

LA PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA EN E. HUSSERL Y J. PATOČKA: UNA PROPUESTA ÉTICA Y EPISTEMOLÓGICA¹

Phenomenological psychology in E. Husserl and J. Patočka: an ethical and epistemological proposal

CRISTIAN CAMILO SOLARTE-ARAGÓN²

<https://doi.org/10.17533/udea.rp.e355063>

Resumen

Este artículo de reflexión tiene como objetivo profundizar en la comprensión de la psicología desde la perspectiva de Edmund Husserl y Jan Patočka a partir de un diálogo entre los dos fenomenólogos en relación con la epistemología y la ética de la psicología fenomenológica. La tesis central es que la psicología fenomenológica de Patočka, desde un enfoque existencial del cuidado del alma y la asubjetividad como punto de encuentro y diferencia, es complementaria de la psicología fenomenológica de Husserl que tiene un

enfoque epistemológico. Esta tesis se abordará desde tres apartados: 1. Cartesianismo, la lógica y la subjetividad: implicaciones de un método reflexivo. 2. La subjetividad y la asubjetividad en relación con el mostrarse de las cosas. 3. La psicología desde el cuidado del alma, con énfasis en la existencia y la experiencia vivida.

Palabras clave: psicología fenomenológica, cuidado del alma, vía psicológica, fenomenología, ética de la psicología.

Abstract

This reflection article aims to deepen the understanding of psychology from the perspectives of Edmund Husserl and Jan Patočka through a dialogue between the two phenom-

enologists regarding the epistemology and ethics of phenomenological psychology. The central thesis is that Patočka's phenomenological psychology, from an existential approach

Recibido: 02-10-2023 / Aceptado: 22-01-2024

Para citar este artículo en APA: Solarte-Aragón, C. C. (2024). La psicología fenomenológica de E. Husserl y J. Patočka. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 16(1), e355063. <https://doi.org/10.17533/udea.rp.e355063>.

¹ Este escrito deriva de la pasantía como joven investigador UdeA en el proyecto *Fase II. Bases metodológicas para el estudio de la individuación. El cuidado del alma* [UDEA-UPN 21/UdeA 2021-41993], realizado en cooperación entre la Universidad de Antioquia y la Universidad Pedagógica Nacional.

² Psicólogo, Universidad de Antioquia. <https://orcid.org/0009-0007-7559-8341>. cristian.solar-te@udea.edu.co.



to soul-care and asubjectivity as a point of convergence and difference, complements Husserl's phenomenological psychology, which has an epistemological focus. This thesis will be addressed through three sections: 1. Cartesianism, logic, and subjectivity, the implications of a reflexive method. 2. Subjectivity and asubjectivity in relation to the

manifestation of things. 3. Psychology from soul-care, with emphasis on existence and lived experience.

Keywords: phenomenological psychology, care of the soul, psychological pathway, phenomenology, ethics of psychology.

Introducción

Husserl es uno de los filósofos que más se preocupó por la psicología, su objeto de estudio y su rol en la sociedad. En la *Conferencia de Praga* (1935) la presenta como el camino para enfrentar la *crisis* de las ciencias europeas, postulándola como la llamada a hacer un abordaje ético de la subjetividad; plantea la posibilidad de una psicología que se comprometa con los problemas propios de las personas y con la búsqueda de un “progreso” satisfactorio de las sociedades. En esa misma conferencia se encontraba un joven: Jan Patočka —filósofo y fenomenólogo checo, conocedor de la fenomenología de Husserl, que contribuyó a coordinar su visita a Praga—, que bajo su influencia emprende la labor de profundizar en una fenomenología de lo ético y lo político que impacte todas las esferas del conocimiento (científico y filosófico), entre las cuales se encuentra la psicología. En este artículo se abordarán los aspectos comunes y diferenciales de la psicología fenomenológica desde los dos autores. Se sostiene que Patočka expande el campo de acción de la psicología fenomenológica más allá de la epistemología, hasta marcar un camino para una ética de la psicología desde la *asubjetividad* y el *cuidado del alma*.

Los inicios de la fenomenología se dan a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando las ciencias naturales eran un catalizador de un vertiginoso progreso que cambió a la sociedad para siempre. El método científico —como se le suele llamar al método positivista— de las ciencias naturales ofrecía conocimientos válidos sobre hechos, así como la posibilidad de manipular el mundo natural y transformarlo en nuevas técnicas y tecnologías. En contraste con este éxito, la filosofía seguía encontrándose en un estado de incertidumbre e incapacidad (o desinterés) para generar conocimientos universales

y establecer un método propio para sí misma (Husserl, 1935). Esta situación lleva a Husserl (1990) a establecer, como proyecto, una filosofía capaz de ser una “ciencia estricta” (p. 27), es decir, que posea un método que le permita alcanzar conocimientos válidos universales; la fenomenología nace como una filosofía trascendental que, como la ciencia, es metodológicamente rigurosa, pero que a diferencia de ella parte desde la subjetividad para abordar preguntas y fenómenos complejos de la humanidad desde métodos reflexivos.

El interés por responder las preguntas esenciales de la humanidad, aquellas que señalan el “sentido o sin sentido [*sic*] de toda la existencia humana” (Husserl, 1935, p. 2), es algo que siempre les perteneció a la filosofía y a la ciencia (indistinguibles en la Antigüedad). Con la división entre ciencia y filosofía, los cuestionamientos por el sentido de la vida fueron reservados a la metafísica, mientras que la ciencia se encargó de las preguntas por la naturaleza del mundo. El abandono del interés, e incluso rechazo, de la ciencia por la metafísica llevó a una crisis³. Para Husserl, la crisis se refleja en una sentencia: “puras ciencias de hecho hacen puros hombres de hecho” (Husserl, 1935, p. 2); y es que, aunque el desarrollo tecnológico y la comprensión explicativa de los hechos del mundo se expandió en gran medida, las implicaciones de estos avances para la sociedad y el planeta que habitamos, que vivimos, fueron obviadas y dejadas de lado. La ciencia en su pretensión de objetividad desatendía la subjetividad, lo que implica dejar de lado al sujeto que vive los hechos, sus condiciones propias y la construcción de una ética común. Brindar herramientas para el uso masivo de los conocimientos sobre “los hechos”, sin hacer esfuerzos por profundizar en la construcción de horizontes éticos sólidos, dio lugar a barbaries como la instrumentalización de la vida humana en los entornos de guerra.

