



Tópicos  
ISSN: 1666-485X  
ISSN: 1668-723X  
revistatopicos@gmail.com  
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe  
Argentina

## Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma<sup>[1]</sup>

Vargas Guillén, Germán

Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma<sup>[1]</sup>

Tópicos, núm. 44, e0002, 2022

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855019>

**DOI:** <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0002>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## Pasividad, actividad y libertad. Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma<sup>[1]</sup>

*Passivity, Activity and Liberty. The Limits of Eurocentrism and the Soul Care*

Germán Vargas Guillén\*  
Universidad Pedagógica Nacional, Colombia  
gevargas2@hotmail.com

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0002>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855019>

 <https://orcid.org/0000-0001-6156-799X>

Recepción: 01 Abril 2021  
Aprobación: 01 Junio 2021

### RESUMEN:

Este artículo se propone: I) Dilucidar la pasividad en tanto campo de investigación fenomenológica para establecer que el cuidado del alma es la reflexividad que sabe el peso de la misma. II) Presentar el *chorismós* como la condición de posibilidad de ser uno mismo, y de poder llevar a cabo la tarea de la libertad. III) Establecer la libertad como *metanoia*, es decir, la puesta en juego del despliegue de los potenciales físicos y anímicos que afirma un horizonte de posibilidad y responsabilidad en tanto transformación absoluta de *lo mismo* en *lo otro*. IV) Sustentar que lo metafísico de la libertad radica en que se proyecta en una futuridad infinita, pero se arraiga en el suelo de lo que ha posibilitado el presente viviente, aquí y ahora, como ha sido donado. V) Para finalizar se dilucida –como anexo– la propuesta de Jan Patočka en torno a la *conversión* como condición de posibilidad de la formación. Todos estos temas tienen como hilo conductor el problema de la experiencia pasiva en el pensamiento del pensador checo y lo que podría considerarse como los límites del eurocentrismo.

**PALABRAS CLAVE:** inconsciente, existencia, responsabilidad, metafísica, *conversión*.

### ABSTRACT:

*This article aims to: I) Elucidate passivity as a field of phenomenological research to establish that caring for the soul is the reflexivity that knows its weight. II) Present chorismós as a condition of possibility of being oneself and of being able to carry out the task of freedom. III) Establish freedom as metanoia, that is, the putting into play of the unfolding of physical and mental potentialities that affirms a horizon of possibility and responsibility as an absolute transformation of the same into another. IV) Maintain that the metaphysical aspect of freedom lies in the fact that it is projected into an infinite future, but is rooted in the soil of what has made possible the living present, here and now, as it has been donated. V) Finally, Jan Patočka's proposal regarding conversion as a condition for the possibility of training is elucidated – as an annex. All these themes have as a common thread the problem of passive experience in the thought of the Czech philosopher and what could be considered as the limits of Eurocentrism.*

**KEYWORDS:** *unconscious, existence, responsibility, metaphysics, conversion.*

*La experiencia pasiva es positiva y un contenido, esto es, nos ofrece aspectos del ente objetivo que ciertamente se encuentran presentes en ella de manera siempre incompleta y unilateral, pero con carácter original y de tal modo que cada dato es ante todo un contenido positivo.*

*Fuente: Jan Patočka [2]*

La pasividad, la síntesis pasiva, es campo de la investigación fenomenológica desde Husserl hasta nuestros días. Bien es cierto que aparece explícitamente en *Ideas II* tanto como en la *Hua XI*. Sin embargo, es un tema

---

### NOTAS DE AUTOR

\* Germán Vargas Guillén es Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y del Husserl Circle. Libros recientes: *Fenomenología y performance*, 2019; *La validez, el problema del método en Gilbert Simondon*, 2019; *Filosofía, pedagogía, tecnología*, 2020, 4ª ed.; *El deseo y la formación*, 2020, 2ª ed.

que se extiende a diestra y siniestra hasta el final de su trayecto. Hay muchas maneras de decir qué es la síntesis pasiva; para efectos de este estudio, y dicho muy coloquialmente, es el saber que tenemos y, no obstante, no sabemos que lo sabemos; aunque, si uno es requerido por él o lo requiere: puede más o menos explicitar su contenido, sus fuentes y sus implicaciones.

Husserl privilegia, tanto en *Ideas II* como en la *Hua XI*, el caso de los universales, las categorías y las clases: los sabemos, pero no podemos dar cuenta de ellos. Hay otros ejemplos muy bien logrados: la redondez anticipada de la contracara de un objeto que por la cara percibida es redonda y permite anticipar lo no visto; la coronilla de nuestra propia cabeza, que no vemos jamás, pero presumimos tenerla como todos los demás. No sobra recordar que las lecciones sobre los análisis concernientes a las síntesis pasiva y activa datan de 1920/1921; que en parte las retoma Husserl en 1923 bajo la indicación de “Problemas selectos de fenomenología”; y que, al cabo, vuelve a impartir el curso en 1925 bajo el título de “Problemas fundamentales de la lógica”.<sup>[3]</sup>

En estas investigaciones Husserl tiende a clarificar el sentido indicativo del título *Urkonstitutionen*; o, lo que podría ser lo mismo, el análisis primordial de los modos de constitución.<sup>[4]</sup> Este decurso de la investigación es, en cierto modo, una suerte de propedéutica a nuestra propia vocación lógica, a la autojustificación y a la teoría universal de los principios y las normas de todas las ciencias.<sup>[5]</sup> ¿Se funda todo ello en experiencia subjetiva de mundo? Y, si tal fuera el caso, ¿cómo se da el paso a las estructuras formales?

Cierto, de esto es de lo que se trata cuando se vuelve la mirada a la síntesis pasiva y a la manera en que sobre ella se erige la síntesis activa. En fin, la *cosa misma* radica en ver cómo la experiencia subjetiva en el mundo de la vida es fuente para todo formalizar, todo teorizar, toda axiomatización y toda normatización en términos de las ciencias.

