

EL CUIDADO DEL ALMA EN PLATÓN

EL *CUIDADO DEL ALMA* EN PLATÓN DE CARA A LOS DESAFÍOS DEL  
HUMANISMO ANTIMAQUINISTA, EN LAS PROPUESTAS FENOMENOLÓGICAS  
DE ROBERT MUSIL Y JAN PATOČKA

JUAN CAMILO PARRA AVILA

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

DIRECTORA:

MÓNICA MARCELA JARAMILLO-MAHUT RAMIREZ

PHD. FILOSOFÍA UNIVERSIDAD DE PARIS I PANTEÓN SORBONA

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2022

**DEDICATORIA**

A Mónica Marcela Jaramillo-Mahut y Jean Claude Mahut, con admiración y profundo afecto.

El Cocuy, Agosto 2022.

## AGRADECIMIENTOS

Primordialmente agradezco a la directora de este trabajo, la Profesora Mónica Marcela Jaramillo-Mahut Ramírez, quien desde que la conocí, en el año 2017, ha inspirado en mí la vocación de la escritura y el compromiso de una filosofía viviente que surge en tiempos de crisis. Quien con sus palabras en los seminarios, cursos y oportunidades de compartir una taza de café, despertaba en mí la preocupación por no perder el *alma de la palabra* y poner siempre la filosofía en su contexto histórico. Gracias a este encuentro no he perdido mi vocación filosófica como valía personal, inquietud y dignidad de ser. Es para mí un honor el trabajar juntos en esta investigación, sobre todo en estos momentos de incertidumbre y notoria crisis de humanidad, acrecentada por la pandemia. Es un orgullo para mí ser su estudiante de Filosofía.

A los que han ido más allá de los honores y no sucumben ante la peste engendrada por el simple amor a los méritos, que se sublevaron frente a las supercherías académicas, que han sido reprochados injustamente por su punzante encanto irónico, que han sido atribuidos infamemente como anarquistas, que no quisieron soportar la adhesión servil a la militancia, que han sido glorificados como aristotélicos, sartreanos y moniquillos. A la compañía, la alegría, la finura, la razón, el discernimiento, la rigurosidad y el buen gusto de los que vemos la filosofía como una actitud vital.

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	7
<b>1. El cuidado del alma (ψυχή), como problema y como exigencia (o del surgimiento de la filosofía viviente en tiempos de crisis en la Grecia antigua o no arcaica o prehomérica, homérica y preplatónica)</b> .....	19
<b>1.1. La preocupación por el cuidado del alma como <i>alma de la filosofía</i>: movimiento del alma</b> .....	28
<b>1.2. El alma y lo inmortal: constitución de los contrarios y la doctrina de la inmortalidad</b> .....	32
<b>1.3. El proyecto educativo-político de platón y su estrecha vinculación con el propósito del cuidado del alma</b> .....	37
<b>2. Jan Patočka y la fenomenología. Tres problemas fundamentales sobre la relectura en clave ontológica de la concepción platónica del “cuidado del alma”</b> .....	47
<b>2.1. Primer problema: la manifestación</b> .....	54
<b>2.2. Segundo problema: la herencia europea</b> .....	59
<b>2.3. Tercer problema: el maravillarse</b> .....	65
<b>3. Robert Musil: la literatura comprometida como reconquista del alma en el ideal de la <i>paideia</i></b> .....	70
<b>3.1. Breve sinopsis de <i>El hombre sin cualidades</i></b> .....	72
<b>3.2. Los tres problemas fundamentales del cuidado del alma en <i>el hombre sin cualidades</i></b> .....	75
<b>4. Consideraciones finales</b> .....	81
<b>5. Conclusiones</b> .....	85
<b>Referencias bibliográficas</b> .....	90

## RESUMEN

**Título:** El *cuidado del alma* en Platón de cara a los desafíos del humanismo antimquinista, en las propuestas fenomenológicas de Robert Musil y Jan Patočka.\*

**Autor:** Juan Camilo Parra Avila\*\*

**Palabras Clave:** cuidado del alma, cuidado del logos, movimiento del ser, Musil, Patočka.

### Descripción:

El *cuidado del alma* es un problema que nos sitúa en un diálogo constante con nuestro discurso interior y concierne directamente sobre la manera de vivir del hombre. En la tradición clásica de la filosofía griega, fundamentado en Platón, es entendido como la preocupación filosófica del alma que se hace cargo de sí misma, cuestión que atañe directamente la educación del alma. Por consiguiente, Aristóteles trataría de manera prioritaria la formación del individuo para la buena vida en la polis. Estos son los postulados que el filósofo checo de orientación fenomenológica Jan Patočka quiere rehabilitar, en relación del motivo griego del cuidado del alma, desde el inicio de su obra *Platón y Europa* como alma automora o como movimiento del ser, formación y autonomía frente a los desafíos del humanismo antimquinista ante la tarea de renovación de la sociedad en crisis.

Estos postulados son también la preocupación del criticohumanista judeoaustriaco Robert Musil, quien enfatiza el problema de la pérdida del alma en el mundo contemporáneo como uno de los rasgos distintivos de la creciente inmersión de la psicología fisiológica y la ingeniería social. Razón por la cual su obra inacabada *El hombre sin cualidades* enfatiza su platonismo a la hora de criticar la mecánica lógica que rige el mundo medido como una regla de cálculo, y reivindica la individuación del sujeto en contra de la sociedad homogeneizada o la sociedad consumada de los sin-yos.

---

\* Trabajo de Grado

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía, Directora: Mónica Marcela Jaramillo-Mahut Ramírez. Doctora en Filosofía.

**ABSTRACT**

**Title:** The care of the soul in Plato in the face of the challenges of antimachinist humanism, in the phenomenological proposals of Robert Musil and Jan Patočka.\*

**Author:** Juan Camilo Parra Avila\*\*

**Keywords:** care of the soul, care of logos, movement of being, Musil, Patočka.

**Description :**

The *care of the soul* is a problem that places us in constant dialogue with our inner discourse and directly concerns the way of life of man. In the classical tradition of Greek philosophy, grounded from plato, it is understood as the philosophical concern of the soul that takes charge of itself, a matter that directly concerns the education of the soul. Aristotle would therefore give priority to the formation of the individual for the good life in the polis. These are the postulates that the Czech philosopher of phenomenological orientation Jan Patočka wants to rehabilitate, in relation to the Greek motive of the care of the soul, from the beginning of his work *Plato and Europe as an automotive soul* or as a movement of being, formation and autonomy in the face of the challenges of antimachinist humanism in the face of the task of renewing society in crisis.

These postulates are also the concern of the Jewish-Austrian critical-humanist Robert Musil, who emphasizes the problem of the loss of the soul in the contemporary world as one of the distinctive features of the growing immersion of physiological psychology and social engineering. Reason why his unfinished work *Man without qualities* emphasizes his Platonism when criticizing the logical mechanics that governs the measured world as a rule of calculation, and claims the individuation of the subject against the homogenized society or the consummate society of the without-selves.

---

\* Degree Work

\*\* Faculty of Humanities. Department of Philosophy, Director: Mónica Marcela Jaramillo-Mahut Ramírez. PhD in Philosophy.

## INTRODUCCIÓN

El objeto de esta investigación surgió casi de manera natural, con ocasión de la difícil experiencia de la actual pandemia de CoVid-19, la cual nos tuvo en confinamiento durante casi dos años. Quiero aclarar que antes de optar por abordar el problema del «cuidado del alma en Platón» yo estaba decidido a realizar el proyecto final de mi pregrado desde la pregunta sobre el para qué se escribe, que concierne a la concepción de la escritura como responsabilidad, desde las propuestas filosóficoliterarias y fenomenológicas de Jean-Paul Sartre.

Sin embargo, mucho tiempo después conocí la existencia del filósofo checo Jan Patočka gracias a la directora de esta monografía, quien días antes de la declaración del confinamiento me había comentado acerca de una adquisición filosófica formidable que había hecho años atrás en España, la cual me invitaba a leer. Me cautivó el nombre del autor y la trágica historia de su muerte, de la cual me enteré aquel día. El título del libro: *Platón y Europa* [transcripción literal de una serie de conferencias dictadas por el autor en un seminario privado en su ciudad natal en 1973, publicado en Praga seis años después de su muerte, y traducido en versión francesa por Erika Abrams sobre la que se hizo la traducción en castellano] me parecía profundo; me hizo resentir la misma inquietud de la primera vez que tuve en mis manos el ejemplar de *El ser y la nada*, mi primer acercamiento a la fenomenología. Como había decidido empezar a estudiar fenomenología, estaba anheloso de leer al último estudiante de Edmund

Husserl<sup>1</sup>, lo cual era para mí algo fundamental, pues, se rumoraba que la directora de esta

---

<sup>1</sup> Con la autorización de la profesora Jaramillo transcribo la siguiente semblanza biográfica de su autoría sobre la relación de Husserl con el filósofo checo: «Jan Patočka, conoce a Husserl en París en 1929, con ocasión de las dos Conferencias dictadas por el fundador de la fenomenología en el anfiteatro René Descartes de la Sorbona, el 23 y el 25 de marzo de ese mismo año, más conocidas como las *Meditaciones cartesianas* y las *Conferencias de París*, en donde Patočka estaba en trance de continuar sus estudios de licenciatura, habiendo obtenido una beca de la Sorbona a finales de 1928 para proseguir sus estudios, tras haber cursado dos años de pregrado en Filosofía eslava en la Universidad Carolina de Praga. Praga era entonces la capital de la provincia checoslovaca de Bohemia de la entonces monarquía austrohúngara, en la que coexistían tres culturas, la checa, compuesta, sobre todo por los magiares, los rutenos y los polacos, la judía y la alemana, diez veces menos numerosa que la checa aunque los alemanes se convirtieron a la postre, o así lo creían, en los dueños de Praga, y tenían el monopolio sobre las Escuelas privadas, los teatros, las bibliotecas, periódicos y casas de edición. Y que tras la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial, y por obra del tristemente célebre presidente estadounidense Thomas W. Wilson, exmiembro del *Ku-Klux-Klan* como lo serían también cinco de sus sucesores, entre ellos Harry Truman, se convertiría en, 1918, en el Estado Independiente y unos meses después en la República de Checoslovaquia, con la anexión a su territorio de Moravia y Eslovaquia, y bajo el gobierno y la presidencia títere de “Tomás Garrigue” Masaryk, 1859-1937, “el judío tráfuga” y masonerista calvinista-colbertista, exprofesor de “filosofía” y sociosofía “neokantianas”, quien tomó el nombre y el apellido del padre de su esposa estadounidense Charlotte Garrigue, con la que contrajo matrimonio en Nueva-York en 1878, y gracias a la cual obtuvo en secreto la nacionalidad estadounidense. Fue así como Patočka obtuvo de Husserl, al que le fue presentado por su amigo y colaborador André Lalande, promesa que se vería comprometida en buena parte tras el abandono de Patočka de la Sorbona por la Escuela Normal Superior de Paris (ENS) en 1931, a la edad de 24 años y bajo el influjo al parecer de Emmanuel Levinas, y en donde habría de caer en la nebulosa del bergsonismo; y de su regreso a Praga al año siguiente con la intención de trasladarse a Friburgo en donde conoce a Heidegger y se reencuentra con Husserl del que sería el auditor, no el discípulo, al parecer durante el curso de invierno de 1932-1933. Pero quien vería definitivamente frustradas sus aspiraciones de realizar el programa de estudios de doctorado en Friburgo bajo su dirección, tras la inminente accesión de Hitler a la Cancillería de Alemania, estudios de doctorado que culminará finalmente en Praga dos décadas después.

Desde su regreso a Praga, en el verano de 1934 entra Patočka en contacto con Roman Jakobson, el inventor del formalismo literario y de la fonología y precursor de la “morfosintaxis” de origen judeorruso, cofundador del **Círculo lingüístico de Praga** (bastión en secreto del sionismo alemán) y al que acabaría por vincularse hasta 1939, un año después de la muerte de Husserl, y de su caída en hegelianismo «¿Volvió a la fenomenología tras haberse distanciado de Hegel bajo la influencia del existencialismo de Sartre?». Jakobson, aliado en secreto de Simmel como lo sería un año después de Ludwig Landgrebe y de Karl Jaspers, el exsecretario privado de Husserl y corredactor de su obra póstuma *Experiencia y juicio*, de la que él mismo reconoció haber escrito de su puño y letra algunos apartados guardando “el espíritu de la letra del pensamiento de su exmaestro” y cuya última parte presenta profundas inconsistencias y contrasentidos teóricos de marcado sesgo neokantiano y psicologista. Publicada en Praga en el verano de ese mismo año de 1939, sin la autorización de Malvina la esposa de Husserl, y que sería también el año del exilio de Jakobson a Escandinavia huyendo del nazismo. Y, ello gracias a los “buenos oficios” del mencionado Círculo Filosófico, y por instigación del seudofenomenólogo, “psicopatógrafo comparatista” y narratólogo corporativo Karl Jaspers, al que habría conocido Patočka en 1934, a través de Jakobson y del que se haría estrechamente cercano, y quien lo era también del seudo-filólogo comparatista “neokantiano” de origen judeoalemán y masón mesmerista Werner Jaeger. Cuyos ejemplares permanecieron en el depósito de la editorial en Praga en donde fueron picados por los esbirros de Hitler tras una denuncia supuestamente

monografía no volvería a dirigir trabajo alguno de grado, por lo cual yo bromeaba con mis compañeros sobre ser el último alumno que hiciera una monografía con ella.

La inquietud esencial que tenía con la escritura provenía de la lucha que quería dar contra la tergiversación del intelectual, el cual ya no era —siguiendo a Sartre— quien tenía la tarea de reflexionar acerca de la situación de su país y el mundo, sino que se había convertido en un *técnico del saber*. Pensaba que aquello también ocurría con el escritor y la vocación de escribir, la cual perdía el alma de la palabra y se convertía en la simple técnica del escribir por escribir, sin inquietarse verdaderamente por nada y siguiendo desinteresadamente —por lo menos en mi caso y el de mis compañeros de estudios— “temáticas” en filosofía sin saber por qué escribíamos acerca de ellas, en lugar de inquietarnos por problemas filosóficos. Me sentía parte de un mundo en decadencia social y moral, y no sabía realmente por qué escribir o para qué hacerlo.

Fue gracias a mi lectura de Patočka que pude caer en la cuenta de qué era realmente aquello que me motivaba a escribir. La pregunta hecha por el filósofo en el primero de los cuatro anexos críticos de su precitada obra *Platón y Europa: ¿Es posible el fin de la filosofía?*; “¿Tiene todavía la filosofía algo que decirnos en la actual situación del mundo y del hombre en el mundo en medio de la sequedad espiritual y de la aquiescencia ante lo que se asemeja a la decadencia y aun cuando ella misma sufre y vive en los tiempos de su propia crisis de decadencia?”; me parecía esencial para mi formación y fue ese mismo problema el

---

anónima, hecha al parecer por el propio Jakobson, con la excepción de 200 ejemplares que habrían sido enviados a Londres por Landgrebe <<quien se exiliaría al parecer en Inglaterra, y en Holanda>>, como él mismo lo afirma en el Prefacio de la edición publicada en Hamburgo en la Advertencia del editor. Mientras que Jacobson emigró de Escandinavia a Estados Unidos, gracias al apoyo de Herbert Marcuse, en donde conoce a Lévi-Strauss con el que trabajará en estrecha colaboración durante varios años».

que me llevó a ocuparme en la reflexión de lo que denomina: el movimiento de la existencia humana como movimiento del alma. Una pregunta que cobró para mí un sentido mucho más urgente en la situación de encierro de mi pequeño cuarto vuelto biblioteca, y con la que esa otra pregunta que tanto me inquietaba acerca del para qué se escribe como ocupación filosófica primordial, parecía ahora ser más clara que nunca: escribo en razón de mi preocupación por lo humano, en la necesidad de reencuentro de mi propia alma y, como aspiración a la autorrealización de la vida como “vida buena o no malograda”, postulada por Aristóteles. Sabía que el problema esencial de la fenomenología husserliana residía en la crítica a los psicologismos y sus pretensiones naturalistas o de cosificación de la conciencia e instrumentalización y maquinización del hombre. Lo cual me hacía vislumbrar la necesidad de concentrar mis reflexiones en el problema, sin imaginar entonces que aquella búsqueda por saber qué era el alma me llevaría a investigar sobre el surgimiento mismo de la filosofía.

Ahora bien, la advertencia sobre la decadencia de la filosofía como pensar crítico fue lo que más llamó mi atención al comienzo. Me parecía que cobraba especial significado, en los tiempos que ahora vivimos, la crítica del filósofo checo desde la primera conferencia a la pérdida de relevancia social de la filosofía, convertida en un “mero pasatiempo de ancianas o discusiones sobre cuestiones abstractas o sublimes de corto alcance en una realidad no elucidada y al margen de nuestra situación en el mundo como condición de apertura a su exigencia de problematización”. Esta crítica insiste en la necesidad de rehabilitación del problema del cuidado del alma desde la tradición de la filosofía clásicogriega, o como cuidado del logos y de la vida para la renovación del hombre y de la cultura; *contra la tendencia del mundo y de la vida a la pérdida del sentido de lo humano.*

Por lo tanto, el cuidado del alma ( $\psi\chi\eta$ ) es un problema que nos sitúa en un diálogo

constante con nuestro discurso interior y concierne directamente a la manera de vivir del hombre. Esto es lo que significa realmente el  $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  [*Conócete a ti mismo*] en el sentido griego de la palabra, *o como cuidado del logos en el movimiento del alma como autognosis; o de la conciencia-de-sí como memoria anamnética o de reconocimiento y práctica de la Teoría en la virtud*—expresión que enfatiza en la interdependencia recíproca entre las ideas del Bien, la Verdad y la Justicia. Dicho cuidado es esencial en el pensamiento filosófico de la tradición griega como contribución de la filosofía a la puesta en discusión de las costumbres, conductas y prácticas políticas que trastornan o favorecen la vida de la ciudad en los ámbitos cultural, social y moral. Y estas son las mismas dimensiones de análisis que privilegia Patočka en su intento de dar respuesta a la insoslayable pregunta de si la filosofía en los tiempos que corren tiene todavía verdaderamente algo que decirnos sobre la situación del hombre actual de cara a los profundos desafíos que debería enfrentar, *en un mundo privado de alma y de sujeto*, como afirma siguiendo a Husserl.

Al inquietarse el hombre sobre el alma o la psique humana. para expresarlo en términos más afines con nuestra realidad actual, surge la pregunta fundamental: ¿en qué medida la rehabilitación del motivo griego del cuidado del alma podría representar un verdadero aporte desde la reflexión filosófica para una mejor comprensión de las posibilidades de renovación del hombre en tiempos de decadencia de la sociedad y de la filosofía misma? De donde se desprenden asimismo las preguntas: ¿En qué sentido puede hablarse de una sociedad y de un mundo en decadencia, en una época dominada por la ideología moderna del progreso, y de un progreso infinito en un tiempo supuestamente infinito, y en donde todo parece estar al alcance de la mano, a la vez que oscurece la búsqueda de sentido del hombre en el mundo? ¿Hasta qué punto la pérdida y muerte del alma no entraña una desyoización del sujeto y,

desde ahí, a la mecanización del hombre y la homogenización de la sociedad?

Tal es también la preocupación fundamental del escritor humanista judeoaustriaco Robert Musil, 1880-1942, oriundo de Klagenfurt en la provincia austríaca de Carintia, cuyo padre era un destacado ingeniero civil al servicio de la corte del emperador Francisco José de Habsburgo, por el que fue ennoblecido en reconocimiento de sus servicios, y cuya madre pertenecía a la alta burguesía provincial. Compose sus primeros escritos bajo el influjo de los “neohumanistas neoclásicos” o vanguardistas antihumanistas y anticlásicos Mallarmé y el primer Mauricio Maeterlinck, el simbolista judeobelga y poeta nietzscheísta de la melancolía y de la negación del tiempo y de la muerte, quien llevaría a Musil a crear en sus diarios el personaje de “el viviseccionista de los estados de alma”<sup>2</sup>. Abandona Viena en 1903 y, con ello, también su profesión de ingeniero a escasos meses de haber recibido el título, con el propósito de estudiar filosofía, especialmente a Schopenhauer, y psicología en Berlín, de las que se doctoró en 1910 con una tesis sobre el monista materialista o mecanicista ateo y positivista lógico judeoaustriaco Ernst Mach. No obstante, acabaría por distanciarse de ambas disciplinas tras su encuentro con la fenomenología de Husserl, la cual tendría mucho que ver con su crítica de la psicología conductista y su interés por el pensamiento de Platón. Su obra fundamental es *El hombre sin cualidades*, cuya versión integral con las notas y capítulos inéditos solo sería publicada de manera póstuma al comienzo de los años 50’s<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Término de siniestras connotaciones, arrastrado por “su fascinación por el último Nietzsche” tras la lectura de *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*.