Una cosa son los hechos, lo que ocurre, mientras otra cosa muy distinta es el cómo cada individuo vive esos hechos desde su propia experiencia, en su mundo de la vida. Esas “vivencias propias” es lo que Husserl ubica en el centro de la fenomenología y llama subjetividad⁴. Se requería, entonces, una ciencia distinta que tenga como eje aquello que las ciencias naturales habían dejado

³ Planteamiento central de Husserl en el libro: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008).

⁴ Para profundizar en la noción de subjetividad como centro de la psicología fenomenológica: cf. Gil-Conbote (2020). *La psicología fenomenológica en Colombia: siglo XXI*, primer apartado.

de lado. Sin embargo, la psicología, la ciencia históricamente llamada a llenar ese vacío de conocimiento en su pretensión por conocer la *psique* (o cualquiera de sus vertientes más modernas), carecía de la capacidad para abordar la subjetividad y sus implicaciones.

Husserl (1977) diferencia entre varios tipos de psicología en la época: la *psicología racionalista*, que tenía inicios en Descartes y en exponentes como Christian Wolf; cercana al idealismo, pone sobre la razón la existencia misma y busca una comprensión racional del alma humana —por lo que Kant (2005) la ubica dentro de la metafísica—. También está la *psicología naturalista*, situada en el otro extremo, pues, mientras que la racionalista tenía raíces idealistas, la naturalista parte del materialismo de Hobbes; busca explicar objetividades. Para esta vertiente, lo psicológico puede y debe ser entendido como algo material y cuantificable en datos. Una tercera vertiente es la *psicología empírica*, desarrollada por Locke y Hume, que subordina todo conocimiento posible a los procesos psicológicos, cayendo en un psicologismo (Husserl, 1977).

Con los planteamientos de Hume y el trabajo de Kant (2005), en la *Crítica de la razón pura*, las psicologías empíricas y las naturalistas, así como las racionalistas, dan lugar a una nueva vertiente: la psicología como ciencia natural; con representantes como Wundt, y posteriormente el conductismo y el cognitivismo. Esta psicología busca comprender lo psíquico como un “hecho” abordable de manera objetiva, que le permita alcanzar conocimientos universales a partir de la experimentación y su posterior contrastación con el mundo (positivismo lógico). En otras palabras, la psicología imperante en la época de Husserl se encuentra inmersa en la *crisis de las ciencias europeas* al abandonar la subjetividad (quien vive los hechos) y centrarse en la objetividad (el hecho en sí mismo); esto no es inconveniente *per se*; sin embargo, sigue dejando un vacío de conocimiento esencial para la humanidad: ¿qué sentido tiene para nosotros lo psicológico?

A raíz de esa necesidad, Husserl plantea la *psicología fenomenológica*, como una alternativa. Con un alto arraigo en la filosofía trascendental que tiene el *cogito* cartesiano como centro, pero que se diferencia de la fenomenología trascendental en tanto requiere la experiencia del mundo para establecer sus *a priori*.

El tema por excelencia de la psicología fenomenológica es la subjetividad entendida desde un yo empírico y trascendental —conceptos que se desarrollarán más adelante— (Vargas-Guillén, 2004, p. 110). En esa medida, no solo venía a llenar un vacío de conocimiento, también tiene como propósito ético reivindicar al sujeto y sus vivencias dentro de los intereses de una ciencia rigurosa:

Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y pleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto, que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; su liberación tenía que fracasar por falta de un método analítico (Husserl, 1935, p. 34).

Este proyecto filosófico iniciado por Husserl no se queda allí, sino que es un movimiento del que hacen parte, entre otros, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y, posteriormente, influenciado por estos, Jan Patočka. El tema tratado en la conferencia de Praga tocó profundamente a Patočka, quien sufrió las dos grandes guerras, además de la ocupación comunista en la República Checa. Patočka (2005), al igual que Husserl, veía la importancia de considerar la subjetividad como una dimensión fundamental para la producción del conocimiento humano. Sin embargo, también verá la necesidad de alejarse de ella para poder abordar una fenomenología de la existencia.

Cartesianismo y subjetividad

La psicología de Husserl tiene claras influencias cartesianas, especialmente en las consideraciones sobre el yo y la subjetividad como elemento central del aparecer del fenómeno. Para Patočka pareciera ser que esta influencia es en sí misma un problema que debe ser superado dentro de la fenomenología, y en igual medida, dentro de toda psicología que tenga una pretensión científica. Argumenta que Husserl debe ser “salvado” del cartesianismo (Vargas-Guillén, 2024, p. 118). Cabe aclarar que esta actitud precavida con el renacentista no es solo de Patočka, en la actualidad (en parte por influencia del positivismo), admitir que se ha recibido influencia de Descartes es como admitir tener lepra. Todas las disciplinas con pretensión de ciencia se ven en la necesidad de mar-

car una distancia del cartesianismo, pero paradójicamente no hay corriente de pensamiento moderno o contemporáneo que no parta de una forma u otra de él, ya sea en su carácter metódico (la duda derivada en crítica), su dualismo (sustancialista, funcional u ontológico) o su inversión hacia el *ego* reflexivo. Con esto no se quiere decir que no haya ningún problema con los postulados de Descartes, los hay, pero es necesario revisar en qué medida el cartesianismo puede ser nocivo para la fenomenología y la psicología de Husserl y en qué es totalmente necesario para evitar la *crisis*.

La presencia de cartesianismo no implica de facto un problema epistemológico, ni el manifestar ausencia de este implica precisión teórica. Ya Husserl, en la Conferencia de Praga, advertía sobre el objetivismo enquistado en ciertas corrientes positivistas y su caída en uno de los problemas legados del cartesianismo, a saber, que se planteara una división tajante entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo, el mundo de las meras cosas (*res extensa*) y el mundo del yo racional (*res cogitans*). Para Husserl (1935), debido a esto las ciencias del siglo xx se inclinaron por el estudio del mero objeto, un objetivismo que ignora la subjetividad y se centra en el estudio de las cosas y los hechos. En su pretensión de ser científica, la psicología no queda exenta de esta problemática; el mismo Wundt desarrolla en sus laboratorios la psicología experimental, una corriente que busca medir los procesos psicológicos por medio de un método lo más depurado posible de subjetividad, y en paralelo a los laboratorios, plantea la psicología de los pueblos, como la encargada de abordar las interacciones humanas y la dimensión histórico-cultural, el nivel espiritual de lo psicológico (Wundt, 2003).