Lo que nos ha llamado la atención en nuestras investigaciones, desde hace cosa de un lustro,<sup>[6]</sup> es que no sólo la formalidad de los procesos cognitivos, sino también y especialmente el comportamiento ético tiene su arraigo en la *pasividad*. Nos comportamos –moral, inmoral o amoralmente– mucho antes de que tengamos una teoría del bien y del mal, de lo prudente y de lo audaz, de lo virtuoso y lo vicioso, etc. La pasividad no sólo es el trasfondo que se evidencia y se pone en juego en nuestra acción ética; es también el trasfondo que tiene que ser construido y constituido desde los planos de la reflexión, explícita y deliberada, que se ofrece como *síntesis activa*, hasta que se convierta lo acrisolado allí en dominio pasivo, una suerte de saber anónimo e incluso en automatismos.

También en el orden moral tenemos que llegar a tener un trasfondo que equivalga a saberes como conducir un vehículo –sea un automóvil o una bicicleta–; o, para los creyentes: las jaculatorias o los signos rituales – como puede ser el caso de persignarse–. El trasfondo de pasividad es una suerte de repertorio que no tiene que ser explicitado y conscientemente razonado o reflexionado para infinidad de acciones en la vida práctica. La pasividad, pues, opera como el trasfondo que Husserl llamó “inconsciente fenomenológico”.

El orden de los afectos, su regularidad, desde luego, comporta una complejidad extrema. Para Husserl, su investigación arriba al “famoso título de ‘inconsciente’ (*Unbewußten*). Así, nuestras consideraciones se refieren a una fenomenología del llamado inconsciente (*eine Phänomenologie dieses sogenannten Unbewußten*)”.<sup>[7]</sup> El estudio de éste tiene que revelar las “condiciones esenciales de la formación de la unidad” tanto como la codeterminación de las “leyes esenciales novedosas” del “afecto y la asociación”, de “la constitución de objetos que existen por sí mismos”;<sup>[8]</sup> en fin, esta fenomenología estudia las “contrapotencias reguladas inhibitorias, debilitantes” del “afecto”, de “la emergencia de unidades autosubsistentes (...) que no emergerían en absoluto sin afecto”.<sup>[9]</sup> La investigación de este inconsciente clarifica el paso “de la esfera del presente viviente a la esfera del olvido”<sup>[10]</sup> y comprende “el despertar reproductivo”, como será necesario hacer más adelante.<sup>[11]</sup>

Esta experiencia inconsciente, del yo, es oscura. Sobre tal oscuridad es que se busca “arrojar algo de luz fenomenológica”, sobre “el despertar en su propagación y la motivación que lo determina”.<sup>[12]</sup> Esto, en

primera instancia, presupone que “algo destacado ya está constituido, incluso puede que ya sea afectivo”;<sup>[13]</sup> aunque es “evidente que no todo afecto puede haber surgido por el despertar de otro afecto”,<sup>[14]</sup> como si dijéramos que en este ámbito de lo inconsciente no hay mera determinación ciega; y, sin embargo, “[c]ada instancia de afecto a través de un contraste extremo aislado, como una explosión, ilustra [su] posibilidad esencial”,<sup>[15]</sup> es decir, el orden afectivo es, así mismo el de la motivación.

Sobra decir que, entre los diversos movimientos filosóficos, incluso fenomenológicos,<sup>[16]</sup> la pasividad cuenta con toda una variedad de imputaciones. Se la considera como el dejar hacer y dejar pasar; una suerte de decisión de tomar la condición de dejarse llevar —la desidia, la abulia, el cansancio—; el dejarse hacer —un abandono o entrega de sí, sin mediación de la voluntad, como si se capitulara por factores externos—. La versión que ofrece Husserl es un transcurrir —en ese sentido es una actividad— anónimo, sin mediación de la reflexión o del concepto; y, sin embargo, es una operación en, desde o sobre el concepto. En fin, la pasividad es la experiencia misma: cuerpo fluyente.

Nuestra tesis es que la esfera de la pasividad es la del comportamiento —que no del concepto o la teoría — ético; es un modo de ser o hacer (*mos, more, moris*) y de residir (*éthos*). Desde luego, la transposición de la vivencia prepredicativa al orden del concepto y a las estructuras predicativas: son parte del despliegue racional que se exige para hacerse cargo, para asumir la más absoluta y completa responsabilidad de sí, por los otros y con los otros, en un mundo compartido.

## I

*(...) también se puede dejar tras de sí el 'yo' como tal en la medida en que se halla sujeto a la pasividad de lo sensible<sup>[17]</sup>. (...) la experiencia de la trascendencia es de un alcance más limitado que la experiencia pasiva<sup>[18]</sup>. (...) la experiencia de la libertad está ciertamente menos extendida que la experiencia pasiva, pero la libertad misma (...) es un hecho que afecta al hombre como tal<sup>[19]</sup>. La experiencia pasiva es positiva y posee un contenido, esto es, ofrece aspectos del ente objetivo (...) con carácter original y de tal modo que cada dato es ante todo un contenido positivo (...) unos contenidos (...) desde su origen positivo.*

En *Libertad y sacrificio*, específicamente en el ensayo “El platonismo negativo”, se apunta a mostrar cómo el cuidado del alma implica la posición activa, reflexiva; entre tanto, hace visible cómo la *actitud natural* —que es dogmática, de suyo— tiene su anclaje en la pasividad. Esta última es la que nos enlaza a los humanos con los demás animales: la mera vida, el sostenimiento y la preservación de ella. Así, entonces, la actividad —o síntesis activa— es desgajamiento del lar, vuelta a la esfera pública, acción política: esfera de la *libertad*.

Desde luego, Europa —pese a que es un título amplio— sí implica emergencia del *ego*, en especial, del *ego* filosofante, esto es, del *logon didonai*: una capacidad de dar razón, de valerse de las razones para dirigirse a sí mismo y para establecer las relaciones con los demás. Este *ego* vive atentamente, en síntesis activa, al filosofar y sólo así puede lograr una fundación ética de su despliegue *en el mundo y de mundo*. Ésta es la esfera de la libertad.

