



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 38

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirió

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La idea de Europa en Husserl y Patočka

The Idea of Europe in Husserl and Patočka

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
México

Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen II. Artículos.

Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 245-258.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El presente texto trata de dar cuenta de la crisis en que se encuentra la cultura occidental contemporánea, mostrando que tiene su origen en la crisis misma de Europa, como realidad histórico-geográfica y cultural, pero sobre todo como idea. Esta crisis fue ya puesta en evidencia en la obra husserliana y desarrollada magistralmente luego por su discípulo, el pensador checo Jan Patočka. Aquí se aborda el tema a través de la perspectiva fenomenológica de ambos autores: en Husserl, poniendo en cuestión el desarrollo de las ciencias en Europa y radicalizando el problema filosófico del fundamento y del sentido; en Patočka, dando cuenta de la importancia de volver, como Husserl, «a las cosas mismas», pero apelando también a un retorno a la noción griega de la «cura del alma», replanteando y reformulando a los pensadores clásicos, en especial Platón. La lectura fenomenológica del problema europeo, desde su génesis hasta sus implicaciones actuales, permite, a través de los autores propuestos, una clarificación de la situación cultural actual y sus perspectivas de desarrollo, tratando de restaurar categorías filosóficas olvidadas injustamente, y que hoy tiene mucho que decir a la desesperanzada humanidad de inicios del milenio, en la que lo efímero y aniquilador parece querer prevalecer sobre la eternidad de la dimensión espiritual humana.

The present paper attempts to give an account of the crisis of contemporary Western culture, as having its origins in the European crisis itself, as a cultural-historical and geographic reality, but most of all as an idea. Husserl's work made this crisis already evident, and was later developed by his disciple, the Czech thinker Jean Patočka. This issue is dealt with here from the phenomenological perspective of both thinkers. According to Husserl's, by questioning the development of European science and radicalizing the philosophical problem of foundation and sense. According to Patočka's, by emphasizing —as Husserl did— the important issue of going back to the «things themselves», but also by appealing to the Greek notion of «soul cure», and reformulating Classic thinkers as Plato. The phenomenological interpretation of the European problem, since its genesis to its present implications, allows a clarification of the current cultural situation and its developmental perspectives, by restoring philosophical categories that have remained unjustly forgotten. These still have much to say to the hopeless humanity of the beginning of a new millennium, for whom the ephemeral and annihilating seem to prevail over the eternity of human spiritual dimension.

§ 1. Introducción

El presente texto trata de dar cuenta de cómo dos manifestaciones de la fenomenología abordan la crisis en que se encuentra la cultura occidental contemporánea, mostrando que tiene su origen en la crisis misma de Europa, como realidad histórico-geográfica y cultural, pero sobre todo y principalmente como idea, como concepto, como fenómeno. Esta crisis fue ya puesta en evidencia en la obra husserliana y desarrollada magistralmente luego por su discípulo, el pensador checo Jan Patočka, en el sentido de pensar acerca de la situación de decadencia y declinación humanas que aparecen en el mundo contemporáneo antes y después de las dos guerras mundiales, a través de la perspectiva fenomenológica de ambos autores¹: en Husserl, poniendo en cuestión el desarrollo de las ciencias en Europa y radicalizando el problema filosófico del fundamento y del sentido; en Patočka, dando cuenta de la importancia de volver, sí, como Husserl, «a las cosas mismas», pero apelando también a un retorno a la noción griega de la «cura del alma», replanteando y reformulando a los pensadores clásicos, en especial a Platón, ya que, de acuerdo a la visión del propio Patočka, la idea misma de Europa surge de la conjunción entre el sedimento residual de la polis griega y el del Imperio Romano. La lectura fenomenológica del problema europeo, desde su génesis hasta sus implicaciones actuales, permitirá, a través de los autores propuestos, pensamos, una clarificación de la situación cultural actual y sus perspec-

¹ El problema de la identidad europea no ha sido desarrollado de manera tan radical como problema filosófico a nivel de crítica y de propuesta por otros filósofos europeos, quizá con excepción de María Zambrano con su *La agonía de Europa* y de Karl Jaspers, en textos como *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* y *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, así como en menor medida por H.-G. Gadamer en *Das Erbe Europas. Beiträge*.

tivas de desarrollo, tratando de restaurar categorías filosóficas olvidadas injustamente, con la finalidad de revitalizar a la filosofía como una actividad del pensamiento que hoy más que nunca tiene mucho que decir a la desesperanzada humanidad de inicios del milenio, en la que lo efímero y aniquilador parece querer prevalecer sobre la eternidad de la dimensión espiritual humana.

