leyes del conocimiento permiten justificar objetivamente lo existente pero no pueden dar razón del hecho elemental de su mismo existir, de su donación gratuita, de su origen o génesis ontológica. Escisión entre ser y sentido en Kant, que daba pie a interpretar de modo nihilista el fenómeno, tal como por ejemplo hizo Schopenhauer siguiendo los pasos del Kant de la

---

<sup>25</sup> Así formula E. Lévinas, en su ensayo de 1959, el nuevo concepto de filosofía que introduce la fenomenología de Husserl: “...modificación del concepto de la filosofía que se identificaba con la absorción de todo “Otro” por lo “Mismo” o con la deducción de todo “Otro” a partir de lo “Mismo” (es decir, en el sentido radical del término, con el idealismo) y en el que, a partir de aquí, una *relación* entre lo Mismo y lo Otro no va a invertir el eros filosófico.” (LÉVINAS, 1967, p. 127).

<sup>26</sup> “Una teoría del aparecer como tal sólo es posible a condición de que el *a priori* del mundo sea librado de su funcionamiento inicialmente anónimo y convertido en fenómeno.” (PATOČKA, “Epoché et reduction”, 1975, en 2002b, p. 227).

primera edición de la *K.r.V.*, dando por otra parte nuevo curso a la cuestión por el *origo rerum* en una versión atea de la metafísica del fundamento<sup>27</sup>. La salida alternativa de la encrucijada del nihilismo fenoménico era la tesis idealista de la inmanencia del fundamento en lo fundado con el presupuesto de una subjetividad absoluta que se despliega en el mundo y con la consiguiente afirmación de que el ser es ya siempre sentido o concepto (Hegel). La salida husserliana de ese mismo nihilismo admitía igualmente la correlación idealista de ser y sentido, eliminando al mismo tiempo la prioridad de la objetividad o de la subjetividad, pero pasaba, por el contrario, por negar la posibilidad de una reflexión total en la que ese originario pudiera ser recuperado de manera definitiva.

En la autointerpretación de Husserl, la estima por el idealismo alemán del XIX es tardía — impedida en gran medida al comienzo por los prejuicios anti-idealistas de su maestro F. Brentano—, coincidente con la reformulación que sufre el proyecto fenomenológico en *Ideen I* (1913) y vinculada más tarde a la experiencia de la primera guerra mundial, debido a la urgencia de hallar un horizonte de sentido a la filosofía fenomenológica, que encuentra probablemente en la filosofía de la libertad representada por el idealismo, particularmente por Fichte<sup>28</sup>. En cualquier caso, Husserl cree descubrir en el idealismo alemán “intuiciones originales” a partir de las cuales interpreta comprensivamente toda su trayectoria, iluminando retrospectivamente el camino recorrido y trazando la senda del avance más genuino de la fenomenología. Estas “intuiciones directrices” del idealismo alemán son las que Husserl encuentra en el momento en que el tema fundamental de su fenomenología deja de ser un “platonismo estático” y es ampliado a “la idea de una génesis trascendental”, como reconoce en la carta a Natorp de 1918<sup>29</sup>. Los motivos o intuiciones fundamentales que Husserl encuentra en el idealismo alemán han de ser para él elevados desde su nivel de simple anticipación ideológica, en el que permanecen en la filosofía del XIX, al nivel de una ciencia filosófica rigurosa, en el que se encuentra la fenomenología.

La clave para esa elevación de las intuiciones del idealismo parece ser doble: el hallazgo del método de la reducción y la superación definitiva de la idea del conocimiento como reconstrucción,

---

<sup>27</sup> Véase sobre ello Villacañas (1992).

<sup>28</sup> Sobre ello, ver Boehm (1959).

<sup>29</sup> Boehm (1959, p. 354-5). El texto capital acerca de esa estima de las “intuiciones originales” en el idealismo alemán es el que Husserl escribe en 1919 para una obra conmemorativa de Brentano, “Erinnerungen an Franz Brentano” (en O. Kraus, *Franz Brentano*, München 1919, p. 151-167): “...que la grandeza de un filósofo puede residir, no en la perfección lógica de sus teorías, sino en la originalidad de intuiciones fundamentales de la más alta importancia, aunque éstas sean todavía vagas y poco claras; residir entonces en unas *entelequias* todavía prelógicas, puesto que ellas están dirigidas a la investigación de su *logos*, en suma, en motivaciones del pensamiento completamente nuevas y que decidirán, en último análisis, el sentido final de todo trabajo filosófico.” (BOEHM, 1959, p. 362)

es decir, en definitiva, representación, en dirección a un modo de pensamiento propiamente especulativo. La reducción fenomenológica, como método de acceso al origen del mundo, es la vía de trascendencia del mundo por la que no abandonamos el mundo para situarnos fuera de él, sino para referirlo, como veíamos antes, a su génesis trascendental<sup>30</sup>. En el idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel), la tesis de la no-autonomía del mundo, es decir, la negación de su validez como algo dado con anterioridad al pensamiento de manera inmediata, no llegaba a representar un camino que se desarrollara, metódica y concretamente, al hilo de la propia experiencia y de modo inmanente a ella. La excepción, quizás, es la *Fenomenología* hegeliana, que recorre paso a paso el camino de la experiencia de la conciencia —si bien, en definitiva es narrado por el sujeto filosófico que ya ha recorrido esa experiencia, ese famoso “nosotros” que trufa toda la exposición anticipando a cada paso el sentido de la experiencia—. Precisamente, la filosofía de Hegel había afirmado con la máxima radicalidad la idea especulativa del saber frente a la concepción general del conocimiento como mera representación, deudora de una realidad irreflexivamente ya producida o constituida. La especulación, como una reflexión interna a la cosa misma, no mera reflexión externa, sea en la forma de una reflexión empírica o en la de la reflexión trascendental kantiana<sup>31</sup>. En Husserl, al igual que en la fenomenología de Hegel, el método es descriptivo, no constructivo, como vio Kojève<sup>32</sup>. Y la consiguiente crítica a la idea constructiva o reconstructiva del conocimiento parece retomar, a otro nivel, la crítica hegeliana al pensamiento representativo, a pesar de que para Husserl esa crítica recaiga no sólo sobre Descartes, Leibniz, Kant y Fichte, sino también sobre Hegel. El pensamiento reconstructivo o regresivo pretende reconstruir lógicamente, a partir de determinados principios puestos de antemano, los datos del mundo pretendidamente real, también admitidos por anticipado, con lo cual se revela como un pensamiento dogmático, meramente verificador de esos principios y legitimador de lo existente al limitarse a re-presentarlo deductivamente a partir de ellos<sup>33</sup>. Frente a ello —y dicho con la expresión utilizada por Lévinas—, la fenomenología de Husserl provoca “la ruina de la representación”.