<sup>3</sup> Valdría la pena agregar a lo dicho, como apostilla la Profesora Jaramillo, que «Musil culminó su doctorado en psicología, bajo la dirección, desde 1908, del psicólogo positivista y psicólogo lógico Karl Stumpf, título doctorado que le fue otorgado en 1910. Y en cuyo radical vuelco de pensamiento tuvo que ver mucho el posterior encuentro de Musil con Husserl, del que había ya leído la primera parte y versión de las *Investigaciones lógicas*, 1900, dedicadas por Husserl “A Carl Stumpf, en testimonio y veneración y amistad”. Quien había sido a su vez catorce años atrás, cuando contaba con

---

23 años de edad, su director de tesis de “Habilitación” [o de requisito de ingreso a la Universidad de Halle como **Privatdozent** o profesor auxiliar], sustentada el 6 de enero de 1887, bajo el título de *Estudio lógico y psicológico del concepto de número* del que comenzaría en buena parte por descenderse de manera tácita con su crítica al concepto de número como “creación mental de una «supuesta» intuición interna”, postulado por los “neokantianos” y suscrita por Stumpf y de donde procede asimismo su psicologismo “energetista” parafraseado del empiriocriticismo de Mach, según el cual “la naturaleza” del alma es la naturaleza real del espíritu del hombre”, y al que desde luego no nombra, en su excelente obra *Filosofía de la aritmética*, 1891, en contra de los empiristas lógicos anglosajones [cercana a las tesis de su exmaestro Karl Weierstrass, el genio matemático autodidacta, fundador de la matemática analítica como teoría de funciones, en contras de la naciente “matemática cuantitativa”, para el que el concepto más originario de número es *el número cardinal y no el ordinal*, y *La matemática sin imaginación es un vulgar juego de ábaco*]. Quien sin haber leído la obra, se convertiría en uno de sus acérrimos detractores. Y del que Husserl sería a su vez en el más contundente de los críticos, desde la época de realización del curso correspondiente a sus lecciones del semestre de invierno, 1904-1905, profesados en la Universidad de Gotinga, en contra de las derivas de Stumpf en el psicologismo fisiologista y de su replicación de la ideología <cionista> de la Sed de novedad, Neugier, y publicadas en francés bajo el título de *Fenomenología de la atención*. Tras la orientación de Stumpf, hacia una psicología fisiológica conductista de marcado sesgo sociobiologista fundada en el “estímulo de las emociones, y con ello también en las tesis del *naturalismo positivista*, para el que, siguiendo a Husserl, “todo ente es de naturaleza psicofísica, es decir, determinado por leyes invariables”. De ahí que “en la esfera psíquica no existe diferencia entre ser y fenómeno, lo psíquico no aparece, no podemos tener experiencia de él, porque su dominio es solo el de la experiencia vivida”. Y es por eso mismo que no puede haber tampoco “una ciencia natural de la conciencia” como la postulada por Stumpf.

Ahora bien, el encuentro entre Husserl y Musil tuvo lugar a comienzos de 1927 en Múnich [al parecer en la Universidad de su nombre con ocasión de una conferencia sobre: *Los Escritos como espacio espiritual de la Nación*, dictada por su amigo común Hugo von Hofmannsthal, el último de los poetas románticos, y a la que asiste el también escritor clásicohumanista judeoaustríaco Hermann Broch, 1886-1951, quien se había doctorado asimismo en matemáticas y psicología conductista en Múnich, que abandona por la filosofía y tras haber tenido con Musil en Viena algunos esporádicos encuentros, entabla desde entonces amistad con él, lo inicia en el estudio de Leibniz y de Kant, y se convierte a su vez en apasionado estudioso de Husserl y de la matemática de Weierstrass. A quien le consagra Broch su magistral trilogía, contra la corrupción de la sociedad y de la moral burguesas de la sociedad bienpensante, *en un mundo privado de alma y de filosofía*, de la que sería su primera novela: *Los sonámbulos*, 1929-1932. Publicada apenas dos años antes del fallido golpe militar perpetrado en Viena a finales de julio de 1934 por los nazis austriacos, y tras el plebiscito de Hitler (que sellaría tres años después, en marzo de 1938, el *Anschluss* o la Anexión de Austria a Alemania en “una nación nacionalsocialista”), es decir, un año antes de su emigración a Estados Unidos, y paradójicamente tras haber obtenido el precio de la Fundación Rockefeller a sus investigaciones sobre *la psicología de las muchedumbres*, de la que él mismo se había desdicho por completo, y en un momento en el que él y su familia se encontraban en peligro de muerte].

Lo que no sería el caso de Musil, cuyas obras serían quemadas y prohibidas en Alemania y en Austria en 1934, y no correría en cambio con la misma suerte, a pesar de la inmensa acogida que recibió la publicación, en 1930, y 1933, de las dos primeras partes de *El hombre sin cualidades* [*Der Mann ohne Eigenschaften* por su título original en alemán, título refalsado por los editores estadounidenses en los años 50's y replicado en las versiones en castellano, hechas al parecer del inglés y no del original, y de manera tendenciosa, puesto que, para decirlo en el lenguaje de la fenomenología husserliana: “Toda cualidad humana es una cualidad de ser”, mientras que “ todo atributo es una supuesta ‘propiedad innata’ o un atributo dado de naturaleza (de ahí que el término propiedad solo

Teniendo en cuenta que las posturas críticas de la tradición filosófica griega se encuentran tanto en el pensamiento de Patočka como en el de Musil, en lo concerniente a la crisis de la sociedad europea, la creciente pérdida de conciencia del alma en el individuo y en el ámbito colectivo de la deshumanización y corrupción moral del mundo; o, para decirlo todavía con Musil, *en donde hemos conquistado la realidad y perdido el sueño...*, perdido la *imaginación y la pasión de vivir enalteciendo la vida, en la sociedad de los nuevos tiempos, en la que el orden se transforma en necesidad de matar.*

Patočka suscribe estas posturas críticas de la tradición griega, como ya se dijo, en su obra póstuma *Platón y Europa*, al dar respuesta al problema del alma como posibilidad de reconquista de la individualidad del sujeto en la conciencia de autonomía, a partir de su relectura del pensamiento socrático-platónico. Es el mismo que, en estrecha afinidad con el propósito de Musil, nos interpela asimismo con la pregunta hecha por Patočka en uno de los cuatro anexos críticos de *Platón y Europa*: ¿Tiene todavía la filosofía algo que decirnos en la actual situación del mundo, “en medio de la sequedad espiritual y de la aquiescencia ante la decadencia”? Suscribiendo con ello, de manera específica, el pensamiento platónico y su vínculo con el *movimiento de la existencia humana* desde una perspectiva propiamente fenomenológica, o de la puesta en situación como fenómeno del ser y aprehensión de la realidad en la experiencia de

---

pueda ser aplicado a los objetos y sustancias materiales) y de carácter esencialista y prepolítico, como es el caso de los esencialismos identitarios: “germanidad”, “negritud”, “colombianidad” y “santandereanidad”]. En un momento en que él y su esposa de origen ítalojudío Martha Marcovaldi, connotada artista plástica antivanguardista, escritora y militante por los derechos de la emancipación de la mujer y su participación en política, con la que contrajo matrimonio en 1911 y sería su leal compañera hasta su último suspiro, estaban en la mira de los nazis austriacos de los que habían recibido amenazas de muerte, meses antes de la accesión de Hitler a la cancillería de Alemania, quien solicitó asilo en Suiza con Martha en donde se le relegó completamente al anonimato y vivirá en la penuria lo que lo lleva a caer en un profundo estado de depresión y a interrumpir la redacción de su novela durante varios meses; y quien muere, finalmente de un paro cardíaco en 1942.

su manifestatividad.

En este punto es necesario remitirse a su obra de compilación de ensayos *Libertad y Sacrificio*, escritos entre 1934 y 1976, que dan cuenta de su fase heideggeriana, así como de su caída en los irracionalismos y su retorno a la fenomenología husserliana en cuanto método de indagación de la realidad. Que infortunadamente no fueron ubicados respetando el orden cronológico de su composición, lo que presta a confusiones en lo concerniente a los cambios operados en el autodesenvolvimiento de su propio pensamiento. Exceptuando la parte final, con la que se pone de manifiesto su remisión posterior y abierta adhesión a la ontología fenomenológica de Sartre y el teatro de situación de los pensadores del absurdo, empezando por Ionesco del que Patočka sería estrechamente cercano<sup>4</sup>.

Musil, por su parte, hace especial énfasis en el problema de la pérdida del alma en el mundo contemporáneo a causa de la corrupción de las ciencias desde la época de Galileo y la entronización de las llamadas “ciencias exactas” que pretenden *medir el mundo como una regla de cálculo*. Pero insiste también en las consecuencias devastadoras del dominio del fisiologismo científicista, especialmente por efectos de su conversión en psicología

---

<sup>4</sup> Como me lo aclaró asimismo la directora de esta monografía, las Conferencias de Praga: «La crisis de las ciencias como expresión de la crisis radical de la vida en la humanidad europea» y «Elucidación del origen de la oposición moderna entre el objetivismo fisicista y el subjetivismo trascendental», publicadas, en 1938, en la obra póstuma de compilación de escritos del último Husserl (muerto el 27 de abril de 1938 a la edad de 79 años). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental fueron pronunciadas en noviembre de 1936 bajo la invitación de dos universidades alemanas, entre ellas la de Carolina, y del «Círculo Filosófico de Praga para las investigaciones sobre el entendimiento humano», bajo la dirección del propio Jakobson — fueron también la ocasión del último y sentido encuentro de Husserl con Patočka, quien había abandonado la fenomenología por el siniestro “Círculo lingüístico de Praga” del que habría empezado Husserl a entrever los verdaderos móviles políticos, tras descubrir la filiación de Jakobson con el matemático e ideólogo formalista pro-sionista austrohúngaro de origen judeopolaco Kasimir Twardowski. Su acérrimo vulgarizador y detractor, a quien tuvo por joven ex-condiscípulo en Viena en los cursos de Franz Brentano, en 1886.

fisiológica y de su entreveración con las semióticas conductistas que le servirían de base a la ideología estructuralista.

Una muestra de esa pérdida del alma en el mundo contemporáneo es su puesta al desnudo en la obra que nos ocupa, de que la crisis de humanidad del mundo actual, el mundo del *gran cansancio* como expresión de la crisis existencial del hombre [al que Husserl tildaría al final de la *Conferencia de Viena*, como "el peligro de todos los peligros que arrastra a la sociedad al nihilismo y a la desesperanza" como aclara la Profesora Jaramillo], el cual tiene que ver no poco con el empobrecimiento de la vida por efectos de la desyoización del individuo. Y es esto precisamente lo que llevará a Ulrich, el protagonista, narrador de la novela y alter-ego del propio Musil, a preguntarse: "¿Qué es? La podemos definir negativamente: es aquello que escapa y se esconde al oír hablar de progresiones algebraicas. ¿Y positivamente? Parece que se sustrae con resultados a todos los esfuerzos por comprenderla". Problema que Musil pone en consonancia, como se verá en el tercer acápite del capítulo III, con el problema de la infantilización de la sociedad en el mundo moderno, a través de la suplantación del mythos platónico, por lo "antimitológico mítico", o por "la alegoría como resbaladiza lógica del alma y poetología de la muerte"<sup>5</sup>, como se lee respectivamente en los §§ 109 y 116 de la

---

<sup>5</sup>Como me parece esencial decirlo desde ahora, y como lo aclaró la Profesora Jaramillo desde las primeras sesiones del seminario de Platón, sobre los X libros de *República*, y que cursé asimismo bajo su dirección: «El **mythos** como **símil o símbolo de realidad** [o siguiendo la interpretación de Schelling, del mythos platónico, como mitologema o "sensibilización de una verdad concreta" con fines didácticos y alegoría como "**poetología de la incertidumbre infantil**" para decirlo con Lawrence Durrell en su magistral saga antisionista *El cuarteto de Alejandría*], no solo no son términos contrapuestos, sino que el segundo no es propiamente griego ni le puede ser atribuido a Platón como proverbialmente se hace, sin incurrir en un flagrante anacronismo. Fue acuñado, en efecto, tres siglos después de la muerte de Platón, en el año ~347 (época en la que Filipo de Macedonia el padre de Alejandro emprendió sus campañas de conquista contra Atenas y que marcaría el comienzo del declive de la polis ateniense), por Filón el Judío de Alejandría, ~13-54, diputado en Roma en la época de Calígula, y acérrimo detractor de Platón, en *Cuestiones y soluciones sobre el Génesis y el Éxodo: Comentario alegórico del Génesis*, en el sentido de evocación literalista mítica. Con todo lo cual las

Primera parte de la obra. Lo que me lleva a interrogarme, además, sobre ésta no menos esencial pregunta: ¿Hasta qué punto el fenómeno de la decadencia de la vida, de la sociedad y de la filosofía no es ajeno a las ideologías políticas que promueven la racionalidad productivista de la moral del provecho del *mundo de las grandes cifras*? Y, si esto es así, ¿a qué se debe el creciente fenómeno, denunciado por Musil, de la confiscación de la educación y su creciente empobrecimiento intelectual y moral?

Dicho lo anterior, dividiré la presente monografía en tres capítulos, discriminados de la siguiente manera: Haré en el primer capítulo una semblanza histórico-retrospectiva sobre el problema del cuidado del alma, y el surgimiento de la filosofía en la antigüedad clásica en los tiempos de la crisis de la democracia periclea y de las instituciones de la polis ateniense. En razón de ello, su relación con el significado de la paideia griega, entendida por Platón como una exigencia de transformación moral del hombre. Asimismo, analizaré cómo la concepción platónica del alma se sirve de la mayéutica para la realización moral del hombre a

---

expresiones “intención alegórica” y “alegoría”, “nada tienen que ver tampoco con lo que quiere expresar Platón en *República II*, XVII (377d; 378d), de la que ella misma hizo la referencia, como aparece dicho en el pasaje correspondiente de la no por ello menos encomiada y confiable traducción hecha del mismo por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano en la versión bilingüe del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid «... **En cuanto a los relatos acerca de cómo, etc., y todas cuantas teomaquias inventó Homero, no es posible admitirlas en la ciudad tanto si tienen intención alegórica como si no la tienen. Porque el mito no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan**»

En donde se subvierte los términos “alegoría” por producción o fabulación poética, e “intención alegórica”, por narración inventada admisible **παιποιήμενας**. [*logopoios* en griego, término acuñado al parecer por Platón, y atribuido por Herodoto a Esopo, el legendario fabulista del s<sup>o</sup> ~V, quien no era griego sino de origen tracio o siriofenicio, es decir, judeosirio, y cuyas fábulas fueron supuestamente compiladas o recodificadas, muchas de ellas son presumiblemente de su autoría, por el pseudoexdiscípulo de Aristóteles y futuro miembro de la secta mitraísta Demetrio de Faléreo (~350--~283), véase Nota (3). Como pude yo mismo contribuir a ponerlo en claro por sugerencia de la Profesora Jaramillo, gracias a mi apelación al reputado diccionario etimológico de Chantraine, de manera que lo que se expresa realmente en el precitado fragmento del Diálogo no es *alegoría*, sino **invención** o producción **poética ύπουοίαις παιποιήμενας** [De **ποιέω**, en los textos platónicos, “hacer, fabricar, producir”; dicho de objetos, de construcciones, de obras de arte; y **ποιήμα** u “objeto fabricado, obra, poema”. Pierre Chantraine, *Dicc. Etimológico*, pp. 922-923].

través de la práctica del diálogo como formación del ciudadano en el proyecto educativo platónico, para la vida de la polis como aspiración a la realización de la idea de bien y del vivir virtuoso.

Por consiguiente, se realizará en el segundo capítulo una breve fundamentación de la concepción platónica del cuidado del alma a partir de la fenomenología. Con ello, en relación al concepto de la reducción fenomenológica se explicará tres problemas fundamentales en el desenvolvimiento de los postulados de Patočka acerca del cuidado del alma: la manifestación, la herencia europea y el maravillarse. Por último, se examinará en el tercer capítulo la importancia del encuentro de Musil con la fenomenología husserliana y su compromiso a partir de la literatura filosófica en la Viena de fin de siglo frente a las diferentes problemáticas sociales que surgieron por la crisis del siglo XX, desde su obra *El hombre sin atributos*. Finalmente, a modo de consideraciones finales se concluirá la importancia del cuidado del alma como proyecto social en los postulados de ambos autores, así como la reivindicación de los postulados griegos acerca del alma y su menesterosa lectura para afrontar la crisis que vivimos.

**1. El cuidado del alma (ψυχή), como problema y como exigencia (o del surgimiento de la filosofía viviente en tiempos de crisis en la Grecia antigua o no arcaica o prehomérica, homérica y preplatónica)**

Aunque en las historiografías oficiales se pretenda hacer remontar el origen de la filosofía a la cultura Jonia de los siglos ~VII y ~VI a.c., el verdadero florecimiento de la filosofía data del siglo ~V, más conocido como el siglo de Pericles, en honor al comandante militar y jefe del pueblo. Aun cuando Pericles solo haya sido jefe del pueblo ateniense durante treinta años, no fue él quien propició el surgimiento de la filosofía. Fue jefe del pueblo ateniense desde el año ~460 en el que se impulsó su reforma democrática, hasta el ~430 que le daría comienzo a la “interminable” guerra del Peloponeso contra Esparta, la cual dividiría entre uno y otro bando a todas las ciudades griegas, y habría de extenderse durante 27 años. Que también coincide doce años antes de la fundación de la Academia de Platón y cinco años después de la muerte de Sócrates. Pero también, son cuarenta años después del triunfo de Grecia contra *los persas* en la batalla de Salamina.

Si bien es cierto que no fue en realidad Pericles (~495 - ~429) quien propició el surgimiento de la filosofía, tampoco es obra suya la configuración política de Atenas bajo el modelo de la polis o de la ciudad-estado, que dataría de la época de Solón. No se pone en duda que Pericles es el verdadero precursor de la idea de democracia política, en el sentido más propio del término, es decir, como búsqueda de armonización entre lo público y lo privado, lo cual es garante de la libertad de la polis y de la salvaguarda del principio democrático de la *igualdad en la variedad*.

Por esta razón, me apoyo en la obra póstuma de Aristóteles *Constitución de los Atenienses*, para reconocer la importancia que veía Pericles en la constitución que promovió Clístenes. Quien accede al poder por aclamación popular tras haber derrocado al tirano ateniense Hippias, el mayor de los hijos de Pisístrato quien había desterrado a su familia y pretendía imponer las leyes de Solón, cuya constitución sería menos democrática que la de Clístenes (*Const. At.* 20-22). El Estagirita reconoce la importancia de Pericles, aunque no por las mismas razones que también lo había hecho el historiador Tucídides, porque:

Mientras Pericles estuvo al frente del pueblo los asuntos de la ciudad fueron mejor; cuando Pericles murió víctima de la peste que hubo al comienzo de la guerra, mucho peor. Pues, por primera vez entonces, el pueblo aceptó a un jefe [Cleón], no bien considerado entre los acomodados (...) que se considera que fue el que más dañó al pueblo con sus maneras apasionadas, y el primero que en la tribuna dio gritos y profirió insultos, y habló ceñido, cuando los demás habían hablado con decoro (Íbid, 28, 2-5).

Esta obra escrita por el Estagirita al parecer entre los años ~324 - ~322, que es asimismo la fecha de su muerte, hizo parte del estudio de las constituciones (*politeíai*) de 158 ciudades griegas. Sin embargo, la obra quedó inconclusa y solo el tratado correspondiente a la de Atenas, que le habría servido de modelo a las restantes, llegaría hasta nosotros. Tratado que Aristóteles habría escrito en coautoría con su exdiscípulo y sucesor Tyrtano, aunque algunos especialistas de su pensamiento ponen seriamente en duda. Tyrtano pasa a la historia bajo el nombre de *Teofrasto* —en griego significa “el divino hablador”, seudónimo que le fue dado por el propio Aristóteles— y acaba por traicionar el espíritu de la letra de su legado filosófico, tras haber centrado el estudio de su pensamiento en los llamados tratados menores

de biología también conocidos como *Parva Naturalia*, y como lo harían sobre todo sus últimos “escolarcas” o sucesores no autorizados.