Husserl (2005) toma de Descartes —por vía de su maestro Brentano— el concepto de *intencionalidad*, en busca de dar cuenta de una de las principales preocupaciones de la fenomenología: la pregunta por el modo de relación entre el sujeto conocedor y el objeto conocido, ¿cómo se da ese encuentro? ¿Qué elementos se ven involucrados? ¿Cómo se transforma esto en conocimiento? Estas preguntas abren discusiones de larga data en la humanidad (*cf.* Hessen, 1973), pero, además, para Husserl (1990), son el campo por excelencia de la psicología fenomenológica, ya que la intencionalidad es el *a priori* que define lo que es un fenómeno psíquico.

Según Patočka (2005), Brentano entiende los fenómenos psíquicos desde dos perspectivas de la intencionalidad: la de Aristóteles y la de Descartes (p. 46)⁵. En Aristóteles, la intencionalidad es un puente entre las vivencias (propias del sujeto que lo vive) y las cosas objetivas. La intencionalidad es algo distinto al objeto real, no se sobreponen, pero sí se conectan desde la vivencia. Esa conexión es posible gracias a que, para Aristóteles, los únicos que pueden intencionar (*intentio*) son los sujetos con alma, vivos (Patočka, 2005, p. 37), y en esa medida la concepción del concepto intencionalidad se expande a las capacidades mismas del alma. Para Aristóteles, el alma es la puerta de conexión con todas las cosas, es la posibilidad de relacionarse con los objetos reales desde el habitar corpóreo y empírico (heredada de su maestro Platón en el planteamiento del alma *ontocosmológica*, que conecta la experiencia con el absoluto del ser).

Esto cambia con Descartes, pues el concepto de alma cartesiano pasa a dividirse en dos sentidos: *res extensa*, lo propio a la corporeidad y las funciones mecánicas y *res cogitans*, que es la que hereda la capacidad del alma racional aristotélica de conocer las cosas en sí mismas. Esta división separa el cuerpo que habita e interactúa con el mundo y la conciencia (ahora *cogito*) que da cuenta de ese mundo y lo transforma en conocimiento. Brentano (2020) toma de Aristóteles la noción de *intentio*, como el sujeto conocedor dirigido hacia el mundo objetivo, mientras que de Descartes toma la autorreferencialidad del *cogito*, en tanto los fenómenos intencionales (psíquicos) dan cuenta de su propia existencia (*cogito ergo sum*), no desde una base empírica (como exigiría una postura aristotélica), sino desde una base racional.

Para Patočka (2005), Descartes y Aristóteles no son compatibles respecto a la intencionalidad⁶ porque tienen de fondo dos concepciones distintas de la *psique*: mientras para Descartes la *psique* pasa a ser conciencia, como una función racional, en Aristóteles la noción de *psique* se amplía mucho más

⁵ Brentano (2020) trabaja en amplitud la intencionalidad con aspecto definitorio de los fenómenos psíquicos en su libro *Psicología desde un punto de vista empírico*. Estos temas son trabajados por: Aristóteles (1978) en su obra *Acercas del alma* publicada en el siglo IV a. C. y Descartes (2011) en el *Discurso del método* publicado originalmente en 1637 y las pasiones del alma.

⁶ Para profundizar sobre el concepto de *intencionalidad*: cf. Patočka (2023a). “El espíritu y las dos capas de la intencionalidad”.

allá, a todos los aspectos de la vida (p. 47). A raíz de esta incompatibilidad, Patočka considera que Brentano se inclina más por Descartes al establecer tres formas de relacionarse con los objetos y la verdad: el juicio (cómo alcanzar una verdad), la presentación (o el mostrarse)⁷ y la estimación (valoración moral). La búsqueda de legitimar el juicio lleva a Brentano a pensar la verdad en un sentido cartesiano: evidencia, claridad y nitidez.

Es justamente sobre el tema de la evidencia donde Husserl se desmarca de Brentano, siendo este último de corte más empírico-positivista y Husserl más de carácter reflexivo. Mientras que para Brentano el objeto intencionado es siempre estable y presente (y por tanto es siempre evidenciable), para Husserl la intencionalidad no siempre está dirigida a un objeto estable (por ejemplo, la intencionalidad dirigida a los fenómenos psíquicos) (Patočka, 2005, p. 54). Lo que sí toma Husserl de Brentano, y lo amplía, es la importancia del *cogito* en la intencionalidad. El *yo* y la conciencia del *yo* (*cogito*) es el punto de partida para todo conocimiento posible. Sin el *yo*-consciente (*psique*) no hay una forma de relacionarse con las cosas.

El “yo” y la subjetividad no son fáciles de diferenciar en la filosofía de Husserl, lo que sí es claro es que no se puede hablar de la una sin la otra. Cuando Husserl (1935) menciona la necesidad de considerar la subjetividad dentro de la psicología, está proponiendo que el *yo* consciente sea centro de la metodología de la psicología fenomenológica. Y en efecto, así se establece. El método fenomenológico de Husserl (1990), también llamado *reducción fenomenológica/ eidética*, parte de la idea de que la relación del sujeto con el mundo/los objetos, no es de subordinación del uno al otro: ni el sujeto está subordinado a los objetos, haciendo en su conciencia copias del mundo exterior (realismo ingenuo), ni el mundo exterior está completamente determinado por la subjetividad del sujeto (idealismo o incluso subjetivismo); a esto Husserl lo llama *correlación*. Reducción aquí no implica disminución (como una especie de reduccionismo), sino que se refiere al hecho de que el sujeto solo puede conocer aquello que es reconducido (*reducere*) a su esfera de propiedad,

⁷ La traducción de este concepto es compleja, en algunos escritos se traduce como representación y en otros como presentación. Debido a la crítica que hace Patočka a las posturas idealistas, en las que el sujeto representa el mundo, desplazando su objetividad, es probable que la traducción más precisa sea presentación y no representación.

es decir, de la totalidad de las experiencias posibles del mundo, solo podemos dar cuenta y generar conocimiento de aquellas experiencias que hemos vivido. La razón de ser de esto es que los objetos del mundo pueden ser percibidos en distintos contextos (con distintos modos de darse), así como el sujeto que percibe puede cambiar la forma/perspectiva desde la cual capta el objeto. El camino que Husserl establece es el de *ir a las cosas mismas*, es decir, captar los fenómenos en su modo de darse, para que, al volverlo vivencia, ese fenómeno entre en nuestra esfera de propiedad y de allí podamos buscar, reflexivamente, lo esencial e invariante del fenómeno. El carácter reflexivo implica de facto un yo-consciente (*cogito*), y, por tanto, se exige recurrir al cartesianismo. La reflexión en este sentido permite que la *cosa misma* sea abordada de forma pura o absoluta (tal y como se dio en la experiencia) en la conciencia.