---

<sup>30</sup> Ver Fink (1974, p. 123).

<sup>31</sup> Sobre la crítica hegeliana a esas formas de reflexión, puede verse el clásico estudio de J. Hyppolite (1952).

<sup>32</sup> “El método filosófico o ‘científico’ debe entonces asegurar la adecuación del Pensamiento y del Ser, el Pensamiento debe adaptarse al Ser y a lo Real sin modificarlo en nada. (...) ...la actividad filosófica o ‘científica’ se reduce a una pura y simple *descripción* de lo Real y del Ser. El *método* hegeliano no es en absoluto ‘dialéctico’: es puramente contemplativo y descriptivo, es decir, *fenomenológico* en el sentido husserliano del término.” (Kojève, 1947, p. 449). En la p. 470: “...lo que se podría decir de ello [del carácter no dialéctico sino descriptivo del método de Hegel] ha sido ya dicho por E. Husserl a propósito de su propio método ‘fenomenológico’, que ha tenido el gran error de oponer al método hegeliano, que no conocía. Porque de hecho, el método de Hegel no es otro que el método que llamamos en nuestros días ‘fenomenológico’”.

<sup>33</sup> Ver BOERHM, 1959, p. 379; 383-390).

El parentesco del proyecto husserliano de una filosofía científica con respecto a la *Doctrina de la ciencia* fichteana parece fuera de duda, sobre todo a la luz del problema de la relación entre esta ciencia y la experiencia vivida, como mostró Hyppolite (1971a, p. 21-31)<sup>34</sup>. En la idea fichteana de una ciencia de la ciencia, el contenido del saber y la forma se identifican, por lo que en ella se trata del “proyecto de una reflexión total en la inmanencia de las ciencias de la experiencia y de la experiencia misma.” (HYPPOLITE, 1971, p. 24). “Ostensivo”, llama Hyppolite al método de Fichte, por unir al conocimiento de la verdad el de sus fuentes, a diferencia del “apagógico” kantiano, de regreso a las condiciones de posibilidad. A pesar del constructivismo de Fichte, en él se plantea el problema de la relación entre la exposición del sistema y la experiencia originaria, expresado elocuentemente en la frase de Fichte que Hyppolite cita: “No somos los legisladores del espíritu humano sino sus historiógrafos”. Una interpretación quizás menos prejuiciosa de Fichte, como la de Hyppolite, habría permitido a Husserl descubrir en el proyecto del autor alemán el intento de fundar el carácter abierto de la experiencia: “el saber absoluto, el saber en la inmanencia, no se opone a la riqueza indefinida de la experiencia, muestra cómo es posible esta riqueza; el cierre del saber absoluto no excluye la apertura de la experiencia.” (HYPPOLITE, 1971, p. 26). Lo trascendental vendría a significar la trascendencia del encuentro, que supone toda experiencia, fundada en la inmanencia integral del auto-fundamento.

A pesar de reconocerle Hegel a la filosofía de Fichte “...que es la especulación mejor fundada y más profunda, esto es, un auténtico filosofar” (Hegel, 1990, p. 56)<sup>35</sup>, le critica su reducción de la infinitud de la razón al entendimiento finito y por rebajar de un modo subjetivista la identidad sujeto-objeto —principio de todo idealismo—, e incide en la necesidad de recuperar la unidad de reflexión o construcción e intuición en lo que llama la “intuición trascendental” o especulación:

En la intuición trascendental está superada toda oposición y aniquilada toda diferencia entre la construcción del universo por y para la inteligencia y su organización manifestada de forma independiente e intuida como algo objetivo. El producir la conciencia esta identidad es la especulación...” (*Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ed. cit., p. 47).

La crítica interna del idealismo, por ejemplo la de Hegel a Fichte, pero también, según

---

<sup>34</sup> Ese parentesco es también el que recoge el empirismo trascendental de Gilles Deleuze (1995), del que no nos podemos ocupar, sin embargo, aquí.

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), traducción de M. Carmen Paredes, Madrid, Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, 1990, p. 56.

nuestra hipótesis, la de Husserl al idealismo del XIX, parece perseguir en cualquier caso la depuración del principio especulativo del idealismo con respecto a las formas históricas que lo afirman de un modo unilateral, devaluado o “ideológico”. Es también la interpretación general de Patočka, en uno de sus escritos póstumos recogidos en los *Papiers phénoménologiques* (PATOČKA, 1995), que afirma sin ambigüedad que el concepto husserliano de ser “es el concepto del idealismo en general”: “el ser en tanto que razón”, una razón, eso sí, no meramente subjetiva<sup>36</sup>.