Uno de estos escolarcas fue Demetrio de Faléreo<sup>6</sup> (~350 - ~283), exdiscípulo de Teofrasto, y falsamente considerado haberlo sido de Platón y de Aristóteles. Él fue el primero en propagar el embuste de que Aristóteles había abandonado el estudio de la metafísica por la física, aduciendo que se lo había oído decir al propio Estagirita, justo cuando la dirección de la Academia platónica estaba todavía en cabeza de Jenócrates, cuya dirección asumió en el ~339, en la misma época en la que Teofrasto asumió la del Liceo. Aquel año fue la muerte de Espeusipo, sobrino de Platón y heredero por arrogación propia de la Academia, quien le dio una orientación más pitagórica que platónica, dejando de lado el problema de la ética. Esta orientación fue seguida por el propio Jenócrates, quien habría acompañado a Platón en su viaje a Sicilia y sería de cierta manera uno de los precursores del “neoplatonismo”, al pretender conciliar la teoría platónica de las ideas con el pitagorismo y la visión del alma de los egipcios.

Un siglo después de la muerte de Aristóteles fue Estratón, también discípulo de Teofrasto, el que hizo la primera clasificación de sus obras en el llamado *Corpus Aristotelicum*, donde pretendió reducir su pensamiento a los escritos sobre *Física* que antecedieron a la

---

<sup>6</sup> Como apostilla la Profesora Jaramillo: Demetrio fue un desertor ateniense de origen judeosirio, quien se pasó al bando de los macedonios en la batalla de Queronea, entre Atenas y Filipo de Macedonia (el padre de Alejandro), con cuya derrota empezaría el proceso de declive de la polis ateniense que habría de consumarse en el ~321 tras las muertes de Alejandro por envenenamiento, la no menos trágica de Aristóteles y el suicidio de Demóstenes. Demetrio Faléreo llegó a hacerse con el poder de la Atenas ocupada por el rey Kassandro I de Macedonia y en su nombre; el autoproclamado rey de toda Grecia en el ~305, quien tras proceder a la ocupación de Atenas hizo asesinar a Roxana, la esposa de Alejandro, y a sus dos hijos. Así, tras la liberación de Atenas Demetrio se vio obligado a huir precipitadamente y a exiliarse en Alejandría, la cual se convertiría en “la cuna” del “neoplatonismo”. Y quien, como se dijo desde el inicio, a propósito de la crítica al seudoconcepto de “alegoría”, dio a conocer las fábulas del legendario Esopo, muchas de ellas presumiblemente de su propia autoría.

Filosofía primera, cuando ya el Liceo había sido disuelto. Sin embargo, fue hasta Andrónico de Rodas, el compilador, “organizador” y editor de sus obras, en el año ~60, que se tildó a Aristóteles de filósofo “naturalista” o de “realista” como se diría en términos modernos. Aunque Andrónico desdeñó por completo el estudio de la *Filosofía primera*, nombre que le fue dado por Aristóteles a los XIV libros correspondientes a su despliegue filosófico, ordenados por el mismo número de letras de las veinticuatro que componen el alfabeto griego para contraponerlo a su maestro Platón, con el que guarda más afinidades filosóficas, de lo que comúnmente se dice, en lo que concierne a su concepción del problema del alma. Pero Andrónico de Rodas, quien era amigo del antigriego orador romano Cicerón, fue el verdadero responsable de la consagración histórica del equívoco término “metafísica”, en suplantación del nombre de *Filosofía primera*, como ciencia suprema o primera en dignidad en cuanto ciencia y sin la cual el problema del alma en los griegos no puede ser ninguna manera entendida. Tras haber “malinterpretado” como comúnmente se dice, aunque pareciera haberlo hecho de manera deliberada y malintencionada, la nota “Metafísica” puesta por Estratón en el encabezado de los precitados libros, para señalar el orden secuencial de los mismos: “los que vienen después de la Física” por la fórmula: “el saber que va más allá de la física”. Fue así como se introdujo esta suplantación de la *Filosofía Primera* por *Metafísica*.

Si bien las presentes consideraciones rebasan de cierta manera el alcance de investigación de la monografía, la distorsión latina del concepto de metafísica tuvo que ver también con la distorsión del propio pensamiento de Platón. Razón que debería tenerse en cuenta para evitar incurrir en el error de creer que el problema del cuidado del alma y de la *paideia griega*, como educación política, del que de ninguna manera puede desligarse, es obra exclusivamente de Platón, y ya especialmente desde este primer capítulo da puesta en su contexto

histórico del problema objeto de mi investigación. Porque es Aristóteles el que realmente despliega los análisis sobre el cuidado del alma y de la *paideia griega* como educación política en el ámbito propiamente teórico, inspirándose en buena parte en el pensamiento de su exmaestro quien hace de estos conceptos el sentido y propósito mismo de la ética filosófica como moral práctica o ética de la acción. Pero también, y siguiendo en ello el principio de la dialéctica platónica, de la *paideia griega* como educación política o ideal de *ser en sentido antropometafísico* hace parte de la pregunta del hombre por el ser y el significado de su ser en el mundo y su relación con el mundo. Más aún, con la posibilidad de realización ideal de su ser propio o de la trascendencia humana como experiencia de hacerse en lo humano en sentido antropofilosófico.

Con todo esto, se explica también el nombre *Politeia* o de Constitución «Ática» que le dio Aristóteles a su obra. Como también lo había hecho antes su maestro Platón de los diez libros de *República*, título espurio que en suplantación del nombre de *Politeia* o de Constitución que él mismo le había puesto, le fue dado en realidad por Cicerón, quien sería el primero y durante mucho tiempo el único en haberlo leído de primera mano, lo que no habría hecho a su amigo Andrónico. Según la profesora Mónica Jaramillo, en el seminario de Platón del año 2019-2020 —quien me sugirió hacer la presente semblanza histórica y bajo la cual realizo varias de las presentes referencias históricas, sin la cual el problema del cuidado del alma en la Grecia clásica no podría, a su juicio, de ninguna manera ser entendido—, estos libros robados al parecer por los romanos en el saqueo y posterior quema de la Biblioteca de Alejandría, perpetrada por su entonces suegro de Cicerón, amigo y “asesor espiritual” del futuro emperador Augusto, el general y hombre político romano Marcus Agrippa.

Por consiguiente, que la ética tenga esencialmente carácter deliberativo —tanto para Platón como para Aristóteles, en la medida en que no supone un “cálculo” sino un sopesamiento racional orientado por la exigencia de obrar con justicia— es lo que orienta adecuadamente las acciones en función de los deseos racionales o que proceden de la persuasión (*boúlesis*) y no de los deseos irracionales, que las más de las veces tienen lugar por obra del cuerpo o por deseo pasional (*epithymía*). Esto, evoca la diferencia establecida por Platón en el alma irascible y concupiscible y el alma racional (*República X*, 604c-614b).

Dicho lo anterior, no fue la crisis de la polis ateniense lo que dio realmente origen a la filosofía como ideal de vida, sino la amenaza de su colapso tras la victoria de los espartanos contra los griegos en la mencionada guerra del Peloponeso y la muerte de Pericles en el año ~429, víctima de la peste bubónica o peste de Atenas. Esta peste habría sido provocada por los espartanos al envenenar las aguas de los pozos con ratas contaminadas y que no cobró la vida de ningún espartano, lo cual sorprendentemente Aristóteles no aclara en la obra citada. Así como tampoco menciona las graves consecuencias que entrañaría la trágica muerte de Pericles en la vida, la situación y el derrumbe de los principios de la democracia en el hombre-ciudadano de la polis. Democracia fundada, en primer término, en la convicción de Pericles de que es *la mejor forma de régimen político para la vida de la polis*, yendo todavía mucho más allá de la concepción solónica que asociaba la constitución más con el gobierno que con la manera de gobernar.

Fue así como esa crisis social, política y moral sin precedentes en la vida de los atenienses se dio, en buena parte, a causa de la destrucción del ideal del hombre democrático preconizado por Pericles. El principio del *vivir y dejar vivir* sería la condición de realización de aquel, tras la derrota de los atenienses y la accesión al gobierno títere de los treinta

“tiranos”. A quienes se les da este apelativo por haberse hecho ellos mismos con el poder, aunque por conveniencia propia hayan gobernado bajo el control de los espartanos y en función de sus intereses políticos.

Pero, ¿cuáles fueron esas consecuencias en la sociedad ateniense tras la muerte de Pericles y la pérdida de la guerra del Peloponeso?, ¿de qué modo puede establecerse una relación proporcional entre esa aguda crisis social y moral, que parece no haber tenido el mismo impacto político, y el surgimiento de una filosofía viviente, en la que habría de propiciar el florecimiento mismo del futuro legado de la tradición filosófica occidental o del pensamiento grecoeuropeo bajo las figuras señeras del Sócrates platónico, de su discípulo y del discípulo de su discípulo?

Tras la muerte de Pericles ninguno de sus sucesores militares pudo igualar su destreza y elocuencia frente al pueblo, lo que los llevo a implementar diferentes estrategias que estaban muy separadas de las ideas del antiguo militar y jefe del pueblo. Ante ello, los espartanos verían una nueva oportunidad para empezar otra campaña en contra de los atenienses en el ~428. A esta campaña se le suma la intención de Lesbos, una de las islas que conservaron su independencia cuando se conformó la Liga de Delos, en apoyar a los espartanos en su ofensiva. Las batallas venideras, que trajeron épocas de falsa paz, fueron decisivas para el debilitamiento de Atenas. La batalla de Sicilia en el ~413 había hecho que muchas de las naves atenienses se perdieran, debilitando el control marítimo que conservaba Atenas, lo que llevó a que muchas prácticas inmorales como la piratería volvieran a acrecentarse. Con el desmoronamiento del control ateniense y el predominio de los lacedonios en la guerra, los oligarcas habían empezado a conspirar por tomar el poder del consejo y las asambleas, querían privar de la libertad y sus derechos al pueblo.

Los Cuatrocientos, nombre que tuvieron los oligarcas al crear un consejo de cuatrocientos miembros, cuarenta de cada tribu, llegarían al poder de forma violenta en el ~411, en los últimos tiempos de la Guerra del Peloponeso. Los Cuatrocientos, que gobiernan durante cuatro meses, intentan engañar al pueblo y promover una nueva constitución con la cual tendrían el poder para fortalecer un gobierno liderado por oligarcas. Según el Estagirita:

Después de esto, organizaron la constitución del siguiente modo: «el dinero recaudado no podría gastarse en otra cosa que en la guerra, las magistraturas se desempeñarían todas sin sueldo mientras durase la guerra, excepto los nueve arcontes y los que fueran prítanes; éstos cobrarían tres óbolos cada uno por día. El resto del gobierno se ponía entero en manos de los atenienses más capaces de servir con sus personas y riqueza, en un número no inferior a cinco mil, mientras la guerra durase; éstos tendrían plenos poderes y acordarían tratados con quienes quisieran. Se elegirían de cada tribu diez hombres de más de cuarenta años de edad, quienes después de jurar sobre víctimas perfectas, harían la lista de los Cinco Mil. (*Const. At. 29, 5*)

La caída del gobierno de los Cuatrocientos supuso un periodo de reinstauración de la democracia en el que se trasladaba el poder del Consejo de los Cuatrocientos a la Asamblea. Esta Asamblea era liderada por los Cinco mil, aunque fue un poco más democrática que el gobierno anterior seguía excluyendo a gran parte de los ciudadanos en la participación de los jurados. Aunque Aristóteles afirma que “*parece que fueron bien gobernados en aquellas circunstancias*”, entendiéndolo el inminente estado de guerra, el pueblo les quitaría rápidamente el poder (*Const. At. 33, 2 – 34, 1*).

Tras una victoria naval en las islas Arginusas los generales atenienses que salieron victoriosos fueron sentenciados, tras haber sido engañada la Asamblea por aquellos que los llevaban a la ira, por no prestar auxilio a los náufragos. Los demagogos, alumnos de los

sofistas y a quienes les importaba más el discurso que la búsqueda por la verdad, predominaban la Asamblea y de ahí que el juicio y la sentencia se realizaran en una sola votación. Tras esta victoria los lacedonios querían marcharse de Decelía y establecer la paz con la única condición de que cada uno pudiera conservar las posesiones que ocupaban. Cleofonte, líder y estratega político, en palabras del Estagirita: *impidió que se hiciese la paz, presentándose a la Asamblea embriagado y con la coraza puesta*. La actitud de Cleofonte respondía a que los espartanos no abandonarían las ciudades que habían controlado y, por lo tanto, no se debería ceder ante ninguna petición.

Esto resultó trágico para los atenientes, pues, al año siguiente hubo un combate naval contra Lisandro, político y general espartano perteneciente a los Heraclidas pero no a las familias reales de Esparta y quien sería almirante de la flota espartana en el ~407 contra Alcibíades, lo que conllevó un resultado nefasto para los atenienses. Ante la ofensiva de los espartanos por tierra y mar, Atenas tuvo que cerrar la ciudad y reforzar los muros. Tras varios meses la ciudad se entrega y pierde toda sus riquezas fuera del Ática. Con esta derrota los oligarcas exiliados vuelven a la polis, donde la crisis de la democracia se fractura, pues con la propuesta de paz de los espartanos y bajo el mandato de Lisandro imponen un gobierno que trae beneficio a los espartanos: la decarquía, el gobierno de los oligarcas o *proespartanos*. Este gobierno títere instaurado se conoce como los “Treinta tiranos”, a quienes les ponen ese apelativo por la brutalidad con la que comenzaron a ejercer el poder.

Aquí se abre verdaderamente paso, tanto en la filosofía como en la vida práctica, la idea esencial de que el hombre solo es lo que hace de sí mismo. El cual se pone necesariamente en consonancia con el problema de la libertad (*eleuthería*) como principio de posibilidad de la elección que hace el alma de sí misma. Porque a la libertad le concierne el saber

de sus propios fines, pero también la finalidad misma del saber y de lo que significa vivir en la polis. Tras lo ocurrido durante la época de guerras y las revoluciones oligárquicas, la instauración de los Treinta y más tarde en ~399 con el juicio y condena de Sócrates, Platón crítica las formas de gobierno: la democracia ateniense, la tiranía siracusana y la oligarquía espartana. A partir de este punto, la decadencia de Atenas se relaciona con la necesidad de pensar una forma de gobierno ideal que sea regulado por el *logos*.

Un gobierno que sea regulado Logos sería un gobierno que se ocuparía del cuidado del pensamiento y de las palabras que se dirigen en el discurso del hombre, siempre en tensión ante la idea de Bien. En virtud de ello la filosofía de Platón es pensamiento antropometafísico, es decir, pensamiento del hombre con su autorrealización de ser o consciente de su ser mortal y de su libertad. Por ello se verá en este capítulo que el aprendizaje de la justicia como arte y ejercicio práctico de una moral práctica se hace, justamente, en virtud de la *paideia* y el cuidado del alma.

### **1.1 La preocupación por el cuidado del alma como *alma de la filosofía*: movimiento del alma**

La semblanza histórica ha puesto en contexto las causas del surgimiento de la filosofía clásicogriega como filosofía viviente, tras la aguda crisis moral y social vivida por la sociedad ateniense a causa de la guerra del Peloponeso y de la derrota de Atenas<sup>7</sup>. En virtud de ello, puede vislumbrarse en qué sentido el cuidado del alma podría entenderse desde ahora

---

<sup>7</sup> De la que, como se dijo desde el inicio de texto introductorio del presente capítulo, la preocupación por el cuidado del alma como problema y como exigencia sería para Platón la principal fuente de renovación.

como *alma de la filosofía*. Es decir, como reencuentro y formación del alma para vivir virtuosamente la vida. Es imprescindible aclarar además, que tanto para Platón como Aristóteles y desde ellos en el pensamiento clásicogriego, la *areté* como virtud moral solo puede ser obra de la *paideia*, y supone, por consiguiente, la exigencia de un devenir virtuoso que se realiza como movimiento del alma. Ese movimiento supone el tránsito de un estado de decadencia-inautenticidad a la posibilidad de autorrenovación del hombre. Lo que significa que estas dos posibilidades fundamentales de existencia dependen únicamente del hombre: el hombre es quien se mueve, y al hacerlo obra sobre las cosas, es quien las capta y las interpreta a partir de su propia mirada o intuición sensible.

Este movimiento del alma, como dice en *Fedro*, está en la raíz misma de las aspiraciones educativas de Platón, pues, “Solamente lo que se mueve a sí mismo, puesto que no se abandona a sí mismo, no cesa de moverse; antes bien, es también fuente y principio de movimiento para las demás cosas que se mueven” (245a). Razón por la cual los lotófagos<sup>8</sup>, o los que tienen parquedad en el alma, prefieren vivir en los deseos innecesarios, que son nocivos tanto para el cuerpo como para el alma, y prefieren dejar de lado la preocupación por la virtud. Esto es porque el examen o movimiento hacia la verdad, de las cosas determinadas y puras, corresponde igualmente a la manera de vivir del hombre. De ahí que, la educación sólo es posible porque el alma responde por sí misma, pues a través de sus impulsos y sus realizaciones propias ejerce una influencia sobre sí misma. Porque:

(...) cuando el alma toda sigue al elemento filosófico y no hay en ella sedición alguna, entonces sucede que cada una de sus partes hace lo que le es propio y cumple la justicia; y

---

<sup>8</sup> Los que comen la flor del olvido y han olvidado enteramente su origen divino. Rep, VIII, 560c.

además cada cual disfruta de sus peculiares placeres, que son los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos. (Platón, *República*. 586e-587a)

Cuando el alma sigue al elemento filosófico significa que el hombre no se ocupa tanto del cuerpo y sus placeres: comer, beber y los placeres del sexo, sino que se centra en su alma. Es por ello que, afecta directamente su manera de vivir, pues el alma aprehende la verdad cuando se encuentra en sí misma y no tiene perturbación alguna de los sentidos.

Ello es lo que se entiende en el *Fedón*, que “filosofar es aprender a morir”, es decir, que la filosofía me devuelve a mi humana condición, a la conciencia de mi trascendencia y reconozco que en la vida hay cosas más importantes que los placeres y cuidados del cuerpo. De lo que se trata para Platón, no es por tanto establecer ninguna forma de “correlación, mediación y cooperación” entre el cuerpo y el alma. Sino, por el contrario, de poner el acento en la fragilidad de la vida humana en lo que concierne a la mortandad del cuerpo y la sobrevivencia del alma. De esta última el cuerpo sería la “mediación” entre mortandad y sobrevivencia del alma. Esto lo matiza Platón en la bellísima Carta VII, considerada como su autobiografía filosófica, en la que hace de la filosofía un modo de vivir y sugiere una cierta reconciliación del cuerpo con el alma cuando ésta no se ha desprendido todavía del cuerpo.

Entonces, cuando el alma se encuentra en sí misma enfoca la vida en su conjunto: sus fines, los logros, los fracasos, la felicidad y la desgracia al dominio de la reflexión. Este dominio de la reflexión es el que abre la mirada a *lo que es* o a la aspiración de encontrar lo real. Así, el filósofo es aquel que se abandona plena y conscientemente del dominio ilimitado, el del deseo innecesario y su peculiar característica de ser insaciable e inagotable y alcanza por sí mismo la trascendencia, pues, justamente, el alma del filósofo es el alma racional. Ahora bien, para aprehender el alma, el hombre debe conocerse a partir de su desarrollo en

comunidad, así como su satisfacción y preocupación en ella. No puede simplemente mirarse a sí mismo en *un acto misterioso de captación íntima*, como en una especie de introspección. No basta y no sirve, porque al “*estudiarnos*” o conocernos como si fuésemos un objeto no tomamos conciencia de nosotros mismos.

Una característica esencial del alma es el movimiento entre dos posibilidades fundamentales: 1) la posibilidad de la decadencia, aquello intemperante, sin medida, al borde del no ser, sin conocimiento de nada fuera de la corporeidad y de lo visible, ligada directamente a la satisfacción de los deseos innecesarios y 2) la posibilidad de una espiritualización absoluta e irrealizable en los límites de lo humano, que es, sin embargo, representada por una armonía en cuyo interior la medida, el ser y la verdad, dominan sobre el deseo ilimitado, los afectos y las pasiones, y que se rige directamente al alma que se encuentra a sí misma.

En virtud de ello Platón comienza *República* con la problemática sobre la justicia, dado que esta sirve como un límite del dominio ilimitado: es una convención cuyo respeto resulta socialmente ventajoso para prevenir a todos de lo peor y forjar el proyecto de una comunidad en la que no se le haga daño a nadie. Este límite que implica la justicia hace que el hombre, al vivir en comunidad, primero se pregunta por sí mismo y luego se pregunta por su alma y decide en qué dominio quiere que esta esté. Allí, su alma se encuentra posibilitada en dos movimientos: el de decadencia y el de la espiritualización absoluta e irrealizable, que dependen del movimiento del alma misma. Entonces, si el hombre quiere vivir en comunidad, su alma debe elegir el camino a esa espiritualización, debe elegir el dominio de la verdad.