Sin embargo, Patočka (2005) critica esta postura, pues la consideración de la *psique* (y por ende de la intencionalidad) desde una perspectiva cartesiana hace que esta se vea como una especie de sustancia pura y propia, distinta a la vida, lo corpóreo y lo empírico (como lo era el concepto de *psique* en Aristóteles); de esa forma, queda el cuestionamiento de saber, entonces, cómo se conecta ese yo-conciencia cartesiano con el mundo. Si la *psique*-conciencia es considerada una relación sintética de varias cosas (o varias capacidades), ¿cómo se relaciona esto con el todo? En esta redefinición de la *psique* se pierde una cualidad del alma que en los griegos aún se sostenía (lo *ontocosmológico*). Esto no quiere decir que Patočka considere que Husserl fuera dualista, que en verdad viera la conciencia como una sustancia; lo que se critica, es el enorme riesgo de idealismo que hay en la postura husserliana. Para Patočka (2005), reducción significa que el objeto se “da a sí mismo” y cobra sentido en tanto se vuelve vivencia del sujeto, por tanto, hay un grado de subordinación del objeto al sujeto, porque es la constitución de la idea del objeto que hace el sujeto lo que finalmente se transforma en conocimiento (pp. 83-84).

Patočka (2004) considera que Husserl, en la forma más madura de su fenomenología, escapa del cartesianismo planteando la teoría del “*mundo de la vida*” y se separa en cierta medida de la *psique* vista como conciencia (*cogito* cartesiano) y profundiza en el *ser en el mundo*, más cercano a los postulados aristotélicos. Pero esto implica que la fenomenología “desde el trabajo de

Husserl sobre *la conciencia del tiempo* hasta las *Meditaciones cartesianas y Lógica formal y trascendental* sí quedó detenida esencialmente en el cartesianismo [...] (en una filosofía reflexiva de la conciencia)” (Patočka, 2004, p. 95).

Ahora, a pesar de las críticas que hace Patočka, no se debe perder de vista que la *subjetividad* del sujeto (yo) es el aspecto central que hace posible una psicología fenomenológica tal y como la postula Husserl. Por esto Husserl no se desprende por completo del cartesianismo. Para Vargas-Guillén (2024) incluso tras los intentos de Patočka de “salvar” a Husserl del cartesianismo, el separarse del *ego* cartesiano es volver al objetivismo, es decir, a un conocimiento basado en las meras cosas sin considerar la subjetividad. Esto conlleva el riesgo de un realismo ingenuo, como el de las ciencias de inicio del siglo xx, lo que significa volver a la *Crisis*. Por tanto, el yo en sentido husserliano no se supera, se integra dentro del método fenomenológico, método que, según Vargas-Guillén, Patočka usa a cabalidad. Entonces quedan las dudas sobre cómo resuelve Patočka el asunto de la subjetividad sin caer en el cartesianismo que él critica y sin perder la relación del sujeto con el objeto.

Una psicología del “mostrarse”

Es importante recalcar en este punto, que, si bien Patočka critica el idealismo de Husserl, no considera que este sea un subjetivismo, o, de serlo, es moderado, pues reconoce en la metodología de Husserl un enorme esfuerzo por integrar la lógica (Husserl, 2006) como posibilidad de ir más allá de la experiencia subjetiva a un conocimiento trascendental. Sin embargo, a este *idealismo trascendental* le hace dos críticas:

- A pesar de ser la característica principal del método fenomenológico, no hay en Husserl una teoría de la reflexión (Patočka, 2005, p. 101).
- Así mismo, tampoco hay claridad sobre qué es subjetividad, le hace falta una teoría del sujeto (Patočka, 2005, p. 102; 2004, pp. 93-136).

Empezando por la segunda crítica, se debe decir que en *Ideas II*, Husserl (2005) presenta el “yo” y el carácter constitutivo del *cogito* —que, a diferencia del cartesiano, no implica un dualismo mente-cuerpo, ni un idealismo propia-

mente dicho—, así como la constitución del mundo espiritual. El yo no está compuesto por una especie de materialidad o forma ajena al funcionamiento mismo de lo fisiológico, sino que surge de la materialidad y adquiere funciones trascendentales. Se podría decir que en términos funcionales hace lo mismo que el yo cartesiano, pero sin remitir a un ente distinto a la propia relación del organismo con su entorno; esta relación es vivida por medio del cuerpo, de forma fisiológica (*Körper*) y en forma de vivencia corporal (*Leib*). El “yo” tiene dos funciones distintas, el *yo empírico*, aquel que parte de los órganos de los sentidos, el que recibe estímulos, hace asociaciones y realiza acciones; es la corporeidad en contacto con el mundo. El yo empírico se da en la corporeidad, pero no puede reducirse a una mera mecanicidad, es el ser-en-el mundo (idea que expande más adelante Heidegger), es la ventana para el aparecer del mundo en tanto fenómeno. Asimismo, el yo trascendental, también llamado el yo-puro, es el que surge producto del acto reflexivo, el sujeto dirigido hacia sí mismo que se ve de forma pura y absoluta. Lo trascendental en Husserl se refiere al *cogito*, quien en su acto de pensar puede volverse sobre sí mismo (reflexionar) y dar cuenta de sus propiedades subjetivas. Este *cogito* no viene de la nada, está sustentado en las propias experiencias empíricas e históricas del sujeto.

En esa medida, el afirmar que Husserl no tiene una teoría propiamente sobre el sujeto es probablemente impreciso, por lo que vale la pena profundizar si esta crítica es a la ausencia total de una teoría del sujeto, que como se ha visto no es cierto, o si, por otro lado, lo que se critica es el idealismo trascendental de Husserl (el remitirse al *cogito*).

Para comprenderlo es necesario volver al aspecto central de esta discusión epistemológica: la forma en que se relaciona el sujeto con su entorno. Patočka (2016) argumenta que Husserl se desprende de la ciencia natural, que ve el mundo como cosas reales y absolutas, y se centra en el mundo natural, como un todo, como un mundo de la vida.⁸ Esto tiene ciertas implicaciones: mientras que el mundo de las ciencias naturales se explica en términos causales y se reconoce como dado, el mundo natural debe ser descubierto, descrito y analizado (p. 24).