El cuidado del alma emerge si y sólo si hay apertura al horizonte de la libertad. Se puede subsistir sin este riesgo. Pero sólo este riesgo, con todas las posibilidades del sacrificio,<sup>[21]</sup> abre el sentido auténtico de la existencia. De esta manera, aunque el *cuidado del alma* puede recurrir, y recurre, al lenguaje tanto como a los procesos cognitivos, *su radicalidad se da en el plano del existir del existente en su existencialidad*. Ésta es el contenedor que alberga lenguaje y cognición; solo en ella cobra sentido, por la praxis, la libertad.

¿Dónde se pueden trazar los límites entre la aproximación filosófica, la psicológica y la pedagógica al *cuidado del alma*? En todo caso, lo que está en juego es la experiencia radical, constitutiva, de la libertad. Y ésta implica una toma de posición deliberada; esto es, una ruptura con la cotidianidad, con la noria de

la repetición. Frente a todas las ataduras, el ponerse en libertad es la posición existencial que asume una determinación: establece la andadura, el camino posible. Desde luego, el animal –sólo casi– ha muerto, la bestia vive: la pasividad pulsa a atar al lar, a lo seguro, a lo mismo, a lo sabido, a la repetición sin fin y sin final.

*El cuidado del alma es la reflexividad* que sabe del peso de la pasividad y, sin embargo, trata de elevarla a concepto; la revisa desde el punto de vista del universal, vuelve y reemprende la disrupción. El cuidado del alma es una tarea filosófica si muestra cómo acontece la fundación política de la virtud que se muestra escible en el sentido y proyecto de la historia; es psicológica si despliega el movimiento mismo de la existencia, del existir del existente en su existencialidad; es pedagógica si muestra cómo hay un horizonte de formación para hacerse cargo de sí mismo como tarea auténtica de responsabilidad por el sentido de sí, de los otros y del mundo.

Pero la razón también produce monstruos. El plano de la reflexividad no es suficiente –aunque sea condición necesaria– para llevar a cabo una vida ética. Lo más escible de los valores tiene que llegar a ser un dominio operativo, aunque no se puedan explicitar todas las razones en todas las ocasiones para poderlos encarnar. Sólo el plano de la pasividad, devenida de la reflexión, se transmuta en vida ética, en sentido y proyecto de la existencia. Europa es el efecto monstruoso de una razón racional: la imposición de un *ego cogito*, con descuido y desprecio del *ego sumus* tanto como del *ego amans*: el ser con los otros y las razones del corazón no son asunto de *logon didonai* –a lo más son asunto de la *ratio cordis*–.

Nuestra pregunta es: ¿cómo puede Patočka, al mismo tiempo, criticar a Europa y su proyecto hegemónico (la metafísica de la fuerza, la guerra y su capacidad destructora) –en fin, criticar el eurocentrismo– y mantener el cuidado del alma atado al primado de la síntesis activa?

## II

*(...) el chórismos, la separación, el aislamiento, es un fenómeno importante y auténtico imposible de silenciar. El chórismos (...) es una cesura (...) separación, distinción en sí, separación absoluta en y por sí misma. (...) el misterio del chórismos es el de la experiencia de la libertad, la experiencia de la distancia respecto de las cosas reales, del sentido no dependiente de lo objetivo y sensorial. (...) es la experiencia de un “segundo nacimiento” propio de toda vida espiritual [22].*

La pretensión de hallarse en el todo –sea la familia, el credo, el partido, la nación, etc.–, de difuminarse en él, de ser uno con él es el acabose del sí mismo, de las posibilidades de vivir en libertad, de hacerse cargo de la absoluta responsabilidad de la existencia. Bien es cierto que la unidad y el todo parecen dar un cobijo y un suelo firme; pero, en cierto modo, hipotecado, en débito, heterónimo en todos sus componentes. Frente a esa idea de la unidad, y su respectiva metafísica, se alza la urgencia de una metafísica de la *separación*. La posibilidad de ser uno mismo radica en que se lleve a cabo, con sus costos y réditos, ese ponerse en las márgenes de lo mismo, de darse a lo otro, a otra experiencia de ser.

El *chorismós* (*χωρισμός*) puede tener una interpretación platónica según la cual la parte, separada o desgajada del todo, debe buscar un enlace o reconciliación con lo uno, con el todo, en suma, con el Ser. Es la conservadurización de lo mismo, la defensa a ultranza del *status quo*. Entonces ya se tiene así un ser: uno, completo, todo; este sólo puede ser preservado y cuidado; lo singular sólo cobra sentido si se aproxima a lo originario arquetípico fundacional, cuando realiza en sí lo bueno, bello y santo de lo mismo. Y, aún más, el todo tiene potestad para integrar lo diverso en lo uno, para homogenizarlo así deba destruirlo. Este es el origen de la metafísica de la fuerza; es el camino que ha recorrido Occidente de Platón a la Era de la Técnica, es la reducción de la política al Estado, de la verdad al dogma.

Ahora bien, incluso si se parte del mismo Platón, hay al menos otra vía para la interpretación del *chorismós*: la configuración y despliegue del diferendo, de la diferencia. Si se sigue la idea del *chorismós* como riqueza

y enriquecimiento de la comunidad –del todo, del ser, de la realidad–, entonces la separación es condición necesaria. En ella y por medio de ella: el individuo se individúa, cobra singularidad. Bien es cierto que sus caminos comienzan siendo una *ex-cursión*, un ponerse fuera de la vía horadada por la repetición.<sup>[23]</sup> Aquí no hay otra posibilidad que el *sacrificio*, obrar –si se quiere decir así– como un paria, lograr el ostracismo. Salir de la vía segura, puesto que no tiene garantías, puede dar con un extravío que jamás da con un lugar cierto o seguro; pero igualmente puede ser el riesgo que corre alguno y que se muestra válido para todos; es el singular que al individuarse abre horizontes de sentido al universal.