Recapitulando hasta este punto, lo que se mueve por sí mismo es, a la vez, la fuente primera de todo movimiento en el mundo, el principio de autonomía en el hombre y su doctrina ética. A continuación, abordaremos la doctrina de la inmortalidad del alma, que ocupa

el centro de los mitos platónicos y contribuye especialmente a nuestro propósito de investigar la doctrina platónica del alma. Por lo tanto, veremos que, si el alma es inmortal, tiene que existir un destino anterior al nacimiento y posterior a la muerte. Destino que Platón, en armonía con su orientación general sobre la justicia universal, describe como juicio, recompensa y expiación.

### **1.2 El alma y lo inmortal: constitución de los contrarios y la doctrina de la inmortalidad**

Para comenzar la investigación de la concepción platónica del alma haremos un recorrido por los diálogos *Fedón*, *Fedro* y *República* en dicho orden. En el primer de ellos, *Fedón*, encontramos una definición más clara de lo que es el alma. Para ello, Platón pone en discusión la naturaleza de lo invisible y lo visible. Lo invisible responde a aquello que se mantiene idéntico, que no puede ser captado jamás por ningún otro método que no sea el razonamiento de la inteligencia, dado que al ser invisible no es objeto de ningún sentido, a saber; la mirada, ni el tacto, ni el olfato, ni el gusto, ni la escucha. Lo visible, en cambio, responde a la multitud de cosas bellas que captamos por los sentidos. Así, si se pregunta por la naturaleza del cuerpo y el alma, resulta que “el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible” (79b).

Ahora bien, el alma cuando se sirve del cuerpo para observar algo a través de los sentidos es arrastrada a las cosas visibles y nunca idénticas, lo que le genera al alma extravío y perturbación. De modo que, hay que separarse de esta mediación de los sentidos y asistir a lo puro por sí-mismo:

En cambio, siempre que ella [el alma] las observa [a las cosas] por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. (...) Examina, pues, Cebes — dijo—, si de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. (Platón, *Fedón*. 79d – 80b)

Por lo tanto, se puede reflexionar que la tarea del filósofo consiste en separarse de los cuidados del cuerpo y sus placeres, para que su alma se encuentre a sí misma y pueda de esta manera filosofar rectamente. Pues, el hombre que filosofa rectamente entiende que su alma se ha ejercitado en *estar muerta con soltura* ya que el cuerpo guarda su mortalidad y el alma su inmortalidad:

(...) queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa [el alma] pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. (Platón, *Fedón*. 80c)

En este mismo diálogo se encuentra también una explicación más amplia respecto a lo que nos compete en este acápite: *la inmortalidad*. Pero antes de explicarla debemos abordar la idea de los contrarios. Se dice que una cosa nace de una cosa contraria, por ejemplo, tanto la vida nace de la muerte como la muerte viene de la vida. Entonces, no puede nacer algo si antes no se consideraba muerto o no existente; así como no puede morir algo si no

proviene de su contrario: la vida. La idea de lo *contrario en sí* no puede contener lo contrario en sí. Es decir, en una primera parte se habla de las cosas que tienen los contrarios, de donde provienen y luego, de lo que son los contrarios en su forma pura. Las dos ideas que hay que guardar fuertemente son: i) que lo contrario jamás será contrario a sí mismo y ii) que las cosas que, siendo contrarias entre sí, también albergan esos contrarios siempre, pero no admiten la idea contraria que reside en ellas y por eso una se opaca cuando la otra se alza.

El argumento platónico de los contrarios consiste en buscar qué clase de cosas son las que, no siendo contrarias a algo, sin embargo, no aceptan esa cualidad contraria. El ejemplo que Sócrates usa es el del número tres, que no es contrario de lo par, pero que no lo acepta, puesto que en sí es contrario a éste. Es decir, no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino que tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario, a eso en lo que la idea en sí se presenta, jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él.

Ahora bien, ¿qué relación tiene la idea de los contrarios con la inmortalidad del alma? El alma es aquello que ha de haber en un cuerpo para que esté vivo y que, al estar en el dominio del alma, reciba vida. El alma está en todo el cuerpo que anima. Si decíamos que un contrario jamás acepta a su contrario, el alma al proporcionar y traer vida a un cuerpo no acepta la idea de muerte. Aquello que no acepta la idea de muerte es por esencia inmortal. Además, lo inmortal es imperecedero e indestructible y lo que le ocurre al hombre que le adviene la muerte es que se muere lo mortal que hay en él y esto es porque lo inmortal se aleja y cede su lugar a la muerte.

Recapitulando, a partir de la contraposición de los conceptos entre alma y cuerpo, lo animado e inanimado, lo mortal y lo inmortal, hemos encontrado el primer acercamiento al argumento de la inmortalidad del alma. Concebimos que toda alma es inmortal, porque

aquello que se mueve a sí mismo es inmortal y que, sólo lo que mueve a sí mismo, nunca deja de moverse. En la contraposición de alma y cuerpo, si el cuerpo dejara de moverse resultaría su muerte, pero como el alma no se lo permite, por ser principio de movimiento, significa que el alma es inmortal y que el cuerpo es lo mortal.

En *Fedro*, encontramos un argumento bastante importante para entender esta idea que contribuyen al investigar la concepción platónica del alma: no se puede explicar aquello que es alma, pero sí decir a qué se asemeja (246a). Es decir, como el alma es de carácter divino y extenso, es un asunto humano el asemejar cómo es el alma y a qué se parece. En este diálogo, Platón representa el alma como una fuerza que lleva una yunta alada y su auriga, es decir, se nos presenta en una división de tres partes. La naturaleza del alma divina y mortal son representadas bajo esta figura. En el alma de los dioses se encuentran dos caballos buenos, de buena casta. Mientras que, en el alma de los hombres se encuentran mezclados estos caballos, uno de buena casta y otro de mala casta. Si estos caballos pierden sus alas caen y entran en los humanos. Al perder sus alas estos caballos se encuentran a la deriva y se convierten en seres inanimados, por lo cual se agarran de algo sólido donde poder asentarse. Por esto, se encuentran con el cuerpo terrestre, que es el compuesto de la cristalización del alma y cuerpo, o lo que podría denominarse ser vivo.

Todo lo que corresponde al alma es invisible, si somos producto de esas almas que han caído, debemos cuestionarnos por qué cayó. Al existir tanto los caballos buenos como malos, debemos pensarnos en quién es el que controla. Si el control lo toma el caballo malo y la parte racional no logra dominarlo, el alma se verá en decadencia. En cambio, si el control lo determina el buen caballo, el alma se verá a sí misma como una unidad y aspirará a lo que

es idéntico. Pues, contemplar lo que permanece idéntico a sí mismo reconforta, ya que el alma estuvo con las cosas idénticas.

Aquí es importante prestar atención a la causa de la pérdida de las alas y por qué se desprenden del alma. Para Platón las alas son las que tienen el poder natural de levantar aquello que es pesado y llevarlo hasta arriba, hasta el *linaje de los dioses* o la divinidad (246d). Como el pensamiento de lo divino se alimenta de un entender y saber que se encuentra incontaminado, toda alma que se empeñe en recibir lo que le conviene de lo divino, a la vez que ve al ser, se contenta. En la contemplación de la verdad se encuentra su alimento. Ahora bien, el alma que nunca haya contemplado la verdad no podrá tomar la figura humana. La tarea del hombre es prestar total atención a lo que le dicen las ideas. Es decir, el hombre no debe concentrarse en las sensaciones y sentidos del cuerpo, sino en el pensamiento.

En otras palabras, conviene que dejemos de pensar solamente desde el sentimiento y vayamos al concepto, no simplemente asociar conceptos y representaciones, sino enlazar con el recuerdo [anamnesis], porque ya vimos o vislumbramos la esencia. Con esto, Platón incorpora el concepto de *reminiscencia*, que es la idea vista por nuestra alma cuando iba de camino con la divinidad. Por ello, la filosofía es “aprender a morir” y el filósofo, al centrarse en el alma, tiene el pensamiento alado, ya que en su memoria se encuentra aquello que siempre *es* y el cuerpo no se le presenta como una especie de obstáculo. Así, la premisa de Sócrates es de especial valor, pues al apartarse el hombre de humanos menesteres y volcarse a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo está es entusiasmado.

Gracias a estas preguntas, dimos una aproximación a lo que es el alma. Pues, si bien Platón no tiene un *Diálogo* dedicado solamente al alma, a lo largo de *Fedro*, *Fedón* y

*República* se puede realizar una reconstrucción del concepto del alma en sentido platónico. Ya dilucidado lo que es el alma, podremos abordar lo que en sentido estricto es el proyecto educativo de Platón en relación a los tipos de alma y el movimiento de logos.

### **1.3. El proyecto educativo-político de Platón y su estrecha vinculación con el propósito del cuidado del alma**

Las aspiraciones educativo-políticas de Platón se integran en el conocimiento del hombre por sí mismo, el cual es un postulado de la armonía que no se centra solamente en la sociedad, sino el individuo y su alma. Cuando se habla del proyecto educativo-político platónico se hace énfasis en la propuesta de *educación del hombre* y, en el caso de nuestra investigación, de una *educación que nace en el alma*. Se trata en esencia de posicionar verdaderamente al filósofo en la polis, en donde la búsqueda del filósofo sea uno de los pilares de la educación de los hombres, en el afán de claridad o inconformismo ante la situación. En este sentido, la filosofía se convierte en conciencia de la indigencia, es decir, conciencia de lo que nos falta. Estos postulados referentes al proyecto político-educativo o *paideia* serán trabajados en esta sección a través de un estudio de los conceptos que permitan aclarar una buena constitución de las ciudades y, que, estrechamente relaciona a los hombres que viven en ellas.

Para esta tarea se ha establecido un marco esencial para entender la situación del *cuidado* en la concepción platónica, que se expresa a raíz de un movimiento dividido en tres aspectos fundamentales, que tal como en la explicación del alma, es una división unificada:

- i. *Un proyecto general sobre lo ente*, que comienza con la problematización de la justicia como bien. En esta primera etapa se discute sobre la concepción de justicia y su distinción, tanto en la actitud práctica y autónoma del hombre, como la educación.
- ii. *La elucidación de lo que es el alma en-sí misma*, que recoge los aportes hechos en el acápite anterior y se agrega la cuestión de la educación del hombre. Pues al preguntar por la naturaleza del hombre se empieza a hablar de los principios que lo constituyen y con ello el principio de los principios que es el alma. A esto se le añade la pregunta por la esencia del alma y los tipos del alma que están presentes en los hombres, dando especial valor para entender las propuestas sobre las narraciones míticas en el pensamiento platónico y su relación con el alma.
- iii. *La búsqueda de un modelo del buen vivir en la polis*, tarea que inicia la doctrina ética de Platón.

Lo que se expondrá en estas líneas será el examen del concepto *cuidado del alma* a la par de las aspiraciones educativas de Platón, las cuales tienen relevancia en los conceptos de *justicia*, *educación*, *logos* y *mythos*. Estas aspiraciones tienen como centro de investigación la polis y el alma, conceptos que nos permiten hablar de la formación de los hombres.

Siguiendo a Platón, una ciudad nace por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de los otros. En este punto valdría la pena preguntar: ¿qué relación hay entre este proyecto político y el alma concebida como lo que se mueve por sí mismo? La respuesta nos lleva nuevamente a la cuestión de la comunidad bajo una forma de gobierno ideal. En *República* empieza directamente el primer marco: un proyecto general sobre lo ente. Este proyecto empieza con la problematización de ¿qué es la

*justicia?*, pues, precisamente, debemos hablar de la naturaleza de la comunidad y del hombre para poder comprender en qué reside.

En el libro I de *República*, se manifiesta el trato del hombre que quiere cambiar el espacio donde reside. Pero ¿por qué *República* comienza con el problema de la justicia? Considero que es el problema fundamental para el desarrollo de esta obra, pero, además, para el desarrollo del proyecto educativo platónico. Tomando por ejemplo el primer postulado sobre la justicia en el diálogo que es expresado por Céfalo como algo que se asemeja a decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se haya recibido (Rep., 331c), lo cual resultaría en que los hombres al ser dañados se hacen peores en lo que respecta a la virtud humana. Además, si llegásemos a llamar por justicia el hacer beneficios a los amigos y daños a los enemigos se convertiría en un problema al no devenir de la idea de bien. Por lo cual, no sería justo el que cometiera daño ni a su amigo ni a ningún otro, sino sería en esencia obra del injusto. De modo que la justicia no consiste en devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, tal como lo propone Céfalo.

Este primer postulado nos sirve de ejemplo de la mayéutica socrática para mostrar que los *diálogos* exponen la contraposición de todos al opinar, y es allí donde la preocupación por el alma se despliega a través del *logos* como un *pensar cuestionante*. Este sirve para mostrar un proyecto educativo que implica el vínculo en comunidad. En este último, la preocupación por el alma tiene la forma de un diálogo en el cual uno de los interlocutores se deja interrogar; el diálogo, que por lo general tiende a ser activo de dos personas, también se puede dar en el diálogo interno con uno mismo, es decir, en la interioridad del alma.

De esta forma, el diálogo al que acuden Sócrates y sus interlocutores es un encuentro a través de la razón. Es decir, este sería un acompañamiento a la otra persona en el alcance a

la verdad. La característica fundamental es que al aceptar y entrar en el diálogo se da la posibilidad de avanzar por un sendero común, pero por caminos diferentes. Lo primordial de la separación de los caminos es que genera una confrontación, pues, no todos vemos las cosas de la misma forma.

Ahora bien, en este encuentro donde se permite interrogar, ocurre el método filosófico para acceder a la verdad: la *dialéctica*. La cual hace énfasis fundamental en el método para unir dos discursos contrarios y con ello alcanzar la contemplación de una verdad o de las ideas eternas. La dialéctica surge al denunciar las falsas apariencias cuando se somete el habla a los principios lógicos. El filósofo tiene que mirar la coherencia interna del discurso, tanto como su afinidad con la realidad, acercando los partícipes del diálogo a la contemplación de la verdad. La dialéctica socrático-platónica propone un camino de ida y vuelta: en sentido ascensional es una forma de acceder al ser, un ejemplo de ello es la salida de la caverna, y facultar al interlocutor al llegar a la definición de las cosas; mientras que, el camino descendente propone la demostración de aquello que se dice en el camino ascendente.

Este diálogo dialéctico permite acceder en cierta forma al otro con el que se dialoga, para mostrar las diferencias y llegar a una comunión. Cuando el hombre accede a la verdad por medio de la dialéctica se dirige hacia lo que es cada cosa en-sí, a partir de la razón y sin intervención de ningún sentido, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en-sí, lo puro. En palabras del Sócrates-platónico:

El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las hace poco enumeradas, que aunque por rutina las hemos

llamado muchas veces conocimientos, necesitan otro nombre que se pueda aplicar a algo más claro que la opinión, pero más oscuro que el conocimiento. (Platón, *Rep.* 533d – 534b)

Siguiendo la contraposición que hay con el otro al dialogar, en la discusión sobre la justicia, daremos cuenta que la justicia es algo que se encuentra en todos, que es la razón por la cual podemos definirla en cierto sentido como un contrato. El justo es aquel que, al realizar una acción por sí mismo, se verá realizado en el sentido más noble, siendo esto la causa de su asistencia a los demás, sin inmiscuirse en sus asuntos ni agredir a nadie en sus derechos. Por tanto, el alma justa y el hombre justo son los que tienden a vivir en la idea del Bien. Mientras que, el injusto y el alma injusta tenderán al mal, puesto que, al cometer delitos se vivirá con zozobra de que alguien pueda cometer algún delito contra él.

Se podría decir que la Justicia es una especie de bien<sup>9</sup> por sí mismo, pues si se quiere ser feliz hay que amar tanto por sí mismos a esta especie de bien como por lo que de ellos resulta. En este sentido, al considerar la Justicia como un bien, la injusticia pasará a ser un mal. En ello es muy importante el problema de las apariencias, pues cuando se es justo en-sí se padece más que cuando se es en apariencia justo. Tal como Platón lo expone: “el justo será flagelado, torturado, encarcelado, le quemarán los ojos, y tras de haber padecido toda clase de males, será al fin empalado y aprenderá de este modo que no hay que querer ser justo, sino sólo parecerlo” (*Rep.* 362a).

---

<sup>9</sup> En el libro II de *República*, Platón distingue tres tipos de bien: 1) bienes por sí mismos, por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee. 2) bienes por sí mismos como en consideración a sus resultados, por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud. 3) bienes por las ganancias que nos dan, por ejemplo, la gimnástica. La concepción platónica según la cual el bien, aquello a lo que se tiende, el fin último de la acción humana en tanto tal, es, en última instancia, una Idea, *la Idea del Bien*, querría decir que todos los fines deben participar del Bien, que, en cierta manera, deben ser unívocamente buenos, así como todos los objetos blancos, por el hecho de participar de la Blancura, expresan una sola y la misma cosa. (*Rep.* 357a – 360a).

Entonces, para tener hombres justos, que *sean* y no *aparenten*, hay que tener una educación que implique la *justicia* como valor, una búsqueda por lo que es mejor en esencia. ¿Cómo describiremos nuestra educación para los hombres si las *palabras que se habían designado antiguamente como los más altos valores pasan a significar en el uso corriente ideas y acciones vergonzosas*? En un primer sentido comprende nuevamente a la discusión alma-cuerpo para ocuparse de esta pregunta. La educación debe dedicarse, una parte del cuerpo y, otra, del alma, así la gimnástica lo será para el cuerpo y la música para el alma. De este modo, para el desarrollo de la presente investigación sólo me ocuparé en lo que respecta a la educación para el alma.

La música dulcifica el alma de manera que debemos cuidar su sencillez y que recalque las buenas virtudes en ella. Ésta contiene *melodía* y a su vez la melodía contiene tres elementos: *letra, armonía y ritmo*, y las dos últimas se acomodan a la letra. En conjunto, todas estas a su vez pertenecen a la *euritmia*. Lo eurítmico y lo arrítmico son los conceptos que sientan las bases para hablar de las narraciones. Cuando se habla del primero hacemos énfasis en el modelo que proviene del bien, puesto que, seguirá a la bella dicción y el segundo a lo contrario. Esto, porque la dicción y las palabras dependen directamente de la disposición espiritual. La bella dicción, armonía, gracia y euritmia son consecuencias de la simplicidad del carácter.

Un ejemplo de ello es la forma en la que se desarrolla el método eurítmico de Sócrates, en el que existe la posibilidad de dos principios: 1) *principio de autonomía*: todos no podemos entender los problemas de la misma manera, cada uno debe elegir aquello que le inquieta porque es el problema que le toca el alma, y 2) *principio de la docta ignorancia* o principio del no saber. Así, podemos notar que estos dos principios tienden a expresarse a

través de las *palabras*, de su entrega como disposición espiritual para un bien. Ahora, ¿en qué se relacionan estos conceptos con la disposición de las narraciones? La manera en la que uno habla, en el uso de la palabra —en la que hacemos énfasis de la palabra-logos como *hablar, pensar y pensamiento*— refleja el estado del alma. El no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además produce daño en las almas. La preocupación por la palabra nos manifiesta la importancia en lo referente a aquello que se dirá del mundo.

Así, se pueden reconocer de dos tipos de narraciones: las verídicas y las ficticias. En este punto, es menester hablar del *Mythos* como código moral en el proyecto educativo-político de Platón. En *República*, cuando se habla de la constitución de la educación en los niños, se habla de las fábulas como la primera narración a contarles. Aunque sean de carácter ficticio, por lo regular guardan en ellas algo de verdad. Si el principio es lo más importante de toda obra, la educación debe enfatizarse en el principio del ser humano: la infancia; porque los niños se hallan en la época en que se les quedan grabadas estas fábulas. En consecuencia, hay que vigilar con especial importancia estas narraciones, pues el principio de educación de los niños se encuentra en las fabulas y no todas están dirigidas al bien. Por ello, de acuerdo a Platón:

Debemos, pues, según parece, vigilar ante todo los forjadores de mitos y aceptar los creados por ellos cuando estén bien y rechazarlos cuando no; y convencer a las madres y ayas para que cuenten a los niños los mitos autorizados, moldeando de este modo sus almas por medio de las fábulas mejor todavía que sus cuerpos con las manos. (Platón, *Rep.* 377c)

El mito en los textos platónicos funciona como una especie de código moral, una estructura cultural y social, e incluso puede considerarse de carácter religioso. Además de tener en-sí una función pragmática, pues el mito se sirve de los hechos, ocurre en el mito que,

al convertir en *invención poética* la realidad, ésta se presenta como un código que necesita una lectura hermenéutica para poder comprenderlo. Podríamos decir que el mito es como el instrumento lógico que da solución a las contradicciones, una especie de relación entre el pasado y lo actual. El mito funda ciertos usos y costumbres, una manera de vivir.