⁸ Especialmente en el Husserl más tardío, básicamente en Hua VI y XXXVI, las dos ediciones de Crisis (cf. Herrera, 2002).

Las ciencias naturales están enfocadas en las cosas reales, ya constituidas y descritas, mientras que la fenomenología se centra en el aparecer de las cosas (Patočka, 2005, p. 24). Cómo entender el aparecer de la cosa ante el sujeto es la pregunta que venimos rastreando desde el inicio; esta discusión que queda plasmada en el concepto de fenómeno.

“Para él [Husserl], según Patočka, el fenómeno [...] «es [...] un modo autónomo y legítimo de manifestarse el ser»” (Vargas-Guillén, 2024, p. 120), esto requiere, por un lado, el *ser*; aquello que se manifiesta en su objetividad (lo noemático) y, por otro lado, el *sujeto*, quien percibe esa manifestación y la dota de sentido (lo noético). Y, entre esos dos se encuentra la *manifestación*, que no es más que la correlación entre el objeto y el sujeto. La correlación está justo en la no división del mundo objetivo y subjetivo; la cosa en sí se le muestra al sujeto con sus propiedades esenciales y variables (en su objetividad) y es el sujeto quien la percibe, quien reduce toda su objetividad a su esfera de propiedad, a su subjetividad. Este es el principio psicológico que rodea la reducción fenomenológica; un objeto que es captado en su mostrarse del mundo exterior, es dotado de sentido por el sujeto que lo percibe.

La reducción no implica una sumisión total de la objetividad del objeto a la subjetividad del sujeto, pues requiere cierta actitud que hace posible el mostrarse una actitud fenomenológica. La actitud fenomenológica, opuesta a la actitud natural, permite a los objetos mostrarse a los sujetos, hacerse fenómeno para que, con un juicio suspendido (*epoché*), puedan desplegar nuevos horizontes de sentido en el mostrarse. De otra forma, el objeto puede pasar desapercibido sin hacerse fenómeno. La *epoché*, como principio de la actitud fenomenológica, es un proceso psicológico vital para la defensa de la validez de la fenomenología, es lo que da respuesta al problema resaltado por Brentano, ¿cómo sé que algo es verdad y existe? Porque se me ha hecho fenómeno, se ha *mostrado*, y he dado cuenta de su existencia desde la reflexión.

Es aquí donde se puede retomar la primera crítica. Patočka (2005) considera que Husserl presupone la reflexión y su relación con el objeto, pero la reflexión es la conciencia dando cuenta de sí misma: ¿dónde queda el objeto?; no hay un punto de partida que conecte el objeto del mundo con la reflexión de la conciencia sobre sí misma, pierde esta capacidad, lo que

conlleva que el lema “ir a las cosas mismas” no tenga mucho sentido: ¿en qué momento se va a la cosa misma? (p. 101). Para el autor, más que una *epojé* se requiere una *apertura*⁹ del ser, lo que implica mucho más que una concepción de la *psique* en términos cartesianos de conciencia absoluta, implica entender la *psique* como conexión existencial con el mundo de las cosas, por lo que la reflexión desde un *cogito* (en tanto conciencia absoluta) no solo es insuficiente, sino que corre el riesgo de no poder dar cuenta de los fenómenos en su mostrarse.

Desde esta crítica se puede decir que una fenomenología que constituya sus conocimientos desde una conciencia absoluta (que según Patočka no tiene la capacidad de dar cuenta del mundo real, sino de las representaciones del mundo hechas por el sujeto) no puede decir mucho sobre las cosas del mundo, todo queda reducido a la experiencia del sujeto, lo que puede derivar en un subjetivismo idealista¹⁰. Para Patočka (2016) el mostrarse del ente se da ante la apertura del ser humano a esa posibilidad; el mostrarse no está alojado ni en una dimensión psíquica (de conciencia-absoluta) ni en una fisicalidad (en tanto *res-extensa*); sin embargo, compone ambas dimensiones: la totalidad del ser que se muestra a sí mismo (p. 30).

Esto implica una propuesta metodológica distinta a la de la reducción fenomenológica¹¹. En Patočka: 1. El sujeto entra en un estado de apertura del ser ante el contacto con el todo del mundo. 2. La apertura posibilita que el ente externo muestre su estructura en tanto existencia propia. 3. Tras el mostrarse, el sujeto toma un rol activo de captar el ente que se le aparece como una vivencia, como un encuentro entre existencias. Los dos primeros pasos se dan en síntesis pasiva, mientras que el último ya conlleva un rol activo.

⁹ El concepto de apertura es usado por Heidegger y Patočka, lo diferencian de la *epojé* en tanto la apertura no es un proceso psíquico sino una posición existencial (cf. Patočka, 2016).

¹⁰ Esta discusión es mucho más amplia. Con el concepto de fenómeno, Husserl justamente señala que los conocimientos no son sobre el mundo, sino que son conocimientos en correlación, es decir, conocimientos de la relación del mundo con el sujeto. Nunca se puede conocer la realidad del mundo, lo que se pretende es conocer el cómo ese mundo se muestra a la conciencia (cf. Husserl, 2005). En esa medida, no es de extrañar que el método fenomenológico se centre en el sujeto y la conciencia absoluta; sin embargo, la crítica de Patočka sí pone en duda la capacidad de la fenomenología trascendental de validar sus conocimientos.

¹¹ Para abordar en mayor profundidad las particularidades del método fenomenológico en Husserl revisar: Vargas-Guillén (2012).

En esta nueva perspectiva metodológica, la reflexión deja de ser el elemento central, pues es el contacto con el ente externo lo que posibilita el conocimiento. Aquí Patočka deja de usar la noción de *psique* basada en Descartes (como conciencia) y pasa a la noción de *psique* más Aristotélica de la concepción de la relación sujeto y entorno como una apertura existencial. La subjetividad como vivencia de conciencia proveniente de la concepción del *cogito* es insuficiente, por lo que se propone un nuevo punto de partida para comprenderla, una subjetividad que no niega la participación del sujeto, pero mantiene el hecho de que el sujeto es más que mera conciencia, se rescata la noción de *yo-empírico* y la corporeidad, así como se le da un lugar central al mundo de la vida. Patočka (2004) llama a su propuesta una fenomenología asubjetiva (*asubjetividad*), una concepción de lo subjetivo que busca expresar la *posibilidad* de relación del sujeto con el mundo exterior (p. 110).