No olvidemos que este principio especulativo viene a reformular la identidad fundamental de ser y pensar, condición de todo pensamiento, o, dicho en el lenguaje de los frankfurtianos, el presupuesto de una razón sustantiva u objetiva, distinta de la mera razón instrumental o procedimental que ha triunfado en la modernidad<sup>37</sup>. El concepto de especulación no designa el pensamiento vacío o la construcción arbitraria y manipulativa, sino que primigeniamente se refería al pensamiento fiel a la realidad y capaz de manifestarla cabalmente: “la metáfora del espejo (*speculum*) guardaba esta connotación de fidelidad a la cosa que en él se reproduce.” (Cerezo, 1998, p. 126). La especulación, en este sentido original, es el pensamiento que guarda la fidelidad o el vínculo ontológico con la cosa misma y que responde a la exigencia de regirse por ella. La especulación hegeliana, entendida como “un saber del contenido en la misma medida en que ese contenido es concepto y esencia” (Hegel, 1966, p. 38), responde pues a la misma exigencia que el *dictum* husserliano “a las cosas mismas”. En este sentido, el “verdadero positivismo” husserliano aparece como la más alta forma de la especulación, a pesar de la propia comprensión que el mismo Husserl llegara a tener de ella. La mayor distancia de Husserl con respecto al idealismo hegeliano no estaría, entonces, en el principio especulativo sino en la resistencia husserliana al cierre o a la reflexión total que el sistema de Hegel implicaba.

Este aspecto no pasó desapercibido a los discípulos de Husserl. En su conferencia de 1951, “El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo” (FINK, 1952), Fink había interpretado explícitamente —en línea con su ensayo de defensa de la fenomenología ante las críticas neokantianas— la intención más genuina de su maestro a partir de la hipótesis de que “el modo fenomenológico de pensar” (FINK, 1952, p. 597) y la especulación no son irreconciliables a pesar del talante (*Stimmung*) inicialmente anti-especulativo que la fenomenología tenía y que, según

---

<sup>36</sup> “L’*époque* transcendante et la attitude théorique” (1974), en Patočka (1995). En la p. 231: “El concepto de ser, que es el de Husserl —el ser como razón (...)— es el concepto del idealismo en general, con su insistencia en el primado del hacer, de la efectuación con respecto a lo efectuado. Difiere del concepto tradicional en la medida justamente en que sitúa la efectuación propia de la realidad en el mundo de la vida, y no en la edificación intelectual de un mundo de exactitud matemática.”.

<sup>37</sup> Ver, por ejemplo, Horkheimer (1952).

él, había que someter a “una revisión radical” (p. 606). Al mismo tiempo que la fenomenología afirma la “preeminencia incondicionada” (p. 600) de la intuición y comprende el ente como fenómeno, ha de admitir, según Fink, que “...la fenomenalidad del fenómeno no es nunca por sí misma un dato fenomenal. Es siempre, y necesariamente, un tema de determinación especulativa. (...) El aparecer del ente no es algo que aparece a sí mismo.” (p. 602). Según Fink, la deriva del análisis intencional husserliano hacia una filosofía de la vida muestra que, en el punto ciego de la fenomenología hay “...ocultos, inconfesados proyectos especulativos.” (p. 606), aunque ese concepto especulativo de vida no haya sido tematizado o expuesto por el fundador de la fenomenología. El “encuentro efectivo” (p. 608) que reclama entre la analítica intencional y el pensamiento especulativo<sup>38</sup>, bien podría ser la tarea que Patočka se propuso en relación con su reinterpretación de la fenomenología, de nuevo quizás, en el intento de recuperar el núcleo idealista —“espiritual”, decíamos al principio, aunque no “espiritualista”— irrenunciable del pensamiento filosófico genuino, más allá de las formulaciones históricas doctrinales.

### 3. Consideraciones finales

La comprensión de la intención inicial de la fenomenología en clave especulativa, como distinta radicalmente del proyecto criticista, permite entender mejor la revisión propuesta por Patočka del proyecto fenomenológico. La crítica que lleva a cabo de Husserl se centra principalmente en aquellos motivos que lo alejan de su propia intención original, acercándolo al criticismo por él criticado y haciéndolo derivar hacia un subjetivismo que escamotea su mismo descubrimiento del problema de la aparición. En el ensayo de 1970 “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología ‘asubjetiva’”, Patočka plantea los términos de su crítica interna a Husserl:

Husserl ha descubierto la esfera fenomenal, la esfera de la aparición en su aparecer, que la tradición filosófica hasta entonces no había visto nunca como tal, sino que la había reconvertido una vez tras otra en las estructuras del apareciente en su particularidad. (...) La intención está referida al aparecer como tal, la esfera fenomenal; pero esta intención es circunscrita [por Husserl] con la ayuda de términos que proceden de la esfera de lo subjetivo. No se habla de una puesta en evidencia del campo fenomenal como tal sino más bien de una *reducción a la*

---

<sup>38</sup> Afirma Fink: “El pensamiento de la filosofía es esencialmente especulativo. Tal vez dijera algo más que una opinión subjetiva si afirmase que el futuro de la fenomenología depende de si se logra poner en estrecha relación la analítica intencional con el pensamiento especulativo y de establecer en vez de la actitud anti-especulativa un encuentro efectivo. Esto no significa simplemente un acercamiento a la tradición metafísica, sino más aún, una decidida aprehensión originaria del problema del ser.” (p. 608-9).

*inmanencia pura*. La subjetividad (...) engulle y escamotea el problema de la aparición como tal y, por ende, el problema del plano fenomenal autónomo.” (PATOČKA, 2002b, p. 180-1).

