

EL SENTIDO DE LO POLÍTICO
UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

MODALIDAD: ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN
GRUPO DE INVESTIGACIÓN: FILOSOFÍA Y ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA
PROYECTO DE INVESTIGACIÓN:
DED-469-18 ÉTICA FENOMENOLÓGICA Y FORMACIÓN

PRESENTADO POR:
BAYRON HERNAN GIRAL OSPINA
CÓD: 2014232014

DIRECTOR:
DR. GERMÁN VARGAS GUILLÉN


UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.

2019

Agradecimiento

A la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Pedagógica Nacional y en especial al profesor Germán Vargas Guillén, por enseñarme la unión entre filosofía y formación, en la que todo proyecto humano (político) es posible. Germán se ganó un cariñoso reconocimiento junto a los maestros de toda mi vida: Efraín y Charito.

A los estudiantes de la Universidad Pedagógica Nacional, especialmente a las organizaciones estudiantiles, profesoras, de trabajadores – al movimiento estudiantil –, y a todos con quienes compartí en uno y otro proceso tanto a nivel local como nacional; porque este trabajo es una explicitación del sentido de mi vida universitaria – de mi vínculo político con el movimiento universitario y social – en las múltiples vivencias que compartimos en defensa de la Universidad pública, del derecho a la educación, de un país soberano y democrático; de las utopías colectivas que la política nos da aquí y ahora, día a día ¡por la transformación profunda del país que amamos!

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>UNIVERSITY OF PEDAGOGY</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 3 de 29	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	El sentido de lo político una aproximación fenomenológica
Autor(es)	Bayron Hernan Giral Ospina
Director	Germán Vargas Guillén
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2019. 26 p
Unidad Patrocinante	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	Fenomenología, política, constitución, pasividad, actividad, estructura de sentido.

2. Descripción
<p>En este artículo se realiza una aproximación a la <i>fenomenología política</i> que tiene el propósito de explicitar los sentidos de lo político. Se parte del método fenomenológico y se pone en operación en dos vías: por un lado, al describir las estructuras del mundo de la vida política y, por otro, al poner la atención sobre los modos, o sentidos de lo político, en los que se desenvuelve el poder. Así pues, la investigación explora tres cuestiones fundamentales en el proyecto de la <i>fenomenología política</i>, éstas son: la descripción fenomenológica para tematizar los invariantes de lo político, la pregunta sobre la constitución del mundo de la vida política y, finalmente, la problemática de la pasividad-actividad en torno a la conciencia política. Fundamentalmente, se sostiene la tesis de que la política es una estructura del mundo de la vida, aunque su desenvolvimiento no se circunscribe estrictamente a una región, sino que acompaña las manifestaciones del pensamiento y la acción humana entre los unos y los otros, en el devenir del poder.</p>

3. Fuentes

- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós: Barcelona.
- Arendt, H. (2003). *La Condición Humana*. Paidós: Buenos Aires.
- Bernabé, A. (2008). “Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito”. Madrid, Alianza.
- Fink, E. (1998). *VI Meditación Cartesiana*. Trad. Hans Ebeling. Kuwer Academic Publisher. Dordrecht.
- Guerrero, J. (2017). Detrascendentalización de la ética en la valicepción. Un estudio de Ideas II de Edmund Husserl : Bogotá D.C
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Tecno Press Ediciones Ltda: Bogotá D.C.
- Husserl, E. (1991). *El espíritu común*. Universidad de Sevilla. Trad. Cesar Moreno Marquez
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony Steinbock. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/ Boston/London:
- Husserl, E. (2012) *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. Salamanca. Ed: Sígueme.
- Platón. (1992). Diálogos, Vol. VI: *Timeo*. Trad. Angeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Schumamm, K. (2002). *Husserl y lo político*. Prometeo libros: Buenos Aires. Trad. Julia Valentina Iribarne
- Vargas, G. (2012). *Fenomenología de la fenomenología*. En: *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Hoover, J. (2007). *Lo político a la luz de la fenomenología Husserliana*. Manizales: Universidad Autónoma.
- Gil, L. (Ed). (2019). “Fantasía y política”. En *Individuación fenomenológica y psicosocial*. Bogotá: Aula de Humanidades
- Jaramillo, M. (2003). La dimensión de lo político en el mundo de la vida. *Revista praxis filosófica*.
- Richir, M. (2013). Para una fenomenología de lo político. *Eikasía*. 18
- Varga G y Muñoz, E (2019). Aproximación a una Fenomenología de la migración. Bogotá. Aula de Humanidades

4. Contenidos

Uno de los elementos que implican la investigación fenomenológica es el hecho de que la fenomenología misma es, más que *teoría*, *método*. Como se señaló, a grandes rasgos, el método fenomenológico apunta –se dice una y otra vez– a la “descripción de esencias”. Para llegar a ésta se requiere, en primer lugar, la *tematización* o el “volver la atención a algo”; en segundo lugar, la *variación*, o el *método de las variables*. Y, por supuesto, la *descripción de esencias*, que es resultado de los dos momentos precedentes (Herrera, 2002, pp. 158-170).

Sin embargo, la descripción eidética, más allá de cualquier presuposición de *ser* de tinte metafísico, lo que quiere establecer es *lo invariante*, desde el punto de vista de la captación intuitiva del sentido. En resumidas cuentas, experiencias humanas hay de muchos tipos; pero, temáticamente, cabe preguntar: ¿cuáles son experiencias típica o invariablemente políticas? En principio, en una suerte de “lugar común”, se puede decir -y se dice- que toda experiencia es política, esto sucede en distintos espacios de participación, por caso se puede poner la Universidad o las discusiones recientes entorno a la movilización social, donde activistas y periodistas han llegado a estar de acuerdo en que el origen de todos los problemas y su solución es política. Y, en efecto, quizás lo sea. Pero, respirar, caminar, hablar, pensar, enamorarse, ¿en qué sentido son “experiencias políticas”? Se puede extender el razonamiento y mostrar que en estos casos están en juego las “relaciones de poder”; pero, ¿cómo?

En la tematización las preguntas rectoras son por la *constitución* tanto del sentido como del horizonte de lo político. No cabe duda, en un análisis medioambiental, de la contaminación en las ciudades, etc., respirar o caminar tienen que ver con la política, con la economía, con las relaciones interpersonales. Pero para que se llegue a ello es necesario configurar, dentro del *mundo de la vida*, el horizonte o *circunmundo de la vida* de lo política y; más concretamente, del sentido de lo político. Se tiene entonces la posibilidad de establecer un *campo de investigación*, que no pretende desligar la estructura de las relaciones en juego, sino que intenta situar su despliegue.

Pero también es sabido que, cuando se trata de la política, asuntos como el poder, el Estado, las instituciones, las formas de gobierno, las relaciones sociales, la intersubjetividad, entre otros, se vuelven objeto de análisis, en cuanto estructuras de la política. Es bien conocida, por ejemplo, la reflexión de Lenin sobre el amor o el respeto a las mujeres como acontecimientos políticos. Pero la gente respira, se enamora o se trata “generosamente” sin que su reflexión expresamente se ubique en el horizonte o con el *sentido de lo político*. Así, pues, es necesario preguntarse: ¿cómo llegamos a valorar un “hecho” o un “suceso” como político? ¿Cómo llegamos a tomar partido en la práctica política o en nuestra toma de posición ideológica? ¿Bajo qué circunstancias un “hecho” tiene o puede tener

valoración *de* o *como* “político”? ¿Hay, en sí mismos, “hechos” o “circunstancias” políticas? Intentar responder el conjunto de preguntas que se han ido formulando lleva a dar el paso de la tematización a las *variaciones*. En éstas de lo que se trata es de hacer visible cómo un mismo “hecho” –incluso– un mismo “gesto” puede o no ser un “contenido” o un “sentido” político.

