

## EL PROBLEMA DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL Y LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL HEIDEGGERIANA.

Jan Patočka, *Introducción a la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2005, 276 pp.

En 2007 se cumplen cien años del nacimiento y treinta del asesinato de Jan Patočka, uno de los más audaces discípulos de Husserl y posiblemente el mayor filósofo checo del siglo xx. Las obras del que según Ricoeur es un pensador «de la talla de Merleau-Ponty»<sup>1</sup> ocupan un lugar destacado en la herencia fenomenológica de Husserl y Heidegger, proyectadas siempre desde una visión crítica de ambos y marcadas por una particular concepción de la idea de Europa y un intento de aplicar el pensamiento fenomenológico a los problemas de la política, la historia o la literatura. Su importancia en el panorama de la filosofía europea sigue creciendo aún hoy, sobre todo gracias a la labor que desde el *Archiv Jana Patočky* de Praga y el *Jan Patočka Archive* del *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* en Viena se realiza desde 1977 y 1984 respectivamente para la publicación e interpretación de sus obras, muchas de ellas aún inéditas.

Con el título de *Introducción a la fenomenología* aparecieron publicadas por primera vez en 1985 las conferencias que Patočka impartió durante el curso escolar 1968-70 en la *Univerzita Karlova* de Praga, conferencias que originalmente se llamaron *Fenomenología*, y que pudieron ser reconstruidas «lo más fielmente posible» gracias a los apuntes tomados en clase por algunos de los asistentes. Ellas suponen la vuelta de Patočka a la universidad checa tras más de quince años de destierro institucional debido a la condición de «filosofía burguesa» de la fenomenología, retorno que se produce precisamente durante el efímero proceso de liberación social de 1968 en Checoslovaquia. Así, tras el breve periodo como profesor en la *Univerzita Karlova*, que va desde

el final de la guerra hasta 1949 cuando es destituido por el régimen comunista, años que dedica sucesivamente a los Presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles, Patočka retoma en plena *Primavera de Praga* las cuestiones fenomenológicas que habían sido centrales en los años decisivos de su formación filosófica en Friburgo, inaugurando un intenso periodo de creación y docencia en el que produce algunas de sus grandes obras, como *Platón y Europa* (una serie de seminarios magistrales impartidos clandestinamente en Praga en 1973) o los *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (1975). Ambas forman parte de la consumación crítica de la visión fenomenológica de Patočka, estadio que ya se atisba en la *Introducción a la fenomenología* y en el que de algún modo el filósofo checo va más allá tanto de la subjetividad absoluta husserliana entendida como *Selbstgegebenheit* originaria, como de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, donde la temporalidad *ekstática* que atraviesa la estructura de la cura se resuelve como el horizonte insuperable de todo aparecer fenoménico y de la historicidad.

El objetivo prioritario que Patočka se impone desde la primera conferencia es determinar hasta qué punto puede ser considerada la fenomenología como una disciplina todavía viva en la época actual. Para ello analiza, en primer lugar, la fenomenología de Husserl en cada una de sus dos vertientes generales, la que desarrolla principalmente en las *Investigaciones Lógicas* de 1900-1901 y que puede definirse sucintamente como «la indagación del aparecerse en cuanto tal como legalidad de la estructura del discurso con sentido», y la denominada como fenomenología trascendental, que tiene en las *Ideas* de 1913 su obra de referencia y con la que busca responder a las dos preguntas fundamentales de la fenomenología (de la filosofía, dice Patočka), esto es, *¿cuál es el terreno en el que el ser humano se encuentra con los objetos?* y *¿de qué forma se encuentra con ellos?*, desde la posición absoluta que se gana en la *Ausschaltung*<sup>2</sup>;

<sup>1</sup> J. Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Introducción de Paul Ricoeur), Península, Barcelona, 1988, p. 11.