A causa de esa “subrepción trascendental” husserliana, como la llama M. Richir (1992), el propio Husserl reduce (“reconvierte”) la esfera del aparecer a lo que aparece en ella, lo cual significa ni más ni menos, para Patočka, “...la desaparición de la fenomenología como ciencia de la aparición.” (PATOČKA, 2002b, p. 183) y la recaída en una “metafísica espiritualista reduccionista”, como la denomina en “¿Es posible el fin de la filosofía?” (PATOČKA, 1991, p. 230). Husserl había reinterpretado la noción de fundación presente en buena parte del idealismo (desde Descartes a Kant y a los neokantianos) —el yo como último concepto explicativo— y la había llevado, más allá de la mera fundación argumentativa o constructiva, hacia la idea de una fundación mostrativa que, por sí misma, parece exigir la idea de “una filosofía trascendental asubjetiva”. Así lo afirma el autor checo en el ensayo de 1971, “El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología ‘asubjetiva’”<sup>39</sup>. De esa forma, Husserl habría entrado en contradicción con su propia intención original, que era la ruptura con el subjetivismo. En el análisis de los factores de esta husserliana “subjetivación artificial del campo fenomenal” (PATOČKA, 2002b, p. 184), los trabajos de L. Landgrebe y de E. Tugendhat aportan a Patočka los detalles<sup>40</sup>: a pesar de la diferente idea de fundación, de las diferentes ideas del *a priori* —formal en el idealismo moderno, experiencial en Husserl—, es el cartesianismo transmitido a Husserl por Brentano la causa última de esa deriva. Este cartesianismo reside en “...el prejuicio dogmático de la donación absoluta de las *cogitaciones*.” (p. 168). Emprendida la investigación de la esfera fenomenal como reflexión subjetiva, ésta conduce a la aprehensión del ente subjetivo que se ofrece en una donación absoluta (“evidencia absoluta de la autodonación”: p. 190), con lo que la aparición queda fundamentada supuestamente en la subjetividad: “...es siempre el retorno reflexivo del sujeto sobre sí mismo lo que se considera el suelo de la fundación.” (p. 191). El cartesianismo se traduce en Husserl en la pretensión de hacer del fundamento de la aparición el objeto de una “percepción interna” que lo aprehende de modo original. En el ensayo “Epoché y reducción” (1975), denuncia esa pretensión simplemente como “mito”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> “La fenomenología trascendental va más allá de la idea de una fundación subjetiva, hasta ahí regla en la filosofía trascendental, sugiriendo la idea de una filosofía trascendental asubjetiva que no sería tributaria del sujeto separado del mundo.” (PATOČKA, 2002b, p. 190).

<sup>40</sup> Patočka cita las siguientes obras: L. Landgrebe: “La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale?” (en *Études philosophiques*, IX, 1954, n° 3, p. 315-323) y “Husserl Abschied vom Cartesianismus” (en *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Mohn, 1963, p. 163-206); de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlín, W. de Gruyter, 1967, p. 208-211).

<sup>41</sup> “La percepción de las cogitaciones con ayuda de una ‘mirada interior’ que correspondería a la mirada exterior como

La vía de acceso al plano trascendental, la reducción, se ve convertida de ese modo en una reducción a la inmanencia pura del sujeto espiritual, cuando su intención inicial era, según Patočka, abrir el campo del aparecer como tal, un campo que es irreductible a cualquier ente y que no se puede explicar por ningún ente, sea objetivo o sea de naturaleza egológica. Campo fenomenal que “...no tiene sentido trasponer dentro de nosotros mismos” (PATOČKA, 2002b, p. 215). Las “intuiciones fundamentales de la más alta importancia” que Husserl encontraba en el idealismo alemán, en su carta a Natorp de 1918, referidas como veíamos a la recuperación del principio especulativo de identidad de sujeto-objeto —o de ser y pensar— a partir de su descubrimiento de la autonomía ontológica del campo fenomenal, eran malinterpretadas entonces por el mismo Husserl al pretender fundar ese campo a través del acceso reflexivo “al suelo de un ser absoluto”. Patočka ve claramente lo que se juega: la recaída del trascendentalismo especulativo fenomenológico en la reflexión absoluta hegeliana<sup>42</sup>. Husserl estaría intentando elevar el aspecto meramente ideológico del idealismo alemán a su mayor potencia filosófica erróneamente a través de la recaída en el prejuicio que lo había condenado al fracaso en el XIX, “...la creencia de que el aparecer debe tener un soporte en la realidad, que debe *ser* algo...”<sup>43</sup>. Patočka tiene en cuenta en este punto el ensayo de W. Schulz sobre “El problema de la reflexión absoluta”, según el cual la doctrina de la aparición, en el idealismo alemán, como reflexión total, es la consumación del principio cartesiano de la subjetividad reflexionante<sup>44</sup>.

La salida que va adoptar Patočka coincide con su interpretación del motivo filosófico más original de la fenomenología, corrigiendo a Husserl y encontrando en él, como veíamos antes, “más que Husserl”. En la octava de las lecciones de *Introducción a la fenomenología de Husserl* (1964-5), Patočka plantea la actualidad de la fenomenología, aquello en que la fenomenología “puede ayudarnos”, precisamente en términos de su apertura: “...no es a pesar de su inacabamiento sino porque no es un sistema cerrado. Una filosofía inacabada es una filosofía abierta.” (PATOČKA, 2002a, p. 221). Y en la primera de esas lecciones, después de recorrer las tendencias históricas de la

---

su simétrico inverso, es un mito.” (PATOČKA, 2002b, p. 225).

<sup>42</sup> “...ella [la *epojé*] no da acceso al suelo de un ser absoluto; no podemos renovar, sobre el fundamento de la *epojé*, la tentativa hegeliana de una reflexión absoluta.” (PATOČKA, 2002b, p. 226).