Antes de pasar a profundizar en la asubjetividad, es necesario revisar las implicaciones de estas dos críticas en la psicología fenomenológica, dando énfasis a lo corpóreo. Patočka (1991a) considera que, aunque Husserl en *Ideas II* descubre el fenómeno del “ser en el cuerpo” (que se puede entender como una teoría sobre el sujeto), asumió una “naturalización limitada” para la relación entre cuerpo y psique (p. 549). La naturalización es el abordaje de los fenómenos psíquicos y la subjetividad como si fueran objetividades¹². Afirma que Husserl, en su búsqueda de retomar la conexión entre el sujeto y el mundo, termina haciendo del sujeto, corpóreo, una relación de meros estímulos y órganos físicos. Esta naturalización es limitada en tanto la teoría del sujeto de Husserl no se queda en el yo empírico, sino que se expande a un yo trascendental que va más allá de la mera relación de órganos físicos.

Para Patočka (1991a) la relación entre lo corpóreo y el entorno es trabajado con más precisión por Merleau-Ponty, quien se considera el “verdadero sucesor de Husserl” (p. 555). Para el francés, el problema de la naturalización en la

¹² Es común en la ciencia contemporánea, especialmente relacionada con las ciencias cognitivas, hablar del proyecto de *naturalización de la fenomenología*, que consiste en rescatar algunos de los conceptos derivados de los postulados teóricos de la fenomenología (como conciencia, subjetividad e intencionalidad) con el objetivo de elaborar una ciencia que dé cuenta de la experiencia consciente (Romero, 2011). Este proyecto tiene grandes exponentes que lo defienden, como es el caso de Zahavi (2004), así como críticas que lo acusan de reduccionismo (Franck, 2014). Esta discusión, aunque contemporánea, tiene raíces desde los inicios mismos de la fenomenología, como lo muestran Patočka y Merleau-Ponty (*cf.* Petiot et al., 1999).

psicología radica en indicar que la “estructura del comportamiento” es una relación causal de objetividades (un juego de fuerzas) entre variables físicas (una ontología naturalista) (p. 550). La relación individuo-entorno es dialéctica, no causal; lo dialéctico es un medio de relación “entre” la cosa y el sujeto, un *entre* en el que el mundo de la vida se hace posible (pp. 551-552). Esta ontología materialista influyó a los conductistas de inicio del siglo xx y a la Gestalt.

Sobre el conductismo, Patočka (1991a) considera que acertaron al considerar que lo psíquico no era una sustancia o cosa separada de la relación del sujeto corpóreo con el entorno; sin embargo, cedieron al naturalismo al pretender reducir el comportamiento a variables observables y causales, propias de los métodos objetivistas, dejando de lado la influencia del sujeto y sus acciones en el entorno, adoptando un modelo mecanicista (estímulos físicos-respuesta física)¹³. Por otro lado, los pensadores de la Gestalt procuran escapar a ese mecanicismo causalista por medio del concepto de *forma*, pero apenas encuentran la posibilidad de abordar la *forma* como algo físico sucumben a la naturalización, es decir, a comprender el comportamiento como un proceso de naturaleza física, olvidando que la *forma*, incluso la *forma* de objetos físicos, sigue siendo algo experiencial (*forma* para un sujeto), y en tanto experiencial no se capta objetivamente, sino que se describe fenomenológicamente como una verdad de sentido (p. 551).

Concebir lo dialéctico como un *entre* implica no solo rescatar el sujeto (como lo logra Husserl con la reducción fenomenológica), sino que lleva a dudar de la reflexión que aborda el objeto solo a partir de su representación en la conciencia (Patočka, 1991a, p. 552). En la asubjetividad el cuerpo es práctico y está como un todo en el mundo, que le permite relacionarse con él, incluso antes de formar una conciencia del yo. El cuerpo es constituyente: el *a priori* de lo psicológico no es la *intencionalidad* sino el sujeto corpóreo, no como una síntesis de lo físico (naturalizado), sino como un todo del *ser-ahí-en-el-mundo*, en tanto una existencia (concepción que recibe la influencia del *Dasein* de Heidegger) (p. 545).

¹³ Esta crítica aplica en mayor medida para el conductismo de principios del siglo xx, pero no tanto para el conductismo operante postskineriano, que agrega a la forma clásica la noción de “consecuencia” y “contingencias”, dando a entender que el análisis del comportamiento humano no es meramente causal en un solo sentido, sino que es dialéctico (cf. Delprato y Midgley, 1992).

Psicología de la existencia. El cuidado del alma

El concepto de asubjetividad, el volver a la *psique* de la concepción griega, más existencialista, le permite a Patočka formular una fenomenología ético-política, que no se limita a comprender la reducción fenomenológica desde una perspectiva reflexiva, sino que se expande a la existencia. Mientras que la psicología fenomenológica de Husserl parece más una *epistemología de la psicología* encargada de establecer los *a priori* de la relación de los fenómenos psíquicos (*intencionales*), la psicología fenomenológica asubjetiva procura estudiar al ser humano en su posibilidad de ser, en su existencia en el mundo. Ya no es una psicología del *ego-cogito*, sino que es una psicología del *sum*, donde el *ego* se encuentra contenido (Patočka, 2004, p. 112).

Aquí es pertinente hacer algunas salvedades, y es que para Patočka (2005), el último Husserl, el de *Ideas II* y *Crisis*, pareciera haber volcado su interés por la existencia en integración con el *cogito*, desde la concepción del *mundo de la vida*, que no se refiere a la mera vivencia, sino al mundo que produce esa vivencia, es decir, se refiere al sujeto existiendo en ese mundo. Sin embargo, considera que esta postura no fue llevada a sus últimas consecuencias, como sí lo fue la del idealismo trascendental. También es importante resaltar, que la noción de *ego* en Husserl es más compleja que el *cogito* cartesiano (como lo muestra el mismo Merleau-Ponty), pues incluye el yo-empírico habitando el mundo, lo que deja abierta la discusión de si la noción de subjetividad husserliana en verdad es un subjetivismo. Pero, en la búsqueda de Patočka por clarificar estas ambigüedades, llega a una fenomenología existencial que propone una teoría sobre el ser, más que una teoría sobre la subjetividad.