Para la tarea que nos proponemos, nos centraremos primero en analizar las consideraciones husserlianas acerca del problema que nos ocupa, a partir fundamentalmente de sus cinco ensayos sobre la renovación, de los cuales los tres primeros se publicaron originalmente en la revista japonesa *Kaizo*, mientras que los últimos dos permanecieron inéditos hasta su publicación en el volumen XXVII de *Husserliana* bajo el título de *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*². Por supuesto que no podremos renunciar a las consideraciones de Husserl vertidas en las Conferencias de Praga y consignadas en su célebre *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

En un segundo momento, trataremos de dar cuenta de la concepción sobre Europa a partir del pensamiento de Jan Patočka, gran discípulo de Husserl y sin duda el más grande filósofo checo del siglo XX; en este caso, abordaremos las principales concepciones patočkianas que se encuentran en su texto *Platón y Europa*³, donde el tema de la *cura del alma* guía su exposición para fundamentar el carácter del ser y la historia europeos, en confluencia con una fenomenología de la misma idea de Europa.

Finalmente, intentaremos sintetizar y confrontar ambos pensamientos acerca del problema derivado de pensar Europa, su importancia, sus implicaciones y consecuencias para nuestro momento histórico y filosófico, tratando de proponer, a partir de ambos pensadores, un modelo que sirva para que la humanidad europea, de la que somos también nosotros herederos en más de un sentido, pueda repensarse a sí misma como el fundamento y la posibilidad de encabezar una reformulación humanitaria integral, tal como fue en sus orígenes griegos, y logre superar las «culpas» derivadas de las aberraciones que, especialmente en el siglo que acaba de pasar, parecieron opacar la indiscutible importancia de la civilización europea y su rol de modelo cultural para la humanidad entera.

² Estos escritos husserlianos se encuentran integrados, en su edición italiana, que es la que utilizamos, bajo el título de *L'idea di Europa*. Husserl, Edmund, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di Corrado Sinigaglia, Milano: Raffaello Cortina, 1999.

³ Patočka, Jean, *Platone e l'Europa*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Vita e Pensiero, 1998, segunda edición. Hay también una edición en español: Patočka, Jean, *Platón y Europa*, traducción al español del francés a cargo de M. A. Galmarini, Barcelona: Península, 1991.

§ 2. Husserl: Europa entre la crisis y la renovación

Edmund Husserl inicia su reflexión acerca del problema europeo a partir de la noción misma de *renovación*, como un requerimiento exigido por una cultura que ha perdido la fe. Esto significa que Husserl —y como veremos más adelante, también Patočka— fundan la fortaleza de una civilización en la noción de fe. Paradójico, podría parecer, si pensamos que el término, al menos desde la modernidad, aunque desde la misma Edad Media, se ha opuesto al de *razón*, y, por lo tanto, a la actividad filosófica misma. Además, en la fenomenología fundada por Husserl, la fe pertenecería a una esfera peculiar de vivencias, cuyo objeto —Dios— no se manifiesta en una *Gegebenheit* para la conciencia como evidente. Sin embargo, Husserl entrevé que la fe es parte de la racionalidad misma y que a lo que se opone, en realidad, es a la actitud pasiva que se resigna a la fatalidad; es más, tal actitud pasiva puede identificarse con lo que se denomina *pérdida de la fe*. Tanto la fe como la razón constituyen fuerzas activas que conducen a la construcción de valores en los que una cultura *crea y reflexiona* y en los que, luego de tales procesos, se funda. La primera debe hallar su prolongación en la segunda para que se exprese efectivamente: «la fe que nos anima (...) puede entonces 'mover montañas' no en la fantasía, sino en la realidad, sólo si se transforma en pensamiento objetivo, racionalmente evidente (...). Y en tal modo la fe se procura a sí misma el fundamento de su propia justificación racional»⁴. Esto significa que fe y razón, para el padre de la fenomenología, están en línea de continuidad filosófica, en la que el impulso creador nace necesariamente de un acto de asentimiento de fe, pero en la que, al mismo tiempo, su perfeccionamiento debe desarrollarse racionalmente. La racionalidad no puede partir desde sí misma, pero la fe no puede permanecer en sí misma.