<sup>43</sup> “...se persiste en creer que la aparición, que el aparecer, debe tener un soporte en la realidad, debe *ser* algo, y se intenta entonces poner un sujeto absoluto que se descubre necesariamente, es decir, que *aparece* en la ‘conciencia’. La aparición, es el aparecer-a-sí del absoluto. No es un alma finita quien la lleva y la ancla en el ser, sino lo divino, todopoderoso y que lo produce todo. [...] La experiencia fundamental de la dialéctica, a saber, que la reflexión transforma al mismo tiempo al objeto y al sujeto correspondiente, es aquí visionada y proyectada en el absoluto.” (“Époché et réduction. Manuscrit de travail”, 1974, en Patočka, 1995, p. 203-4).

<sup>44</sup> W. Schulz, *Das Problem der absoluten Reflexion*, Francfort, Klostermann, 1962. Patočka lo cita en el manuscrito referido antes (1995, p. 204).

metafísica a partir del surgimiento de la filosofía, la fenomenología era caracterizada de modo general precisamente a partir de esa corrección a la que es sometida la reflexión total husserliana: frente al “cierre sistemático” hegeliano, “conectando de nuevo con el método reflexivo del empirismo”, la fenomenología es

[...] otra concepción de la cuestión que ha dado nacimiento a la filosofía griega, la cuestión del drama del mundo, del ser que da sentido a todo lo que es e integra de antemano cada singularidad en un marco significante. Es una concepción que también ve el sentido de la filosofía en la liberación del hombre para la conexión previa del mundo y del ser, pero que analiza esta conexión de modo que hace *dudar de la posibilidad de abarcarla jamás con la mirada en su conjunto y dominarla de manera exhaustiva.*” (“La phénoménologie caractérisée comme philosophie dans son rapport aux tendances historiques de la métaphysique”, (PATOČKA, 2002a, p. 25).

La fenomenología parte de la imposibilidad de una reflexión total y pone, por ese motivo, “en el centro del filosofar” el aparecer en la experiencia de “cada singularidad” en tanto que tal<sup>45</sup>. La reflexión total sería más bien la negación de la infinitud especulativa y la reducción, de nuevo, del problema trascendental del aparecer a mero conocimiento objetivo o representativo de los entes. El movimiento del aparecer, carente de un suelo absoluto en el que apoyarse, no describe, según Patočka, un círculo que pudiera recorrerse en su integridad, sino que es el movimiento de repetición de un acontecer finito en cada caso diferente<sup>46</sup>. Se adivina aquí ya la propuesta de Patočka de un empirismo trascendental o especulativo.

El proyecto de una “fenomenología asubjetiva” es la vía a través de la cual pretende Patočka dar curso a esa idea purificada de la fenomenología que le permita ser la ciencia del “aparecer en tanto que tal”. En ella confluyen la reinterpretación de las intuiciones infinitistas del idealismo y el motivo de un empirismo de la finitud. Dicho proyecto pasa por hacer una “catarsis de lo fenomenal” (PATOČKA, 2002b, p. 184) que permita llevar a cabo su “análisis radical” (p. 187), es decir, un análisis que no toca un suelo de realidad, análisis de la constitución del fenómeno una vez eliminado el foco irradiante de la subjetividad.

Aquí Patočka explícitamente sigue a Heidegger en su radical transformación del concepto de fenómeno, que deja de ser resultado de una constitución subjetiva. Como ha visto Marion (1989, p.

---

<sup>45</sup> Cito el final del pasaje: “Para este modo de la cuestión filosófica, lo que está en el centro del filosofar es *la manera en que cada singularidad*, cuya experiencia hacemos, adquiere su sentido —en otros términos: la manera en que se manifiesta a nosotros, en que se descubre, en que se muestra en lo que es—. Su problema fundamental es el aparecer, el mostrarse —en griego, *phainestai*—. De ahí, el nombre de fenomenología.” (loc. cit.).

<sup>46</sup> “El movimiento por el cual se abre el mundo es un proceso en verdad sin cierre, retomado *siempre de nuevo y de modo diferente.*” (PATOČKA, 2002a, p. 27).

90)<sup>47</sup>, con Heidegger ese concepto adquiere una profundidad de la que antes carecía: el fenómeno no es lo dado o patente sino lo que, debiendo mostrarse, no lo hace de modo inmediato y permanece oculto, encubierto<sup>48</sup>. El fenómeno es, entonces inaparente, problemático. Para Heidegger, se trata del ser como fenómeno inaparente. Para Patočka, esa inapariencia será el asunto mismo a tematizar, en la medida en que permite el acceso al "aparecer en tanto que tal"<sup>49</sup>. Más que seguir la vía heideggeriana, la misma revisión crítica de la fenomenología que éste realizó permite a Patočka una vuelta a la cuestión específicamente husserliana de una ciencia del aparecer.

El acceso al campo fenomenal asubjetivo es posible gracias a una *epojé*, "actitud radicalmente teórica" (PATOČKA, 1995, p. 188) que Patočka entiende como independiente de la reducción. A su juicio, la *epojé* es la idea más original de Husserl: la libertad e independencia del pensamiento con respecto a toda tesis, dato o contenido<sup>50</sup>. Con ella se abre la posibilidad de tematizar el aparecer en tanto que tal, aparecer singular en cada caso diferente, como veíamos antes, que no hace simplemente abstracción de lo que aparece (en lenguaje heideggeriano, diríamos que el ser es siempre ser *del* ente), pero permite abordarlo en la modalidad específica de su aparecer. En la *epojé* se produce la renuncia a la creencia en la realidad del mundo pero no a sus contenidos singulares, que son vistos en su aparecer finito. Es la actitud de entrada en la ontología, pero en una ontología del acontecer finito. Habiendo sido el descubrimiento de la filosofía griega, define asimismo la intención original de la reducción en Husserl, que no es, según Patočka, la que derivó en el "espiritualismo reductor" (1991, p. 229). La tesis de la independencia de la *epojé* con respecto a la reducción señala hasta qué punto la actitud filosófico-ontológica fundamental no es para Patočka una retirada del mundo hacia el ámbito de una inmanencia pura. La *epojé* no se ejerce fuera de la facticidad en la que nos encontramos porque se trata de una facticidad animada trascendentalmente, que no se pone aparte del proceso de "auto-elaboración de la vida" en que ésta se ve impulsada desde dentro por una exigencia de claridad más profunda: "*La experiencia es un proceso continuo de reenvío a más experiencia*. Un proceso que siempre, de nuevo, retorna a lo

---

<sup>47</sup> Ver también sobre ello Hyppolite (1971b).