Patočka, cuando plantea *los movimientos de la existencia*¹⁴ como un camino que lleve a la psicología más allá del estudio de la *psique* en términos cartesia-

¹⁴ El fenomenólogo checo sostiene que el devenir de la existencia humana tiene tres movimientos: 1. Movimiento de la *acogida*, donde el individuo es tomado en el seno de su comunidad y se le brinda lo necesario para sobrevivir (aunque se le brinde mal). 2. Movimiento de la *defensa*, donde una vez inserto en la sociedad, el individuo busca defender su propia vida por medio de la labor, así como preservar sus costumbres y la vida en la polis. 3. El movimiento de la *verdad*, donde se procura, en un sentido socrático, transformarse a sí mismo y al mundo. Es el movimiento que lleva a escapar del dogmatismo del vivir por el mero vivir e insertarse en una vida plena (cf. Patočka, 2016).

nos, la acerca nuevamente a la noción de *psique* griega¹⁵, más específicamente a la concepción platónica del *cuidado del alma* (Vargas-Guillén, 2024, p. 147); una existencia en constante movimiento ético que influye en el mundo que habita y es influida por él.

Patočka (1991b) establece el *cuidado del alma* como objeto mismo de la psicología fenomenológica. El cuidado del alma aparece desde la antigua Grecia y se extiende hasta la Europa contemporánea. Ya desde los presocráticos con Demócrito se entendía desde tres corrientes: 1. Un proyecto sobre el ente y el cosmos. 2. Una forma de vida en el seno de la *pólis*. 3. Una elucidación del alma misma (p. 93).

El cuidado del alma se afirma ante todo en un proyecto general sobre el ser y el ente, en el gran sistema de principios del mundo ideal, principio a su vez del mundo matemático que es la armazón del mundo terrenal, tanto en lo que concierne a su composición (en el sentido en que el cosmos es un espíritu bienaventurado provisto de una estructura armónica) como en lo que toca a su movimiento. En segundo lugar, el cuidado del alma se integra en un proyecto de vida en comunidad, es decir, en nuestra vida sociohistórica (Patočka, 1991b, p. 105).

En cuanto al tercer aspecto, dice, “[...] es el problema de la transformación del mito, sustituido por la fe religiosa en el sentido de una religión puramente moral” (Patočka, 1991b, p. 122).

Aunque ya se ha explorado el concepto de *psique* desde una mirada aristotélica, comprender el cuidado del alma implica ir a Platón, quien propone tres características del alma: lo primero es que el alma es motor, es decir, la que genera movimiento en la existencia misma. Esta cualidad del alma es la capacidad de conectar con los principios que rigen el mundo, el alcance de un conocimiento cosmológico, pero también es puente de conexión con las cosas del mundo, cosa que desde una noción centrada en un *cogito* se complejiza:

El alma es el término medio que hace posibles las relaciones entre los principios y el *principatum*, entre lo que es absolutamente eterno y lo que, tanto por toda su naturaleza como por determinación esencial, se acerca a la nada, se aproxima

¹⁵ Este tema es abordado en profundidad en el texto de Patočka, J. (2023b), “Los inicios de la psicología sistemática”.

a lo que, por así decir, no existe. El alma es lo que se mueve, lo que se mueve en el sentido de la legalidad y de la orientación sobre lo más elevado (Patočka, 1991b, p. 105).

El primer rasgo del alma es la capacidad de conocimiento y de alcanzar la verdad, problema que ya se ha abordado desde Brentano, especialmente relevante para el movimiento de la existencia de la verdad, último estadio de la existencia humana. El segundo rasgo se relaciona con otra dimensión de su naturaleza: “el alma es algo invisible que no encontramos de la misma manera como nos encontramos las otras cosas” (Patočka, 1991b, p. 105). Si movidos por el deseo del conocimiento queremos conocer los principios del alma es imposible hacerlo en soledad, es necesario aventurarse a la vida social, a la comunión con otros. El alma es el potencial de relacionamiento político y social, además del campo del saber (*episteme*), abarca el campo del hacer (*praxis*).

El tercer rasgo es una relación directa con la transformación de la existencia misma. Conocer la verdad sobre los entes y el mundo (lo *ontocosmológico*) y aprender a vivir en sociedad en ejercicio de lo político, permite al sujeto existir de una forma distinta, alcanzar la virtud, la cual está profundamente relacionada con la verdad y la justicia:

El cuidado del alma es algo que nos transforma interiormente, que, de seres instintivos y tradicionales que comprenden lo que ocurre en la sociedad y de ello se alimentan espiritualmente, nos convierte, de una sola vez, en seres que invierten esta orientación del todo al todo, en seres comprometidos en una obra de investigación continua y que sólo adquieren forma a partir de las resistencias a ese examen. Por ese camino el alma se convierte entonces en algo determinado, amplía su ser (Patočka, 1991b, p. 115).

El cuidado del alma en Patočka implica, pues, una actitud frente a la vida que traspasa el nivel epistémico del conocimiento verdadero, el nivel político del relacionamiento humano y el nivel existencial de la transformación del sujeto. Para Patočka (2016), el cuidado del alma implica la capacidad de autodeterminación del ser, lo que da lugar al movimiento de la existencia, o lo que dirige dicha existencia.

Pensar el cuidado del alma como objeto de la psicología, es decir, que lo psíquico, el *alma* que estudia la psicología, no se limita a una mera descrip-

ción de los procesos cognitivos, ni del accionar del sujeto, ni a su capacidad de dar sentido al mundo (*cogito*); se expande a la existencia y la transformación del sujeto por medio de todas estas esferas: “El cuidado del alma no tiene por finalidad el conocimiento, sino que el conocimiento es, para el alma, un medio de llegar a ser lo que puede ser, lo que aún no es por completo” (Patočka, 1991b, p. 80). Entonces, la psicología fenomenológica, desde la perspectiva de Patočka, no se centra en la descripción del contenido de la conciencia, también caracteriza la existencia y su devenir, procura el *alzarse* contra el sentido dado y el *conmoverse* ante la posibilidad de cambio¹⁶ como acto ético y político que transforma al sujeto y a su sociedad desde la búsqueda por la verdad, así, el “llegar a lo que se puede ser” es un llamado a encarnar una humanidad justa.

Conclusiones

Hecho este recorrido epistemológico y ontológico, se resalta que la psicología fenomenológica es, además de una postura epistemológica, un proyecto ético-reivindicativo. Por el lado de Husserl se reivindica la importancia de la subjetividad en el conocer el mundo, separándose de la *crisis* de las ciencias naturales, y estableciendo metodologías no objetivistas y causales. Y, por el lado de Patočka, se reivindica la existencia desde una concepción más amplia de la *psique*.