<sup>2</sup> «Desconexión», otra forma de denominar al método de la reducción fenomenológica o *epojé*, en la que no co-efectuamos ya la tesis de la posición natural.



en segundo lugar, y ante los graves problemas que plantea el idealismo trascendental husserliano, Patočka pasa a exponer de una manera fiel los conceptos esenciales de la ontología de Heidegger, exposición destinada a mostrar, finalmente, el horizonte de la temporalidad original de *Ser y tiempo* como la alternativa crítica a la conciencia pura constituyente.

La problemática principal, dice Patočka, en torno a la cual está siempre orbitando la fenomenología, se remonta en su primera formulación sistemática cuanto menos hasta Aristóteles: «El alma es, de algún modo, todas las cosas»<sup>3</sup>. Es decir, la descripción del terreno en el que los entes del mundo pueden ser descubiertos, de la dinámica del mostrarse en cuanto tal y de la naturaleza de lo que se muestra. Este terreno era para Aristóteles la *ψυχή*, lo que está vivo en el ser, lo que está vivo pero de una manera especial, el alma: «la semejanza de todas las semejanzas». Influidor por el cartesianismo relativo de su maestro Brentano, Husserl toma el ámbito *de lo que se muestra* como la vida consciente o plexo psíquico de relaciones intencionales, y *lo que se muestra*, como el fenómeno mismo en su naturaleza lógica, es decir, la vivencia entendida como una donación lingüística de sentido. La forma en que esta donación se produce, la manera en que al fin y al cabo trabajamos conocimiento del mundo, la explica Husserl pormenorizadamente en el segundo tomo de las *Investigaciones Lógicas* a través del concepto de intencionalidad. Tanto la Escolástica primero como Brentano después habían hablado ya de intencionalidad, como *identidad intencional* e *inexistencia intencional* respectivamente, mas sólo a Husserl le estuvo dado entenderla en toda su amplitud «en la forma de un estudio profundo y no restringido de cómo las cosas acceden a una posible experiencia»<sup>4</sup>. Lo que dicho concepto nos dice es que nuestras vivencias están originariamente volcadas al mundo de las cosas, que no se trata de un mero añadido a la pureza de la conciencia, sino

que la intencionalidad constituye la dinámica propia de la vida psíquica. Por así decirlo, y como bien había sabido ver Aristóteles, lo que conoce y lo que es conocido, es decir, la vivencia intencional vuelta hacia el objeto y el objeto mismo como su correlato experiencial necesario, guardan una identidad ontológica que permite que podamos incluso establecer una relación de verdad con el mundo. Porque, si queremos avanzar de manera filosófica en el problema del conocimiento, debemos tener presente, dice Patočka, que el fenómeno que la fenomenología tiene por objeto de análisis posee un ser por principio distinto del de las cosas, «que no podemos confundir la esfera del fenómeno y del ser del fenómeno con el ser de las cosas físicas»<sup>5</sup>. Por eso dice Husserl que las cosas a las que volvemos se nos presentan ellas mismas en la complejidad fenoménica de su darse originario, que no se trata de representaciones o de datos atomizados como las *sensations* a las que el empirismo inglés quería reducir la totalidad de la experiencia. La intuición, piensa Husserl, nos permite acceder a la cosa tal y como ella se muestra, aunque eso no significa que la cosa se muestre siempre y de inmediato tal y como originalmente es, y que en la mayoría de los casos haya que avanzar a través de las diferentes variaciones de lo dado hasta conseguirlo. Nuestra experiencia está estructurada, pues, de manera teleológica, como un proceso que desde la expectativa o la mera mención anhela siempre una plenificación en la confrontación directa con la cosa. Es lo que Husserl denomina *evidencia*.

Éstas son algunas de las estructuras de la vida de la experiencia que quedan al descubierta cuando el fenomenólogo fija su mirada a la reflexión, a la que según Husserl accedemos a través de un cierto tipo de intuición: la intuición categorial y eidética. Es aquí donde reside la verdadera tarea de la filosofía, en el análisis reflexivo de las estructuras lógicas que permiten que las cosas se muestren tal y como son. Así, mientras en la vivencia inmediata del mundo pasamos por alto aquello que la hace posible,

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Gredos, Madrid, 1986, p. 98.