<sup>48</sup> "...[el fenómeno es] aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra 'disimulado', no es este o aquel ente, sino (...) el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido" (HEIDEGGER, 2003, p. 35).

<sup>49</sup> "Para Heidegger, la fenomenología no es una teoría del *aparecer en tanto que tal*, sino de los fenómenos. Fenómeno, de entrada formal: lo que se muestra en sí mismo. El fenómeno está siempre orientado hacia el ente y lo que en sí le pertenece. Para nosotros, no se trata del apareciente, sino del aparecer. ([...]) Que la fenomenología saque a la luz lo que inicialmente está en retirada, lo no-temático que guía el tema, obedece precisamente a que ella es una teoría del aparecer del ente en totalidad, *del mundo*" (PATOČKA, 1995, p. 207).

<sup>50</sup> Ver Patočka (1991, p. 230; 1995, p. 188).

mismo, de manera cada vez nueva." (PATOČKA, 2002a, p. 215). Por eso es distinta de la reducción, la cual sí que estaba abocada a una posición meramente "espiritualista". Una concepción general de la filosofía se halla aquí implicada, según la cual ésta no puede pretender una posición de exterioridad, como si se tratara de la visión de un *kosmotheorós* que mirara el mundo desde fuera: "La reflexión filosófica debería ayudarnos en nuestro desamparo, debería ser una suerte de acción interior en la situación en la que nos hallamos." (PATOČKA, 1991, p. 9).

La *epojé* permite un acceso intuitivo, no constructivo, a "lo dado inmediato", pero para Patočka éste no es "[...]lo que pretende pasar, de buenas a primeras, en su inmediatez, por dinero contante y sonante", no es lo inmediato como dato real o positivo, sino que es el resultado de su "desconstrucción" y coincide con el campo fenomenal en tanto que tal<sup>51</sup>. El husserliano principio de los principios, que exige como fuente de derecho del conocimiento lo que se ofrece de modo originario a la intuición, "...no es empírico más que en apariencia.", afirma Patočka (2002a, p. 232). Una vez realizada la purificación del campo fenomenal, lo que se descubre no es la mera objetividad empírica, sino que es necesario descubrir en él la subjetividad que le es propia: lo subjetivo en su "movilidad originaria" (2002b, p. 184), "subjetividad en flujo" (2002b, p. 186), subjetividad del mundo en el sentido de que es aquello a lo que el sujeto se refiere como horizonte de su comprensión. Patočka aclara que esa subjetividad del mundo es lo que Heidegger llama "comprensión del ser" y que Husserl habría anticipado en el § 50 de la *Krisis* al llevar el *sum* al primer plano de sus análisis<sup>52</sup>. La subjetividad del campo fenomenal reside en el *sum* proyector, no en el sujeto, el cual, por el contrario, sólo se constituye en referencia a él, apareciendo en el seno del campo fenomenal igual que lo hacen los demás entes objetivos<sup>53</sup>. Sin ser el campo fenomenal la creación de un sujeto, sin ser la obra del ser humano, está codeterminado por él. En último término, lo que se halla en el fundamento del mundo es la temporalidad finita como historicidad originaria.

Si el mundo no es sólo la "estructura universal de la aparición", sino también lo que aparece<sup>54</sup>, la diferencia, en cada caso diferente, entre uno y otro, la subjetividad es el mundo mismo

---

<sup>51</sup> "Lo inmediato, en el sentido propio, demanda primero ser librado y clarificado en una respuesta contra el movimiento de penetración en el reino de la realidad, impulso resuelto pero arriesgado, a merced siempre de una decisión extraña. Como si lo inmediato profundo insuflara primero su inmediatez a otro distinto a él mismo, comunicara su apariencia a éste. En sentido propio, no es un impulso tributario de otra cosa, pero él no es directamente manifiesto. Lo 'inmediato' en sentido propio es el campo de aparición en tanto que tal, y no es inmediato en el sentido de un dato primero, sino en el sentido de que no puede ser *alcanzado* más que por la vista, después de la *desconstrucción* de lo que es en apariencia inmediato" (PATOČKA, 1995, p. 192-3).

<sup>52</sup> Ver "Le sujetivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie 'asubjective'" (PATOČKA, 2002b, p. 184), y "Le sujetivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie 'asubjective'" (2002b, p. 215).

<sup>53</sup> Ver Patočka (2002b, p. 205 y 225 ss.).