Esta relevancia para el proceso educativo platónico marca un punto esencial en la comprensión del hombre que se dedica verdaderamente a la filosofía, pues es la diferencia fundamental con el mito. Lo característico de la filosofía es su afán de claridad con lo que está dado en el mundo, mientras que en el mito se da una entrega total en donde las cosas están allí puestas sin problemática. Dicho esto, este afán de claridad de la filosofía es la idea de vivir en la virtud, el ser plenamente consciente de que nada se nos ha dado en plenitud. En otras palabras, la filosofía es el camino al dominio de la verdad en el alma.

La verdad es el descubrimiento del ser que se encuentra oculto tras el velo de las apariencias. En Platón esta es la distinción clara entre *ἐπιστήμη* [conocimiento] y *δόξα* [opinión]. Mientras que la mayoría tiende a la opinión (*δόξα*), los filósofos tienden por vocación a la verdad. Esto significa que, quien practica la filosofía debe asumir su propio conflicto interno y el conflicto con los demás. En este sentido, la vida de Sócrates se concibe como una *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς* [una preocupación por el alma], pues el cuidado del alma es un examen, un pensar cuestionante. En el conocimiento, el *logos* (*λόγος*) permite tener varios puntos de vista sobre cada cosa de la que se habla, esto permite el paso al conflicto tanto en uno mismo como con los otros, un conflicto entre lo puro y lo impuro. El alma está destinada a introducir la vida en el universo del ser, a alimentar en tanto acceso a la verdad del ser para que el mundo no se mantenga por encima de nosotros en simple determinación accidental del alma.

Hasta aquí, se ha descubierto que el conjunto de postulados platónicos apunta a una identificación del propósito educativo-político de la polis en relación al alma y al cuidado del alma. Entonces, a la pregunta de: ¿cómo el *cuidado del alma* en la filosofía platónica se constituye a partir de la aclaración del *Mythos* y la distinción del *Logos* en el movimiento del alma como autognosis, con miras a la formación del filósofo en la Idea de Bien, Verdad y Justicia?, se le podría dar por respuesta: que el proyecto educativo platónico se constituye con miras a integrar una formación que no sólo implique la buena vida de todos en la comunidad, sino que se exprese en dirección al encuentro del hombre consigo mismo y su alma, como un acto de expresión de la libertad. Esta libertad surge del hombre que, puesto en situación, decide en qué lugar quiere vivir y, fundamentalmente, cómo quiere que vivan sus descendientes.

Al inquietarse por el lugar que tendrá el hombre debe hacerse un examen sobre lo *pasado* y lo *actual*. La aclaración del *mythos* es lo que da valor en la enseñanza de lo *pasado* y lo *actual* en el propósito educativo, es por excelencia el instrumento con el que podemos hacernos una idea de la realidad a partir de lo dado sin problemática. De la constitución que hacemos con el *mythos* y la realidad podemos hacernos a la búsqueda de la mejor actitud del hombre, esta actitud siempre está desvelada como una inquieta búsqueda por el afán de claridad. Lo que significa pensar cuestionantemente sobre lo que nos es dado y cómo podemos dirigirlo hacia el bien.

Por otro lado, la unificación del *Logos* deviene de nuestra disposición espiritual y proviene de la idea de bien que está en nosotros mismos. Es la expresión de lo que está en el alma y que constituye su elección de centrarse en el dominio del bien o el mal. La lucha del filósofo es en contra de la corrupción a la que se somete el alma al estar en relación con los

deseos innecesarios y el cuidado del cuerpo, de ahí que se tienda al bien. Puesto que es la mejor y la más idéntica actitud del hombre, se asemeja a lo que el alma vio antes de caer en el cuerpo. Al seguir la idea de bien debemos someternos a la verdad, valor y justicia, que implican una actitud autónoma y que está estrechamente relacionada con la manera en que los hombres viven en comunidad. Esta actitud autónoma deviene en la libertad del hombre, con ella se centra verdaderamente la *paideia*.

El postulado del *cuidado del alma* implica la preocupación personal que trae consigo el sentido más propio de comunidad, es la lucha que surge en el hombre ante el estado de decadencia e indigencia. Por ello el cuidado del alma es entendido como el *alma de la filosofía*. Preocupación como una posibilidad, en cierta forma, que el hombre elige. Todo este examen del alma y el *cuidado del alma* nos ha develado algo importante para el nuestro: la preocupación personal siempre es preocupación por la situación humana. Mientras sigamos la verdad y la claridad, así como la idea de bien, siempre habrá un punto para cambiar nuestra situación.

Por ello en el siguiente capítulo veremos cómo Patočka se sirve de los postulados que acabamos de exponer en esta reconstrucción de la concepción platónica del alma para hacer frente a la situación europea de decadencia, así como la falta de influencia social de la filosofía. Con lo cual, reconoceremos tres problemas importantes en la fenomenología patočkiana sobre el concepto de cuidado del alma: la manifestatividad, la herencia europea y el maravillarse, a través de los cuales entenderemos que para el filósofo checo es esencial la rehabilitación del pensamiento de la tradición griega de la filosofía en lo que respecta al cuidado del alma.

**1. Jan Patočka y la fenomenología. Tres problemas fundamentales sobre la relectura en clave ontológica de la concepción platónica del “cuidado del alma”**

En el capítulo anterior se deja entrever la exigencia y el problema del cuidado del alma como alma de la filosofía viviente en los tiempos de crisis que azotaban Atenas. Esta exigencia puso en discusión el proyecto educativo platónico con el cual se entiende el movimiento del alma como encuentro del alma consigo misma y en relación al cuidado del *logos* como discurso interior. Este movimiento es fundamental para la preocupación del hombre por la virtud y la ética, motivo suficiente para que el filósofo checo Jan Patočka viera la importancia de rehabilitar el motivo griego de la filosofía en relación al cuidado del alma y su impulso ético ante la creciente crisis que ocupaba a Europa.

Ahora bien, para proseguir con nuestras consideraciones es preciso abordar lo que el autor checo fundamentó sobre la relectura en clave ontológica de la concepción platónica del cuidado del alma, a partir de una de las corrientes filosóficas más renovadoras del siglo XX: la fenomenología. La fenomenología se ocupa de ser una filosofía libre de supuestos, que trata de poner en práctica un pensamiento diferente de lo que entonces se había conocido. Su pretensión se basa en las posiciones dogmáticas de la vida diaria y de la ciencia, que pueden problematizarse en este método de reflexión. A la vez, su pretensión implicaba una negación al trabajo que obedecía a las ciencias particulares, sus métodos y problemáticas. El propósito fenomenológico —en palabras de Husserl— es sacar a la luz los prejuicios que dominan tanto en la vida cotidiana como en el conocer natural.

Para esclarecer el propósito fenomenológico, este método de reflexión tiene que elaborar un planteamiento metódico propio, que permita realizar unas problemáticas originales y, asimismo, fundar un dominio del saber enteramente autónomo de las demás ciencias. En virtud de ello, el proyecto inaugural de la fenomenología da cuenta de aquello que se muestra a partir de lo que se muestra, sin referir a caracteres externos y sin proyectar sobre ello esquemas explicativos que tenemos de antemano.

En nuestro caso en particular, Patočka se ocupa de la expresión y método husserliano de «reducción fenomenológica», que significa directamente la conversión de los objetos en fenómenos. La *reducción* es la que permite acceder a la base de los fenómenos y con ello realizar una constitución del sentido que tenemos del fenómeno, distanciando la conciencia intencional y la existencia objetiva del objeto, dejando así la *aparición*, que es el fenómeno puro del objeto. Para Patočka (2005), “la reducción fenomenológica [es] en tanto camino mediante el cual se pretende aprehender el yo, la conciencia, originalmente, en sus estructuras y posibilidades de alcanzar el objeto” (p. 101). Es decir, la reducción fenomenológica trata de la reducción de la experiencia a la pura inmanencia. Inmanencia entendida como aquello que concierne directamente al problema de la conciencia o, en palabras del filósofo checo, “un proceso de la experiencia que no depende de si ese objeto al que la experiencia se refiere existe o no existe. (...) Los procesos y la estructura del mostrarse del objeto siguen siendo los mismos, esté o no esté puesto en el objeto” (Patočka, 2005, p. 105).

¿Qué significa la conversión de los objetos en fenómeno? La experiencia que me da un objeto, a partir de su manifestividad, se puede estudiar desde una reflexión objetivadora que logre captar los actos de la experiencia en su original. El fenómeno significa en este sentido la manifestación del ente, es decir, el hecho de que las cosas no solamente son, sino

que se manifiestan. Además, en cierto sentido, el fenómeno también *es*, y, en tanto que es, a su modo, una cosa. Por lo tanto, el fenómeno tiene la estructura de *algo que se le aparece a alguien* y que tiende a buscar respuesta ante el por qué se nos manifiesta dicha cosa de tal forma. Lo que Patočka se pregunta es ¿cómo distinguir la cosa y la manifestación?, ¿cómo se distinguen entre sí? Especialmente, ¿dónde y cómo se encuentra? Por lo que responde:

Está claro que para que una cosa se manifieste es necesario, ante todo, que sea. Pero también está claro que la manifestación, precisamente porque es manifestación de una cosa que es y porque ella misma también es, debe ser susceptible, para que algo se muestre, de una determinación como aspecto, propiedad o relación en el seno del ente mismo que se manifiesta, o, en caso contrario, de otros entes necesarios. (...) Para que algo se manifieste, es necesario que se manifieste, que se aparezca, *a alguien*. Es necesario que haya algo así como lo vivido o el pensamiento que se preocupe siempre —o al mismo normalmente, principalmente— de otra cosa que de sí mismo. (Patočka, 1991, p. 22)

Así, las cosas se manifiestan al pensamiento, al que se muestra algo distinto de él mismo. La forma en la que el pensamiento comprueba el acuerdo entre el objeto que se manifiesta y lo que nos es manifestado es accediendo a lo *descubierto* de lo manifestado. Para ello se apela al pensamiento, justamente porque el pensamiento también es, de cierta forma, un ente que por sí solo no se ocupa de otra cosa que de sí mismo. El único problema que se presenta es que al considerar el pensamiento como un ente se escapa el fenómeno en tanto tal. Es decir, aunque todo se nos aparece en todo momento, no todo se manifiesta de la misma manera. Sin embargo, todas estas manifestaciones hacen parte de una manifestación general, con la cual podemos decir que algo es. De acuerdo con Patočka:

Todas nuestras conjeturas, *todas nuestras opiniones* son un *mostrarse sui generis*, y cada manifestación se produce en el marco de esta manifestación universal, de esta manifestación del todo. Cada manifestación original, que me convence de una cierta manera y en cuyo interior está la cosa «en persona», se sitúa en el marco de esta manifestación general. Cada tesis individual forma parte de una tesis general. ¿Qué es una tesis? Una tesis es un mostrarse que me da una convicción suficiente como para poder decir, refiriéndome a la cosa: esto es. (Patočka. 1991, p. 24)

Además de la convicción general de la tesis, la cosa posee una estructura *espacial* y *temporal*. Estas características del ente, de lo que se muestra, y no del mostrarse en tanto tal, nos dan la convicción de referirnos a las cosas. Ahora bien, lo que se nos muestra constituye también la *totalidad del mostrarse*, una totalidad que quiere estar de acuerdo consigo misma. Para Patočka esto presenta dos tesis a las que se debe hacer frente: 1) en el mostrarse, en lo que se muestra, siempre tenemos de alguna manera un todo, y 2) el mostrarse como tal tiende también, continuamente, a un todo. Este es el resultado de que el mundo que se manifiesta como totalidad nos cautiva siempre, porque siempre nos ha impuesto su ley.

Un ejemplo de ello es la creencia, la cual es un acto determinado por nosotros, es condicionado, pero no por ello menos nuestro. Al aparecer cada cosa frente a nosotros tenemos que añadir fe a lo que se presenta, a lo que se nos muestra. Esto quiere decir que cada cosa individual que se nos muestra es el objeto de nuestra tesis. Ya se ha dicho que toda tesis individual forma parte de la tesis de la totalidad, entonces, nuestras diferentes tesis, nuestros diferentes actos de fe, se sitúan todos en el marco de una tesis general, tesis de esta totalidad universal que se compone en el mundo. La única forma que tenemos para obtener nuevas

tesis es desplazando el centro de gravedad. Esto puede sonar banal, pero para Patočka justamente en esas banalidades es donde se oculta el misterio de la aparición:

Lo único que significa el desplazamiento del centro de gravedad es que, al cambiar de lugar, llego a un medio nuevo, donde las cosas que me rodean y se me muestran también son, naturalmente, diferentes. Sin embargo, al mismo tiempo, mis experiencias pasadas o, más bien, lo que ya se me ha mostrado, permanece presente para mí, no ya en su originalidad, sino bajo la forma de algo que tengo simplemente en la memoria, en la memoria inmediata. Así pues, ha abandonado la presencia, la manifestación efectiva «en persona», sin dejar, no obstante, de ser idéntico. La modalidad de donación ya no es la misma, y sin embargo se ha mantenido *la misma cosa*. (Patočka, 1991, p. 26)

Además de lo idéntico, lo ausente también se nos muestra, aunque ocurra de diferente forma, pues lo ausente se nos muestra de manera *no original*. Ese mostrarse de manera original significa que se manifiesta como duda y esta duda hace que tenga que volver a poner los ojos en la cosa en-sí. Si bien no hay mejor forma de ver las cosas que al alcance de la mano (en la experiencia sensible), estas cosas seguirán siendo lo que son aun cuando no las vea ni las tenga al alcance:

La manifestación no es tan sólo una estructura objetiva, pues la estructura objetiva es precisamente lo que se manifiesta, *la estructura real es lo que se muestra*. La manifestación ya no se reduce al pensamiento o a las estructuras del pensamiento, pues también hay allí cosas simples, algo que es y que eventualmente podrá manifestarse. (...) Pero la manifestación no es en sí misma ninguna de estas cosas que se muestran. No es ni una cosa psíquica ni una cosa física, que se extiende en el espacio. Y, sin embargo, es la manifestación de *esas cosas*, tanto de las cosas que se extienden en el espacio como de realidad tales como mi yo y mi pensamiento. (Patočka, 1991, p.27)

Hasta aquí este examen nos ha llevado a un estudio sobre el carácter visual del fenómeno y su aparecer, que en resumidas cuentas afirma que cuando veo algo, lo que veo está presente. Esta es la razón por la cual el filósofo checo sitúa el verdadero carácter de la búsqueda del hombre por la verdad y con ello sitúa al alma, puesto que el alma es aquello que en el hombre es *capaz de verdad*. El alma nos lleva a la génesis de las preguntas por cómo se nos manifiestan las cosas. De esta forma, para Patočka el cuidado del alma deriva concretamente de la problemática que tiene el hombre con el aparecer de las cosas, de lo que se le muestra. Debemos dejar de utilizar meramente nuestros pensamientos en forma instrumental, como herramientas que nos dan acceso a la adquisición de nuevos conocimientos, esto significa dejar de vivir en medio de las cosas como fenómenos naturales. Lo que debemos hacer es posar la mirada en las cosas, es decir, ver como se muestran estos fenómenos, lo que se muestra, la identidad de las cosas y las diferentes modalidades de donación.

Ahora bien, el hombre no descubrirá el fenómeno si sólo se centra en lo que *aparece*, sino que deberá percibir las *modalidades de lo dado*, es decir, los modos del aparecer. La razón de esto viene de las estructuras internas de lo que se muestra, porque una vez descubiertas veremos algo que antes no se nos mostraba. Podemos captar el sentido de lo que se nos muestra y esto es ya una aprehensión que no nos deja indiferentes:

La palabra «sentido» designa los órganos sensoriales y, en general, cualquier cosa sensible. Tener el sentido de lo que se nos aparece significa, al mismo tiempo que la comprensión de la cosa, necesaria para que algo *se me muestre* —y la aparición, la manifestación, es siempre un mostrarse a alguien—, que esta aparición *para mí* presupone, pues, el sentido de la cosa misma. No se trata, naturalmente, de que el sentido de la cosa se dé cada vez de manera diferente; este sentido es algo que nos caracteriza a la vez continuada y generalmente. No

sólo comprendemos las cosas singulares, sino también el carácter general de las cosas, tenemos el sentido de su carácter interior, de su carácter *esencial*. Allí reside el *sentido del ser*. Este sentido del ser debe guiarnos siempre cuando comprendemos las cosas, cuando se aparecen, cuando se nos muestran las singularidades, las cosas individuales, sus aspectos, propiedades, etc. (Patočka, 1991, p.126)

Cuando percibimos el sentido en nosotros de las cosas —sentido que es condición para el aparecerse de las singularidades—, debemos preguntarnos por el fenómeno en un sentido profundo, en la manifestación del ser o en el *fenómeno del ser*. Patočka se pregunta entonces si el problema del ser no es simplemente una parte de la manifestación, como un simple momento de aquella. Ahora bien, tal como se ha dicho anteriormente la manifestación posee una diversidad, unas diferentes modalidades de lo dado. Por esta razón si hablamos del mito, podemos comprender cómo está dirigido al *pasado*, pues hace referencia a un mundo en el que estamos *ya* y del cual todo está dado con anterioridad. Por tal razón, Patočka señala que el advenimiento de la filosofía puede comprenderse como la transición del *pasado* a lo que está *presente*, que también podría entenderse como el rompimiento con el mundo que nos era dado.

Para el filósofo checo esto también implica volver a la concepción heideggeriana de la filosofía, que acentúa que en el problema del ser es donde se caracterizan las cosas y sus estructuras, es decir, su manifestación. En resumidas cuentas, el problema del ser consiste en el equívoco del fenómeno que se da *por-sí-mismo* y *en-sí-mismo*. El fenómeno es equívoco, porque me da no sólo el presente, sino también algo más. El fenómeno me da la *cosa* y la cosa no entra en el presente, la cosa es algo más que eso. Esto quiere decir que el fenómeno, precisamente en tanto fenómeno del ente, no es el ente como tal:

Como se advierte, se distingue aquí entre dos fenómenos. El primero, el fenómeno inmediato y equívoco no es el fenómeno de la fenomenología, sino únicamente el fenómeno a partir del cual la fenomenología «toma impulso». El fenómeno de la fenomenología está originariamente en segundo plano, latente. Únicamente si se saca a la luz del fenómeno que se encuentra oculto detrás del fenómeno inmediato obtengo el fenómeno de la fenomenología. (Patočka, 1991, p. 154)

Hasta aquí hemos expuesto lo que se denomina la estructura del fenómeno. No hay que olvidar que el fenómeno es, precisamente fenómeno del ente, que el fenómeno debe darnos las cosas en su ser-ente. Para Patočka esto es la fenomenología en tanto ciencia del fenómeno, pues, muestra la *modalidad de donación* de las cosas. Esto quiere decir que es una muestra de cómo podremos acceder a las cosas. Puesto que, deriva que el mundo es por una parte el mundo de las *cosas en tanto entes* y, por otra parte, el mundo de las *estructuras fenomenales*. El mundo *es* y también se *muestra*. El fenómeno en tanto tal es lo que hace posible el ser *real* de la manifestación. Así concluimos que el examen general que hace Patočka proviene de la relación entre el fenómeno y los entes que se muestran. Por ello, para un estudio del cuidado del alma —entendiendo el alma como aquello que es *capaz de verdad*, aquello que nos lleva a la génesis de la pregunta por cómo se nos manifiestan las cosas—, debemos hacer frente a tres problemáticas fundamentales: 1) la manifestación, 2) la herencia europea y 3) el maravillarse. Las cuales explicaremos a continuación.

### **2.1. Primer problema: la manifestación**

En el primer capítulo se acentuó la explicación del vínculo existente entre el *cuidado del alma* en la concepción platónica y la filosofía de Platón como *filosofía del alma*, a partir

del estudio de la doctrina platónica del alma y la *paideia* griega, como motivo esperanzador de las nuevas generaciones atenienses ante el inminente estado de crisis tras la caída de Atenas. Encontramos que en Platón se concibió la preocupación por el alma que deviene de un pensar cuestionante, lo que implica directamente una reflexión personal que no se aleja del pensar en comunidad. La preocupación por el alma se centra en la aclaración de aspectos importantes a partir de la distinción de los tipos de alma, que tiende a la formación del individuo con miras al proyecto educativo.

Ahora bien, para Patočka este pensar cuestionante o preocupación por el cuidado del alma deriva del problema que tiene el hombre con el aparecer, es decir, con el fenómeno en tanto tal, por la forma en la que se manifiesta el mundo. Tomemos por ejemplo la ocurrencia del mito: con anterioridad se había dicho que el mito tenía la peculiaridad de establecerse como código moral e *invención poética* de la realidad, brindando al hombre un espacio seguro y terreno firme donde adquirir una especie de *conocimiento seguro* del mundo. El mito le da un carácter al mundo que es *dado* con antelación y esto lo caracteriza en un movimiento del *pasado*, puesto que nos da un plano en donde las cosas *son* por una narración de ello, narración que está ligada al *pasado*, donde los hombres pensaban con los mitos.