<sup>4</sup> J. PATOČKA, *Introducción a la fenomenología*, Herder, Barcelona, 2005, p. 78.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 36.



«la fenomenología consiste, por su parte, en despertar a nuestro pensamiento de este olvido»<sup>6</sup>.

Según Patočka, el mayor logro de la fenomenología husserliana —haber hecho posible el despliegue del funcionamiento interno del aparecer con respecto a la región de las estructuras lógicas—, comienza a malograrse, y en esto coincide plenamente con la crítica de Heidegger, desde el momento en que la reflexión es tomada como un fundamento absoluto, como una región de total evidencia en la que el tejido conjuntivo de la subjetividad constituyente se muestra a sí mismo con la claridad del *cogito* cartesiano. Sobre este terreno presupuesto críticamente, Husserl elabora la fenomenología trascendental de las *Ideen*. Patočka afirma que Husserl ha procedido en el ámbito de la reflexión movido por una tentación de construcción positiva<sup>7</sup>, es decir, que traicionando el *principio de todos los principios* según el cual todo fenómeno debe tomarse «según se da y siempre dentro de los límites en que se da», le ha concedido a la reflexión el estatus de una intuición que accede a sus objetos de la misma manera como la intuición sensible lo hace, cuando en realidad, dice Patočka, tal terreno reflexivo en el que se muestra con evidencia absoluta lo dado a sí mismo, esto es, la conciencia constituyente y sus relaciones intencionales puras, «se reveló como un prejuicio insostenible»<sup>8</sup>. Porque, aunque la reflexión se admita como un campo perfectamente legítimo para la investigación fenomenológica, ya que, como bien apunta Patočka, *ningún ente del mundo podrá decirnos jamás qué es el fenómeno*, ello no implica que debamos seguir a Husserl en la creencia de que ella pueda comportarse intuitivamente en la aprehensión de sus objetos puros, pues ya algo más que la simple constatación de la síntesis judicativa resulta problemático. De este modo, el fundamento de la autoseguridad de la conciencia y de sus estructuras, que teóricamente se nos aparecerían en la experiencia directa de la reducción fenomenológica

y que de hecho constituye el pilar sobre el que se sustenta la fenomenología entendida como *philosophia prima*, como ciencia universal de los fenómenos, no soporta según Patočka una crítica fenomenológica radical: Husserl habría caído en un error típico del pensamiento pre-fenomenológico, al interpretar el aparecer en cuanto tal, no como aparecer, sino como «lo ya aparecido», como un ente de una clase determinada, llamémoslo conciencia o subjetividad absoluta. El tema de la fenomenología «pasa a ser así lo dado por aparecido en la tradición, y no el continuo aparecerse del fenómeno»<sup>9</sup>.

¿Qué queda tras la constatación del fiasco de la fenomenología trascendental, de la imposibilidad de aceptar la teoría de la nóesis y de la constitución, de comprobar que la reducción trascendental tomada como ámbito originario de la verdad ha sido construida sobre los escombros de la tradición filosófica inaugurada por Descartes? Según Patočka, todo aquello que cae del lado noemático y que pertenece por lo tanto de un modo incontestable al mundo de la experiencia alude a una concepción de la fenomenología que en tanto ciencia del aparecerse fenoménico se mantiene fiel a sí misma. La crítica al subjetivismo absoluto de las *Ideen* no debe hacernos, pues, abandonar la doctrina, sino volver a pensarla desde sus primerísimas pretensiones.

Más allá de ello, y si no es adecuado seguir pensando la fenomenología como tematización de la subjetividad constituyente, ¿no sería acaso posible, pregunta Patočka, una fenomenología que parta del *sum* y no del fenómeno entendido como vivencia psíquica intencional, de un ser que se encuentra de antemano en una totalidad de entes como ser-en-el-mundo? ¿Qué puede decirnos Heidegger acerca del problema fundamental de la fenomenología, del aparecerse del fenómeno en cuanto tal?

