

El sentido de lo político: una aproximación fenomenológica

Bayron Hernán Giral Ospina

Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Resumen

En este estudio se dan tres pasos. En el primero se muestra cómo la fenomenología en América Latina, con énfasis en Colombia, ha tenido que volver la atención a la política como cosa misma. En el segundo, se tematiza la *fenomenología política* que tiene el propósito de explicitar los sentidos de lo político al acudir al método fenomenológico, tanto en la descripción de las estructuras del mundo de la vida política como al poner la atención sobre los modos, o sentidos de lo político, en los que se desenvuelve el poder. En el tercero, se aborda la pregunta sobre la constitución del mundo de la vida política y se relaciona pasividad-actividad entorno a la formación de 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: América Latina, fenomenología política, constitución, pasividad, actividad, ética, empatía, intersubjetividad.

Abstract

The Sense of Politics: an Phenomenological Approximation

Three steps are taken in this study. The first shows how phenomenology in Latin America, with an emphasis on Colombia, has had to turn attention to politics as a thing itself. In the second, *political phenomenology* that has the purpose of making explicit the senses of the political is thematized by resorting to the phenomenological method, both in describing the structures of the world of political life and in paying attention to the modes, or senses of the political, in which power unfolds. In the third, the question about the constitution of the world of political life is addressed and passivity-activity is related to the formation of political consciousness. Fundamentally, the thesis is held that politics is a structure of the world of life, although its development is not strictly limited to a region, but rather accompanies the manifestations of thought and human action between each other, in the becoming of power.

Keywords: Latin America, political phenomenology, constitution, passivity, activity, ethic, empathy, intersubjectivity.

eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA

El sentido de lo político: una aproximación fenomenológica

Bayron Hernán Giral Ospina

Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Fenomenología política como *cosa misma* en América Latina

Si por algo se caracteriza la fenomenología en América Latina, en unos casos más que otros, es porque ha tenido las *cosas mismas* como horizonte de investigación. En ese ámbito lo político ha sido tematizado, ya sea desde conceptos o nociones desde el punto de vista de Husserl u otros fenomenólogos, o bien en la aplicación del método fenomenológico a partir de la descripción de vivencias que dan como resultado invariantes de lo político.

La recepción de la fenomenología sobre lo político ha tenido en su base traducciones tan importantes como la de Julia V. Iribarne del célebre texto de K. Schumamm *Husserl y lo político* (2002). También en Argentina Roberto J. Waltón (2011) ha realizado algunas reflexiones como "Husserl y Paul Ricoeur. Sobre la intersubjetividad y lo político", donde señala que la interpretación de Ricoeur entorno a la *analogía* como estructura de la intersubjetividad desde la que se despliega el vínculo horizontal con los otros del "querer vivir juntos", y el vertical de la relación con la autoridad, puede ser una consecuencia de la idea de las sociedades de coordinación y subordinación de Husserl, así como que la dialéctica de la justicia y el amor, es la expresión de la teoría del Estado basada en la comunidad del amor en el mismo autor. También Waltón, en una entrevista con Eduardo González Di Pierro (2013), interrogado sobre los procesos políticos y democráticos en América Latina, retomaba a Ricoeur para señalar la *autonomía de la política* que soporta cierta "racionalidad específica y con males específicos que son irreductibles a la vida económico-social" (González Di Pierro, 2013, p. 143), y que por lo tanto exigen que se analice la relación de lo horizontal (donde se busca el consenso) y lo vertical (el ejercicio de la autoridad) al indagar por el sentido de lo político¹.