Así, que el mito se encuentre ligado al pasado es lo que diferencia de la *reflexión*. Pues, en esta última las cosas deben aparecernos siempre *presentes*, el mundo debe estar presente en tanto totalidad. Este carácter de lo *presente* es clave para que surja la problematización esencial de la filosofía, que hace referencia al asombro con el que vemos las cosas que hay en el mundo, asombro que puede verse en los postulados de filósofos griegos como Platón y Aristóteles, de quienes sus propuestas filosóficas trataron sobre la totalidad del mundo, sobre las diversas cosas que se manifiestan y se descubren ante nosotros a partir de

la experiencia con la que damos «sentido». La problematicidad consiste, esencialmente, en que las cosas se muestran y ese mostrarse es en totalidad, pero esa totalidad no *se muestra de la misma manera*, puesto que, la cosa se me aparece en la experiencia de su manifestatividad.

Según Patočka:

Puedo volver a lo mismo, pero no puedo evitar que cambie la perspectiva que llevo siempre conmigo. No obstante, la totalidad permanece idéntica. Esta gran totalidad en cuyo interior todo el resto es lo que es, es lo que dura. Y esto lo que permanece fuera del alcance. ¿Dónde está la presentidad? ¿Dónde está lo que hace que las cosas sean lo que son? ¿Dónde, en el presente que tenemos delante, se encuentra lo que nos descubre las cosas en su ser real? Sólo podemos extraer la respuesta del *presente en tanto presente*. No podemos proceder como procede el mito, no podemos inventar alegremente la respuesta. La respuesta a esta pregunta será un trabajo de reflexión. (Patočka, 1991, p. 73)

Ante esto Patočka quiere llevar una búsqueda para explicar la manifestación de lo que está más presente y, por lo tanto, más duradero. En virtud de esta búsqueda en tanto *ente presente* se formularon aspiraciones filosóficas que pretendían buscar la justificación de eso *ente presente* a partir de sí mismo, es decir, realizado a partir de sus principios, en sus orígenes.

Para el filósofo checo estas aspiraciones filosóficas tuvieron un lugar antes de Platón y Aristóteles: en el pensamiento de Demócrito. El filósofo atomista postulaba que no tenemos conocimiento certero, sino que debemos buscar la verdad en la profundidad. Esto, porque debía encontrarse con la reflexión intencional el buscar en la profundidad de las cosas la verdad, caso que no sucedía con los pensadores antiguos. Por lo cual:

En Demócrito, la manifestividad del mundo en totalidad se expresa, entre otras cosas, en la doctrina del conocimiento. Son las cosas en sí mismas, dice ingenuamente —y así lo repite, después de él toda la tradición atomista—, las que vienen a nosotros desde afuera y proyectan sus figuras, sus emanaciones directamente sobre nosotros, sobre nuestra alma, que no se sabe cómo, las recibe (esta alma que, en Demócrito, se compone de átomos y no puede admitir ninguna otra cosa). (Patočka, 1991. p. 75)

Para el filósofo checo los postulados de Demócrito son de gran importancia porque en ellos se puede notar una justificación acerca de la idea de totalidad que se nos muestra, siempre lo hace bajo una modalidad falsa. Es una modalidad falsa porque debe deformarse al hombre para poder mostrarse. Es decir, si queremos llegar al ser auténtico de las cosas, nos encontramos primero con su alteración. Para aclarar esa deformación que se nos presenta, Patočka señala que, Demócrito debió hacer uso de las matemáticas. Lo que estos postulados sobre la alteración y la autenticidad tienen en común y, que Patočka pone de manifiesto para su examen de la preocupación por el alma, es la relación entre el paso del mito a la reflexión. A saber, al ser mostradas las cosas bajo una modalidad falsa, que se deforma al mostrarse, significa que el hombre realmente no se encuentra en un terreno firme. Eso significa que el terreno que nos proporcionaba el mundo mítico se ha perdido y ya no queda nada con lo cual podamos sujetarnos.

¿Qué hacer ahora que hemos perdido nuestro terreno firme? Demócrito sigue su intento por encontrar un nuevo terreno sólido, es decir, algo en donde buscar verdaderamente lo que *es* para llegar a la verdad de lo que se nos muestra. Esta es la difícil tarea de los hombres: para alcanzar la verdad de las cosas, lo que *son* verdaderamente como *entes presentes* necesitamos de algo que sea activo y que sea por fuerza activamente presente, esto no

es otra cosa sino el alma. Patočka se pregunta: ¿Cómo se nos da entonces la *modalidad* democriteana de la preocupación por el alma? A lo que responde: se nos da en la preocupación por la verdad. Por ello para Patočka (1991), “el alma se orienta sobre la base del ser-al-descubierto de las cosas, de su desvelamiento total. (P.76)”. Es decir, orientarse sobre una vida en búsqueda por la verdad de las cosas, vivir en una preocupación por lo que se muestra en tanto presente. Aquella alma que no pueda orientarse tenderá a corromperse. Esto quiere decir que Demócrito propone una vida en la verdad, en donde el hombre en todo momento debe buscarla y ser veraz, aunque le cause desgracia.

En ese marco de *preocupación* por el alma, en tanto búsqueda de la verdad presente, existe el propósito de alcanzar las causas primeras de las cosas. Es decir, es válido pensar en el cuidado del alma para los hombres mortales, para el alma mortal que está sujeta a la corrupción y que aspira conocer la verdad. Recordemos que en Platón se da porque el conocimiento es un acceso al alma, en la *preocupación* platónica por el alma existe algo que permite junto al pensamiento una ampliación de su ser en tanto perfeccionamiento, en tanto *idea* e *idea* de Bien.

Esta es la causa por la cual Patočka concluye que, a partir de estos dos postulados y, luego, en el pensamiento de Aristóteles, el alma ocupa el centro de la filosofía griega. En el caso de la doctrina platónica se ve reflejado en el concepto del alma y, por lo tanto, preocupación por ella. Al preocuparnos por el alma, al aclarar primeramente qué entendemos por alma, podemos acceder a diferentes dimensiones del pensamiento, es decir, a eso divino que no está en el hombre. Esta preocupación por el alma nos permite hablar de dos posibilidades fundamentales a las que está sometida: decaer o formarse. Ese formarse se descubre en tanto

examen indagador hacia las cosas y hacia el alma misma, esa alma que ha estado con las cosas idénticas, puras y precisas que se encuentra en confrontación con lo que se manifiesta.

Este formarse del alma implica en el hombre una nueva formación de sí, una formación autónoma y que conlleva directamente con el problema de la libertad, pues, esa formación nueva está en poder del hombre y él es quien decide aceptarla o no, ocurre lo mismo con la comunidad. Esto nos sitúa en una búsqueda de la excelencia, que tiende al estado ideal, a nuestra vida social. Dicha búsqueda se da al poner la vista sobre las cosas y cómo se nos manifiestan, siempre y cuando, al volver la vista a las cosas queramos captar su manifestación originaria, lo que *es* en tanto que es.

Así, desde el estudio de los pensamientos griegos en los que el problema del *aparecer* marca la impronta de cómo deberían ellos vivir en comunidad, entendemos cómo alcanzar la excelencia en comunidad. Pues, el entender cómo el hombre conoce las cosas da cuenta que hay deformación en el aparecer de las cosas. Aquella deformación de la que da cuenta se vuelve una preocupación por el aparecer, la cual es una preocupación pura del hombre. Esta preocupación que pregunta por cómo son las cosas es el dominio del alma en búsqueda de la verdad. Que el alma tienda al dominio de la verdad es la herencia que nos dejan los pensadores griegos y, en la que Patočka se apoya al preguntarse por la decadencia de Europa.

## **2.2. Segundo problema: la herencia europea**

Otro de los problemas principales que se encuentran en *Platón* y *Europa* es la forma en que la *reflexión filosófica* debe ayudar al hombre en tiempos de desamparo. La reflexión filosófica es una especie de acción interior del hombre que proporciona un carácter vivencial más consciente frente a su situación, que permite posicionarse críticamente en la mediación

con las cosas y con ello la búsqueda de afán de claridad, la cual encamina la *existencia* a la verdad. En el texto de 1969 de Patočka (2004) *¿Qué es la existencia?*, el filósofo checo asemeja la existencia a un movimiento expresado desde la *posibilidad* a la realidad, lo que implica que la existencia sea comprendida como movimiento de *existir en la posibilidad*. Lo que caracteriza esta posibilidad es ser producida en el elemento de la reflexión. En virtud de la *reflexión* se modifica nuestra situación como hombres.

Es menester anotar que la realidad siempre está en situación, por ser objeto de la reflexión, es decir, al reflexionar percibimos las cosas que se nos dan a través de los órganos de los sentidos. Por eso, cuando decimos que algo existe lo hacemos siempre en relación con la conciencia, como conciencia dadora de sentidos de realidad. Entonces, al aparecérsenos las cosas en multiplicidad, cada uno recibe de la realidad diferentes apariencias. Siguiendo al filósofo checo la *situación* es la realidad en la que nos hallamos. En ella hay unos elementos dados exteriormente, puesto que nosotros no ponemos dichos elementos sino nos encontramos con ellos. La situación tiende a ser objetiva y subjetiva a la par: podemos describir de manera objetiva o tener una percepción de algo objetivo, pero también la vemos subjetivamente a partir de un *yo* que la percibe.

Nuestra situación como hombres está destinada al fracaso en el sentido preciso de que *somos mortales*, envejecemos y nos deterioramos con el transcurrir del tiempo. Ese carácter de finitud, que es el tiempo, indica que el hombre siempre está en una situación desesperada, en algo que no puede terminar bien porque va a morir. Ante esto, toda situación subjetiva que se presenta a los hombres hace parte de la *situación general*, en la que ocurre el encuentro con los otros. Es en este momento, el del contacto con los otros, que se dota al mundo de otro

contenido: se adquiere un sentido primordial que es dado por el hecho de concebir la realidad de los otros, lo que genera la *co-presencia* del mundo.

Entonces, reflexionar acerca de nuestra situación individual tiene la equivalencia a reflexionar sobre la situación de la humanidad, tal como se nos presenta en el momento actual. Según Patočka, “la situación no es una realidad completamente objetiva. La situación implica no sólo lo que se puede o lo que se ha podido comprobar, es decir, el presente y el pasado, sino también lo que no puede ser objeto de comprobación: el futuro” (Patočka, 1991, p.11). La situación es *situación* porque permanece abierta, es la forma que se nos ofrece para hablar de ella, por las vías de la objetivación, donde cada hombre sea parte constitutiva del *sentimiento global* de la situación del tiempo presente, es decir, el *sentimiento general de la época*. Este sentimiento general lo conocemos como la *autocomprensión* que se tiene de la época.

Uno de los ejemplos más significativos de este sentimiento generado es el arte, en él se recogen aspectos de lo que se está viviendo actualmente y los destina en su expresividad. Por ello una pregunta que surgió ante la situación de Europa, fue la hecha por Robert Musil (2006) con relación al sentimiento de la época: “¿el arte de una época políticamente decadente ha de ser necesariamente decadente? (p. 65)”. Esto se relaciona estrechamente con el fenómeno de la decadencia que se vivía en Europa y, al que, el crítico-humanista judeoaustríaco manifiesta su peculiar característica de empobrecer la vida. Este fenómeno de decadencia es sustancialmente uno de los que el filósofo checo describe en su seminario clandestino *Platón y Europa*:

En el siglo XIX, dice Ionesco, los hombres todavía tenían el sentimiento de poder dirigir de alguna manera sus destinos, la humanidad se creía con capacidad para gobernar sus propios

asuntos. Pero ya no tenemos este sentimiento. Vivimos en el sentimiento diametralmente opuesto, como si algo nos arrastrara; y eso que nos arrastra es contradictorio y nos impide adoptar una posición unívoca; no sabemos lo que queremos, ya nadie lo sabe. Somos presa de profetas antitéticos, algunos de los cuales predicán la liberación de los deseos, mientras que otros defienden la disciplina y la sumisión absolutas. (Patočka, 1991. p.13)

También, en sus lecciones sobre los *Cuatro seminarios sobre el problema de Europa*; seminario privado que hace con relación a la primera lección de *Platón y Europa*; responde a la pregunta ¿es la decadencia/declive un fenómeno?:

Se trata de un fenómeno y este fenómeno apunta efectivamente al declive [decadencia], no es un fenómeno que hable de un sentimiento. No hablamos aquí del contenido de todo el proceso, sino sólo de su carácter global, que es donde se manifiesta la tendencia al declive. Son fenómenos de diferentes tipos. Lo que se encuentra tras ellos es una cierta comprensión del ente. Aquí nos ocupamos del fenómeno de esta comprensión, ¡pero en absoluto se trata de un sentimiento! En el fenómeno de esta comprensión del ente arraiga el fenómeno del declive. En otras palabras, el fenómeno secundario del declive viene dado por el fenómeno primario de la comprensión del ente. (Patočka, 2007. p. 274)

A este fenómeno de decadencia/declive es al que el hombre debe hacer frente, porque nos lleva a una etapa de inautenticidad de la vida o la elección de un mal dominio en el alma. A partir de esto, Patočka postula el análisis del *cuidado del alma* como una posibilidad de hacer frente a este fenómeno, a través de una reflexión que pueda inspirar un ideal de esperanza en tiempos de crisis. Este ideal expresa la necesidad de retorno a las fuentes de la filosofía platónica, en lo que concierne al problema «cuidado del alma», en el sentido ontológico de la relación del hombre con el ser.

El filósofo checo comienza su análisis estableciendo que en los diálogos de Platón se encuentra la verdadera expresión del *cuidado del alma*, no tanto en la salida del filósofo de la caverna, sino en el segundo movimiento que es la posibilidad de su redescenso<sup>10</sup>. Ello posibilita la pregunta por la fuente primaria de la investigación: el *alma*. Según Patočka:

¿Por qué [el alma]? Porque el hombre, el alma humana, es lo que posee saber sobre la totalidad del mundo y de la vida, lo que es capaz de tomar en consideración esta totalidad, lo que vive a partir de esta visión, lo que, en tanto que en ella reside el saber relativo al todo, es en totalidad y está en relación con ese todo. La eternidad del alma consiste en esta relación explícita con algo incuestionablemente inmortal, incuestionablemente eterno, que no pasa, fuera de lo cual no hay nada. (Patočka, 1991. p. 19)

Al ser el alma la que posee la totalidad del saber del mundo y de la vida, es la única que tiene relación con lo eterno e inmortal en el hombre. Por tanto, debe cuidarse, al ser parte de la herencia del hombre.

Así, la investigación que se formula Patočka (1991) proviene de la pregunta “¿no es hoy día el *cuidado del alma* —parte fundamental de la herencia europea— capaz de interpelarnos, a nosotros, que tenemos necesidad de encontrar un apoyo en medio de la debilidad general y de la *quiescencia ante la decadencia?*” (p.7). Para el filósofo checo toda situación del hombre es siempre situación de desgarramiento y de caída, por su ser mortal. Esto lo aclara a partir del estudio de las civilizaciones europeas, que decayeron y marcaron gran impronta en la *herencia europea*.

---

<sup>10</sup> Es redescenso porque la filosofía nace en la caverna. El filósofo es aquel que sale de ella y ve la luz, entendida como verdad. El deber del filósofo es volver a la caverna, es decir, un volver a descender.

Desde Grecia hasta Asia han existido grandes civilizaciones con grandes avances para el carácter humano, las cuales son, en cierta medida, herencias que han llegado a constituir a Europa como lo que es actualmente:

En la Antigüedad, Europa era un simple concepto geográfico. Tan solo en la Edad Media se convierte en un concepto histórico-político que podemos emplear para designar una realidad unitaria. El Imperio Romano, que abarca también África y una gran parte de Asia, no es Europa. La historia europea, el nacimiento de Europa, en tanto realidad política, se realiza en dos momentos que revisten el carácter de destrucción creadora. Europa nace de las ruinas de la polis griega y del Imperio Romano. Primero la polis griega, luego el Imperio Romano, mueren debido a una evolución interna que desemboca en la alienación de su propia población, de su propio público, respecto a la forma de vida que les había sido propia. (Patočka, 1991, p. 17)

Para el filósofo checo *Europa* se constituye como el desarrollo de varias civilizaciones, desde su génesis hasta su deterioro. Por una parte, la polis griega deja una herencia notoria en los pensamientos posteriores: la reflexión sobre un Estado en que los filósofos puedan vivir. Aquel estado donde la justicia es un pilar fundamental en la comunidad, es decir, donde la excelencia lleve a la comunidad a dirigir la mirada en el sentido de lo que *es*. Por otro lado, el Imperio Romano es más general, más extendido que el mundo griego; y la Europa que nace bajo el signo del desarrollo de una de las versiones de la idea del reino de Dios en la tierra. Esta herencia es lo que Patočka ve como problemático de Europa, pues conlleva a la decadencia de sus grandes civilizaciones. Las cuales nos sirven de referente para entender la situación actual de decadencia de Europa.

Esta herencia europea, que proviene de la polis griega y el Imperio Romano, es la idea de un transcurrir entre la gloria y la decadencia de cada civilización. Pero ¿por qué el hombre, de aquellas civilizaciones, viviendo en comunidad tiende a la decadencia? La respuesta está en sus costumbres. Su causa se encuentra en los principios de vida en comunidad propios de cada civilización. Antes de la filosofía, el poderío de Atenas provocó la decadencia y, de esa crisis, surge la filosofía como una reflexión sobre las anteriores enseñanzas culturales que se tenían por verdaderas. Aquella reflexión filosófica se aparta del marco mítico, que era parte de los principios de vida en comunidad de la polis, al mostrar que todo aquello que se establecía en ese marco mítico no tendía al principio y las causas. Así, con la filosofía nace la preocupación hacia lo que *es*, hacia el aparecer. Aquella preocupación por las cosas que *son* y salida del marco mítico, es el maravillarse, pues damos cuenta, también, que las cosas podrían ser de otro modo.

### **2.3. Tercer problema: el maravillarse**

Según Patočka (1991) la fenomenología no tiene nada parecido a la doctrina gnoseológica, es decir, no es una teoría del conocimiento. Lo que trata la teoría del conocimiento en tanto tal es que el mundo ya se nos ha sido desvelado como lo vemos, es una presunción dada. Es decir, no se centra en la manifestación en tanto tal, al no tratar la naturaleza de que las cosas se manifiesten en su totalidad, sino desde el sentido de conformidad del pensamiento y el objeto que se manifiesta (p. 41). En la ciencia del conocimiento se maneja una composición a partir de conceptos que se denomina síntesis descriptiva, es decir, sujeto-predicado. Los juicios gnoseológicos hacen parte de un mundo que nos es dado con anterioridad,

más no busca las causas primeras de aquello que se nos da, solo aprende el objeto que se manifiesta del modo más elemental.

El juicio se realiza en el pensamiento y es llevado a un fin, por ejemplo, la actividad de juzgar. La actividad de juzgar forma el juicio y el juicio no existe sin nuestro acto de juzgar, a través de la reflexión. Toda nuestra actividad cognitiva se dirige a un fin y este es el conocimiento. Sin embargo, con la aparición no nos quedamos en lo que se nos es dado, sino que aquí buscamos la causa de aquello que se nos manifiesta. Que el mundo *sea* y además se muestre no es una actividad del juzgar. El hombre no juzga porque el mundo sea y se manifieste, sino porque arranca de ese hecho originario (que el mundo sea y se nos manifieste) al cual le buscamos una significación. A través de la actividad del juzgar no somos indiferentes a lo que se nos aparece, sino que buscamos la explicación de aquello que no es dado en el mundo.

Por esto, cuando preguntamos por aquello que se nos aparece buscamos la verdad de lo que *es*. Al hacerlo, no nos quedamos en las meras apariencias, pues damos fe al pensar o actividad del juzgar, lo que implica que no nos persuade aquello que meramente se aparece, la vida dada con antelación. Al no ser persuadidos por lo dado con antelación, nos sentimos en un terreno indeterminado, que nos causa problema, el cual es la decadencia. A partir de la decadencia debemos orientar nuestra situación, orientación que puede dar la filosofía, pues esta última es determinada porque busca las causas primeras. Esto es lo que se propone Patocka y, que a la par, suscita nuestra investigación:

(...) nuestro problema estriba en *orientarnos bien en nuestra situación*, en la situación de nuestro mundo, en interrogarnos sobre la significación que puede tener para nosotros la filosofía en esta posición, caracterizada de una manera determinada. Hemos definido esta

posición, o al menos hemos intentado poner de manifiesto sus grandes líneas al caracterizarla como una situación de decadencia, de caída, que es evidente para todos y que se ha puesto eminentemente de manifiesto en nuestra época a través del hundimiento, en un breve lapso, de toda nuestra esfera espiritual, edificada en el curso de dos milenios y realizada en formaciones políticas, jurídicas y culturales que habían vivido en el territorio de Europa, y a partir de él habían gobernado el resto del mundo. (Patočka. 1991, p. 44)

Esto implica que nuestra decadencia se pone en manifiesto en la época que vivimos. Patočka profundiza la posición de la filosofía en esta situación de decadencia, en lo que puede significar el pensamiento filosófico, no sólo como salida del filósofo de la caverna sino, como redescenso a ella.