De este modo, entonces, el *chorismós* es la condición de posibilidad de ser uno uno mismo, de llevar a cabo la tarea de la libertad que desata del lar, pero que, en su auténtica responsabilidad, configura horizontes y posibilidades de sentido para uno y para todos. Al cabo, es una suerte de decisión de tomar sobre sí la carga de la posibilidad de ser, y, entonces, hacer un proyecto que está en cabeza de un quién que se sacrifica por el sentido universal y total de la humanidad en despliegue. No se trata exclusivamente del acto “heroico”, por ejemplo, del que se inmola en la guerra; es, más bien, la sencillez de desasimiento en que se ejecuta un proyecto que en sí justifica la existencia: poetizar, construir, pensar, amar, esperar, en síntesis, donar.

El *chorismós* es una operación consciente y deliberada si y sólo si hay que dar cuenta de los motivos y las razones por las cuales se lleva a cabo, como cuando se le pide al pintor que “explique” las formas, el volumen de ellas, o los colores, la técnica, etc.; o como cuando se pide al que ha rescatado a los que estaban bajo los escombros dejados por un terremoto, por qué lo hizo y cómo, para qué. Antes de toda posible explicación de la separación, ésta se obra; su ejecución es protoimpulsiva. Su realización, más bien, un efecto de individuación.

El *chorismós* es una fuerza que opera antes de toda decisión racional; en su estructura es protoimpulsiva; es la libertad como pulsión, antes de toda racionalización; es un potencial que se descubre y se despliega en el vivir, ni antes ni después –así luego se pueda racionalizar, mostrar en su darse razonable, justificarse, etcétera–. Entonces el *chorismós* no presupone dos mundos: el de la experiencia y el de las ideas; antes bien, se enraíza en este único mundo de la vida en el cual se puede evidenciar la constitución del diferendo; es lo mismo que cobra otro sentido, otro proyecto de ser, otra configuración de *mundo*. Es en este y único mundo donde opera el diferendo, como se concretan proyectos que se apartan de la repetición y crean alternativas.

En síntesis, el *chorismós* puede ser un trasfondo de pasividad que puede o no ser elevado activamente a comprensión; o puede ser un despliegue activo de reflexión que conduzca al diferendo o la repetición. Nada está ganado de antemano. Así, entonces, entre pasividad y actividad, diferendo y repetición, y *chorismós*: se dan relaciones con diversos gradientes, justamente porque campea la libertad, incluso para declinar de o ante ella.<sup>[24]</sup>

### III

*La experiencia de la libertad ha sido el fundamento de la metafísica en su origen y desarrollo históricos*<sup>[25]</sup>.

*La experiencia de la libertad carece de sustrato, si entendemos por tal algún contenido finito y positivo, algún sujeto o predicado o conjunto de predicados. (...) Al carecer de la experiencia de la libertad de cualquier contenido positivo, la empresa de interpretar nuestro universo objetivo en los términos de la pura experiencia pasiva se presenta siempre exitosa y convincente*<sup>[26]</sup>.

*La interpretación de nuestra experiencia humana, experiencia de seres históricos, en su totalidad no es más que a partir de la experiencia de la libertad, nunca meramente a partir de la experiencia pasiva de los objetos*<sup>[27]</sup>.

El Ser se ha tomado, en la tradición filosófica, como la cosa misma de la metafísica. Bien es cierto que se puede pensar que se lo estudia por sus primeras causas y primeros principios; incluso, que esa causa y principio,

*ens realissimum*, es Dios; o que se exige comprender aquel que lo conoce, a saber, el sujeto; o, tal vez, que se precisa lidiar con su olvido. Sin embargo, se puede intentar comprender un *principio metafísico* que se ubique como *incondicionado*, más allá de cualquier determinación: hylética, fáctica, objetiva. Este principio metafísico es, sin más, la *libertad*. Entonces, todo lo legado por la tradición puede ser resignificado: ¿cuál es el ser de la libertad, del sujeto en su relación con los otros y con el mundo, de las cosas, en su pura materialidad?

Si la metafísica tiene como su eje la libertad, entonces es en, por y con ella que se lleva a cabo la separación (*χωρισμός, chorismós*). Practicarla, o no, es ámbito de la absoluta libertad. Entonces ahora se puede entender que en su constitución metafísica, para la persona humana, la separación es una suerte de *metanoia*; si se quiere, es una conversión: de la determinación a la motivación, de la causalidad a la libertad. Sólo tenemos noticia de un ente que enraíza su experiencia en la libertad, a saber, la persona humana. Esta libertad la tiene en el orden del pensamiento, pero también es esfera de su práctica; así para que esta última tenga que diseñar y ejecutar planes que sólo mediatamente ponen en libertad al ente que es cada quien.

*Separarse de...* es un impulso primario, protoimpulsivo, que puede o no llegar a concreción. Tanto más racionalizado el impulso, tanta mayor la experiencia de hacerse cargo de sus resultados. La condición de posibilidad de hacerse plenamente responsable del despliegue de la libertad, personal y colectiva radica en la comprensión que se realiza en síntesis activa. Y, sin embargo, aunque sea sólo parcialmente comprendido el efecto del despliegue de la libertad, cada quien se hace responsable de lo actuado; se trata de una ética de la acción –no sólo de la intención–.

La separación que opera la libertad no es un mero y exclusivo cambio de bando: de este a aquel. En muchos casos, sin cambiar de bando se transforma la posición, el sentido, la acción que era llevada a cabo hasta entonces por un agente. En el plano activo, de la reflexión, se trata de una *metanoia* (*μετανοίην, μετάνοια*): una conversión subjetiva de la mirada;<sup>[28]</sup> en fin, ver lo mismo de otro modo, verlo desde la diferencia, produciendo el diferendo que singulariza el sentido y al sujeto que opera esta transformación.

La libertad, como *metanoia*, es la separación del “camino trillado por los hombres”. Y es separación explícita y deliberada que puede ser más o menos argumentada, justificada, razonada. Esta libertad se vive en cuerpo y alma. Es un despliegue de los potenciales físicos y anímicos; es una suerte de negación de lo dado, que afirma un horizonte de posibilidad; es la transformación absoluta de *lo mismo en lo otro*.