Así, el ideal de ciencia rigurosa para la filosofía, tan importante para Husserl, se funda en la posibilidad de adherir a una creencia fuerte que dé inicio a los actos creadores de los que toda cultura se constituye, a favor de la superación de un escepticismo radical así como, dice Husserl, de «la impudicia de la sofística», que conciben al ámbito ético-social tan sólo como un medio para alcanzar fines innobles como los de un «nacionalismo degenerado» que el pensador de Moravia ya entreveía en el *statu quo* de su país, devastado por una guerra mundial y encaminado hacia otra conflagración con consecuencias aún peores que la primera.

El problema, para Husserl, es que la posibilidad de renovación sólo puede darse fundándose en una verdadera ciencia racional de lo humano y la comunidad, que, a su vez, son las fuentes primigenias del ámbito de lo político, de la esfera ética, tanto personal como social, así como de la misma praxis social. Conocemos la resolución

⁴ Husserl, E., *op. cit.*, p. 5.

husserliana en el sentido de que es absolutamente necesaria una ciencia que fundamente y, sobre todo, que explique racionalmente los hechos prácticos y empíricamente dados de lo humano, del mismo modo en que la matemática lo hace, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, respecto del universo empírico para explicarlo racionalmente; sabemos, de cualquier modo, que, para Husserl, tanto en los ensayos sobre la renovación, como en la *Crisis*, hay una diferencia radical y esencial entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, porque hay una diferencia inicial entre ambas realidades y diferencias ulteriores también. En este escrito no expondremos de qué diferencias se trata⁵, nos contentaremos con decir que, para que la renovación pueda darse o, al menos, pueda pensarse acerca de la posibilidad de ésta, es necesario superar todo tipo de prejuicio naturalista, para lo cual es necesario, a su vez, partir, desde luego, del paralelismo antes descrito entre la matemática y la ciencia ideal del espíritu, pero también superar la analogía constante que nos llevaría a la comparación continua entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, a causa de la confrontación entre sus objetos generales —espíritu y naturaleza—, en que esta última sería paradigma y modelo a seguir para la constitución del primero y sus derivaciones, como las realidades del universo cultural, social, artístico y religioso.

Ahora bien, Husserl considera que las ciencias humanas, al ser empíricas, no pueden suministrarnos el medio adecuado para alcanzar una renovación en sentido pleno. Aquí se nos presenta una primera cuestión: ¿no es acaso el problema de la renovación, al referirse a la cultura, un problema que está referido necesariamente a hechos, esto es, a elementos fácticos y, por lo tanto, las ciencias empíricas humanas podrían hacerla objeto de su investigación y reflexión? La respuesta consiste en pensar que la facticidad está necesariamente sometida a una nomología racionalmente fundada. En palabras del propio Husserl: «Toda meditación profunda nos conduce nuevamente aquí a las cuestiones *de principio* relativas a la razón práctica que se refieren al individuo, la comunidad y su vida racional en una generalidad esencial y puramente formal, una generalidad que trasciende todas las factualidades empíricas y todos los conceptos contingentes»⁶.

Es conocido que Husserl rechazó la constitución de una «antropología filosófica» como ciencia verdadera, debido a su inevitable asociación con un «antropologismo» emparentado con el «psicologismo», pero ello no significa que el propio Husserl no emprendiera un notable esfuerzo intelectual en dilucidar la esencia de lo humano y, por tanto, no significa que no haya intentado establecer una disciplina como la que nosotros llamamos antropología filosófica. Ello se vuelve especialmente evidente en

⁵ Para la exposición completa por parte de Husserl acerca de la diferencia esencial entre realidades naturales y espirituales, *cf.* *ibid.*, pp. 8-10.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

el libro II de las *Ideas*, en donde la idea de *humanidad* ha de estar objetivamente fundada para alejarse de cualquier relativismo, y donde, igualmente, se intenta fundar la idea de hombre en la captación esencial que trasciende todas las realidades empíricamente determinadas de ser humano y los conceptos contingentes ligados a ella. Claro, lo que sucede es que tal antropología, como ciencia que se ocupa de la esencia del hombre en general, no es otra que la filosofía misma, tal como Husserl la plantea, esto es, una filosofía fenomenológica que, en este caso, puede ocuparse de la persona sin caer en ningún relativismo, llegando a las estructuras últimas del ser humano concreto como constituido por cuerpo, psique y espíritu⁷.