En esa dirección, la pregunta por el *mundo de la vida política* está conformada por: horizonte, perspectiva, sentido(s), expectativas, valores, hábitos (o habitualidades). Entonces, un primer momento de la investigación cobra sentido: diferenciar el mundo de la vida –en su estructura general– y el circunmundo de la vida política. Desde luego, si por algo se caracteriza el mundo de la vida es porque se matiza o refiere a dimensiones: la existencia, el trabajo, la economía, la cultura, etc., y, también, la política. Pero, ¿cómo se configura el “sentido de lo político” en la esfera de la experiencia personal y colectiva? De esto es de lo que se trata: de ver cómo se eleva a sentido una dimensión de la experiencia que puede ser, incluso, vivida anónima o inconscientemente —en pasividad—; esto es, como una experiencia que se tiene, en palabras de Heráclito: “despiertos como si estuviéramos dormidos” (Heráclito, FG A1).

Entonces ¿cómo se “despierta” la conciencia política? ¿Cómo se da el tránsito de pasividad a actividad? En el fondo, todo sigue siendo político –como todo sigue siendo: cultural, existente, económico–, pero ¿cómo se “despierta” o se cae reflexivamente en el sentido de lo político? Estudiar este paso es lo que implica, sustantivamente, una *fenomenología política*, del *sentido de lo político*, del *mundo* (o *circunmundo*) *de la vida política*. Entonces la investigación exige pasar de la *constitución* a la reflexión sobre la pasividad en la toma de conciencia. Es, en resumidas cuentas, el paso de la *actitud natural*, en la que se está sujeto de la cotidianidad mientras sobreviene la política sin darse cuenta; a la *actitud trascendental*, en la que se puede explicitar, activamente, sus sentidos.

Entonces, se tienen para esta investigación tres momentos centrales: el primero, la pregunta por los invariantes de la experiencia política; el segundo, la pregunta por cómo se constituye el sentido de lo político y; el tercero, la pregunta por el acceso a la política en términos de la conciencia política, el tránsito de pasividad a actividad.

5. Metodología

La investigación pretende, a partir del análisis fenomenológico de la política, abordar la discusión en torno a cómo se forma el sentido de lo político. La explicitación de esta pregunta a partir del método fenomenológico se distancia de hacer solamente una transposición de conceptos de un campo a otro,

lo que sería pasar de la *fenomenología* husserliana a la *política*; y, más bien, se instala en el análisis de las *cosas mismas* sobre las que se pretende poner la atención, las que llamamos, vivimos, sentimos, consideramos, tratamos como políticas. En ese sentido, la investigación sigue la cláusula de Eugen Fink según la cual la fenomenología implica hacer aparecer como fenómeno lo que se pretende entender, esto es: *fenomenologizar*.

Sin embargo, y teniendo en cuenta la anotación de Fink, es necesario explicitar en qué sentido la fenomenología se entiende como método, con el propósito de ver cómo se constituye la *fenomenología política*. Se tienen al menos tres consideraciones: (1) la fenomenología es ciencia y, más precisamente, ciencia rigurosa. (2) Que sea método es una condición necesaria, pero no suficiente de su operación, que no reduce sus posibilidades y (3), más bien, establece criterios de investigación, en vez de rígidos esquemas, técnicas o procedimientos.

En ese marco, la fenomenología tiene como uno de sus propósitos llegar a verdades universales, válidas para unos y para todos, y por eso se contrapone al relativismo —que reduce la verdad y la validez a experiencias particulares— o, que incluso, niega la posibilidad del conocimiento objetivo, así como al objetivismo —que reduce la posibilidad del conocimiento y su validación a la experiencia externa del sujeto—. Si bien la fenomenología acepta la existencia de estructuras independientes a los sistemas conceptuales del sujeto, que en esa medida son “objetivas”, llama la atención sobre el sentido que cada uno les da al *fenomenologizar* o caer reflexivamente sobre ellas. Entonces, la fenomenología no pretende negar ninguno de los dos polos sujeto-mundo, sino más bien busca hacer un “*retorno hacia la subjetividad como fuente de la constitución de sentido*” (Vargas, 2012, p. 15), pues para toda conocimiento siempre habrá un quién que conoce, como para todo pensamiento un sujeto que piensa, para todo *yo* que reflexiona un sentido que explicita, o para todo *pensamiento (noesis)* algo pensado (*noéma*). En este caso, para todo sentido de lo político, una región o un conjunto de estructuras a las que se refiere.

Con estos presupuestos, la investigación fenomenológica requiere de la *reducción* o *reconducción* del mundo objetivo a la esfera de propiedad del sujeto, pues es la subjetividad la que “*despliega el sentido de lo dado*” (Vargas, 2012, p. 16), sin importar el campo de referencia: social, cultural, económico, científico, ético, estético... Sin embargo, esta operación trae implicada la *suspensión del juicio (epochè)* sobre el sentido o los sentidos que se tienen en *actitud natural*, es decir, sobre lo que se ha ganado por el mero hábito. Se trata entonces de poner entre paréntesis la “realidad” y todo lo que se sabe sobre ella, para intentar entender los sentidos que se le atribuyen cotidianamente, antes de hacer una

valoración acerca de ellos. Por eso se hace necesario ir *¡a las cosas mismas!* Esta frase, lema de la fenomenología, es una guía en la investigación que pasa por aceptar que las *cosas mismas* son las que señalan el camino, pero también que el sujeto se sitúa frente a ellas (la política) y las dota de sentido (lo político). Por tanto, no se puede sobrepasar la correlación existente entre la experiencia del mundo y los sentidos que le da el sujeto. Pero, además, sin importar la condición del sujeto que investiga, es necesario precisar que el *ir a las cosas mismas* hace inaceptable el *principio de autoridad* como fundamento de la validez del conocimiento o como presupuesto que antecede a la experiencia subjetiva del mundo y determina sus posibilidades.

6. Conclusiones

En este trabajo, se investigan tres preguntas para aproximarse a la tarea de hacer una fenomenología política: la pregunta por los invariantes de la experiencia política; la pregunta por cómo se constituye el sentido de lo político y la pregunta por el acceso a la política en términos de la conciencia política, el tránsito entre pasividad y actividad. Estas cuestiones son abordadas desde el método fenomenológico y sientan las bases para posteriores investigaciones dependiendo que se realicen sobre la región de la política o en la estructura del sentido de lo político.

A lo largo del texto, se sostiene una distinción entre la política y lo político. Mientras la política se refiere a una región o entorno, generalmente del mundo de la vida social, lo político es la constitución del sentido que el sujeto le otorga a este. Por tanto, la estructura del sentido de *lo político* alude a una región del mundo de la *vida política*, —subjetivamente considerado—; mientras que *la política* necesariamente se refiere a un campo de la experiencia en el que se manifiesta el poder. La fenomenología política intenta describir la correlación entre estos dos polos.

Elaborado por:	Bayron Hernan Giral Ospina
Revisado por:	Germán Vargas Guillém

Fecha de elaboración del Resumen:	16	03	2020
------------------------------------------	----	----	------

Resumen:

En este artículo se realiza una aproximación a la *fenomenología política* que tiene el propósito de explicitar los sentidos de lo político. Se parte del método fenomenológico y se pone en operación en dos vías: por un lado, al describir las estructuras del mundo de la vida política y, por otro, al poner la atención sobre los modos, o sentidos de lo político, en los que se desenvuelve el poder. Así pues, la investigación explora tres cuestiones fundamentales en el proyecto de la *fenomenología política*, éstas son: la descripción fenomenológica para tematizar los invariantes de lo político, la pregunta sobre la constitución del mundo de la vida política y, finalmente, la problemática de la pasividad-actividad en torno a la conciencia política. Fundamentalmente, se sostiene la tesis de que la política es una estructura del mundo de la vida, aunque su desenvolvimiento no se circunscribe estrictamente a una región, sino que acompaña las manifestaciones del pensamiento y la acción humana entre los unos y los otros, en el devenir del poder.

Palabras claves:

Fenomenología, política, constitución, pasividad, actividad, estructura de sentido.