#### IV

La *conversión* está en la base de la libertad, sea que se opere en el ámbito cognitivo o en el práctico-existencial. Da lo mismo que se la llame separación (*χωρισμός*) o *metanoia* (*μετάνοια*). De este modo, para acceder a nuevas posibilidades de ser, a sentidos diferentes y singulares, es necesario operar una separación, una toma de distancia, con respecto a lo mismo. Desde luego, la separación puede ser determinada en el contexto de la causalidad dentro de los fenómenos meramente físicos; pero en el contexto de la experiencia humana, que también tiene dimensiones o aspectos físicos, hay un campo de motivación que constituye la estructura y le da consistencia.

Lo metafísico de la libertad es, por supuesto, el orden del concepto (*modus cognoscendi*), pero también del orden de la acción o del ser (*modus essendi*). En todo caso, su más importante característica es la independencia con respecto a lo fáctico, a lo observable y “real”. Mientras la separación también es un dato físico o biológico, la libertad –que de comienzo a fin es separación en el interior de la experiencia de mundo– sólo compete a la experiencia subjetiva-intersubjetiva de y en el mundo. Así, entonces, la libertad es el orden metafísico mismo: un ponerse en fuga con respecto a lo dado, a la tiranía de los datos, a la mera vida.

La libertad es un desencadenamiento de toda tradición que pretenda fungir de imperativo moral; pero es, igualmente, apertura de posibilidades de ser, de sentido, de experiencia por venir; es el darse, en persona, del sentido originario aquí y ahora. Se despliega en pasividad como una corriente subterránea; o se despliega activamente como un arroyo público de vivencias con sus motivos y razones expuestos. La libertad es razón

suficiente para la experiencia posible, inédita, todavía-no llevada a cabo; pero la experiencia desplegada es motivo para la libre reflexión que capta sus sentidos, sus perspectivas y, sobre todo, las más radicales consecuencias de la responsabilidad que se deriva de lo actuado.

Lo metafísico de la libertad radica en que se proyecta en una futuridad infinita, pero se arraiga en el suelo de lo que ha posibilitado el presente, aquí y ahora, como ha sido donado. Si “el presente está preñado de futuro”,<sup>[29]</sup> lo está porque se “arraiga en la tierra sustentadora”.<sup>[30]</sup> Y la estructura de la libertad es metafísica en su despliegue, justamente, porque es temporal e histórica: no vive de un ser dado, sino de la recepción de lo dado, como don, que se resignifica en una trayectoria de posibilidades, de las cuales alguna(s) se concretiza(n). No obstante, ninguna “materialización” contiene ni realiza la infinitud de sus posibilidades. Éstas son un trasfondo que puede, o no, ser actualizado o –cuando es el caso– prevalecer como *potencial* que puede llegar a ser desplegado.

La historia de la libertad –un presente que retiene y protinde las posibilidades, que realiza algunas aquí y ahora– es la historia del ser. Es la plena libertad la que se pone en juego para deconstruir y destruir todo proyecto y representación hegemónica del ser; y, en cambio, mantiene abierto el campo infinito de posibilidades de ser y de sentido de ser. Lo metafísico de la libertad es que opera como *conversión* sea que ésta se dirija a cambios de sentido en la estructura de indagación en las ciencias, en las producciones artísticas, en las comprensiones filosóficas, en los comportamientos, en las actitudes y proyectos personales.

La *conversión* tiene como trasfondo, para su operar, el modelo de la que ocurre en el campo de la experiencia religiosa. En ésta, no se pierde la idea o la experiencia de Dios, sino que se transforma; esta transformación tiene los más profundos efectos en la vida práctica. La *conversión fenomenológica* –según la manera en que la piensa Husserl– va de lo meramente objetivo a lo más radicalmente subjetivo:<sup>[31]</sup> así como el converso lo ve todo desde esa postura que ahora se vuelve fundamento de su fe, el fenomenólogo lo ve todo –por objetivo que sea– desde su darse en la experiencia subjetiva de mundo.

La conversión que despliega la libertad radica en que *todo puede ser de otra manera*, en que el *factum* más radical puede ser comprendido y vivido según perspectivas inéditas, en que lo mismo cobra otro sentido y otra perspectiva de ser. La libertad es conversión que se desata de los sentidos naturalizados y asentados dogmáticamente; pero la conversión es libertad que decididamente hace posible abrir horizontes y perspectivas inéditos.

Libertad y conversión son polos de actividad y pasividad, o viceversa; es un darse prerreflexivo que puede llegar a ser comprendido; o puede ser una comprensión conquistada reflexivamente que es preciso asentar en un fondo de pasividad para que opere como estructura de la experiencia humana de mundo. Lo metafísico de la libertad, como lo aprendió la filosofía desde Kant, es que es el ámbito mismo de lo incondicionado y, sin embargo, persevera en y sobre el terreno de un efectivo mundo de la vida compartido.

V

## Anexo

### Comentario a *Jan Patočka y su pedagogía de la conversión*, de Věra Schifferová

El escrito de Věra Schifferová titulado *Jan Patočka y su pedagogía de la conversión*<sup>[32]</sup> es uno de los primeros que podemos conocer, en lengua castellana, sobre la ponderación de la obra de Jan Patočka como filósofo de la educación. Este es un matiz relevante de la obra del autor, poco puesto en discusión no sólo en nuestro medio, sino a lo largo de la interpretación planetaria de su pensamiento. El escrito de Schifferová abre la oportunidad de entender cómo la filosofía de la historia, la historia de la filosofía, la pedagogía y la filosofía de la educación pueden articularse, justamente, a partir del índice *conversión*. En el comentario que ofrezco doy tres pasos y formulo, como cierre, en un cuarto paso, una pregunta para seguir pensando.