¹ No se cuenta con datos más precisos de la reflexión fenomenológica sobre la política y sobre lo político en Argentina. En cambio, sí se conoce de acciones y gestos políticos de los investigadores en el campo de la fenomenología de este país: en movilizaciones como "Ni una más", en performances, en teatro y artes plásticas, con fuertes connotaciones políticas. Entre los que dan

En México, la figura de Luis Villoro, quien a todas luces tuvo en la fenomenología (cf. Ziri6n y Bravo; pp. 66-67) una de las fuentes de inspiraci6n de su trabajo (llev6 a cabo una primera traducci6n de *L6gica formal y l6gica trascendental* de Husserl), no s6lo da con una concepci6n de lo mexicano en su recorrido por el mundo de la vida hist6rico que configura la pol6tica en su pa6s (cf. *Los grandes momentos del indigenismo en M6xico*), sino que deriva en una filosof6a de la interculturalidad como colof6n del largo y fecundo arco de su trabajo intelectual. En 6ste, tiene importancia capital su intervenci6n en los asuntos de la movilizaci6n y la pol6tica en el interior de la UNAM, en especial en la huelga (1999-2000). Quiz6 uno de los libros que mejor sistematiza esta faceta de Villoro es *El poder y el valor. Fundamentos de una 6tica pol6tica* (M6xico: FCE/El Colegio Nacional, 1997),

Tambi6n en M6xico, recientemente, 6ngel Xolocotzi, Ricardo Gubi y J. Rodolfo Santander (2015) coordinaron el libro *La fragilidad de la pol6tica. Ensayos fenomenol6gicos y hermen6uticos* en que se analizan los rasgos pol6ticos en autores como Heidegger, J. P. Sartre, Levinas y Derrida. Y Rub6n S6nchez (2020) en *Persona y Afectividad Invitaci6n a la Fenomenol6gia de Edith Stein* ha resaltado la faceta pol6tica en la fenomen6loga, especialmente entorno a su obra *Una Investigaci6n sobre el Estado*, de acuerdo a su teor6a de la persona.

En Per6, tanto Rosemary Rizo-Patr6n y Salom6n Lerner no s6lo son intelectuales con una conspicua formaci6n fenomenol6gica. La primera ha hecho una serie de estudios que dan con la aplicaci6n del m6todo fenomenol6gico a la situaci6n concreta de su pa6s y sobre el asunto del pluralismo en "diferencia y otredad desde la fenomenol6gia de Husserl" (2010); el segundo, desde presupuestos de esta 6ndole filos6fica, leg6 desde la presidencia de la Comisi6n de la Verdad del Per6, una visi6n pr6ctica de c6mo la fenomenol6gia pasa del plano de la "contemplaci6n" a la acci6n.

En Colombia el estudio de lo pol6tico ha sido resaltado como *cosa misma* de la investigaci6n fenomenol6gica, con sus diversos variantes. Daniel Herrera Restrepo (2002) plante6 tanto la *democracia como valor y proyecto 6tico en construcci6n*, como el periodismo fenomenol6gico sobre los asuntos p6blicos desde la libertad, adem6s de aproximaciones al derecho al trabajo y a la vida, la dignidad humana, la justicia como corresponsabilidad y el problema de la violencia desde el punto de vista cultural. Pero cabe anotar que ese estudio no fue una consideraci6n meramente erudita, sino que se hizo ante el fen6meno del

con este tipo de gestos se pueden mencionar a Ariela Batt6n, Horacio Banega y Ver6nica Cohen. Para el caso v6ase la obra: Walsh. Todas las revoluciones juntas. Conferencia perform6tica con texto de Mariano Tenconi Blanco, con el actor Horacio Marassi, Ian Shifres como m6sico en vivo y Horacio Banega como narrador en escena. Recuperado de <https://www.timbre4.com/teatro/633-walsh-todas-las-revoluciones-juntas.html>

autoritarismo, tan arraigado en Colombia hoy en día, que en otrora época tuviera la versión de Estatuto de Seguridad. Y los escritos sobre la democracia recogidos en el libro *La persona y el mundo de su experiencia* fueron la discusión, el diálogo, en pleno hecho histórico de la constitución de 1991, una luz de esperanza que hizo brillar los derechos humanos, por supuesto incluidos los de tercera generación, los derechos ciudadanos y los mecanismos de participación democrática.