<sup>54</sup> "...el apareciente es el mundo mismo, en su diferencia con respecto al campo de aparición como tal. Nada se opone

en su movimiento de autoclarificación, orientada hacia las cosas y hacia la aparición. Movimiento que Lévinas (1967, p. 133) —de quien en este punto está muy cerca Patočka— ha descrito como una especie de tautología en la que el ser se repite y se anticipa a sí mismo, haciendo “estallar” el ser de la entidad. Citemos las expresiones lacónicas del manuscrito de trabajo (probablemente de 1974) de “Epojé y reducción”: “...la subjetividad en tanto que *autoclarificación* — ser-en-la-verdad — de manera ocasional — lejana — ciega y sorda — escuchante y obediente — orientada hacia la aparición.” (PATOČKA, 1995, p. 164). La actitud natural estaría habitada ya por un impulso trascendental, “una sed de ser” que Patočka compara con la sed “*ingenua*” de una caravana en el desierto que pretendiera saciarse en las fuentes de un espejismo sin darse cuenta de que lleva en su propio equipaje con qué refrescarse. En esa medida, el mundo de la vida ha de ser entendido como “...conciencia trascendental en el modo del olvido de sí.” (PATOČKA, 1995, p. 230).

En el manuscrito de trabajo de 1976, que cierra como anexo las lecciones de *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Patočka da las claves de su revisión de Husserl, esenciales para nuestra lectura. Para la fenomenología, las esencias constituyentes del mundo en tanto que estructura de aparición son a la vez hechos que forman parte del mundo apareciente: el mundo es “...la unidad de la estructura de esencia y de la facticidad.” Esa “trascendentalidad oculta en la vida ordinaria”, como la llama, es “...el principio especulativo del desvelamiento de la trascendentalidad originalmente disimulada...” (PATOČKA, 2002a, p. 233). Pero se trata de un principio que sirve para legitimar el principio empírico del análisis descriptivo: “un método empírico, justificado especulativamente pero que no conduce a la especulación.” (loc. cit.). El trabajo de justificación o de legitimación, específico de la filosofía, cuyo asunto no es nunca lo dado, sino más bien la libertad con respecto a ello, “...*la donación justificada de las cosas...*” (p. 232), es especulativo. Veámos antes cómo “...el principio de los principios no es empírico más que en apariencia, se para en realidad en el límite de la especulación.” (loc. cit.). Un poco más adelante admite que “la filosofía como filosofía”, o sea, como “cuestión radical del origen”, “desborda los límites de la empirie y conduce a la *especulación*.” (p. 235).

Todo esto parece dar lugar a una caracterización contradictoria, o al menos paradójica, de la idea fenomenológica de filosofía. Patočka delimita en estas páginas el lugar justo de la fenomenología, llamándolo “empirismo trascendental” (p. 233). Lo hace situándola literalmente “entre” dos de las interpretaciones más sobresalientes de las que ha sido objeto, la de E. Fink

---

a que se dé al campo de aparición el nombre de subjetividad. Habría sólo que darse cuenta de que la subjetividad no significa nada más que esto: el mundo aparece, y los caracteres de aparición expresan materialmente la comprensión de las cosas, de su ser, de su esencia.” (1995, p. 191-2).

(interpretación especulativa) y la de G. Funke (interpretación metodológica o empírica)<sup>55</sup>. La primera, según Patočka, deriva en la reflexión absoluta de estilo hegeliano al postular una constitución del ente que es la autoconstitución de la subjetividad; la segunda, entendería la fenomenología como una “ciencia del control de todas las posiciones metafísicas” (2002a, p. 234) y afirmaría la tarea de legitimación como tarea sin fin, dada la imposibilidad de alcanzar un suelo último al no ser puesto ningún ente absoluto. El espacio intermedio que Patočka reclama para su propia interpretación de la fenomenología, arranca sin embargo del comentario de la segunda de las interpretaciones, la empírica. Para Funke<sup>56</sup>, los objetos de la filosofía fenomenológica son las evidencias (derivadas de la cotidianidad dogmática o de la teorización científica) en el instante en que son desveladas como tales; el desarrollo del esclarecimiento de la conciencia reside en la posibilidad de convertir esa evidencia en fenómeno, incluso las evidencias que entran en juego en ese esclarecimiento en tanto que estructuras trascendentales. El esclarecimiento crítico que la interpretación metodológica propone es interpretado enseguida por Patočka en términos del “principio especulativo de la trascendentalidad originalmente disimulada”, es decir, es encajado en la radicalidad filosófica especulativa para la cual la identidad contradictoria de ser y pensar es el asunto mismo que nos obliga y que nos permite pensar<sup>57</sup>. El pensar tiene un comienzo, pues acepta una exterioridad previa, una empiricidad, diríamos, pero se trata del movimiento mismo de la experiencia como comienzo especulativo. El presupuesto de la filosofía es “...simplemente la oposición ocultación-desvelación, el hecho de que el desvelamiento sea posible para nosotros.” (p. 235).

La especulación, aclara enseguida Patočka, como “...la necesidad de pensar la contradicción, de pensar entonces una cosa esencialmente no evidente, inaccesible a la intuición en el sentido simple del término...” (loc. cit). Especulación, añadiríamos nosotros, genuinamente entendida a partir del “motivo original” del idealismo filosófico, elevado a la máxima potencia de una filosofía abierta, depurado, por tanto, de la tentación de una reflexión total, liberado de ella por la afirmación de la inmanencia del pensamiento a una experiencia que es encuentro con la alteridad y apertura a más experiencia en la reiteración de su diferencia.

---

<sup>55</sup> En una posición quizás también intermedia, entre otras posibles, habría que destacar la de Tran-Duc-Thao (1951), para quien la verdad del idealismo trascendental en la que se resuelve el motivo original de la fenomenología husserliana es el materialismo dialéctico.

<sup>56</sup> De quien se cita un largo pasaje de su obra *Phänomenologie —Metaphysik oder Methode?* (Bonn, Bouvier, 1966).

<sup>57</sup> “¿No significa eso que nuestra conciencia es una conciencia inicialmente inconsciente, en el olvido de sí, que se despierta a las luces, a la claridad? ¿Que la donación es inicialmente olvido, la conciencia inconsciencia de sí, latencia del fundamento? ¿Qué la conciencia es este fundamento que se busca y cuya pesquisa no tendrá jamás término porque no hay desvelamiento definitivo? Es decir, que es la latencia quien reina en todo desvelamiento.” (p. 235).