Abstract:

The article makes an approach to political phenomenology that whit the purpose of making explicit the senses of the political. It starts from the phenomenological method that is put in operation in two ways: on one hand, when describing the structures of the political life world and, on the other hand, when putting the attention on the ways, or senses of the political, in which power is developed. Therefore, the investigation explores three fundamental questions in the project of political phenomenology, these are: the phenomenological description to thematize the invariants of the political, the question on the constitution of the world of political life and, finally, the problematic of the passivity-activity around the political conscience. Fundamentally, it is sustained the thesis that politics is a structure of the life world, although its development is not strictly circumscribed to a region, but it accompanies the manifestations of the thought and the human action between the ones and the others, in the power evolution.

Keywords:

Phenomenology, politics, constitution, passivity, activity, structure of meaning.

La investigación pretende, a partir del análisis fenomenológico de la política¹, abordar la discusión en torno a cómo se forma el sentido de lo político. La explicitación de esta pregunta a partir del método fenomenológico se distancia de hacer solamente una transpolación de conceptos de un campo a otro, lo que sería pasar de la *fenomenología* husserliana a la *política*; y, más bien, se instala en el análisis de las *cosas mismas* sobre las que se pretende poner la atención, las que llamamos, vivimos, sentimos, consideramos, tratamos como políticas. En ese sentido, la investigación sigue la cláusula de Eugen Fink según la cual la fenomenología implica hacer aparecer como fenómeno lo que se pretende entender, esto es: *fenomenologizar*².

Sin embargo, y teniendo en cuenta la anotación de Fink, es necesario explicitar en qué sentido la fenomenología se entiende como método, con el propósito de ver cómo se constituye la *fenomenología política*. Se tienen al menos tres consideraciones: (1) la fenomenología es ciencia y, más precisamente, ciencia rigurosa. (2) Que sea método es una condición necesaria, pero no suficiente de su operación, que no reduce sus posibilidades y (3), más bien, establece criterios de investigación, en vez de rígidos esquemas, técnicas o procedimientos.

En ese marco, la fenomenología tiene como uno de sus propósitos llegar a verdades universales, válidas para unos y para todos, y por eso se contrapone al relativismo —que reduce la verdad y la validez a experiencias particulares— o, que incluso, niega la posibilidad del conocimiento objetivo, así como al objetivismo —que reduce la posibilidad del conocimiento y su validación a la experiencia externa del sujeto—. Si bien la fenomenología acepta la existencia de estructuras independientes a los sistemas conceptuales del sujeto, que en esa medida son “objetivas”, llama la atención sobre el sentido que cada uno les da al *fenomenologizar* o caer reflexivamente sobre ellas. Entonces, la fenomenología no pretende negar ninguno de los dos polos sujeto-mundo, sino más bien busca hacer un “*retorno hacia la subjetividad* como fuente de la *constitución de sentido*” (Vargas, 2012, p. 15), pues para toda conocimiento siempre habrá un quién que conoce, como para todo pensamiento un sujeto que piensa, para todo *yo* que reflexiona un sentido que explicita, o para todo *pensamiento* (*noesis*)

¹ Como se verá a lo largo del texto, se sostiene una distinción entre la política y lo político. Mientras la política se refiere a una región o entorno, generalmente del mundo de la vida social, lo político es la constitución del sentido que el sujeto le otorga a este. Por tanto, la estructura del sentido de *lo político* alude a una región del mundo de la *vida política*, —subjetivamente considerado—; mientras que *la política* necesariamente se refiere a un campo de la experiencia en el que se manifiesta el poder. La fenomenología política intenta describir la correlación entre estos dos polos.

² En la *VI Meditación cartesiana*, Eugen Fink enseña que la fenomenología tiene dos momentos fundamentales: la fenomenología regresiva y la fenomenología constructiva. El fenomenologizar se despliega como un acto teórico que se mueve en alguna de las dos direcciones. Cf. especialmente los párrafos 6, 7 y 8.

algo pensado (*noéma*). En este caso, para todo sentido de lo político, una región o un conjunto de estructuras a las que se refiere.

Con estos presupuestos, la investigación fenomenológica requiere de la *reducción* o *reconducción* del mundo objetivo a la esfera de propiedad del sujeto, pues es la subjetividad la que “*despliega el sentido de lo dado*” (Vargas, 2012, p. 16), sin importar el campo de referencia: social, cultural, económico, científico, ético, estético... Sin embargo, esta operación trae implicada la *suspensión del juicio* (*epoché*) sobre el sentido o los sentidos que se tienen en *actitud natural*, es decir, sobre lo que se ha ganado por el mero hábito. Se trata entonces de poner entre paréntesis la “realidad” y todo lo que se sabe sobre ella, para intentar entender los sentidos que se le atribuyen cotidianamente, antes de hacer una valoración acerca de ellos. Por eso se hace necesario ir *¡a las cosas mismas!* Esta frase, lema de la fenomenología, es una guía en la investigación que pasa por aceptar que las *cosas mismas* son las que señalan el camino, pero también que el sujeto se sitúa frente a ellas (la política) y las dota de sentido (lo político). Por tanto, no se puede sobrepasar la correlación existente entre la experiencia del mundo y los sentidos que le da el sujeto. Pero, además, sin importar la condición del sujeto que investiga, es necesario precisar que el *ir a las cosas mismas* hace inaceptable el *principio de autoridad* como fundamento de la validez del conocimiento o como supuesto que antecede a la experiencia subjetiva del mundo y determina sus posibilidades.

Dicho lo anterior, la fenomenología se abre a la consideración de ser una ciencia estricta, la ciencia de la *subjetividad trascendental* (Hua XXII, v.e., Conferencias de Londres, p. 33), que implica no quedarse con las explicaciones ni determinaciones naturalistas o historicistas de la experiencia humana en cualquier ámbito, sino que, más bien, busca realizar investigaciones que tiendan hacia la verdad y la universalidad, es decir, que a partir de la descripción de la vivencia de cada sujeto —de su explicitación en primera persona— se pueda llegar a considerar el sentido que tiene para cada quien su vivencia, pero plasmada en una estructura válida para uno y para todos. Para la *fenomenología política*, el quid del asunto es lograr describir la correlación de *lo político*, lo vivido por cada quien fundado en el yo; a *la política*, expresión conjunta del “nosotros”, de la vida en común. Así pues, como el sujeto puede fenomenologizar su experiencia en el mundo de la vida, encuentra que, intersubjetivamente, hay una estructura compartida con otros que pueden dar su punto de vista, abrir otra perspectiva y *corregir* los sentidos expresados.

Esto implica que cada quien, en tanto sujeto, tiene una perspectiva en un horizonte compartido, una visión particular, una mirada que ubica aspectos o escorzos como una realidad que exige una visión *omnilateral* del fenómeno (*Hua XXII*, v.e., Conferencias de Londres, p. 105). En todo caso, el fenomenologizar pasa por *tematizar* o *poner la atención* sobre algo, y ese ‘algo’ generalmente es una dimensión de la experiencia, un *circunmundo* de la vida experimentado por el sujeto que recorre y se ubica con su cuerpo en los *sistemas* que vivencia, por ejemplo, los lugares que recorre en su lateralidad: arriba, abajo, a la izquierda, a la derecha y la distancia: cercanía, lejanía, entre otros. Así, el sistema “designa *el modo de atenerse el sujeto*, en su *mundear*, a lo experimentado” (Vargas, 2012, p. 17), mientras que el tematizar se refiere a una “postura epistemológica y metodológica según la cual la atención se dirige en una u otra dirección con respecto a *lo que aparece*, esto es, con respecto a los *fenómenos*” (Vargas, 2012, p. 17). Esto indica que la investigación fenomenológica, más que tener *procedimientos rígidos*, tiene *principios metodológicos* sobre los cuales se puede volver una y otra vez: se trata de ver cómo es el darse de los fenómenos (la experiencia estructuralmente considerada de la política) y sobre qué se enfoca la mirada (tematización, lo político).

El ir *a las cosas mismas* también conlleva, fundamentalmente, a desmontar la naturalización para ver cómo se nos dan las cosas. La desconexión de la actitud natural, puesta en marcha por la epojé y la reducción, reclama poner en suspensión el juicio, esto es, no juzgar ni atribuir sentidos a las cosas; por lo menos dudar, a pesar de que hay una constitución pasiva sobre lo que se sabe; pero esto se hace con el objetivo de redirigir hacia el sujeto —fuente de la constitución— los fenómenos y describirlos nuevamente, otorgar sentidos y significaciones, lo que permite superar la autoridad impuesta por la tradición y la cultura, por los múltiples condicionamientos.