Ahora bien, respecto del problema de la *renovación*, vemos, igualmente, que, desde la fenomenología, no se trata de describir las realidades fácticas particulares y contingentes que son manifestación de culturas igualmente determinadas y específicas, sino que se trata de dar cuenta de la estructura general, formal, esencial de la cultura humana, independientemente de sus advocaciones particulares. Pero, entonces, ¿cómo abordar el problema específico de la humanidad europea, y, entonces, de la idea misma de Europa, sin caer en un relativismo claramente anti-fenomenológico y alejado de los ideales husserlianos? Husserl apela nuevamente a la necesidad de dirigirse a las posibilidades esenciales, siempre *a priori*, que fundamentan luego las formaciones concretas, donde estas últimas no son negadas sino sometidas a una necesaria epojé. «Si no recorremos la vía fantástica de la utopía, sino que nos dirigimos más bien a la fría verdad objetiva, este proyecto debe asumir necesariamente la forma de una determinación de esencia puramente conceptual, y las posibilidades de la realización de la idea deberían ser análogamente consideradas *a priori* de manera rigurosamente científica como puras posibilidades de esencia»⁸.

Es muy interesante subrayar que, partiendo nuevamente de un acto cuya estructura es la de la fe, Husserl da cuenta de la necesidad del replanteamiento de una «nueva» humanidad europea, partiendo, incluso, por negación: el ser humano se percató de la posibilidad ideal de una humanidad que es tipificada moralmente como positiva porque previamente ha extendido un juicio reprobatorio de la cultura humana en que vive, y tal juicio implica la *creencia* en una idea «verdadera, auténtica y objetivamente válida» de la cultura a la que se aspira. Husserl se erige, así, en un verdadero filósofo de la cultura, y define a ésta como «el conjunto de las acciones y operaciones puestas en acto por hombres que están en común en sus continuas actividades; ope-

⁷ Tarea que llevó a cabo ejemplarmente Edith Stein, su gran discípula, a partir de consideraciones no suficientemente desarrolladas por Husserl en *Ideas II*, especialmente por lo que se refiere a la vivencia de la empatía (*Einfühlung*), como acceso privilegiado para comprender la intersubjetividad personal, al mismo tiempo que la estructura misma de lo que ya el propio Husserl denomina *persona*. Para la cuestión de esta antropología filosófica en clave fenomenológica, consúltese el siguiente texto del suscrito: González Di Pierro, E., *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México: Editorial Dríada-UMSNH, 2005.

⁸ Husserl, E., *op. cit.*, p. 11.

raciones que existen y perduran espiritualmente en la unidad de la conciencia de la comunidad y de su tradición mantenida siempre viva»⁹.

Finalmente, es muy importante destacar que la visión husserliana se dirige directamente a la ética, entendida tanto en el plano individual como en el plano social. Este último ha de ser entendido como *ética de la comunidad*, y ésta es la que se aplica a «Europa», en tanto realidad comunitaria y no sólo como entidad ideal. Es interesante hacer notar que, al contrario de lo que comúnmente se cree, Husserl se preocupó por problemas éticos concretos, y de hecho el título completo del ensayo sobre este asunto lo atestigua, pues se titula *La renovación como problema de ética individual*¹⁰, y en él la idea que prima es la de que la constitución ética de una «humanidad» (como la europea) tiene su base en la constitución ética del hombre singular, del individuo concreto. En efecto, «una humanidad puede, es más, debe ser considerada un 'hombre en grande' y ser pensada en su posibilidad de determinarse de manera que responda a una ética de la comunidad, y por tanto en su deberse determinar éticamente»¹¹.