Por eso, su investigación sobre la persona desde la ética, en relación con la política, explicita cómo ser “humano significa vivir en comunidad, intersubjetivamente, construyendo mundo, abriendo horizontes, realizándose como persona y personalizando el mundo (constituyendo, diremos fenomenológicamente: *personalidades de orden superior*: como ‘familia’, ‘barrio’, ‘ciudad’, ‘nación’, ‘Estado’, ‘comunidad de naciones’” (Vargas, 2019, p. 28). Lo que en consecuencia lleva a considerar que la “democracia es el título político para la expresión fenomenológica intersubjetividad, respeto a la dignidad de la persona” (p. 31).

Guillermo Hoyos Vásquez también profundizó en la política e hizo relaciones con la ética. El trabajo *Derechos Humanos, ética y moral* (1993), editado por Viva la Ciudadanía y la Universidad Pedagógica Nacional explica la constitución del Estado Social de Derecho recientemente impartido en Colombia con la Carta política de 1991 y por eso tematiza los derechos humanos desde la ética comunicativa, además de proponer la participación como democratización de la democracia. Los escritos *Convergencia entre ética y política* (1998) en compilación con Ángela Uribe también recogen esa preocupación enfocada a ver la construcción de sociedades y culturas democráticas. Su traducción del libro de Klaus Held (2008) *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, así como su obra *Investigaciones fenomenológicas* (2012), publicadas en la editorial Siglo del Hombre, muestran el enlace entre ética y política, además de indicar cómo la política implica volver al “ciudadano de a pie” a partir de la detranscendentalización de la ética, entender la valoración sobre lo público y lo común que hace cada quien, construir consensos con base en mínimos, y desplegar la pluralidad de perspectivas como apuesta al multiculturalismo; sin dejar de lado los horizontes trascendentales de la razón como los derechos humanos, sino tomándolos como base. Hoyos indicaba que “lo político significa el ejercicio de competencias en relación con los asuntos públicos” (Hoyos, 2007, p.30) y por eso insistió en la formación para la ciudadanía. En este caso, la formación ciudadana trata de “potenciar al sujeto en el mundo de la vida para poder vivir con los otros, pero, al mismo tiempo, de conservar las potencias creativas de los sujetos en la pluralidad de manifestaciones en que pueden expresarse enriqueciendo la perspectiva propia y, desde ella, el horizonte común del mundo de la vida” (Vargas, 2014, p. 16). Sin duda, la obra de Hoyos está signada por un compromiso

ético-político en la comprensión del mundo de la vida colombiano y su transformación, que sólo es posible intersubjetivamente.

Germán Vargas Guillén también ha realizado enlaces fenomenológicos con la política. Su obra *Individuación y Anarquía* (2014) es una apuesta contra el autoritarismo y el dogmatismo encarnado en formas atrabiliarias que generan violencia y exclusión. Su orientación como director la Escuela de Lidrazgo Democrático de Viva la Ciudadanía (1994-1996), donde, junto con Guillermo Hoyos, recorrieron distintas partes de Colombia en desarrollo de una propuesta de educación ciudadana; así como hace unos años, en asocio con otros pensadores, en iniciativas como el *Manifiesto contra el asesinato de la filosofía* (2014) y la construcción de Cartillas para la Paz desde la Editorial Aula de Humanidades prueban las facetas políticas de su formación fenomenológica. Recientemente se ha enfocado a pensar temas que bien pueden ser variantes de la política como la migración (Vargas y Muñoz, 2019) y el éxodo (Vargas, 2019). Así como también ha puesto la atención sobre la captura jurídico-política del Estado en la época del capitalismo tardío, que hace cada vez más disminuida la riqueza nacional a cambio de los valores de la bolsa transnacional, y, por tanto, la imposibilidad de garantizar los más mínimos derechos a la ciudadanía; especialmente el de la educación (2019).