*Lavarse las manos*

*Entonces Pilato, viendo que nada adelantaba, sino que más bien se promovía tumulto, tomó agua y se lavó las manos delante de la gente diciendo: “Inocente soy de la sangre de este justo. Vosotros veréis”.*

*Fuente: Mateo, 27, 24-25.*

Para los filósofos, en general, sobre todo desde una perspectiva sistemática, hay una jerarquía relativa a los temas de la disciplina. Algunos –entre ellos Aristóteles– consideran que, incluso, hay la que puede llamarse *filosofía primera*. Pero, así como es discutible ¿qué es lo *primero*?, también es discutible si eso *primero* es: ¿el otro, la ética, el arte, la vivencia, etcétera? Si nos centramos solo en la obra de Jan Patočka acaso se deba decir que lo primero es la *pólis*, la política, y, dentro de ella el alzarse, el *conmoverse*, entonces, como filosofía, lo que viene *primero* es la ética, que deviene en *historia*.

En todo caso, el alzarse y el *conmoverse* son parte de una *actitud*. Ésta debe ser cultivada. El cultivo de esta actitud –que rompe con la naturalización, con el mero vivir por vivir, con la repetición segura en el interior del *οἶκος*– es tarea que, se puede decir por brevedad, es pedagógica o educativa.

La conspicua tradición de la filosofía como pedagogía o como educación, desde luego, se remonta a Platón; y, más exactamente, al ideario socrático-platónico. En resumen, esto es lo que exige que la pedagogía y la educación no se puedan ver, filosóficamente, como subsidiarias o marginales con relación al cuerpo doctrinario de la disciplina. Antes bien, son constitutivas de ella.

Ahora se puede volver sobre la observación de Klaus Schaller que cita Schifferová: los filósofos toman la actitud, diríamos, de Pilato; como si exclamaran: «¡Esto no es conmigo!»; o, si se prefiere: «¡Este es un problema, pero que lo resuelva otro!»». Es como si el filósofo llevara a cabo un desplazamiento. Nuestra tesis es que, para los fenomenólogos, Husserl incluido, y desde luego Patočka,<sup>[33]</sup> *la pedagogía es filosofía práctica*.

En su conferencia de los días 7 y 10 de mayo de 1935, titulada *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*,<sup>[34]</sup> pronunciada en Viena, Husserl hace dos observaciones que tienen interés para este asunto: 1)

La filosofía se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado, es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica (...). Pero no es solamente una nueva postura de conocimiento. (...) aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto, de toda la vida cultural;<sup>[35]</sup>

y, 2) “yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras”.<sup>[36]</sup> Lo revolucionario radica en la defensa, hasta sus últimas consecuencias, de la *actitud* que, nacida de cada quien, persevera en el *θαυμάζειν*: éste es la puerta de acceso a la reflexión, a la crítica. Ésta opera *intuitio personae*, es igualmente el final del autoritarismo.

Para Husserl, y toda la fenomenología, es la recuperación radical de la subjetividad. Frente a ésta no se puede lavar las manos nadie. Es necesario hacerse cargo de ella. Es el reclamo último de la responsabilidad última de cada quien frente al mundo, su sentido y la posibilidad de poder vivir juntos. Esta es la cosa misma de la filosofía de la educación. Esclarecer esta *intencionalidad como responsabilidad* es, entonces, lo primero: la materia de una *filosofía primera* que no sólo es ética, sino y primordialmente: pedagogía como filosofía práctica.

*Alma abierta, alma cerrada: la subjetividad, la mónada*

*Un ego, una mónada, una subjetividad trascendental puede ser de tal manera que cualquier otro ego absoluto se expresa en el marco de su conciencia absoluta que, de acuerdo con este tipo de expresiones, encuentra su progresiva confirmación racional y, en consecuencia, puede establecerse de manera legítima como realidad que existe<sup>[37]</sup>. (...) la “armonía” esencial de las mónadas que sólo pueden ser una en la otra y una para la otra gracias a la constitución de todas ellas en un mundo común, en tanto mundo que se constituye concordantemente en cada una. Naturalmente que en un nivel superior también nacen en esta monadología los problemas teológicos<sup>[38]</sup>.*

*Fuente: Edmund Husserl*

El alma es, digamos, un surtidor de preguntas para la filosofía. ¿Es mortal o inmortal? ¿Cuáles son sus límites? En la perspectiva de Husserl es mónada. Hay muchas formas de aludir a ella dentro de la fenomenología: sí mismo o mismidad (*self*), vida anímica (*Seele*), incluso encarnación o cuerpo vivido (*Leib*). Patočka, que impulsó con Landgrebe la participación de Husserl en Praga para sus conferencias sobre la Crisis y la edición de sus obras completas (proyecto iniciado en Praga [con *Erfahrung und Urteil*], pero nunca concluido allí) siguió con atención lo relativo a las conferencias sobre *La psicología en la crisis de las ciencias europeas* <sup>[39]</sup> (14 y 15 de noviembre de 1935). Ahí se halla uno de los fuertes anclajes fenomenológicos de toda la doctrina (fenomenológica) del cuidado del alma. En muchos sentidos, este ciclo de conferencias fue el testamento que Husserl legó a Patočka, aunque aquel se ocupó expresamente desde el año 1928 de esta materia. <sup>[40]</sup>

El cuidado del alma es, vista de cabo a rabo, la cosa misma de la fenomenología trascendental. La paradoja de la subjetividad humana (alma abierta, alma cerrada) vista por Husserl consiste en que cada quien es, al mismo tiempo, sujeto del mundo y objeto en el mundo. <sup>[41]</sup> Como sujeto del mundo es *alma abierta*, su propia posibilidad de dar sentido y constituir el sentido de su experiencia de mundo (*Leib*) depende tanto del otro (humano) como de lo otro (físico, matérico, hylético, noemático); pero a su vez esta alma es *una más*, puede ser y es integrada en conjuntos o totalidades (familia, comunidad, sociedad, cultura, nación, Estado, comunidad de naciones, ligas de Estados, etc.), y está bien cerrada y clausurada dentro de esos conjuntos o totalidades.

El sujeto, el sí mismo, la conciencia, el alma, en fin, la mónada –como lo dijera seminalmente Leibniz– es completa, bien cerrada y sin ventanas; pero, según la versión de Husserl, conservando todo cuanto indicó Leibniz (*alma cerrada*), tiene ventanas (*alma abierta*): relación con el otro, historicidad, temporalidad, y, principalmente, intersubjetividad.