El movimiento que refiere al *ascenso* y *descenso* en la caverna se entiende a partir de los postulados de la filosofía como filosofía en la caverna. Hay un impulso del hombre que busca la verdad de las cosas y por tal razón sale y abandona la caverna. Aunque, puede abandonarla completamente porque esa reflexión de abandonar la caverna solo puede surgir en la caverna. Por ello, el filósofo debe volver a la caverna para reivindicar su pensamiento en la caverna. En la filosofía que nace en la caverna, el filósofo no es un guía, sino que asume la filosofía como una experiencia vital. El alma de los filósofos está regida por los principios de justicia. Se aprende a ser justo en el ejercicio práctico de la filosofía, es decir, la justicia requiere autonomía. Cuando el alma se abandona al movimiento de la justicia; cuando cambia su ser por el tener, por la exterioridad, las cosas, lo cambiante; no cesará hasta que no alcance los últimos extremos de la miseria, la errancia y la ceguera. Esta desgracia que afecta a la comunidad y a los individuos es algo que todo el mundo siente, pero de lo que el filósofo busca conocer sus causas. Al buscar esas causas, da cuenta que el problema de la

*manifestación* y de la *manifestatividad* constituye el *sustrato de toda reflexión* de la humanidad europea sobre su situación.

El comienzo de este capítulo describe la forma de la *pre-reflexión* o marco mítico en que se encuentra la filosofía griega. El mito no es algo de lo que el hombre se pueda liberar radicalmente. El hombre no puede separarse del mito porque —tal como se expresó en el anterior capítulo— el mito tiene en-sí algo verdadero. El hombre al ser un *ser* que busca y que quiere acceder a la verdad quiere comprender aquello que en el mundo se le manifiesta, a pesar de que la *manifestidad primera* se presenta de una forma *irreflexiva* o en la forma de mito. Todos los mitos tienen su punto de partida en la dualidad de lo pasado y actual: la presencia al descubierto es para el hombre, al mismo tiempo, una maldición. Todas las cosas son y están en buen orden, no hay en ellas ningún cisma, ninguna resistencia al hecho de ser, pues no hay en ellas ni resistencia ni falta de resistencia, sino, pura y simplemente, nuestro punto de vista, un acuerdo tácito que nos es dado.

Con todo, para Patočka hablar de un *marco mítico* de la filosofía griega tiene su razón de ser desde el primer momento de la *situación originaria del estar-al-descubierto del hombre* como exposición de su situación. Situación de la que nada cubre y que encuentra al hombre expuesto al peligro. Por esto, se da el hecho de que el hombre es el ser que vive en la presencia al descubierto de la totalidad. Lo que hace la filosofía es mantener la unidad de ambos lados: el descubierto y el encubierto, el del día y la noche, el de la claridad y la oscuridad.

Ahora bien, Patočka sólo se enfoca en el mito y la visión mítica del mundo en la medida en que la filosofía y el pensamiento filosófico tengan ese *marco mítico*. El mito constituye la primera elaboración de una *visión del mundo en totalidad*. En los mitos la manera

que capta el tema de lo humano de forma específica —es decir, la relación estrecha con *el mundo que se manifiesta* y que *el mundo se aparezca*— es a partir de algo puramente objetivo.

El mito está anclado íntegramente al pasado, de algo que no es actual. La filosofía por su parte se libera del pasado, es una reflexión que no pertenece a tal dimensión. El problema de la filosofía se convierte entonces en el mundo manifiesto, en el mundo que vemos ahora en tanto presente.

La filosofía se caracteriza entonces como un asombro, un *maravillarse*, aquello que el mito no tiene porque en él todo se sabe de antemano. La filosofía responde de distinta forma que el mito, porque no sólo se queda en que el mundo sea, sino que se interroga en cómo se manifiesta. Por esta razón es que para Patočka, siguiendo a Platón, la filosofía es precisamente un *cuidado del alma*, pues el alma es aquello que permite el acceso a la verdad al hombre cuando elige un dominio puro y verdadero.

Una vez constatados estos tres problemas esenciales para comprender los postulados fenomenológicos del «cuidado del alma», veremos que la literatura y el arte también han abogado por una rehabilitación del alma, tal como hace Robert Musil en *El hombre sin cualidades*. El arte influye en la manera en que se comprenden los giros culturales, pues, lo que trata esencialmente el arte es de recoger aspectos de lo que se vive y destinarlo en su expresividad. Musil hace especial énfasis en la pérdida del alma en el mundo contemporáneo como uno de los rasgos distintivos de la decadencia de la filosofía y de la cultura, por efectos de la entronización de las ciencias fisiológicas y el psicologismo. Problema que tratará esencialmente de la situación de desintegración del Imperio austro-húngaro y que recogemos en el siguiente capítulo.

### **3. Robert Musil: la literatura comprometida como reconquista del alma en el ideal de la *paideia***

El pensamiento filosófico del criticohumanista judeoaustriaco Robert Musil es esencial para analizar el «cuidado del alma» desde una literatura propiamente filosófica de comienzos del siglo XX. Su pensamiento está estrechamente vinculado a la fenomenología de Edmund Husserl, en su impulso de denunciar la enfermedad vital de Europa o la sociedad consumada de los sin-yos que imponía la doctrina psicológica del empirismo y la corriente naturalista de la filosofía, las cuales constituían una negación escéptica de la metafísica. A comienzos del siglo XX estas dos doctrinas se empeñaban en querer constituir, por una parte, las bases verdaderas que determinen la doctrina del conocimiento y, por otra, la explicación del ser humano y lo real desde las ciencias naturales y lo físico, dejando de lado las ciencias del espíritu.

En sus estudios de doctorado en psicología experimental con Carl Stumpf, Musil conocería el antinaturalismo husserliano y la fenomenología, en la cual vería fuertes críticas respecto a la psicología fisiológica y la limitación de los postulados del naturalismo. Al ser este último el que pretende ver la verdad más como una propiedad del carácter que como un problema técnico, es decir, pensar que podemos explicar todo a través de la naturaleza física y, por lo tanto, lo psicológico pasaría a un segundo plano de lo físico.

Por ello, Musil rechazaría la novedosa teoría de los «estímulos», la cual explica que ciertos estímulos biológicamente importantes se multiplican tanto que para dominarlos resulta prescindible la consciencia. Así, al dejar de lado la consciencia, los estímulos podrían

determinar lo probabilístico del carácter conductual del hombre. Estos experimentos, que buscan lo probabilístico desde estímulos físicos, son para el autor austriaco una verdadera deshumanización del hombre. Tal como las llama Ulrich, personaje principal de *El hombre sin cualidades: La ley de las grandes cifras*, que sirve para explicar cómo los actos del hombre pueden determinarse a partir del “promedio” en el que aparecen las diferentes acciones del hombre, pero que desaparece en gran parte lo causal y personal en cada situación, dejando a la mano las múltiples probabilidades explicadas desde el estímulo físico que lo generó. Esta explicación de la experiencia del hombre, desde la teoría de los estímulos, tiende a la cosificación del hombre o de la conciencia. Así es como denunciaría Ulrich este proceder de las ciencias naturales:

(...) ahora, de un montón de observaciones se hace un montón de cifras; después se practica el reparto: ¿cuántas cifras corresponden al espacio entre esto y aquello, entre el valor siguiente y el del más allá?, y se forma con todo ello un cuadro de distribución; se ve si la frecuencia del fenómeno presenta o no una variabilidad sistemática de aumento o disminución; se obtiene una serie estacionaria o fundación distributiva; se calcula la medida de las oscilaciones, el término medio de las diferencias de los valores arbitrarios, el valor central, el valor tipo, el valor medio, la dispersión, etc. Con tales nociones se procede al análisis del fenómeno en cuestión.

(...) A esto se le llama, algo verdaderamente, “ley de las grandes cifras”. Esto quiere decir, más o menos, que uno se mata por este motivo y el otro por el de más allá, pero en gran parte desaparece lo causal y personal quedando... ¡Vamos a ver!, ¿qué queda? Es lo que yo quiero preguntarle. Pues queda, como usted lo ve, lo que todos nosotros, profanos en la materia, denominamos llanamente “promedio”, y lo cual nadie sabe en qué consiste. Permítame añadir

que se ha procurado explicar esta ley de las grandes cifras de un modo lógico y formal, como si fuera algo evidente; y al contrario, se ha afirmado también que tal regularidad de los fenómenos, sin enlace común con sus causas, es inexplicable en el lenguaje tradicional del pensamiento. (Musil, 2010. pp. 497-498)

Si bien es cierto que Europa debe su progreso a la objetivación que trajeron en parte las ciencias naturales, los criterios con los que estas abordaban la razón cognoscible<sup>11</sup> son aplicados de modo arbitrario. Un ejemplo de ello era el trato de las ciencias del espíritu y la vida psíquica: una crisis —tal como Husserl lo expondría en la *Krisis*— donde el carácter científico y la forma en que aborda la tarea y el método de las ciencias se han vuelto cuestionables.

Musil, desde su obra *El hombre sin cualidades*, nos manifiesta este estado de crisis que surgió a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, donde surgían a la par los fenómenos de la creciente ideología política del progreso que reinaba en Europa y, en especial, en el Reino-Impero Austrohúngaro. Por ello, haré un brevísima sinopsis de la obra para explicar el pensamiento Musiliano en relación al proyecto fenomenológico del cuidado del alma desde una literatura propiamente filosófica.

### **3.1. Breve sinopsis de *El hombre sin cualidades***

Esta gran obra inconclusa comienza por contextualizar un *accidente sin trascendencia* que ocurriría en 1913, un año antes de la Primera Guerra Mundial. Este accidente surge frente a la mansión de Ulrich; *el hombre sin cualidades*; un hombre que desde muy joven fue

---

<sup>11</sup> Aquello que es objetivamente mensurable o demostrable.

sometido a la primera prueba de idoneidad: el acercamiento intelectual hacía el pensamiento patriótico. Ya adulto vive en un pequeño castillo vienés, dedicado a las matemáticas, después de desdeñar las carreras de oficial e ingeniero. Su época es lo que podría denominarse «el culto a la máquina», donde todo estudio del hombre se ve mediado por la creciente fascinación al funcionamiento de las máquinas y la pretensión a explicar la naturaleza del hombre a partir de este último.

Pese a toda la crítica al ideario intelectual que presenta la obra, la denuncia política se expresa también desde el inicio, en el episodio central llamado la *Acción Paralela*. Este episodio hace énfasis en un movimiento ideológico impulsado por la nobleza austrohúngara en vísperas del estallido de la Primera Guerra Mundial, para tratar de impedir la inminente caída del emperador Francisco José y, en paralelo, rehabilitar el Imperio de su inminente desintegración. El “cerebro dirigente” de la Acción es la prima de Ulrich, Emerlinda Tuzzi o Diotima, como se hace llamar, aunque es realmente el Conde Leinsdorf el verdadero promotor. Se decide llamar al movimiento «Acción Paralela», para abreviar «El trascendental jubileo septuagenario cuyas glorias y preocupaciones serían celebradas con una fastuosidad superior a la del trigésimo aniversario».

Así como existe el hombre sin cualidades, existe el hombre con cualidades, representando en Paul Arheim, un industrial y financista judeoprusiano que maneja estrechas relaciones con la corte del Zar en Rusia. Por sugerencia de Diotima es puesto a la cabeza de la Acción Paralela, lo que implica un giro al movimiento cultural, pues, el prusiano pensaba que el tesoro del alma austriaca solo podría ser enriquecido y potencializado por la disciplina prusiana. Arheim se autodenomina a sí mismo el «rey de los comerciantes» porque fusiona el alma, el negocio y la hacienda en su persona. En la última reunión de la Acción Paralela

aparece el poeta Friedel Feuermaul —cuyo nombre significa mula de fuego o boca de fuego— y el concepto del *Horno de la Guerra Mundial*. El propio Musil hace la pregunta de ¿por qué en la Acción Paralela aparece de golpe el poeta Feuermaul para desaparecer de nuevo enseguida y de forma duradera, dejando tras de sí una aportación decisiva, pero pequeña en la historia?

Así, Musil aprovecha la narrativa de la obra para abordar los inicios de la Primera Guerra Mundial. Según los historiadores, el término *Horno de la Guerra Mundial* hace referencia a Sarajevo-Bosnia, suceso donde ocurrió la muerte del archiduque Franz Ferdinand, heredero de los Habsburgo al trono. Musil ve también en Bosnia un suceso de importancia histórica porque allí ocurre la época llamada la *Paz Armada*, que ocupaba un centro de tensión entre las potencias del Reino Unido y el Imperio Alemán, inmiscuyendo también a Francia. El imperio Austro-húngaro había anexado a Bosnia a su territorio, lo que generó un conflicto con Rusia. Incluso este término hace referencia a lugares ubicados geográficamente en yacimientos de petróleo. Sin embargo, para el autor austriaco esto deduce que el *horno de la Guerra Mundial* no ha sido un «horno ordinario», ni un lugar concreto donde surge el conflicto, sino que estaba simultáneamente en distintos lados.

El poeta Feuermaul es invitado a la reunión en la casa de Diotima por Arheim, la razón eran unos pozos-yacimientos petrolíferos que escondía el prusiano. Con la llegada del poeta podía preconizar el pacifismo y dejar de lado la imagen que se había creado en torno a él por su padre, quien tenía gran cantidad de industrias de fósforo en Hungría para vender a las naciones en épocas de conflicto. En esa última reunión, además de la llegada de dicho poeta, se dio a conocer que Austria realizaría el Congreso Mundial de la Paz, suceso que le daría una finalidad a la Acción Paralela. Ante la creciente ideología antieslava y antialemana,

los personajes principales y creadores de la Acción piensan que aquel evento podría tratar de una intriga rusa. Sin embargo, lo que ocurría realmente era que la Acción Paralela ya no era una empresa privada de carácter cultural impulsada por la nobleza austrohúngara, sino un acontecimiento de Estado de carácter internacional.

### **3.2. Los tres problemas fundamentales del cuidado del alma en *el hombre sin cualidades***

Pese a que Patočka presenta los postulados del cuidado del alma casi treinta años después de la muerte de Robert Musil, no hay duda de la relación entre los pensamientos de ambos filósofos sobre este proyecto fenomenológico. Para Musil la herencia europea, el alma y el maravillarse de la filosofía constituyen un problema fundamental al momento de asumir la crítica contra la psicología y la ciencias naturales, respecto al abordaje que hacían a la teoría del conocimiento y el hombre. Por ello, la novela filosófica de ficción histórica testimonial *El hombre sin cualidades* constituye el diálogo filosófico en busca del cuidado del logos y el alma, especialmente en contra de estas corrientes fisiologistas fundadas bajo el principio de impersonalidad que asediaban a Europa.

De hecho, cuando el autor austriaco se refiere a la herencia europea en la obra no deja de lado el concepto de decadencia. Aclara que este concepto es delicado o de consistencia inestable y está sometido a la perspectiva del que emite el juicio sobre quién o qué es lo *decadente*. Ahora bien, esta decadencia como *sentimiento general de la época* implicaba la falta de espiritualidad de comienzos del siglo XX. Europa se había degenerado por una enfermedad vital sin la posibilidad de rehabilitación: ver el hombre como un suceso natural más

en el mundo. Lo cual se había inmiscuido en los sectores de la vida, la espiritualidad y las ideas, y se resentía la incontenible desaparición de algo, que en boca de los personajes principales era *el alma*.

El primer Musil, influido por Maurice Maeterlinck, al comenzar su búsqueda del alma llega a pensar que el éxtasis es el comienzo del descubrimiento de nuestra esencia, purificando el alma en el dolor y el sufrimiento. En virtud de ello, el filósofo austriaco crea en sus *Diarios* el *Monsieur Vivisecteur*, en sus propias palabras: ¡una especie de panteísmo a base de conocimiento fisiológico! Personaje que explicaría las aventuras y odiseas de un *vivisecteur* espiritual a comienzos del siglo XX. En este punto, Musil veía el arte como una especie de enfermedad. Justamente, el *vivisecteur* o la vivisección de los estados del alma es un intento de gran connotación nietzscheana por superar esta enfermedad de decadencia, que se resentía en los ámbitos científicos y artísticos y gestaba una *décadent cultural*, la cual daña directamente al intelecto o la psique. Por ello para Musil la característica de la decadencia es la siguiente:

¿Cuál es la característica de toda *décadence* literaria? [*Vereinigung*]. Que la vida ya no habita en el todo. La palabra se vuelve *souveraine* [soberana] y salta de la frase, la frase se desborda oscureciendo el sentido de la página, la página cobra vida a expensas del todo —el todo ya no es un todo. Pero ésa es justamente la metáfora de todos los estilos de *décadence*: constante anarquía de los átomos; disgregación de la voluntad; moralmente hablando, «libertad del individuo», —transponiéndolo a teoría política, «igualdad de derechos». La vida, la vitalidad misma, la vibración y la exuberancia vital se ven relegadas a las configuraciones más pequeñas, el resto es pobre en vida. Por doquier paralización, fatiga, entumecimiento, o antagonismo y caos; lo uno y lo otro cada vez más patentes conforme se asciende hacia formas de

organización más elevadas. El todo ya no vive en absoluto: está compuesto, calculado; es artificioso, un artefacto. (Musil, 2006. p.67)

En el arte la decadencia se trata de la embriaguez de las pasiones, es decir, de excitación sexual, concupiscencia, rivalidad y movimientos extremos, entre otros. Se pretendía exaltar la fuerza y la plenitud para lograr imponer al hombre sobre las cosas, llegando así a *transmutar* todo para que refleje un propio poder y una perfección inalcanzable para los hombres. Según Musil, el tener que transmutar las cosas en lo perfecto termina siendo el fin del *arte* y, por ello, constituye una enfermedad en el sentido de lo inalcanzable que empobrece la vida, generando el *gran cansancio* y la *voluntad de acabar*. Un ejemplo de esa decadencia era la música de Wagner, que el autor austriaco define como brumosa, húmeda e irritante; en contraste con la música no decadente que enfatiza la ligereza, ductilidad, amabilidad y armonía. Para Musil esta decadencia artística pretendía separar el mundo en «verdadero» y «aparente». El artista en este sentido aprecia más la apariencia que la realidad, justamente porque a partir de la apariencia construye una realidad impulsada a partir de la selección y exaltación.

Musil se alejaría, gracias a sus estudios de doctorado sobre psicología experimental y al acercamiento a la fenomenología husserliana, de estas corrientes nietzscheanas y decadentes para comprometerse con una literatura propiamente filosófica que rehabilite a Europa de su enfermedad vital. Esta literatura filosófica establece un diálogo entre el hombre y su época, a partir de las costumbres y razonamientos generales, para encontrar juntos un camino a la verdad y a la espiritualidad de la vida. Musil, al igual que varios escritores de la época como Hermann Broch, había hecho de la literatura una fuente para el deber ético de los ciudadanos frente a la paralización moral y política del nuevo siglo, provenientes de la desintegración de las viejas ideas y el esfuerzo de construir nuevas ideas que pudieran ayudar al

hombre a hacerle frente a la crisis. Según Musil, estos dos puntos: la soberracionalidad de la actitud científica y el arte como enfermedad, habían generado una acepción desestimada del hombre: un nuevo hombre, medible, desprovisto de una moral y de carácter mecanizado:

El siglo, recientemente sepultado por entonces, no se había distinguido demasiado en su segunda mitad. Había sido efectivo en el desarrollo técnico, en el comercio y en las investigaciones científicas, pero fuera estos fosos de energía, había sido apacible e ilusorio como aguas pantanosas. (...) De la mentalidad, escurridiza como el aceite, de los dos últimos decenios del siglo XIX se había apoderado en toda Europa una fiebre eruptiva. Nadie sabía lo que se avecinaba; nadie se atrevía a decir qué era un nuevo arte, un hombre nuevo, una nueva moral, o quizá una nueva organización de la sociedad. (Musil, 2010. pp. 57-59)

Ante este nuevo orden, con una nueva idea de hombre, el autor austriaco se vuelve un acérrimo crítico de la pretensión de rehacer los pensamientos antiguos sin siquiera comprenderlos. Por ello, *El hombre sin cualidades* comienza enfatizando un hombre que tiene presente el concepto de posibilidad. No cabe duda de que Musil entiende este concepto en relación al ser en acto y en potencia: entendiéndola como la facultad de pensar en lo que podría igualmente ser, y no de conceder a *lo que es* más importancia que a *lo que no es*. Es decir, una oposición a lo que se considera determinado en la sociedad. Por ello, Ulrich es un hombre diferente a los demás hombres, es alguien cuyas posibilidades aún no se han concretado en un caso específico, es decir, un hombre que está en un constante estado de formación. Así, ante el surgimiento de un mundo de cualidades sin hombres y de experiencias sin quienes las vivan, el hombre sin cualidades es una renovación de la idea del hombre europeo de comienzos del siglo XX.