En este punto, aparece la correlación, que se refiere a la necesidad de atender a la “*estructura intencional de la conciencia*” (Vargas, 2012, p. 21), de situarse en la correlación sujeto-mundo, noesis-noema, en la estructura de la intencionalidad en la que *toda conciencia es conciencia de...* (Vargas, 2012, p. 22). *Tematizar* señala un proceso mediante el cual la experiencia es objetivada, mediante el cual se dirige la atención a lo dado, al fenómeno. Pero más allá de ser una delimitación, se trata de reconocer y distinguir la *perspectiva* del *horizonte*, buscar la completud de lo dado, es decir atender a la multiplicidad de perspectivas³ y llevar a cabo la *corregibilidad*.

³ Con esta afirmación se deduce que si desde la fenomenología apuesta por un ideal de proyecto político en específico es la por la fundación de la democracia radical, porque ésta implica ver la pluralidad de perspectivas,

Las *variaciones* hacen posible atender a los distintos modos de darse de los fenómenos o el asunto que se esté tematizando, se trata de ver los sentidos para así someterlos a validación e ir corrigiendo. La *descripción del eidos* o la *esencia* es un resultado de las variaciones, de la operación del variar. Precisamente, llegar a la esencia es descubrir lo *invariante*, la tipicidad del fenómeno, desde la cual nuevamente se debe someter a consideración la variación para así lograr una descripción válida y hacer corregibilidad. El principio de *corregibilidad* señala que las descripciones eidéticas están en discusión, dado que en últimas estas son los resultados de la investigación fenomenológica. De esta manera, la *corregibilidad* trae consigo la validación intersubjetiva, la comunicación, la historicidad y la crítica (Vargas, 2012, p.25). El *zigzag de/en* la tematización se realiza luego de pasar por las *cosas mismas*, reducirlas a esfera de propiedad y asignarles sentido. El *zigzag* muestra que la descripción fenomenológica no termina sino que se puede hacer una y otra vez, como si acudiera a un movimiento infinito de ir a las *cosas mismas* y volver una y otra vez sobre ellas, descubrir su sentido y despejar lo encubierto por la naturalización.

Por tanto, la fenomenología es una ciencia estricta porque pone a consideración una y otra vez los criterios metodológicos usados y sus resultados, atendiendo a la historia, al desarrollo y a los cambios culturales, a la incompletud de las perspectivas, a su complementariedad. Con esta caracterización se avanza en considerar que la fenomenología, en tanto método, funda la posibilidad de hacer una ciencia rigurosa basada en criterios metodológicos, que no son equiparables a procedimientos, sino que los exige como condición necesaria, pero no suficiente para la investigación, que se realiza al tenor que le indican las cosas mismas al sujeto que les da sentido.

Entonces, uno de los elementos que implican la investigación fenomenológica es el hecho de que la fenomenología misma es, más que *teoría, método*. Como se señaló, a grandes rasgos, el método fenomenológico apunta –se dice una y otra vez– a la “descripción de esencias”. Para llegar a ésta se requiere, en primer lugar, la *tematización* o el “volver la atención a algo”; en segundo lugar, la *variación*, o el *método de las variables*. Y, por supuesto, la *descripción de esencias*, que es resultado de los dos momentos precedentes (Herrera, 2002, pp. 158-170).

más que apuntar a la totalidad (*Hua XXII*, v.e., Conferencias de Londres, p. 52). Se trata entonces de poder entender el punto de vista del otro, pero distinguir que por ello no todo se puede validar. Lo importante es entender que el otro expresa un punto de vista con cierta racionalidad y razonabilidad, que puede ponerse a prueba si se somete a la legitimación y la validación universal.

Sin embargo, la descripción eidética, más allá de cualquier presuposición de *ser* de tinte metafísico, lo que quiere establecer es *lo invariante*, desde el punto de vista de la captación intuitiva del sentido. En resumidas cuentas, experiencias humanas hay de muchos tipos; pero, temáticamente, cabe preguntar: ¿cuáles son experiencias típica o invariablemente políticas? En principio, en una suerte de “lugar común”, se puede decir -y se dice- que toda experiencia es política, esto sucede en distintos espacios de participación, por caso se puede poner la Universidad o las discusiones recientes entorno a la movilización social, donde activistas y periodistas han llegado a estar de acuerdo en que el origen de todos los problemas y su solución es política. Y, en efecto, quizás lo sea. Pero, respirar, caminar, hablar, pensar, enamorarse, ¿en qué sentido son “experiencias políticas”? Se puede extender el razonamiento y mostrar que en estos casos están en juego las “relaciones de poder”; pero, ¿cómo?

En la tematización las preguntas rectoras son por la *constitución* tanto del sentido como del horizonte de lo político. No cabe duda, en un análisis medioambiental, de la contaminación en las ciudades, etc., respirar o caminar tienen que ver con la política, con la economía, con las relaciones interpersonales. Pero para que se llegue a ello es necesario configurar, dentro del *mundo de la vida*, el horizonte o *circunmundo de la vida* de lo política y; más concretamente, del sentido de lo político. Se tiene entonces la posibilidad de establecer un *campo de investigación*, que no pretende desligar la estructura de las relaciones en juego, sino que intenta situar su despliegue.

Pero también es sabido que, cuando se trata de la política, asuntos como el poder, el Estado, las instituciones, las formas de gobierno, las relaciones sociales, la intersubjetividad, entre otros, se vuelven objeto de análisis, en cuanto estructuras de la política. Es bien conocida, por ejemplo, la reflexión de Lenin sobre el amor o el respeto a las mujeres como acontecimientos políticos. Pero la gente respira, se enamora o se trata “generosamente” sin que su reflexión expresamente se ubique en el horizonte o con el *sentido de lo político*. Así, pues, es necesario preguntarse: ¿cómo llegamos a valorar un “hecho” o un “suceso” como político? ¿Cómo llegamos a tomar partido en la práctica política o en nuestra toma de posición ideológica? ¿Bajo qué circunstancias un “hecho” tiene o puede tener valoración *de o como* “político”? ¿Hay, en sí mismos, “hechos” o “circunstancias” políticas? Intentar responder el conjunto de preguntas que se han ido formulando lleva a dar el paso de la tematización a las *variaciones*. En éstas de lo que se trata es de hacer visible cómo un mismo “hecho” –incluso– un mismo “gesto” puede o no ser un “contenido” o un “sentido” político.

En esa dirección, la pregunta por el *mundo de la vida política* está conformada por: horizonte, perspectiva, sentido(s), expectativas, valores, hábitos (o habitualidades). Entonces, un primer momento de la investigación cobra sentido: diferenciar el mundo de la vida –en su estructura general– y el circunmundo de la vida política. Desde luego, si por algo se caracteriza el mundo de la vida es porque se matiza o refiere a dimensiones: la existencia, el trabajo, la economía, la cultura, etc., y, también, la política. Pero, ¿cómo se configura el “sentido de lo político” en la esfera de la experiencia personal y colectiva? De esto es de lo que se trata: de ver cómo se eleva a sentido una dimensión de la experiencia que puede ser, incluso, vivida anónima o inconscientemente —en pasividad—; esto es, como una experiencia que se tiene, en palabras de Heráclito: “despiertos como si estuviéramos dormidos” (Heráclito, FG A1).

Entonces ¿cómo se “despierta” la conciencia política? ¿Cómo se da el tránsito de pasividad a actividad? En el fondo, todo sigue siendo político –como todo sigue siendo: cultural, existente, económico–, pero ¿cómo se “despierta” o se cae reflexivamente en el sentido de lo político? Estudiar este paso es lo que implica, sustantivamente, una *fenomenología política*, del *sentido de lo político*, del *mundo (o circunmundo) de la vida política*. Entonces la investigación exige pasar de la *constitución* a la reflexión sobre la pasividad en la toma de conciencia. Es, en resumidas cuentas, el paso de la *actitud natural*, en la que se está sujeto de la cotidianidad mientras sobreviene la política sin darse cuenta; a la *actitud* trascendental, en la que se puede explicitar, activamente, sus sentidos.