Desde luego, Patočka da más sentidos a esta paradoja: el *alma cerrada* es cada clausura de sentido, desde sí y, entonces, se torna dogmática (en ética, en política, etc.); pero permanece *abierta* por su relación con el otro y con lo otro. Ahora bien, ¿cómo se preserva el alma en su apertura? ¿Cómo es el proceso de formación de esa actitud, de apertura, que desdogmatiza y rebate la actitud natural?

*La conversión*

*(...) la actitud total fenomenológica y la epojé pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.*

*Fuente: Edmund Husserl [42]*

La *conversión*, ciertamente, para el propio Husserl, es un acontecimiento que tiene como modelo principal la que se lleva a cabo en el plano de la fe. Esto no quiere decir que no se trate de un modelo para comprender, filosóficamente, la *metanoia*. Antes bien, esa conversión, en su radicalidad es la que muestra cómo todo lo meramente objetivo u objetivable es rendimiento de la constitución subjetiva o trascendental del sentido; y, sin embargo:

Husserl afirma, en una carta a Arnold Metzger (1919), que “el poderoso efecto (*die gewaltige Wirkung*) del Nuevo Testamento sobre el joven de 23 años acabó en el impulso para encontrar por medio de una ciencia filosófica estricta el camino a Dios y una vida verdadera”. <sup>[43]</sup>

Así, como lo hemos visto en otros lugares, los problemas *últimos de la filosofía* –que no los primeros, ni los que constituyen la *filosofía primera*; de hecho son parte, tales problemas, de la *filosofía segunda*, como lo muestra Walton–<sup>[44]</sup> son metafísicos y, finalmente, teológicos.

Para Husserl, la fenomenología implica una *conversión de la mirada*. Ésta radica en el paso de la *actitud natural* a la *actitud reflexiva*; o, como ya se dijo, de lo meramente objetivo a los rendimientos subjetivos, de dación de sentido.

De hecho, para Husserl hacerse fenomenólogo, practicante, implica tal *conversión*. Ésta implica un abandono (de la ‘objetividad’) y hallarse ante una “tierra nueva”, una “tierra prometida”, *novae terrae et incognita*. Ésta es la de la subjetividad –con todo y que ésta solo es lo que es en intersubjetividad, un yo temporalmente distendido (como la *distentio animi* de Agustín, la misma que trae a colación Husserl en sus análisis de la conciencia interna del tiempo [Hua X]) –.

Ahora bien, ¿es esta la conversión invocada por Patočka? En cierto sentido, sí. No cabe duda, como fenomenólogo, sabía exactamente qué implicaciones tiene el concepto tanto para Husserl como para la tradición filosófica. Y, sin embargo, en cierto sentido, no. Patočka le da un sentido que no riñe con la mentada tradición, pero dirige tal “operación” a una actitud específica: la relación con el otro en el frente. La más radical de las transformaciones que se puede vivir en medio de la *metafísica de la fuerza* es la conversión que permite y propicia el amor: *¡Amar a nuestros enemigos!*

Cierto. Patočka indica cómo el cristianismo es un *modelo* –en la figura del mismo Cristo– de ese amor, como paradigma de la ética, pero –como modelo– esencialmente de la política. Y, sin embargo, a diferencia de los fenomenólogos del *giro teológico*: no es en el ámbito de la caridad, sino en el de la política donde tiene lugar el cuidado del alma. Y, sin embargo, en todos los momentos del despliegue del conflicto, del *pólemos*, está abierta la pregunta por el otro, por su humanidad, por sus posibilidades de humanización. En fin, la *conversión* es un tránsito del sí mismo al otro; y viceversa. Sólo que esta *transformación* tiene tanto los matices de la ética –su comprensión y despliegue en la acción– como de la política.

*¿Es práctica la salida o sólo teórica? ¿Hay un cómo?*

Ahora queda la pregunta indicada. Solo que, en mi opinión, es una pregunta capciosa, puesto que, como ya se dijo, la educación (y la pedagogía) vista en perspectiva fenomenológica es un camino a la subjetividad trascendental, constituyente de sentido. Hacerse sujeto del mundo, en la radicalidad de la responsabilidad, es el origen, destino y fin del cuidado del alma.

De esto, queda en cuestión, queda por saber ¿cómo es una didáctica del cuidado del alma?, ¿puede, en efecto, llegar a existir una didáctica del cuidado del alma? O, antes bien, el cuidado del alma ¿es una suerte de autognosis que no tiene reglas fijas, ni procedimientos estandarizados?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Heidegger, Martin, *Camino de campo .Der Feldweg*], Barcelona, Herder, 2003.
- Husserl, Edmund, *Analysenzur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, Margot Fleischer (Hrsg.), *Husserliana XI*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Reinhold Smid (Hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1993.
- Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia Valentina Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1981.
- Husserl, Edmund, *Las conferencias de Londres de 1922. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag, Nijhoff, 1962.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” en *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 597-606.
- Patočka, Jan, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Madrid, Encuentro, 2016.
- Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, trad. Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Steinbock, Anthony, “Introduction”, en Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Kluwer, 2001, pp. xv-lxv.
- Tovar, Leonardo, “Hoyos Vásquez, Guillermo, *In memoriam*, Entrevista”, en *Ideas y Valores*, 2, (2013), pp. 299-337. Disponible en: <https://n9.cl/i7i5h> Consultado: 9 de febrero de 2021.
- Vargas Guillén, Germán, “Pasividad: constitución e individuación”, en Germán Vargas Guillén, *La experiencia que somos*, México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016, pp. 87-105.
- Walton, Roberto, *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2021.

## NOTAS

[1] Este artículo es producto del proyecto de investigación interinstitucional titulado *Fase II. Bases metodológicas para el estudio de la individuación. El cuidado del alma* (UdeA-UPN-21).

[2] Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 87.

[3] Steinbock, Anthony, “Introduction”, en Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. xvi [xv-lxv].

[4] *Ibid.*, p. xvii.

[5] *Ibid.*, p. xx.