## Referências:

PATOČKA, Jan. Remarques sur le problème de Socrate in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1949, 74<sup>e</sup> année, tome CXXXIX, p. 186-213.

\_\_\_\_\_. *Liberté et sacrifice*. Trad. de E. Abrams (hay traducción española de esta obra en Salamanca, Ed. Sígueme). Grenoble: J. Millon, 1990

\_\_\_\_\_. Es posible el fin de la filosofía? (conferencia de 1974) en *Platón y Europa*. Trad. de M. A. Galmarini sobre la francesa de E. Abrams. Barcelona: Península, 1991

\_\_\_\_\_. *Papiers phénoménologiques*. Trad. de E. Abrams. Paris: Millon, 1995.

\_\_\_\_\_. La civilisation technique est-elle une civilisation de déclin et pourquoi?, en *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Trad. E. Abrams (hay traducción española en Barcelona, Península). Paris: Verdier, 1999, p. 153-187.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad. de E. Abrams. Grenoble: J. Millon, 2002 .

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad. de E. Abrams (hay traducción española de este ensayo por T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro en *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Eds. Encuentro, 2004). Grenoble: J. Millon, 2002.

\_\_\_\_\_. Des deux manières de concevoir le sens de la philosophie”, en *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, p. 71-88.

AUBENQUE, P. “Sens et fonction de la aporie socratique”. In *Philosophie antique*, n° 3, 2003, p. 5-20.

BOEHM, R. Husserl et l'idéalisme classique. In *Revue Philosophique de Louvain*, 3<sup>a</sup> serie, Tomo 57, n° 55, 1959, p. 351-396.

BRENIFIER, O. La filosofía en la polis. In *La filosofía, una escuela de libertad*. México: UNESCO, 2011, p. 152-195.

CEREZO, P. Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri), In *Isegoría*, n° 19, diciembre 1998, p. 97-136.

DE LA HIGUERA, J. La filosofía y el filosofar. In Barroso, O., de la Higuera, J. y Sáez, L. (eds.), *La filosofía y su otro. Para pensar el presente*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2013, p. 477-500.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

\_\_\_\_\_. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

\_\_\_\_\_. L'immanence: une vie... In *Philosophie*, n° 47, septiembre 1995, p. 3-7.

FINK, E. El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo. In *Ideas y valores*, Bogotá, 2, n° 78, 1952-3, p. 596-609.

\_\_\_\_\_. *De la phénoménologie*. Trad. española de Rafael Gutiérrez Girardot. Paris: Minuit, 1974 (traducción francesa a cargo de D. Franck, de *Studien zur Phaenomenologie, 1930-1939*, La Haye: M. Nijhoff, 1966).

FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984

\_\_\_\_\_. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Hautes Études / Gallimard / Seuil, 2008

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

\_\_\_\_\_. La definición del filósofo en el *Banquete* de Platón”, en *¿Qué es la filosofía antigua?* México: FCE, 1998, p. 52-64.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces. México: FCE, 1966.

\_\_\_\_\_. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801). Trad. de M. Carmen Paredes. Madrid: Tecnos, colección Clásicos del Pensamiento, 1990.

HEIDEGGER, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de J. J. García Norro. Madrid: Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Trad. de J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2003.

HORKHEIMER, M. Sobre el concepto de la razón, en *Sociológica*. Madrid: Taurus, 1966, p. 201-212.

HYPPOLITE, J. La pensée spéculative et la réflexion. In *Logique et existence*. Paris: PUF, 1952, p. 69-163.

\_\_\_\_\_. L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien. In *Figures de la pensée philosophique, I*. Paris: PUF, 1971, p. 21-31.

\_\_\_\_\_. Ontologie et phénoménologie en Heidegger. In *Figures de la pensée philosophique*. ed. cit., p. 615-624.

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947.

LANDGREBE, L. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*, trad. de M. A. Presas, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968.

LÉVINAS, E. La ruine de la représentation. In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

MARION, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989.

NANCY, J.-L. *La décloison. Déconstruction du christianisme I*. Paris: Galilée, 2005.

PLATÓN, *Carta VII*. Trad. de M. Toranzo y J. M. Pabón. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.

RICHIR, M. Possibilité et nécessité de la phénoménologie asubjective. In *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: Millon, 1992, p. 101-120.

TRAN-DUC-THAO *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. Paris: Gordon and Breach Science Publisher SA, 1992.

VILLACAÑAS, J.-L. Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo. In *Daimon. Revista de Filosofía*, 4, 1992, p. 73-90.

## **Asubjective Phenomenology and Transcendental Empiricism**

**Abstract:** In this paper is presented the project of the Czech philosopher Jan Patočka (1907-1977), a "asubjective phenomenology". First expose his conception of philosophy as ontological thought but committed to the present. Patočka sees as a model of philosophical attitude Socratic experience and its Platonic formalization, but propounding an original "negative Platonism." Then, the paper shows the general interpretation that Patočka makes of Husserl's phenomenology as a "second beginning of philosophy." To carry out such reestablishment of philosophy, Husserl radically reinterprets the most original motives of German idealism of s. XIX, in particular its speculative principle. Finally, the paper presents Patočka's criticisms to Husserl's subjective phenomenology as extension of the Husserl's original intent. Patočka tries to correct it through the idea of an open speculation, what Patočka called "transcendental empiricism".

**Keywords:** Phenomenology;, Idealism; Speculation; Transcendental empiricism.

Data de registro: 20/08/2014

Data de aceite: 03/09/2014