Entonces, se tienen para esta investigación tres momentos centrales: el primero, la pregunta por los invariantes de la experiencia política; el segundo, la pregunta por cómo se constituye el sentido de lo político y; el tercero, la pregunta por el acceso a la política en términos de la conciencia política, el tránsito de pasividad a actividad.

La pregunta por los invariantes de la experiencia política

Sin ánimo de dar una última palabra, vale citar la frase de Hannah Arendt: la política trata del “estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt, 2008, p. 131). Así pues, en una primera aproximación, la política tiene en cuenta al sujeto y su relación con los demás, pero también, como la misma Arendt lo enseñó: la política “nace entre los hombres” (p. 132). Es decir; no es una estructura que se tiene por naturaleza, como se ha interpretado de la lectura de Aristóteles; sino que se gana en la vida común con los demás, es un resultado de una

interacción que está fuera del sujeto y que lo incluye. Entonces, en esa vía, la constitución del mundo político está atravesada por la intencionalidad que se tiene intersubjetivamente al vivir unos y otros.

Sin embargo, ¿cómo se configura esa vida que se juega como política? Hay dos miradas que pueden orientar la investigación fenomenológica. Por un lado, la política es parte de un circunmundo definido que puede ser caracterizado como una región; y, por otra, la política es una estructura de relaciones en las que se despliega el poder. En la primera posición, hay que hacer una investigación en torno a los invariantes y el despliegue, por ejemplo, del poder en el orden del Estado o las instituciones. Para ese caso específico, las personalidades de orden superior ayudan a clarificar el camino, porque estas se entienden como una “comunidad de voluntades con relación a todos los ciudadanos” (Husserl, 1991, p. 182); es decir conforman grupos de personas que llegan a formar instituciones, algunas de las cuales se encuentran subordinadas a sus mayores, pero guiadas por una intencionalidad comunitaria en la que las acciones de unos y otros se orientan hacia la búsqueda de horizontes de posibilidad bajo la lógica de seguir normas trascendentales de la razón, más aun, de guiarse bajo la idea de la comunidad de amor. En esta la acción se funda en la relación de unos y otros, que llega a definir la acción completa del nosotros como el sentido de la política. Este enfoque acude a la *monadología* como justificación de la idea del Estado, y es una investigación que desarrollan autores como Schumamm (2002) en tanto describe las estructuras sociales del poder a partir de la intencionalidad comunitaria que funda el Estado; Jaramillo que sostiene que “el mundo de la vida es (...) la apertura de la dimensión ontocosmopolítica de un mundo común en la que se constituye -en el horizonte universal de la actividad productiva y de su intercambio- el espacio de aprendizaje de la tolerancia” (Jaramillo, 2011) o Vanegas (2007) que realiza una investigación en torno a la región de lo político a partir del encuentro con los otros. Entonces, este tipo de propuestas se enmarcan en la idea de que la fenomenología política llegue a realizar una teoría política del Estado o de la vida en común, más específicamente, *sobre o entorno a la región de lo público*.

En el otro enfoque, si la política es una estructura de relaciones de poder que conforman sistemas, el análisis es más amplio y puede transitar de un campo a otro. De modo que, no sólo se analiza el Estado como una región constituida, o las instituciones, o la región de lo público y los dispositivos que regulan la vida de los unos con los otros y tiene a su base un sin número de estructuras, sino que se describe el despliegue del poder tanto en la vida pública

como en la vida privada, lo que incluye las relaciones personales. En este tipo de estudio se pueden tematizar estructuras como la del liderazgo, que puede desenvolverse en una región específica; v.g. el Congreso, en una institución u organización social; pero que tiene una tipicidad específica, dado que en sí no es una región; sino que se despliega en esta. Del mismo modo, se puede poner la atención sobre la estructura de la *decisión* entorno a sus efectos políticos y; por supuesto, sobre la acción, el dialogo, la participación, los derechos humanos y ciudadanos, e incluso sobre la estructura de la migración (Vargas y Muñoz Ed. 2019, pp. 143-154). Claramente, se puede analizar las formas de gobierno, así como las estructuras de participación política; que en el caso de la constitución colombiana han sido desarrolladas como mecanismos de participación ciudadana⁴. Pero, en adición, no solamente se tematizan las estructuras de participación política legítimamente constituidas, que pueden ser fácilmente visibles; sino que también es necesario pensar las relaciones políticas y prepolíticas que no aparece como fenómeno instituido. Casos en nuestro mundo de la vida universitario son claros, como el hecho de que la asamblea en la Universidad Pedagógica no tiene una legaliformidad institucional; pero generalmente podemos reconocer sus efectos sobre la vida en común de los universitarios, de hecho es valorada como un ‘escenario político’ de toma de decisiones. Casos más paradójicos pueden ser pensados como que exista un presidente con la silla del gobierno pero sin ejercer el poder; o los fenómenos que sólo son visibles para quienes se inmiscuyen en la práctica política: las reuniones previas a la deliberación pública entre los distintos sectores, los acuerdos antes de llegar a la mesa, la preparación previa a las asambleas, el lobby en el parlamento, el pacto antes de decidir en un Consejo... Si bien estas prácticas pueden ser consideradas como prepolíticas, porque anteceden a la configuración de la política, es necesario señalar que son parte de su constitución, están en el terreno de la *formación* de lo que vendrá como *circumundo* de la vida. El caso es que si no hubiera estructuras que analizar, sino sólo regiones; entonces no podría intuirse ni pensarse el devenir de la acción, ni siquiera se podría fantasear para buscar otros mundos posibles (Gil Ed., 2019, pp. 282-285). En este tipo de análisis fenomenológico, se sitúan investigaciones como las de Richir para quien se trata de ver “lo político, y no la política factual, positiva, sometida al acontecimiento” (Richir,

⁴ Ley 134 de 1994 Mecanismos de participación ciudadana. Y la ley 1757 de 2015 “Por la cual se dictan disposiciones en materia de promoción y protección del derecho a la participación democrática”.

2013, p. 682), se trata entonces de tematizar las estructuras y ver su despliegue y operación que puede llegar a ser encarnada.

Pero, ¿qué entender por estructura? Fundamentalmente, una relación, más precisamente, una correlación, el *entre* de la política. Entonces, no se trata de ver un hecho o un suceso y considerarlo aisladamente, ni muchos menos de poner la atención solamente sobre una región política; sino de descubrir su trayectoria ideal, poner en reflexión en el para qué del despliegue del poder y descubrir cómo llegó a ser determinado *orden* tal como es, cuál es su génesis y constitución, captar intuitivamente lo que puede ser expresado como fenómeno que funda de la vida en común, llegar a describir la intencionalidad de la relación del sujeto y los sujetos con la acción. Pero, a contramano, no sólo se tiene estructuras, estas no pueden negar la existencia de regiones y sistemas que son condición de posibilidad de la vida colectiva, de entornos que brindan participación y permiten la constitución del gobierno y la gobernanza. Lo clave de estas distinciones es que señalan cómo el sentido de lo político, —ganado estructuralmente— y su relación con la política —como entorno y práctica— están mutuamente relacionados.

No obstante, hay que detenerse un poco. En estos dos enfoques se ha aceptado que la política tiene que ver con relaciones, pero además que a esta subyace el poder. En ese sentido, se ha intentado tematizar la política en torno al poder como una de sus invariantes, por lo cual es necesario indagar más a fondo cómo entenderlo y de qué modo éste se presenta en nuestra experiencia.