[6] Vargas Guillén, Germán, “Pasividad: constitución e individuación”, en Germán Vargas, *La experiencia que somos*, México, Centro Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2016, pp. 87-105.

[7] Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. Margot Fleischer, *Husserliana XI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 154.

[8] *Ibid.*, p. 153.

[9] *Ibid.*

[10] *Ibid.*, p. 154.

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] Son muchos los puntos en que Patočka se aparta de Husserl. Tomemos como casos paradigmáticos: la asubjetividad que exige su camino en la fenomenología; la clarificación sobre cómo la modernidad se recorta si solo se ve como matematización galileana de la naturaleza, cuando más allá de ésta hay una vía del humanismo –tanto en Comenio como en Vico y De Cusa, entre otros–; la preeminencia del *chorismós* como fuente y origen del empirismo y el racionalismo con sus implicaciones en la metafísica de la fuerza –recordemos, Husserl sitúa este origen en Galileo–. ¿Cuántos encuentros expresa el autor con la obra del padre de la fenomenología? Son incontables. En este estudio destacaremos sólo uno: la *conversión*, sus alcances y sus limitaciones. Visto desde la perspectiva de Husserl, al menos según nuestra lectura, Patočka no ofrece una interpretación de la *pasividad*, de la *síntesis pasiva*, ajustada al proyecto fenomenológico. Este es el centro de nuestra argumentación en el presente estudio.

[17] Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, p. 84.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*, p. 85.

[20] *Ibid.*, p. 87.

[21] Se sacrifica el lar, la seguridad que ofrece, lo siempre mismo; el cuidado, la protección, el calor de lo cierto; la familia como horizonte, el linaje como tradición y proyecto, la jerarquía donde cobra sentido el individuo. El que se lanza a lo abierto, lo público, en fin, la *pólis*: pierde el suelo seguro. Solo así gana o puede ganar la libertad. Esta conquista jamás es definitiva, tiene que ser renovada una y otra vez, a cada paso; siempre se puede retroceder de la vida al descampado a lo cierto de la protección del lar.

[22] Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, pp. 91-92.

[23] De la cual la diosa sacó las yeguas; las que, según el narrador omnipresente del poema de Parménides, no fueron guiadas por un hado infausto. Antes bien, es el camino que conduce a la plenitud de la evidencia de que el ser es y el no ser no es; que el no ser es mera opinión.

[24] “El hombre crea y trabaja a partir de la libertad hasta allí donde se pone de espaldas a ella” (Patočka, Jan, *Libertad y sacrificio*, p. 85).

[25] *Ibid.*, p. 86.

[26] *Ibid.*, p. 88.

[27] *Ibid.*, p. 89.

[28] Patočka habla explícitamente de que: “En el momento en que la vida se renueva, *todo* se pone bajo una nueva luz. Al hombre libre *se le caen las escamas de los ojos* [cursivas mías]. Pero no lo hace para que vea *nuevas cosas*, sino para que las vea *de una manera nueva*: están aquí como una región iluminada por un relámpago” (Patočka, Jan, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Madrid, Encuentro, 2016, p. 60).

[29] Leibniz, Gottfried Wilhelm von, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón” en Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Escritos filosóficos*, Buenos Aires, 1982, Editorial Charcas, pp. 597-606.

[30] Cf. Heidegger, Martin, *Camino de campo. Der Feldweg*, Barcelona, Herder, 2003.

[31] De ahí que se pueda hablar y se hable de la fenomenología como una *conversión subjetiva de la mirada*, como una vuelta hacia la radicalidad el *ego* constituyente.

[32] Leído el 10 de febrero de 2021 en el marco del *Seminario Epojé: Alzarse*, conmoverse. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional.

[33] Desde luego, aquí también ubico el trabajo de mi maestro Daniel Herrera Restrepo (ya lo he mencionado en “La epojé: alzarse, conmoverse. Patočka y el sentido socrático de la existencia”, Cachipay, 11 de julio de 2020; documento presentado en el Seminario del mismo nombre [Universidad Pedagógica Nacional, 2º. Semestre de 2020]); y el trabajo de nuestro profesor Guillermo Hoyos Vásquez. Él mismo indicó: “(...) recuerdo haber tomado dos seminarios con Jan Patočka, precisamente sobre las relaciones de Husserl y Bolzano articuladas en esta obra. El Husserl de Ludwig Landgrebe, asistente de Husserl antes de la guerra, con quien comencé mis estudios de fenomenología en 1967, era sobre todo el de *La crisis*” (cf. Tovar, Leonardo, “Hoyos Vásquez, Guillermo, *In memoriam*, Entrevista”, en: *Ideas y Valores*, 2, (2013), pp. 299-337. Disponible en: <https://n9.cl/i7i5h> Consultado: 9 de febrero de 2021)

[34] Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1981, pp. 135-172.

[35] *Ibid.*, p. 156.

[36] *Ibid.*, p. 160.

[37] Husserl, Edmund, *Las conferencias de Londres de 1922. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 87.

[38] *Ibid.*, p. 111.

[39] Husserl, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Reinhold Smid (Hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1993, pp. 101-139. Recordemos aquí, de paso, que

Patočka estuvo muy activo no sólo en la preparación del viaje de Husserl para este certamen. También apoyó la posibilidad de que Husserl residiera en Praga, en vistas de los infaustos sucesos de la Alemania de 1933.

[40]Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*, Walter Biemel (Hrsg.), Den Haag, Nijhoff, 1962; aunque es bien cierto que obras como *Cosa y espacio, Fantasía, imagen de fantasía y recuerdo. Manuscritos de Bernau* tienen como *cosa misma* la psicología.

[41]Husserl, Edmund, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Hua XXIX, § 53.

[42]Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 179, § 35.

[43]“HuaD III/4, 408. Husserl se refiere a una lectura efectuada como consecuencia de un regalo de su mentor Tomás Masaryk”. La referencia y el texto citado provienen de Walton, Roberto, *Historicidad y metahistoria*, Bogotá, Aula de Humanidades, 2021, p. 339.

[44] *Ibid.*