Otro autor como Pedro Juan Aristizabal en *Intersubjetividad fenomenológica y comunicación* (2019) ha recogido los aportes del Alfred Schütz para analizar el mundo de la vida social, en el que se pueden establecer relaciones y diferencias con lo político. José Hoover Vanega (2007) ha hecho reflexiones desde el seno de la fenomenología para pensar lo político, específicamente como *entre* de la experiencia intersubjetiva en la constitución de lo común y del Estado, una consideración que también ha profundizado Mónica Marcela Jaramillo (2003) en “la dimensión de lo político en el mundo de la vida”. Toda esta reflexión exige pensar fenómenos que se dan aquí y ahora, como la movilización (protesta) social (Giral 2020) que, contemporáneamente también son objeto de tematización.

El estudio fenomenológico sobre la política

A partir del abordaje fenomenológico de la política² se logra adentrarse en la discusión sobre el sentido de lo político, como uno de los horizontes de la fenomenología en Colombia, y en América Latina. La explicitación de esta

² Como se verá a lo largo de este estudio, 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.

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*³.

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 todo 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* (*epojé*) sobre el sentido o los sentidos que se tienen en *actitud natural*, es decir,

³ 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.

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.

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), que en últimas exige 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 perspectivas⁴ y llevar a cabo la *corregibilidad*. 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 delen* la tematización se realiza luego de pasar por las cosas

⁴ 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, 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.

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).

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 entorno a la movilización social, donde activistas y periodistas están 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 (Herrera, 2002), 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, la investigación debe indagar por los invariantes de la experiencia política y la constituye el sentido de lo político en términos de la pasividad/actividad.

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 ciudadana⁵. 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 (Giral, 2020b). 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 *circunmundo* 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 (Giral, 2019, pp. 282-285). En este tipo de análisis fenomenológico, se sitúan investigaciones como

5 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”.

las de Richir para quien se trata de ver “lo político, y no la política factual, positiva, sometida al acontecimiento” (Richir, 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 *enérgeia*. *Enérgeia* 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 prepolíticos 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, entendiéndose 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 *enérgeia*, 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, mensuable 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*; que pueden ser invariantes de la fenomenología de la movilización.

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 potenciales⁶, 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 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

⁶ *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.

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.

Constitución del sentido de lo político: yo y los otros

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 acción⁷.

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 profesor Germán Vargas, esta es un contenedor de distintas vivencias en las que se expresa la antipatía, la apatía y la simpatía⁸.

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 válida, 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,

⁷ 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).

⁸ Vídeo de Youtube, 1:17:05 Publicado el 26 de febrero de 2019 <https://www.youtube.com/watch?v=tXwX8FUK5O4&list=PLzpfjFwUBmP5NUTWz9-9OI9uueJ-nyLY-&index=3>

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 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 conexionado 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, el 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 público⁹.

Formación del sentido de lo político: pasividad-actividad

208

Nº 94
julio
agosto
2020

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

⁹ 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.

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 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).

Siguiendo a Heráclito con la expresión “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. 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 síntesis a partir de la vivencia que exigen pensar la formación política: la actividad y la pasividad.

Colofón

Este estudio da cuenta de la recepción de lo político en algunas corrientes de la fenomenología en América Latina, como aproximación tematizó los presupuestos de una *fenomenología política* que se despliega desde el sentido de lo político y dejó planteadas algunas consideraciones sobre su constitución en enlace con la pasividad-actividad y como despliegue de la empatía, siempre en intersubjetividad. No obstante, este último apartado exige llamar la atención sobre la formación de la conciencia política, que puede partir de la recepción de categorías como *alzarse* y *compromiso* a partir de Jan Patocka (2016), en su triple relación: filosofía-política-historia; en la que la praxis juega un papel fundamental en el mundo de la vida y la constitución del sentido de lo político.