§ 3. Patočka: Europa entre la fenomenología y la «cura del alma»¹²

Precisamente Husserl y su método fenomenológico constituyen el punto de partida y el fundamento teórico de la entera filosofía de Jan Patočka, el gran filósofo checo que, después del desencanto filosófico en su país, inicialmente impregnado de positivismo mal interpretado y dogmatizado, y luego de un marxismo igualmente dogmático y a-crítico, encontró en el pensamiento husserliano y en sus epígonos, especialmente Heidegger, la vía de pensamiento original que complementaría con una valoración profunda de la filosofía griega, en especial la filosofía de Platón como la base misma no sólo de la filosofía, sino de toda la cultura occidental, europea y, finalmente, universal.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 25-51. En toda esta parte, Husserl se dedica a tratar de esclarecer la relación esencial que hay entre la renovación ético-social y la renovación ético-individual, en donde el análisis de la segunda es el *leitmotiv* de este ensayo y que aquí no profundizamos mayormente, limitándonos a decir que, para ello, el autor de las *Meditaciones cartesianas* se basa en la búsqueda de la esencia que ya había expuesto en su anterior ensayo y que, claro, no puede ser otro que el de la descripción fenomenológica con pretensión de objetividad y absolutamente *a priori*. Por otro lado, el análisis que conducirá se referirá al problema antropológico, dando cuenta del ser humano como portador de los rasgos distintivos de la *personalidad* y de la *libertad* como esencialmente constitutivos de su esencia. Nuevamente, vemos que aquí Husserl aborda temáticas que —a diferencia de lo que muchos piensan erróneamente— son atribuidas exclusivamente a algunos de sus discípulos, en particular y de manera destacada a Edith Stein, especialmente por lo que se refiere al problema de la persona como problema filosófico y objeto de análisis fenomenológico.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² Prefiero utilizar la expresión «cura del alma» y no la de «cuidado del alma» porque me parece más acorde con el espíritu heideggeriano del que Patočka es depositario, pues, como se sabe, el término «*Sorge*» de Heidegger es traducido usualmente en castellano precisamente como «cura», lo cual coincide con la traducción italiana.

Para abordar directamente la problemática, entonces, diremos que Patočka basa su reflexión sobre dos pilares: uno, el de la fenomenología husserliana como ciencia del fenómeno en cuanto tal, esto es, la ciencia de la *manera* en la cual las cosas se presentan, y, otro, el de la teoría platónica del conocimiento. En ambos casos, el lugar en que se manifiesta tanto el fenómeno como la «cura del alma» es en el hombre, en el ser humano. Es en la dimensión fenoménica que el ser humano puede percatarse de su propia finitud y precariedad, en una dimensión simultáneamente de privilegio y de tragedia, en tanto único depositario del fenómeno y la conciencia de éste. Nos dice Patočka: «Estamos aquí en presencia de dos tesis: por una parte, en el mostrarse, en aquello que se muestra, tenemos siempre, de alguna manera, un todo; y por otra, el mostrarse como tal conduce igualmente a un todo. Estamos, por así decir, sometidos a la manifestación, no somos libres respecto de aquello que se manifiesta. El mundo que se manifiesta en totalidad nos tiene ya desde siempre prisioneros, nos ha ya impuesto su ley»¹³.

De esta evidencia va a desprenderse una consecuencia importante: ¿qué debe hacer el hombre ante esta realidad que, en términos del propio filósofo checo, es una «maldición»? Esta pregunta, a su vez, tiene consecuencias profundísimas para el problema que nos ocupa. Veamos sintéticamente en qué sentido: el hombre posee la potencialidad y la capacidad de convertirse profundamente para construir un *proyecto vital* que lo conduzca a una vida de excelencia, vida de excelencia que puede incluso, en palabras del filósofo italiano Giovanni Reale, acercarse a la de la divinidad. Para Patočka, la idea, en su origen, es absolutamente griega y es la de que, en el contexto de estas posibilidades múltiples que el ser humano alberga, el hombre ha de hacer del fenómeno la instancia que rija su existencia, para mostrarse como un ser pleno que tenga experiencia de esta multiplicidad de potencias. De esta manera, escribe Patočka, «el hombre está, o, al menos en algunas circunstancias, estaría en condiciones de hacer del mundo humano un mundo de verdad y de justicia. Cómo alcanzar esto —he aquí justamente el objeto de la cura del alma»¹⁴. El contenido de la anterior cita constituye el núcleo conceptual desde el que, bajo la óptica patočkiana, nació precisamente la idea y la historia de Europa hasta la modernidad. Es decir, es la filosofía de Platón el pilar principal sobre el que se apoya Europa.