Al hacer este ejercicio, salta a los ojos la antigua expresión griega *dýnamis*, que ha sido interpretada como «poder» o «fuerza». Esta palabra también es raíz de expresiones como *dínamo*, *dinámico*, *dinamómetro*, *dinamismo*. De modo que el poder nos enlaza directamente con la cuestión del movimiento; el poder no es un ente que se pueda tener o dejar, sino más bien una suerte de fuerza, o mejor la expresión de la fuerza. En esta, también cabe explicar que etimológicamente la *dýnamis* viene de *dynamai* o sea "yo puedo", "yo soy capaz". Esto es interesante porque deja ver una relación directa con la posición del sujeto considerado, fenomenológicamente, como un *yo puedo* que puede realizar todas sus funciones vitales, y que está muy relacionada con la voluntad, entendida como una fuerza interior que nos permite estar de cara a la acción y decidirse por el hacer.

Pero también salta a la vista que los latinos llamaban *actus* a lo que los griegos denominaban *enérgεια*. *Enérgεια* está compuesta de *en* (dentro) y *ergon* (acción o trabajo). Se puede recordar que Arendt ubicó en la *vita activa* la labor, el trabajo y la acción (Arendt, 2020, p. 79). Como ella lo

explica, “símbolo de todo laborar es que no deja nada tras de sí, que el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo” (Arendt, 2002, p. 102); pero este nace con la motivación de sostener y hacer florecer la propia vida, se desarrolla en y por medio de la *bios* con la naturaleza. Mientras la labor se refiere al cuidado de la especie, es decir, a la supervivencia; el trabajo es tiene que ver con la generación de riqueza, de manera que este es en sí mismo productivo, creador, generador de lo nuevo, genera un excedente, un plus y no está sujeto al ciclo biológico, se trata de la fabricación (Arendt, 2003, p 163). A diferencia de éstas, la acción es propia de la esfera de lo común, tiene un carácter político en la medida en que no puede ser desarrollada en aislamiento y por tanto está estrechamente relacionada con el discurso porque exige la presencia de los demás (Arendt, 2003p. 211). Arendt hace evidente en *La Condición Humana* que en el mundo contemporáneo es muy difícil distinguir entre lo social y lo político, sobretodo porque su relación comenzó en la Modernidad y en la antigüedad no existía en rigor una esfera de lo social; pero el caso es que “el conjunto de familias económicamente organizadas en el facsímil de una familia super humana es lo que llamamos «sociedad», y su forma política de organización se califica con el nombre de nación” (Arendt, 2003, p. 43).

Es necesario anotar que los conceptos de *prepolítico* y *político* propuestos por Arendt tienen su origen en la Antigüedad, entre la esfera privada (*oikos*) y la de lo común (*polis*), que, como se indicó, se han venido desajustando a medida que pasa el tiempo. Sin embargo, se puede dar cuenta de que los aspectos pre-políticos son característicos de la administración doméstica, mientras que los asuntos políticos hacen parte de la deliberación pública, donde se encuentra la administración estatal. En la antigua Grecia es claro que la esfera doméstica de la familia tenía el objetivo de satisfacer necesidades básicas como la reproducción, el alimento y el techo, por lo que era fundamentalmente una manera de que los hombres mantuvieran su vida en compañía de los demás. Así que la organización doméstica privada era una organización pre-política, fundada en la necesidad, por lo cual incluso se permitía dentro de ella la violencia como medio para dominar sobre los otros. Por esto, la esfera privada se diferenciaba de la *polis* porque en ella la desigualdad era factor determinante para la organización de sus roles, mientras que en la polis se consideraban como iguales los ciudadanos porque nadie gobernaba ni era gobernado por otro, sino que todos podrían participar libremente en ella, entendiendo que la libertad se da en relación a la esfera del gobierno, ya que esta exige y justifica la restricción de la autoridad política, es decir, no se da en el margen de la esfera pública.

El caso es que es necesario diferenciar y relacionar *dýnamis* y *enérgεια*, porque se ha tratado de indicar que estas son esenciales a la política, como se indaga al principio, invariantes; y su relación desemboca

en dos interpretaciones distintas de la política. *Enérgeia* lleva al dualismo entre lo interior y lo exterior manifestado en lo público y lo privado; mientras *dýnamis* muestra la estructura que despliega la fuerza y los potenciales que están presentes en el poder. Cabe señalar que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. De ahí que la visión de Arendt sobre el poder se sujete a la definición de *dýnamis*, mero potencial, indeterminación, posibilidad, haz de relaciones que surgen cuando los hombres actúan juntos, mientras la fuerza “es la cualidad natural de un individuo visto en aislamiento” (Arendt, 2003, p.223). Entonces el poder se realiza potencialmente en común, fundamentalmente, así no llegue a tener una expresión completa, e implica la diversidad, la unión con los demás. Mientras la fuerza para Arendt no comporta un sentido estrictamente político porque no potencia el estar juntos, se sitúa en el terreno de la lucha, en la que no hay un acuerdo de voluntades ni confianza y se ve limitada por la acción política colectiva; aunque puede ponerla en jaque y destruirla o enfrentarse también a la violencia y llegar a caer fácilmente en la tiranía y el autoritarismo, hasta tener incluso que consumirse a sí misma; mientras el poder implica la diversidad de vivir juntos.

No obstante, la descripción fenomenológica también tiene en cuenta las variables que se pueden considerar cuando se analiza la política. Se pueden señalar preliminarmente y exigen descripciones fenomenológicas que las desarrollen. La estructura del discurso, el habla, fundamentalmente del *diálogo*, la de la *dominación*, del dominio, así como la de la *propiedad*, la de la voluntad tanto personal como colectiva, la del *gobierno* y la *gobernanza*, la de la *capacidad*, la de la *convivencia*, la de la *participación*, la de la *lucha* y el reconocimiento y, por supuesto, la de la *resistencia*; la de la *estrategia*, la táctica y los *estratagemas de poder* bajo el ímpetu del *juego*, la de las formas de *Estado*; incluso, la de la *utopía* y la *libertad*; pero también la *violencia*, el *conflicto* la *guerra*, la *opresión*. Pero además, el movimiento de la política en el marco de la acción también tiene distintos modos de darse: la *conservación*, la *rebelión*, la *reforma*, la *revolución*.

El caso es que todas estas indicaciones mantienen, dentro de sí, la estructura que se ha denominado como política. Sus modos de operación son maneras en las que esta se expresa. Pero es necesario anotar que, en el mismo sentido de *dýnamis*, había una alusión a un *yo puedo*, un yo que tiene un haz de posibilidades para enfrentarse con el mundo. Se puede establecer una analogía con el *Timeo* de Platón en el que se enseñó que *khōra* es, fundamentalmente, haz de potenciales⁵, y, de manera análoga, cada ser humano en su condición demiúrgica se encuentra frente a una serie de posibilidades sobre las cuales puede operar dando forma a

⁵ *khōra* está *entre* el ser y el no ser. No se le puede atribuir ni negar alguno de los atributos, parece enlazar el ser y la nada. Cf. Platón, *Timeo* 49.

través acción para buscar realizar sus expectativas, tanto individuales como colectivas. Quizás esta sea una de las dificultades a la hora de comprender la política, porque no se está ante una sola opción, sino ante una multiplicidad con la que todo está correlacionado y que se restringe en la medida en que cada sujeto se afirma ante la toma de decisiones. De modo que, como invariante de la política están los otros, las relaciones de fuerza y, sobre todo, los potenciales; en función de la construcción de lo común, de un horizonte para la convivencia y el entendimiento. La política es una haz de posibilidades, es una estructura que encuentra diversas maneras de ser en nuestro mundo de la vida aquí y ahora, análogamente a otras estructuras del mundo de la vida; pero que configura el horizonte de estar con los otros y convivir, en suma en la polis y en relaciones de fuerza y poder que pueden ser tematizadas como estructuras.