*Ser y tiempo* parte de la que es la realidad innegable de todo existente humano, que él es, siempre y en todo caso, «en el mundo». El Dasein, la existencia humana, se encuentra en el mundo siempre con un temple de ánimo determinado, con una forma de ser «ahí» en el

<sup>7</sup> «Tenemos la impresión de que ese suelo absoluto no es algo que se mostrara a sí mismo, sino una construcción del filósofo», *ibidem*, p. 105.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 106.



mundo: en esas maneras de encontrarse, que pueden ser por ejemplo hastío, angustia o felicidad, se manifiestan la totalidad de los entes, no como una suma explícita de cosas, sino como un tipo de relación fundamental. Esta relación no es en primer lugar una síntesis objetivadora como en Husserl, sino una experiencia práctica de lo que nos rodea. Ésa es la razón por la que Heidegger no puede concebir más el fenómeno como un ser aislado en la interioridad de la conciencia, ya que la intencionalidad tal y como Husserl la concebía sólo es una relación «entre otras». El temple de ánimo nos proporciona ya una comprensión de nosotros mismos y del mundo previa a cualquier tipo de formulación teórica, nos dota de una lucidez que prescribe el proyecto de nuestra comprensión, que se mueve siempre en el ámbito de la facticidad, de lo que puede ser empleado, de lo que está a la mano en el mundo en la forma de posibilidades. Las cosas nos salen pues al encuentro como posibilidades, que apelan a un modo de comprensión en principio inauténtico, es decir, que nos llaman a entender el ser de esas mismas cosas y nuestro ser sólo a partir de lo que nos viene dado desde fuera; si en cambio tras plegarme a las posibilidades del mundo a las que estoy arrojado y de las que me curo las comprendo desde el carácter de mi «ser-en-el-mundo», un ser que por cierto tiene una estructura temporal que se define por un primigenio «estar-a-la-muerte» como la posibilidad más propia e intransferible, entonces puede decirse que mi comprensión, articulada según Heidegger por el existenciario del habla, es auténtica. Tal género de comprensión sólo se deja atrapar en el estado de ánimo de la angustia, en una resonancia de la antigua

filosofía existencial de Kierkegaard con la que según Patočka Heidegger nunca acaba de saldarse su cuenta. Este estado de ánimo en el que se revela nuestra insuficiencia y culpabilidad originales es siempre una posibilidad abierta para el Dasein caído en la dispersión de la cotidianidad, disgregado en el anónimo público a causa del olvido de su originario «estado de yecto». A empuñar esa posibilidad le impele al Dasein la conciencia moral, a existir según su posibilidad más propia, a precursarse.

En ambas formas de ser, la auténtica y la inauténtica, el Dasein existe orientado hacia el futuro; la diferencia estriba en que, en el primer caso, la conciencia de mi ser como «ser para la muerte» ilumina toda la estructura temporal de la cura, mientras que en la existencia disgregada siempre estoy a la espera de lo que me viene desde fuera, midiendo esa espera con el tiempo natural del reloj y ocultando así mi «ser futuro» originario.

Lo que se aparece viene pues dado siempre en el horizonte de una cierta *temporización* del tiempo. Sin embargo Patočka se pregunta si estas son las únicas formas en que temporiza la temporalidad, si no es necesario llevarla a otras dimensiones, a otros fenómenos que no se dejan encasillar en las dos formas generales de existencia según Heidegger. Además, y en la que es la nota crítica de mayor alcance —a mi parecer— que Patočka le hace a la temporalidad heideggeriana, pregunta: ¿cómo se relaciona la *temporización* de la temporalidad con la fenomenología en tanto ciencia del aparecerse, de la cual Heidegger tomó tanto en su primera época como fenomenólogo? Eso, sin embargo, «no está aún claro»<sup>10</sup>.

Dailos DE ARMAS MAGAÑA

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 275.