Habíamos anticipado, sin embargo, que Patočka, al igual que Husserl, reconocían a la *fe* un papel importante en la constitución del significado de Europa, lo cual parecería estar ausente en el discípulo, ya que en Husserl mostramos que se trata de la «fe filosófica» como complemento y desarrollo de la racionalidad y no como su opuesto; Patočka, genialmente, reconoce igualmente que la *fe*, incluso la *fe* en sentido

¹³ Patočka, J., *Platone e l'Europa*, pp. 49-50.

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

eminentemente religioso, es clave y constitutiva de la historia europea, pero considera, en una hipótesis un tanto aventurada a nuestro parecer, que fue Platón el que transformó al mito en religión, considerando a esta última como una elección de corte moral con base en convicciones filosóficas y que, luego, esta transformación platónica sería asimilada por el cristianismo. Por tanto, al igual que Husserl en este sentido, Patočka considera que la fe —y la misma religión— es parte de la actividad filosófica, pues es la instancia que, precisamente, hace que el filosofar sea una actividad viva y concreta —y no puro teorizar— dirigiéndose al cuidado del alma en el pensar mismo. Volveremos más adelante sobre este punto.

Ahora bien, sabemos que Patočka, a diferencia de Husserl, vivió también la segunda conflagración mundial y además sufrió en carne propia las represiones del comunismo checo del que fue víctima en 1977, y se preguntó, en función de tan intensas experiencias, la razón del desequilibrio humano que nosotros hemos heredado y seguimos percibiendo. Concretamente, la pregunta de Patočka es la siguiente: ¿no será que, en la búsqueda de las raíces del desequilibrio actual, tenga que ser necesario remontarse a los albores mismos de Europa y luego, a través de sus orígenes, ascender hasta la relación entre el hombre y su lugar en el mundo?¹⁵. Pero, al igual que Husserl, piensa que Europa ha sido «maestra del mundo» aunque *parece* haber llegado a su fin, lo que no impide que la respuesta a la pregunta formulada sea afirmativa. Claro, es inevitable una segunda pregunta: ¿cuál es la razón de que Europa haya llegado al estado de crisis al que llegó?, la cual es respondida por Patočka palmariamente, identificando dos causas: la desunión y una gran potencia a su disposición. Respecto de la primera, habría que suponer que Europa estuvo alguna vez unida, como Patočka lo considera, afirmando que, si bien a partir del siglo XIX tal unidad no se ve, y Europa aparece como un ente absolutamente fragmentado, en la Edad Media es una realidad que se expande como una totalidad, a partir de los restos y derivaciones de la *polis* griega y del Imperio Romano; ambas instancias son, aún sin ser todavía Europa, su germen originario.

Es evidente que, para Patočka, como para Husserl, la noción de Europa trasciende el mero nivel geográfico-político, y se convierte en una idea que ha sido creada por seres humanos cuyo proyecto común es el de vivir unidos a partir precisamente de la citada herencia griega, tan importante a los ojos del filósofo checo, hacia un proyecto vital colectivo fundado en un deseo que, a partir de los inicios del período medieval, se incrustaría en forma de problema filosófico en toda la humanidad. Escribe Patočka: «En el curso de este período <el medieval> toman forma todos los problemas que desde entonces acompañan a la humanidad: el problema de un Estado universal, de la religión universal, del equilibrio social, del equilibrio recíproco de las naciones. (...) Así se origina la Europa medieval. Todos aquellos que se adhieren a este programa,

¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 38.

todos aquellos que dan su asentimiento al programa del Reino de Dios, (...) *todos aquellos que se unen para realizar este programa, pertenecen a Europa*¹⁶. En esta última frase podemos ver que Europa se concibe como un ideal por realizar, ideal que comienza a formarse en lo que nosotros conocemos geográficamente como continente Europeo, pero que trasciende estas fronteras. En la modernidad, obviamente, Europa está constituida igualmente por los territorios de ultramar y las colonias que son una prolongación del proyecto citado y por los hombres que ahí habitan y han hecho suyo este proyecto. Parte importante de éste es la noción de «cura del alma», que los griegos identifican con la libertad humana, y el impulso filosófico del ser humano para ir contra la tendencia general del mundo hacia la caída, a partir del descubrimiento, eminentemente europeo, de la eternidad, y todo ello dirigido hacia la finalidad de construir un mundo justo y verdadero cuya posibilidad es concebida como real por parte de quienes se unen en este programa.