Por esa razón, la investigación exige más tematizaciones y caracterización de invariantes. Como síntesis de lo desarrollado en distintos autores, se puede considerar que la fenomenología política es un campo al que se ha recurrido como *cosa misma*, pero que, de todos modos, en muchos casos se ha desplegado de forma indesligable con la ética, como reflexión sobre la región de lo público, las instituciones o el Estado; mientras que, otras veces, se ha preocupado por poner la atención en las estructuras de participación, el gobierno y la gobernanza, o en fenómenos políticos que llegan a tener efectos sobre la cultura y la organización social. En todo caso, la vuelta al sentido que la fenomenología política despliega es no solamente una posibilidad desde la comprensión, sino también un compromiso humano con el presente, aquí y ahora, en perspectiva de futuro. Si las *cosas mismas señalan el camino*, la fenomenología política no declina ante la crisis, ante lo azaroso de los acontecimientos, ante la fuerza de la movilización que a veces puede llegar a removerlo todo, o a lo oculto del poder que a simple vista no se manifiesta, sino que los toma como motivación para descubrir el sentido de las estructuras del mundo de la vida y la acción, en una constante práctica que implica la problematización histórica.

Bibliografía

- Arendt, H. (2003). *La condición Humana*.: Paidós: Buenos aires.
Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. Paidós: Barcelona.
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: Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá D.C
- Giral, B. (2019). Fantasía y política. En Gil, L. (Ed.) *Individuación—fenomenología y psicología—*. Bogotá: Aula de Humanidades-Universidad de Antioquia.
- Giral, B. (2020). Fenomenología de la movilización. *Conversatorio en la Universidad de La Salle El temor y la esperanza una mirada interdisciplinaria sobre el 21N*. Bogotá.
- Giral, B. (2020b). *Política: entre allagmática y cibernética*. En L. Gil (Ed.) *Simondon. Técnica, individuación y formación*. Bogotá: Aula de Humanidades, en prensa.
- González Di Pierro, Eduardo (2013). Roberto walton, o la fenomenología desde américa latina como diálogo filosófico perpetuo. *Revista de Filosofía Open Insight*, IV (6), 135-158. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4216/421639455008>
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad San Buenaventura.
- Hoover, J. (2007). *Lo político a la luz de la fenomenología Husserliana*. Manizales: Universidad Autónoma.
- Hoyos, G. (2007). Filosofía política como política deliberativa. *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, ISBN: 978-987-1183-75-3
- 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.
- Jaramillo, M. (2003). La dimensión de lo político en el mundo de la vida. *Revista praxis filosófica*.
- Platón. (1992). Diálogos, Vol. VI: *Timeo*. Trad. Ángeles Duran y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Patočka, J. (2016). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Madrid: Encuentro.
- Richir, M. (2013). Para una fenomenología de lo político. *Eikasía* (18)
- 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.
- Vargas, G. (2014). Guillermo Hoyos Vásquez: entre filosofía y pedagogía. En Paredes, D. (Comp.) *Los filósofos y la educación*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Vargas, G. y Muñoz, E. (Eds). (2019). *Aproximación a una fenomenología de la migración*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Vargas, G. (2017). Daniel Herrera Restrepo: Maestro de Filosofía - Algunas 'claves' para la Interpretación de su Obra. *Estudios Latinoamericanos*, (14-15), 24-35. Recuperado de <https://revistas.udenar.edu.co/index.php/rceilat/article/view/3273>
- Vargas, G. (2019). Riqueza de la nación y derechos ciudadanos. *Revista PACA* (9), pp. 181-199.
- Vargas, G. (2017). Daniel Herrera Restrepo: Maestro de Filosofía - Algunas 'claves' para la Interpretación de su Obra. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, (14-15), 24-35.
- Vargas, G. (2020). El éxodo: estructura fundante de la migración. Alcance de la constitución trascendental del viandante como fundación ética. En *Veritas*, (45), 57-74 <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732020000100057>
- Zirión Quijano, Antonio; y, Bravo González, Jethro . "La fenomenología en México en el siglo XX". En: *Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana*. México, UAM-I, 2014, 78 pp. Consultado en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/La_fenomenologia_en_Mexico.pdf; 16 de junio de 2020.