La pregunta por cómo se constituye el sentido de lo político

En la génesis del sentido se tiene un mundo de la vida en el que el sujeto percibe y tiene vivencias, que son condición de posibilidad para su proceder práctico, pues “previamente a todo juicio de valor hay experiencia valorativa, esto es, constitución material que posibilita su formalización” (Guerrero, 2017, p.9), lo que indica que el pensar y el actuar parte de lo que vive y siente el sujeto. En este sentido, la ética y la política están ligadas, específicamente en la praxis mundana vital encarnada por el sujeto y la formalización de ésta convertida en normas trascendentales de la razón que orientan su acción.⁶

Esta explicitación del sentido es lo que se conoce como *constitución*, lo que quiere decir, según Herrera Restrepo (2002), la reflexión sobre la manera en que los entes se presentan al sujeto y se interrelacionan de acuerdo con determinados modos que dependen de intencionalidades. El sentido de lo político surge entonces de la relación sujeto-mundo, gracias a la intencionalidad, a la *empatía*, que permite entablar la relación con el otro, reconocerlo y por tanto permitir que la conciencia trascienda referencialmente en el nivel de la intersubjetividad, a su encuentro. Sin embargo, tampoco se debe adular la empatía; como lo ha explicado el

⁶ Esta tesis merece más explicitación pero para su referencia puede verse ejemplos tácitos de la relación entre fenomenología, ética y la política como el libro *Fenomenología de la migración* (2019).

profesor Germán Vargas, esta es un contenedor de distintas vivencias en las que se expresa la antipatía, la apatía y la simpatía⁷.

El caso es que la estructura de la empatía, que alberga el *alter ego*, es la posibilidad de fundación de la política. Husserl explicó en las *Conferencias de Londres* que la intersubjetividad valida, orienta y construye los proyectos comunitarios y colectivos. Pero la intersubjetividad está signada por el reconocimiento del *ego* propio y de los demás *egos*. Pero el “yo” que valora judicativamente la experiencia, en momentos específicos, configura una suerte de identidad a la cual puede tornar una y otra vez, incluso por mera habitualidad, formándose un modo de ser de sí mismo y de las cosas, sin importar que las ponga en duda, o no, posteriormente. Lo importante es que este tipo de valoraciones, presuposiciones, aceptaciones perdura en actividad o pasividad, es decir, con plena conciencia o sin dar cuenta reflexivamente de ello. Lo que significa que el ‘yo’ persiste en modos que lo van constituyendo en tanto pasa por permanentes determinaciones. El yo de cada uno es un polo que enlaza el torrente de vivencias por el que todo pasa, y por medio de su síntesis activa va adquiriendo un substrato personal que lo identifica.

Entonces, en una primera instancia, el yo es un postulado evidente de la conciencia de uno mismo, del yo en tanto mónada, pero que tiene un mundo que lo circunda con objetos conocidos primitivamente o por conocer; entonces no es una mónada aislada, sino que mantiene la correlación con el mundo a partir de la percepción y la operación de pensamiento sobre sí y sobre los otros. Sin embargo, ¿cómo se accede a los otros? ¿Cómo dar el tránsito del yo al nosotros? Es claro que habitamos un mundo común, pero al pensar, al *meditar* y *autoexponernos egoicamente* es posible constituir el mundo común a todos nosotros. Fenomenológicamente, hay que explorar el *alter ego* para explicitar el sentido de su propia existencia en mí, para mí y como si fuera yo mismo. En esta reflexión es donde tiene lugar la cuestión de la empatía. Como lo indica Husserl: “en el modo en que la conciencia ajena se expresa en un cuerpo vivo ajeno; se trata de un análisis intencional de la conciencia del «cuerpo vivo ajeno» y de los análisis intencionales de estas «expresiones»” (*Hua*, XXXV ve. e. Conferencias de Londres, p. 52).

Los otros entonces son unidades cambiantes y objetuales, en tanto cuerpos vivos psicofísicamente constituidos; pero también son *egos* con los que se tiene experiencia y se los

⁷ Vídeo de Youtube, 1:17:05 Publicado el 26 de febrero de 2019
<https://www.youtube.com/watch?v=tXwX8FUK5O4&list=PLzpfjFwUBmP5NUTWz9-9O19uueJ-nyLY-&index=3> Fenomenología y performance citar

ve como extraños. Pero hasta aquí esta descripción es propia de una vivencia en actitud natural, y por tanto se hace necesario dar el paso a la *actitud trascendental* para ver el sentido estructuralmente considerado del ego en relación con lo otro, con el mundo, con su constitución. Como primera medida, se tiene un *ego* propiamente considerado en tanto “yo mismo” como mónada. Como segunda medida, se tiene un ego considerado como alter, lo que quiere decir que como *ego* puede remitir a mí mismo siendo una suerte de reflejo, pero en tanto *alter* hay que considerar su experiencia análogamente, de manera que estrictamente no es mi propio yo en otro, sino un *ego* con sus propias vivencias y corporalidad. Es claro que yo no puedo ocupar el lugar del otro, pero puedo pensar su experiencia *como sí*. Desde mi propio modo de ser, puedo decir que el otro es un “yo psicofísico, con cuerpo vivo, alma y yo personal” (*Hua II*, ve. e., Meditaciones, p. 159). Pero la percepción no solo es de una serie de datos sensibles de una corporalidad espacial y trascendente. La trascendencia precisamente es la que permite traer la experiencia de lo otro a mi esfera de propiedad, y en relación con los otros yo explicita que “lo primero ajeno en sí es otro yo” (*Hua II*, ve. e., Meditaciones, p. 169).

Ahora bien, este explicitar hace parte de una estructura objetiva en la que hay distintos objetos ajenos, pero en la que todos se encuentran como parte del mismo mundo. Y en el proceso de constitución, así sea en mi propia esfera de propiedad, necesariamente doy cuenta de ellos. Por eso, en relación con los otros, en mí se constituye una “comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros” (*Hua II*, v.e., Meditaciones p. 169), pero esto sucede a nivel del pensar. Los otros son entonces comunidad de mónadas que, en el mundo objetivo están bajo el sentido de “hombres psicofísicos” (*Hua II*, v.e., Meditaciones p.169). Con esto, se tienen dos niveles en los que la intersubjetividad opera: por un lado, el nivel trascendental en el que hay “comunidad de mónadas” o de “yoes”; y el nivel de la actitud natural o del mundo objetivo real del mundo de los hombres, en tanto estructuras unitarias, teleológicas, abiertas al mundo, temporales y dinámicas, que se presentan originariamente de un modo “empíricamente regulado, [que] está co-dado al mismo tiempo en tanto mi vivenciar subjetivo” (*Hua XXXV*, v.e., Conferencias de Londres, p.86)

De esta manera, al mundo objetivo como idea le pertenece la realización de múltiples experiencias intersubjetivas, y, por esto, es un horizonte abierto a muchas posibilidades, en las que se encuentran los sujetos singulares cada uno con su sistema constitutivo y conexas con lo demás. En tal sentido, se puede hablar de una armonía de las mónadas, por lo menos vistas intencionalmente desde el *ego cogito*, y de una comprensión de los hombres en tanto yo

experimento al otro como “alter ego, un objeto; pero un objeto que no es simplemente objeto, sino que más bien es un sujeto para sí mismo, igual que yo soy para mí mismo, en la forma más originaria, sujeto y objeto simultáneamente” (*Hua XXXV*, v.e., Conferencias de Londres, p. 89). Y por tanto, no se puede entender el yo sin los otros, sino que más bien hay que entender el yo con los otros y los otros como parte de un mismo mundo; es una co-constitución originaria en la experiencia de la existencia.

Ahora bien, ¿cómo se da el paso de la empatía para pensar la política? En una primera aproximación, desde la ética, en tanto lo que está en juego es el *pathos* o las emociones que se dan en la experiencia con el otro. De manera que, su posible vínculo con la política atañe al sentimiento moral, sobre todo si se sostiene que previo a toda toma de conciencia hay una experiencia valorativa. La estructura de la empatía que permite entender la relación del yo con los otros es el punto de anclaje desde el cual se debe pensar la política. Como se ha indicado, o bien se puede acudir a un circunmundo de la vida, esto es, como región donde aparece la esfera pública, estatal, social que regula las relaciones intersubjetivas, y, también al ámbito prepolítico (familia, amigos, relaciones interpersonales, institución escolar); o a una estructura del mundo de la vida, en la que subyace el poder en la experiencia mundana del yo. Pero en todo caso, el *entre* es la estructura en la cual la empatía se hace visible, el exterior al sujeto a partir del cual tiene origen la política. Si se mantiene la empatía, entonces hay que atender que la manifestación del poder en su origen en la región de lo político es la regulación, el límite. Lo que quiere decir, el enfrentamiento entre distintos ‘yo puedo’ a partir del cual se genera la convivencia. Husserl indica:

En virtud de la reducción, “los otros”, a partir de ser para mí seres humanos, devienen *alter egos* que para mí existen con el sentido de ser implicaciones intencionales de mi vida intencional originaria. Entonces también vale lo contrario: yo estoy implícitamente en ellos con toda mi vida originaria, y del mismo modo todos entre sí. Lo que digo allí científicamente, lo digo a partir de mí y a mí, pero con eso, paradójicamente, aludo también a todos los otros como trascendentalmente implícitos en mí e implícitos el uno en el otro (*Hua VI*, Crisis, p. 295).