Tal es la especificidad de la dinámica europea, este proyecto de la «cura del alma» que para Patočka es el centro constitutivo y característico del ser europeo. El ser humano está rodeado de posibilidades múltiples. Pues bien, en el momento en que la filosofía hace irrupción como posibilidad junto con las otras, es que surge la reflexión primigenia y radical sobre la finitud y la temporalidad, sobre lo infinito y lo eterno y sus relaciones. Y, desde su surgimiento, ésta ha de ser la principal tarea de la actividad filosófica. La unidad europea, tema que hoy resurge más pujante que nunca, no será posible más que rescatando este cometido helénico de la cura del alma en concomitancia con la *fe* en la posibilidad de una realidad socio-político-cultural justa y auténtica, en forma de unidad.

§ 4. Conclusiones

Tanto para Husserl como para Patočka, aun bajo terminologías distintas, el *alma* se encuentra en el centro mismo de la filosofía, e, igualmente, para ambos, el núcleo del filosofar no puede ser más que exclusivamente griego. En ambos, igualmente, encontramos la idea de que a este núcleo helénico se le ha añadido el fundamento religioso que fortalece la unidad del ser europeo, particularmente la religión cristiana. A pesar de que en Husserl parece no ser tan evidente la valoración positiva del papel del cristianismo y de que para Patočka los contenidos de la filosofía cristiana habían sido ya formulados por Platón, los dos filósofos reconocen que el cristianismo es la única religión que da razón o intenta dar razón de sí misma, más acá de los dogmas que la

¹⁶ *Ibid.*, pp. 40-41. Las cursivas son mías.

constituyen¹⁷, y es, por tanto, una instancia sin la cual la idea de Europa estaría incompleta. Husserl nos dice: «En el momento en que los dos movimientos culturales ya identificados, la difusión mundial de la cultura griega, científicamente formada, y la de la religión cristiana, se encuentran, y la racionalidad intuitiva de la fe se liga simpáticamente con la racionalidad de la filosofía y de la ciencia o, como podríamos igualmente decir, la libertad del cristiano con la libertad del filósofo, se vuelven ambas conscientes de su estrecho parentesco, nace el 'Medioevo'»¹⁸. Por su parte, Patočka señala: «Se dice que el dogma cristiano es algo irracional. Sin embargo, es un hecho singular el que ninguna otra religión, además de la que ha recibido la influencia de la filosofía griega, posee dogmas. Un hecho singular es también el que los dogmas no hayan sido establecidos por un simple *sic volo, sic jubeo*, sino que hayan siempre sido preparados por una discusión muy atenta»¹⁹.

Claro, especialmente en Patočka, incluso la fe es producto de la filosofía griega y luego coincidirá —en general, porque para el pensador checo hay diferencias que aquí no expondremos— con lo que la tradición cristiana denomina fe, pero, como quiera que sea, nos encontramos nuevamente con el componente que podemos llamar *fideísta* en las concepciones fenomenológicas de los dos pensadores. Tanto para Husserl, como para Patočka, nuestro estar atrapados por la manifestación y la presencia del fenómeno, esto es, el hecho de que no seamos libres al interior del manifestarse, hace que sea absolutamente necesario el componente de la fe respecto a todo aquello que se nos manifiesta y se nos presenta.

Finalmente, la interpretación patočkiana de la fenomenología husserliana es que esta última es una interrogación esencial acerca de la *subjetividad del sujeto*, ya que toda aparición está necesariamente mediada por una subjetividad; sin embargo, Patočka llama la atención sobre el hecho de que interrogar sobre la *subjetividad* del sujeto no significa interrogar acerca del sujeto, sino sobre algo que, en última instancia, es *objetivo*. Cuando Husserl define que la fenomenología es «doctrina de la subjetividad trascendental», no se detiene en la subjetividad, sino, al contrario, tal definición indica que la aparición significa para alguien, es decir, implica la subjetividad, tal es la estruc-

¹⁷ Y ésta es la gran diferencia al menos con las otras dos grandes religiones monoteístas, el judaísmo y el Islam que, en un inicio, parecen tener la misma estructura intencional y el mismo proyecto y programa que el cristianismo pero que, como sabemos, no es el mismo, en gran parte justamente por la falta del elemento reflexivo filosófico que impregna a la religión cristiana. El deseo de universalidad de esta última —con todo y sus cismas— está ausente de manera necesaria en la religión judía, y se encuentra fuera del proyecto islámico, a pesar de que su intención primigenia parece ser la de una expansión que englobe a otros pueblos, aunque, en el fondo, se sigue sustentando la idea excluyente de que el Islam auténtico sólo es posible a través de la lengua árabe y que es realmente fiel a Alá sólo aquel que hable tal lengua. Pero, además, es importante hacer notar que, tanto judíos como musulmanes, y en especial estos últimos, excluyen de su propia religión cualquier lazo con la argumentación filosófica, al contrario del cristianismo.