Ahora bien, la actitud científica y su configuración en la sociedad han llegado hasta los puntos más naturales de la comunidad. Negar que esta configuración ha afectado la estructuración de la sociedad es ridículo, pues la actitud natural de los hombres depende en gran medida de la superficialidad con la que la ciencia se les presenta. Ahora bien, ¿desde cuándo se manifiesta esta superficialidad? Se considera que la ausencia de fundamento en el mundo moderno, que hace parte importante de la herencia europea, surge a partir de la época renacentista con la renovación de la Cosmópolis moderna, así como de la corrupción de las ciencias desde Galileo. El filósofo austriaco considera que la psicología moderna también ha contribuido a la *Utopía de la vida exacta* que se da en la superficialidad, que implica desviar la atención a la lucha en pro de la verdad interior por una visión superficial que explique la naturaleza del hombre.

Entonces, ¿a qué se debe la crítica a la superficialidad del método científico de la época? En pocas palabras, para Musil era inaceptable la “innovación” de la sociedad que pretendía demostrar “las nuevas realidades” y “los nuevos hombres”, aun cuando no se sabía qué era realmente el hombre y la sociedad antiguos. Para contrarrestar esa corriente, el filósofo austriaco vuelve a la pregunta por la vida, el hombre y el alma. Para el autor *el alma es lo que se esconde al escuchar de progresiones algebraicas* y cálculos legaliformes. Por ello gran parte de la literatura musiliana da cuenta de su crítica a la mecánica lógica que rige “un mundo medido como una regla de cálculo” y dominado por la “mentalidad de ingeniero”. En virtud de ello ¿dónde se puede buscar el alma para alejarnos del hombre mecanizado, si la ciencia tiene un afán por el mecanicismo y la estadística? Según Musil:

Se puede pasar, sin más, a tratar de la especial predilección que el pensamiento científico siente por las definiciones mecánicas, estadísticas, materiales, por las fórmulas desconectadas

del corazón. Considerar a la bondad como una forma peculiar del egoísmo; relacionar las emociones con las secreciones internas; establecer que en el hombre, de diez partes, ocho o nueve son de agua; declarar que la célebre libertad moral del carácter no es otra cosa que un fenómeno automático y accesorio del librecambio; pretender que la belleza dependa de la buena digestión y de una ordenada distribución del tejido adiposo; calcular estadísticamente las cifras de concepciones y de los suicidios para demostrar que actos, al parecer los más libres del hombre, se escapan a su albedrío; reparar en la afinidad entre la embriaguez y la enajenación mental; equiparar el ano a la boca, en cuanto que ambos órganos son extremidades —la rectal y la oral— de una misma cosa...: semejantes ocurrencias, que en cierto sentido desenredan el truco de las prestidigitación de las ilusiones humanas, crean siempre una especie de conjetura, favorable en orden a adquirir una acepción específicamente científica. (Musil, 2012. pp. 310-311)

Con todo ello, Musil encuentra en la filosofía una respuesta para indagar sobre el alma pues entendía que, desde los más grandes filósofos griegos como Platón y Aristóteles, la tarea de la filosofía consistía en la constante preocupación sobre el alma que se conoce a sí misma. La reflexión filosófica por el ser y el sentido de la vida era para el autor austriaco un despertar del olvido a nuestro pensamiento, a nuestra alma y nuestra vida espiritual.

Concluye el autor austriaco que a partir de la literatura filosófica puede contrarrestar la creciente deshumanización del hombre por causa de los progresos calculables de la aprehensión de la experiencia que ahondaba en la ciencia. Pues esta literatura filosófica reivindica el cuidado del *logos* o el cuidado del alma de la palabra en el movimiento del alma como autognosis, lo que para el autor austriaco —siguiendo a Platón— determinaría la memoria anamnética o de reconocimiento y práctica de la teoría en la virtud. Pues, una literatura

filosófica que cuide del logos y del alma tendrá la unificación que deviene de nuestra disposición espiritual y proviene de la idea de bien que está en nosotros mismos.

#### 4. Consideraciones finales

Teniendo en cuenta los capítulos anteriores es menester dar unas consideraciones finales acerca del problema que inquietó esta investigación. La filosofía de Jan Patočka es sin duda una de las más renovadoras del siglo XX. Esta propuesta de una relectura en clave ontológica del concepto de «cuidado del alma» está estrechamente vinculada a la teoría patočkiana de los tres movimientos de la existencia humana — busca acercarse a lo que Patočka llama el tercer movimiento de la existencia: el movimiento de la verdad. Los postulados del cuidado del alma y el movimiento de la verdad guardan un mismo argumento: no podrá percibirse la libertad mientras la existencia humana no rompa su etapa natural de la vida.

Frente a esto, descansa la idea de la fenomenología sobre los postulados del psicologismo, naturalismo y positivismo acerca del hombre, pues, además de insuficientes son peligrosos. Esta idea surge bajo la creciente influencia que dichos postulados han tenido en el mundo moderno, ya que tienden a considerar al ser humano como un hecho entre los distintos hechos de la naturaleza. Por ello para el pensamiento de Patočka y la fenomenología en general, es necesario volver a problematizar la idea de hombre y existencia que han tenido los más grandes pensadores en la historia. Para hacerlo, esta investigación se estableció a partir de la comprensión del contexto históricopolítico y social en el que habría de surgir la filosofía en Grecia y, como en el caso de *Platón* y Europa, un estudio sobre el concepto de alma en la antigua Grecia. Por ello es importante el análisis de las costumbres, la *paideia*, el alma y el

problema de ser en los pensamientos de Platón y Aristóteles, sin dejar de lado el lugar histórico en que estos pensamientos surgieron. Estos análisis hicieron frente a la comprensión y fundamento del cuidado del alma como cuidado del *logos*, suceso que pondría en justo lugar la teoría platónica-aristotélica de la ética, de la moral práctica y del problema de la vida buena en la polis.

Cabe destacar que esto responde al propósito de abordar la propuesta que hace Jan Patočka para intentar mostrar desde el inicio de *Platón y Europa* su esencial tematización sobre la inescindible relación existente entre el ser y el ente. Dicho en otras palabras, tratar sobre lo inmanente y lo trascendente, lo dado como cosa y como fenómeno que inhiere en el postulado de la intencionalidad de la conciencia en la fenomenología husserliana. Es por ello que la fenomenología tiene, en esencia, profundas resonancias platónicas en lo que concierne a la idea de la dialéctica, en la que subyace una teoría del conocimiento orientada hacia la problematización de la racionalidad de las ciencias y que concierne al problema de la autenticidad o inautenticidad.

Asimismo, lo anteriormente dicho vincula el pensamiento de Patočka y Musil, pues, la obra *El hombre sin cualidades* pone en discusión la fenomenalización del mundo, de acuerdo con sus críticas a las corrientes mecanicistas que apuntan a la destrucción del alma humana con fines tecnoproductivistas, desde la desyoización del individuo y el abajamiento del hombre. Por ello, una fuerte crítica en la obra es la que hace énfasis sobre el concepto de los principios de moral. No por nada Musil, al igual que Patočka, ve que la herencia europea, las costumbres del *nuevo hombre* y el creciente *espíritu de la época*; que proporcionaba los efímeros “avances” de las psicologías fisiológicas y su directa relación con las generadas condiciones inconscientes; han generado lo denominado en *El hombre sin cualidades*: la

comunidad consumada de los sin-yos. Ya no tenemos un yo, nuestra búsqueda intelectual y política es poder formar ese nuevo yo que se desechó. Es, en general, la idea de buscar una nueva idea del hombre, aquel *hombre nuevo* es consecuencia de que se perdió todo fundamento anterior del hombre.

Ante ello, el contexto ético-político no puede dejarse de lado. La repercusión de la política interior que acrecentaba las alusiones antialemanas y antieslavas, además de la época antifilosófica y cobarde, fueron otro detonante de la crisis de humanidad en Europa. Sin embargo, el hecho más significativo para Musil fue la conversión de la ciencia positiva en el ideal intelectual, lo que describiría como: poner la papeleta en la mano de los llamados hechos y dejar que los hechos elijan con primacía en cualquier situación. Esta crítica tiene profundas resonancias de la fenomenología husserliana, más precisamente en la *Krisis* en donde se realiza una fuerte crítica a las ciencias positivas por dejar de lado las cuestiones decisivas que hacen posible la realización de una humanidad auténtica y que, para rememorar su expresión, *las ciencias de hechos crean hombres de hechos*.

Por esto, se considera que la ausencia de fundamento en el mundo moderno se ve reflejada a partir de la época renacentista, la renovación de la Cosmópolis moderna, así como de la corrupción de las ciencias desde Galileo. Por ello se concluye que, en un mundo donde se sustituye el alma por la lógica no hay modelos ni ideas culturales. En tales circunstancias es natural que los sentimientos y la moral anden a la deriva y que el hombre comience a tambalearse y a perder su sentido de humanidad. Por ello, puedo afirmar con esta investigación que las propuestas fenomenológicas de Robert Musil y Jan Patočka enfatizan el sentido de la responsabilidad del filósofo en tiempos donde la filosofía ya se considera por muerta, donde el hombre es “programado” en la imagen, dejando de lado la imaginación y

exacerbando las pasiones. Debido a esto, surge la vida empobrecida —que critica Musil en los *Diarios* y en *El hombre sin cualidades*— de los hombres que tienen atrofiada la mirada, que transitan las vías donde carece la voluntad y el sentido de humanidad y, a causa de ello, viven su vida con cansancio y desesperación.

Quiero aclarar que, por las razones expuestas anteriormente, los autores antes mencionados buscan la rehabilitación del cuidado del alma tal como Platón y Aristóteles, siendo fundamental los pensamientos de dichos filósofos para la renovación de la formación del ser ante las crisis modernas. Sin duda, la decadencia de Europa y el mundo ha dejado de lado la reflexión filosófica, por ello es necesario dicha rehabilitación. El capitalismo, la tecnificación y que el mundo natural se baste a sí mismo como explicación a partir de un encuentro práctico con las cosas, son causas de la crisis de humanidad. Por ello, la literatura filosófica de Musil y los postulados de Patočka, desde su incesante lucha por la rehabilitación del alma, constituyen verdaderamente una renovación del hombre y su cultura. Porque vieron la crisis y se preguntaron sobre sus orígenes, porque ante los factores de la mecanización del hombre propusieron un humanismo antimaquinista que retorna la mirada a los hombres, que pone a la filosofía frente a la comunidad y que vuelve a las cosas mismas. De ahí que, esta frase sea el lema de la fenomenología, pues en palabras de Patočka, siguiendo a Husserl: el sentido del «volver a las cosas mismas» significa no huir y no escabullirse ante el problema de la verdad.

## 5. Conclusiones

Aunque mi lectura de los pensamientos de Jan Patočka y Robert Musil antecedió en varios meses la actual crisis humanitaria que estamos viviendo a nivel mundial por efectos de la pandemia del CoVid-19, nunca como antes sus propuestas humanistas parecen cobrar mayor importancia. Hablar del *cuidado del alma* en Platón de cara a los desafíos del humanismo antimáquinista, en las propuestas fenomenológicas de los autores mencionados, cobra especial significado para nosotros en estos momentos de incertidumbre en los que se revela en toda su magnitud una crisis de humanidad que ya no podemos seguir desconociendo y en la que las instituciones sociales, educativas y políticas parecer jugar la peor parte. La inquietud sobre el alma suscita problemas esenciales sobre la rehabilitación del motivo griego del cuidado del alma y sus aportes para una mejor comprensión del hombre desde la reflexión filosófica que surge en tiempos de decadencia.

El cuidado del alma no es un problema al que los traductores e investigadores de Patočka le hayan dedicado extendidas investigaciones. Esto lo pude notar durante el proceso investigativo de la presente monografía, pues, había muy pocos artículos y pocos académicos que abordan esta problemática. Pese a esto, me resultó fácil contactar a los traductores e investigadores en habla hispana que se ocupan en estudiar el pensamiento del autor checo<sup>12</sup>. De ahí, pude notar que me encontraba solo en esta inquietud, puesto que los estudios de aquellos filósofos enfatizan la fenomenología asubjetiva y en muy pocas ocasiones nombran

---

<sup>12</sup> Traductores de Patočka al español: Iván Ortega Rodríguez y Jorge Nicolás Lucero. Estudiosos del autor checo: Ovidiu Stanciu, Miguel García-Baró y Eric Pommier, a quienes agradezco.

la relectura en clave ontológica del cuidado del alma. Al ver esto, supuse que mi investigación sobre Patočka se desarrollaría por una línea que poco se ha estudiado y, mucho menos, en Latinoamérica y habla hispana. Noté entonces que, la preocupación auténtica por el cuidado del alma propuesta por el pensador checo estaba siendo vista apenas como un problema menor. Cosa que me sorprendió mucho, pues aquel problema es el comienzo de los postulados de Patočka sobre los movimientos de la existencia humana en los *Ensayos heréticos*, que no pueden ser entendidos si se deja como un problema accesorio el del cuidado del alma.

En virtud de ello, y para comenzar las conclusiones de esta investigación, quiero poner en su justo lugar la pregunta de Patočka en su primer anexo de *Platón y Europa* titulado: *¿Es posible el fin de la filosofía?*, que nos invita principalmente a reflexionar sobre la crisis que acontece a la filosofía actual. Pues, si bien me había preguntado anteriormente con despreocupación aquel interrogante en cursos, seminarios e incluso en las discusiones que frecuentaba en los cafés de la universidad, no dejé de hacerme aquella pregunta ni hacerla a todos aquellos que estaban involucrados en la filosofía a mi alrededor. Pero, al preguntarme nuevamente si era posible el fin de la filosofía, notaba que mientras estuve en mi condición de estudiante de pregrado no había valorado la importancia de la historia, ni de la filiación política de los autores que estudiaba. Me parecía risible que me preguntara por el alma, el ser y el fin de la filosofía, aun cuando terminaba mis estudios de pregrado, sin haberme ocupado ni un solo momento —exceptuando esta investigación— del surgimiento de aquella. Esta es, pues, la conclusión más significativa al haber finalizado mi pregrado: si no abordamos a la filosofía en su contexto histórico, nos “educaremos” meramente en “filosofar” en el aire. Esto ocurre, entre otras cosas, porque no vemos la filosofía como una actitud o experiencia vital, sino como un quehacer más dentro de las profesiones que ofrece la universidad. Esto se debe,

en gran parte, porque hacemos de lado la historia de la filosofía, así como la época, ideología y situación de los autores que leemos durante los cursos y seminarios de filosofía. Involucrandonos también en esa facilidad de llevar la filosofía a sus mínimas expresiones, que la separan de su importancia social, política y cultural.

Ahora bien, lo que se aboga en contra del pensamiento filosófico es su falta de practicidad en una sociedad tecnificada y productivista como Colombia. En cierto sentido, las críticas que caen sobre la filosofía son por la falta de “herramientas prácticas” que puedan “sacar adelante” a niños, jóvenes y adultos, en un entorno donde el dinero significa el desarrollo individual. Además de la premisa de “estudiar para *ser* algo en la vida”, que es aprovechada por las clases dirigentes para proponer una tecnificación del trabajo que permita convertir al hombre y al conocimiento en un quehacer práctico. Esto ha desatado una crisis, no solo en Colombia sino en el mundo, en la que pareciera que la filosofía está dejando de existir o que ya no tiene ideas nuevas ni influencia social. Sin embargo, aunque los pronósticos cada vez se hacen más preocupantes, hay un auge de esperanza en nuestra situación política, social y cultural. Hay una fuerza que reivindica el sentido de humanidad y el conocimiento como acceso a la verdad y al ser. Dejando de lado el saber productivista de mercado y la mecanización del hombre, para pensar y repensar el sentido de humanidad que nos incumbe como comunidad, generando así una sociedad que reflexiona sobre su crisis y, en nuestro caso particular, motivando una Colombia más humana. Un país donde la filosofía se una a la educación y las ciencias sociales y humanas puedan motivar la conciencia sobre los riesgos humanos, animales y bioambientales, de modo que la filosofía vuelva a tomar influencia sobre los asuntos de la sociedad.

Esto nos haría reflexionar acerca de la crisis, en donde nosotros como estudiosos de la filosofía debemos responsabilizarnos con esta vocación y poner a la filosofía en su contexto histórico. Sobre todo, en asumir la crisis a la que se conduce la comunidad, porque es en los momentos de crisis de humanidad donde nos reconocemos como seres esencialmente políticos y, por lo tanto, históricos. Así como la filosofía surgió después de la crisis que vivió Atenas, podemos, todos los que vemos en la filosofía una experiencia vital, reivindicar los pensamientos más humanos e importantes de la filosofía y con ello influir socialmente. Ello es precisamente lo que Patočka y Musil ven en rehabilitar el motivo griego del cuidado del alma desde el pensamiento de Platón y Aristóteles, pues, desde sus postulados problematizan las nuevas concepciones del hombre y sus mismas ideologías culturales que lo han llevado a la decadencia. Entonces, para responder a la pregunta de si es posible el fin de la filosofía, pienso que no es posible su muerte. Pues mientras exista un hombre o mujer que someta su vida al pensar y vea en ello una responsabilidad incondicional para sí-mismo y los demás, vendrán tiempos de esperanza.

En virtud de ello, esta investigación me ha suscitado un nuevo interrogante que he manifestado en mis consideraciones finales: ¿En qué se asemeja o diferencia el *cuidado del alma* con los *movimientos de la existencia* —más precisamente en el tercer movimiento denominado el *movimiento de la verdad*— en el pensamiento fenomenológico de Jan Patočka? Pregunta que me ocuparía un estudio más riguroso sobre la fenomenología, de la cual agradezco haberme ocupado apenas un poco y espero pueda ser la inquietud de futuras investigaciones. Pues hasta este punto, compartiendo con Sartre y como bien recuerda Patočka en *Introducción a la fenomenología*, también veo en la fenomenología una filosofía según la cual, en cuanto me sumerjo en mi propia vida tratando de analizarla y comprenderla, ya estoy

## EL CUIDADO DEL ALMA EN PLATÓN

filosofando, de manera que si paso de la vida a la filosofía no abandono el terreno vital;  
cuando hago filosofía, estoy viviendo.

### Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2010) *Acerca del alma* (Trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos; Barcelona, España.
- Aristóteles (1995) *Constitución de los Atenienses* (Introducción, traducciones y notas de Manuela García Valdés), Gredos; Madrid, España.
- Husserl, E. (1984) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Trad. Hugo Steinberg) Folios Ediciones, S.A; Ciudad de México, México.
- Musil, R. (2010) *El hombre sin atributos* (Trad. Feliu Formosa y Pedro Madrigal) Austral-Seix Barral; España.
- Musil, R. (2004) *Diarios I y II* (Trad. Elsa Renau Píqueras) Editorial Random House Mondadori; Bogotá, Colombia.
- Musil, R. (1992) *Ensayos y Conferencias* (Trad. José Luis Arántegui) Editorial Visor; Madrid, España.
- Patočka, J. (1991) *Platón y Europa* (Trad. Marco Aurelio Galmarini) Edicions 62; Barcelona, España.
- Patočka, J. (2004) *El movimiento de la existencia humana* (Trad. Teresa Padilla, Jesús María Ayuso y Agustín Serrano de Haro) Ediciones Encuentro; Madrid, España.
- Patočka, J. (2007) *Libertad y Sacrificio* (Trad. Iván Ortega Rodríguez) Ediciones Sígueme S.A.U; Salamanca, España.

Patočka, J. (2005) *Introducción a la fenomenología* (Trad. Juan A. Sánchez) Herder Editorial; Barcelona, España.

Platón (1998) *La República* (Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano) Alianza Editorial; Madrid, España.

Platón (1993) *Fedón* (Trad. Carlos García Gual) Gredos; Barcelona, España.

Platón (2010) *Fedro* (Trad. Armando Poratti) Ediciones Akal; Madrid, España.