Para la fenomenología, el yo es fundamentalmente un *yo puedo* todo yo puedo. Como lo hemos visto a lo largo de toda esta exposición, la empatía enlaza la política, la posibilidad de la realización de los potenciales del yo con los potenciales del mundo en la práctica, cuando se

está con los otros en la comunidad y se intenta expresar la libertad como manifestación de la voluntad en el ámbito público⁸.

La pregunta por el acceso a la política en términos de la conciencia política, el tránsito de pasividad a actividad

La constitución del sentido de lo político guarda implícitamente una relación estrecha con la pasividad. La constitución del ser y sus sentidos están signados por la órbita de la interacción entre actividad y pasividad; en la inmanencia, en las opiniones o posiciones sobre que el sujeto se forma de manera variable, como en su trascendencia; porque el “yo” va adquiriendo un “estilo permanente” o “carácter personal” en su constitución. Esto indica que, la constitución original sobre sí mismo y lo otro no es activa, la conciencia es activa cuando llega a ser explícita en su comprensión de lo que es, como resultado de un proceso que ha tenido en pasividad.

En este marco, es necesario distinguir que se puede tener conciencia política como una actitud constituida trascendentalmente (síntesis activa) en contraposición a la vivencia política (síntesis pasiva), que se da en actitud natural. Ambas, como vemos, no pierden su carácter político. Si un migrante sale de su país por una circunstancia de expulsión no necesariamente es consciente de lo que está pasando en términos de las relaciones de poder, puede ser fundamentalmente un problema de supervivencia. El punto de retorno sí es activo en la medida en que un migrante llega y se pregunta por qué razón se vio obligado a salir de casa y puede hacer descripción de lo sucedido (Vargas y Muñoz Ed. 2019).

En la naturalización, el yo tiene experiencias sensibles mundanas espaciales, se encuentra entre otros hombres, los animales y las cosas (Hua XXV., v.e., Conferencias de Londres, p.31), pero de éstas se puede dudar. La duda propicia el paso de la pasividad a la actividad. Es la posibilidad de turbar la evidencia de la experiencia de la conciencia; por eso es necesaria como experiencia de pensamiento, de la actitud egológica reflexiva.

La duda es cierto despertar a los acontecimientos, es el punto de retorno a la actividad del ego que cogitativamente indaga por lo que tiene en frente, que puede remover sus propias creencias. La duda, considerada como tal, no tiene el carácter de juicio, pero sí permite dar el

⁸ Aquí se puede tejer una importante relación con Arendt en la *Condición Humana*, en tanto la política trata del estar juntos unos con otros y el poder despliega los potenciales de cada quien, en un auténtico proyecto de convivencia.

paso a sus modelizaciones, ya sea como negación, afirmación, reversión... el caso es que, como pregunta, se mantiene en la *inhibición*, no puede resolverse completamente por alguna posibilidad. El cuestionamiento incita a un esfuerzo, perceptivamente exige que el *ego* trate de ver las alternativas porque hay *inclinaciones* hacia ellas (*Hua XI* v.e., Síntesis pasivas y activas).

Según Heráclito “vivimos despiertos como si estuviéramos dormidos” (Heráclito, FG A1). Así pues, en la pasividad se encuentran modos de opinión, intenciones y expectativas, inhibiciones acumuladas, síntesis de concordancia o discordancia; mientras que, en la órbita de la actividad se hallan los modos de posición tomados por el ego, las decisiones activas, el hecho de tomar parte “partido” sobre algo y, por supuesto, la pura convicción que no se atiene a dudas (*Hua XI*. Síntesis pasiva y activa p.44). Pero esta distinción no solamente tiene en cuenta la atención a “algo” como parte de la actividad, sino que el ego se resuelva por una u otra posibilidad.

En ese sentido, el juicio se levanta como correlato de la convicción, como una toma de posición activa.⁹ No obstante, es necesario precisar que Husserl anota que la pasividad también es parte de estos momentos en la medida en que el ego se deje determinar de tal modo que tenga una posición judicativa y luego una determinación judicativa (*Hua XI*. Síntesis pasiva y activa p.45). En este segundo plano es en el que se sitúa generalmente la actividad, en el que se ubica la *decisión*.

Esto indica que, en los modos en que se presenta el juicio, el ego puede o no estar motivado por alguna resolución, pero este se afirma activamente en la medida en que se resuelve con su decisión por una u otra alternativa, esto es, cuando juzga y se asienta el acto del yo, se valida. Por su parte, la percepción también guarda una intencionalidad que es condición de posibilidad para que el *ego* decida, que está emparentada con la motivación. Pero el punto es dar el paso de la motivación a la determinación. Pasivamente estamos co-determinados por lo que hay; pero, salir de esa determinación implica otra determinación activa del ego, quizás no solamente en términos del lenguaje; sino también de la acción. Hay entonces dos posibilidades de captar la política a partir de la vivencia, las decisiones y las dudas: la actividad y la pasividad.

En este trabajo, se ha tratado de investigar tres preguntas para aproximarse a la tarea de hacer una fenomenología política: la pregunta por los invariantes de la experiencia política; la pregunta por cómo se constituye el sentido de lo político y la pregunta por el acceso a la

⁹Sobre este particular Husserl discute con Hume en Filosofía Primera *Hua*. XIX

política en términos de la conciencia política, el tránsito entre pasividad y actividad. Estas cuestiones fueron abordadas desde el método fenomenológico y sientan las bases para posteriores investigaciones dependiendo que se realicen sobre la región de la política o en la estructura del sentido de lo político.

Bibliografía

- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós: Barcelona.
- Arendt, H. (2003). *La Condición Humana*. Paidós: Buenos Aires.
- Bernabé, A. (2008). *“Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito”*. Madrid, Alianza.
- Fink, E. (1998). *VI Meditación Cartesiana*. Trad. Hans Ebeling. Kuwer Academic Publisher. Dordrecht.
- Guerrero, J. (2017). *Detrascentualización de la ética en la valicepción. Un estudio de Ideas II de Edmund Husserl* : Bogotá D.C
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Tecno Press Ediciones Ltda: Bogotá D.C.
- Husserl, E. (1991). *El espíritu común*. Universdiad de Sevilla. Trad. Cesar Moreno Marquez
- Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. Lectures on Transcendental Logic*. Trad. Anthony Steinbock. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht/ Boston/London:
- Husserl, E. (2012) *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*. Salamanca. Ed: Sígueme.
- Platón. (1992). *Diálogos, Vol. VI: Timeo*. Trad. Angeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Schumamm, K. (2002). *Husserl y lo político*. Prometeo libros: Buenos Aires. Trad. Julia Valentina Iribarne
- Vargas, G. (2012). *Fenomenología de la fenomenología*. En: *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Hoover, J. (2007). *Lo político a la luz de la fenomenología Husserliana*. Manizales: Unviersidad Autónoma.

- Gil, L. (Ed). (2019). “Fantasía y política”. En *Individuación fenomenológica y psicosocial*. Bogotá: Aulta de Humanidades
- Jaramillo, M. (2003). La dimensión de lo político en el mundo de la vida. *Revista praxis filosófica*.
- Richir, M. (2013). Para una fenomenología de lo político. *Eikasia*. 18
- Varga G y Muñoz, E (2019). Aproximación a una Fenomenología de la migración. Bogotá. Aula de Humanidades