¹⁸ Husserl, E., *op. cit.*, p. 81.

¹⁹ Patočka, J., *Platone e l'Europa*, p. 169.

tura misma del aparecer, que es objetividad pura. De hecho, estamos hablando de la noción misma de constitución que Husserl desarrolla en el libro II de las *Ideas*. Patočka insiste en que la fenomenología es esencialmente a-subjetiva, lo que se refleja en esta afirmación radical: «en efecto, no pienso que ni siquiera el mundo de la imaginación esté falto de objetividad, en el sentido de la presentación de algo que se muestra a nosotros, en contraposición a nosotros mismos a quienes se muestra»²⁰.

Todo lo anterior es aplicable al fenómeno «Europa», como objetividad constituida para una subjetividad colectiva que es la comunidad europea, y la comunidad universal surgida históricamente a partir de ella. Así, de acuerdo con Husserl, la humanidad europea se ha ido alejando paulatinamente de su propia finalidad, del cometido originario que, como ya tuvimos ocasión de examinar bajo la óptica de Patočka, no es otro que el de la realización de un ideal de autenticidad y justicia en su vida común y cultural, la que, para Husserl, «posee innata en sí la idea de una auténtica humanidad, de una auténtica vida común que, una vez llegada a conciencia común, se vuelve imperativo categórico común»²¹. El problema es que Europa ha exacerbado como absolutos los valores espirituales que se encontraban circunscritos y limitados por el espíritu ético, igualmente constituido por los propios europeos en épocas premodernas, espíritu luego cada vez más diluido hasta llegar a lo que Husserl denomina «egoísmo nacional», causado porque, como dice en una frase de extraordinaria vigencia, «toda cosa, la ciencia, el arte, y aquello que puede siempre ser considerado en modo absoluto como bien espiritual, se vuelve objeto de exaltación nacional, mercadería del mercado y de poder nacional, instrumento de poder»²².

Por nuestra parte, de acuerdo con ambos filósofos, consideramos que es posible, en la humanidad europea, en *nuestra* humanidad fundada en los pilares de la cultura griega y la fe cristiana, volver a intentar construir el proyecto iniciado en las postrimerías de la época medieval, en el cual una de las preguntas-guía, inaugurada en su sentido radical por San Agustín, «¿por qué el mal?», pueda hallar su respuesta en la interioridad greco-cristiana en su forma de cura del alma, como Patočka la concibe, y en la noción de constitución, como Husserl la enuncia. Proyecto en el que, como en ninguna otra cultura, Europa vuelva a ser consciente de la libertad, la finitud, la mortalidad de la concreción humana, así como también, y esto es quizá lo más importante, vuelva a creer en sí misma y rechace los criterios y modos de vida que le han impuesto sus herederos contemporáneos más monstruosos —siendo los Estados Unidos el heredero principal.

²⁰ *Ibid.*, p. 82.

²¹ Husserl, E., *op. cit.*, p. 136.

²² *Ibid.*, p. 142.

Nosotros, en tanto latinoamericanos, estamos llamados, igualmente, a la ayuda de esta recuperación, que es finalmente una vuelta a la *confianza*, a la *fe* que se perdió especialmente en el siglo XX. Porque América Latina, con su diversidad cultural, su constitución fundada en buena parte en el mestizaje, es igualmente europea, en el sentido de que, como muchos pensadores de nuestros países lo han podido identificar, coincidiendo en esto con lo expuesto por los dos pensadores centroeuropeos aquí presentados, el espíritu y la actitud ética, la esencia de la voluntad de una cultura que esté fundada en la racionalidad, han de ser la principal directriz para configurar una pluralidad con ideales comunes, especialmente los de verdad y justicia para constituir el espíritu del tiempo que, como señala Husserl en esta afirmación, con la que concluyo, «debería vivir en cada individuo y debería ser considerado en la conciencia general como característica natural del individuo normal»²³.

²³ *Loc. cit.*