Tanto para Husserl como para Patočka, el objeto de la psicología parte de los modos en que el sujeto se relaciona con el entorno, cómo da cuenta del mundo y cómo lo habita y transforma. Ambos retornan al sujeto como un aspecto central en esta relación, pero hacen énfasis distintos (en parte porque pertenecen a momentos históricos con diferentes necesidades). El énfasis de Husserl lo lleva a postular una psicología fenomenológica reflexiva, mientras

¹⁶ El alzarse y el conmoverse son planteados por Patočka como disposiciones del sujeto en su devenir existencial. Todo sujeto en el tercer movimiento, el de la verdad, está en disposición de alzarse contra lo establecido, en un estado de *epojé* que le permite ver el mundo en un estado libre de prejuicios, para comprenderlo en verdad y justicia. Seguido al alzarse, viene el *conmoverse*, una especie de sacudida a la realidad que hace temblar los cimientos de conocimiento sobre los que está sustentada la existencia, abriendo la posibilidad de una nueva forma de existir a partir de la acción con otros (*cf.* Vargas-Guillén, 2024).

que el énfasis de Patočka lo acerca a plantear una psicología fenomenológica *asubjetiva*. Estas dos posturas tienen diferencias, pero no son necesariamente antagónicas. La fenomenología ético-política de Patočka toma en gran medida los postulados fenomenológico-trascendentales de Husserl, en especial el *ir a las cosas mismas* y todas las consideraciones derivadas de la noción del *mostrarse*, es decir, “El pensamiento básico de que lo mismo puede aparecer dado en diferentes modos de darse y de cómo puede darse” (Patočka, 2005, p. 101).

Tomar en cuenta las concepciones de Patočka sobre la *psique*, lleva a pensar el objeto de la psicología fenomenológica desde otras dimensiones que consideren la totalidad de la existencia y con ello los tres niveles de la *psique*: la posibilidad real de conocer el mundo fenoménico (las cosas en su mostrarse), la necesidad de ser en comunidad y la posibilidad de determinar la propia existencia. Para finalizar, es importante recalcar que las discusiones que entabla Patočka con Husserl son de orden tanto ontológico como epistemológico, y, en ambos sentidos, abordan preguntas que son de interés para todas las psicologías: la posibilidad de estudiar la subjetividad, la posibilidad de llevar a cabo métodos reflexivos y la posibilidad del abordaje existencial del ser humano.

Referencias

- Aristóteles (1978). *Acerca del alma* (T. Calvo, Trad.). Editorial Gredos [documento original publicado en 350 a. C.].
- Brentano, F. (2020). *Psicología desde un punto de vista empírico* (S. Sánchez Migallón, Trad.). Ediciones Sígueme [documento original publicado en 1874].
- Delprato, D. y Midgley, B. (1992). Some fundamentals of B. E Skinner's behaviorism. *American Psychologist*, 47(11), 1507-1520.
- Descartes, R. (2011). *Discurso del método* (R. Frondizi, Trad.). Alianza Editorial [documento original publicado en 1637].
- Franck, J. (2014). El proyecto de la naturalización en fenomenología y el reduccionismo en neurociencia. En L. J. Ferraris (Comp.). *La intensidad de la persona. Homenaje a Francisco Leocata* (pp. 47-57). Proyecto Editorial.
- Gil-Congote, L. (2020). La psicología fenomenológica en Colombia: siglo XXI. *Eikasía Revista de Psicología*, 94(1), 51-72.

- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*. Universidad de San Buenaventura.
- Hessen, J. (1973). *Teoría del conocimiento* (13.ª ed.). Espasa-Calpe.
- Husserl, E. (1935). *La psicología en la crisis de la ciencia europea* (G. Hoyos Vásquez, Trad.). Conferencia de Praga.
- Husserl, E. (1977). *Phenomenological psychology: lectures, summer semester, 1925* (J. Scanlon, Trad.). Martinus Nijhoff [documento original publicado en 1925].
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la enciclopedia británica* (A. Ziri6n, Trad.). Instituto de Investigaciones Filos6ficas [documento original publicado en 1927].
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una filosofa pura y una filosofa fenomenol6gica. Libro segundo: investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n* (A. Ziri6n, Trad.). Fondo de Cultura Econ6mica [documento original publicado en 1952].
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones l6gicas I*. Alianza Editorial [documento original publicado en 1900].
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenol6gia trascendental* (J. Irribarne, Trad.). Prometeo Libros [documento original publicado en 1936].
- Kant, I. (2005). *Crítica de la raz6n pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus Editores [documento original publicado en 1781].
- Patočka, J. (1991a). Die Kritik des psychologischen Objektivismus und das Problem der phänomenologischen Psychologie bei Sartre und Merleau-Ponty. En K. Nellen, J. N6mec, y I. Šrubař (Eds.). *Die Bewegung der menschlichen Existenz* (pp. 545-555). Klett-Cotta.
- Patočka, J. (1991b). *Plat6n y Europa* (M. A. Galmarini, Trad.). Ediciones Península [documento original publicado en 1973].
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana* (T. Padilla, J. M. Ayuso, A. Serrano, Trans.). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2005). *Introducci6n a la fenomenol6gia* (J. A. S6nchez, Trad.). Herder.
- Patočka, J. (2016). *Ensayos her6ticos de filosofa de la historia*. Ediciones Encuentro [documento original publicado en 1975].
- Patočka, J. (2023a). El esp6ritu y las dos capas de la intencionalidad. En G. Vargas-Guill6n y E. K. Patočka (Eds.). *Patočka lector de Comenio. De la filosofa de la educaci6n* (pp. 7-14). Universidad Pedag6gica Nacional [documento original publicado en 1936].

- Patočka, J. (2023b). Los inicios de la psicología sistemática. En G. Vargas-Guillén y E. K. Patočka (Eds.). *Patočka lector de Comenio. De la filosofía de la educación* (pp. 50-61). Universidad Pedagógica Nacional [documento original publicado en 1971].
- Petiot, J., Varela, F., Pachoud, B. y Roy, J. M. (1999). *Naturalizing phenomenology*. Stanford University Press.
- Romero, P. (2011). El proyecto de naturalización de la fenomenología. En D. López (Ed.). *XI Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía: Verdad, Lenguaje y Acción* (pp. 118-124). Universidad Nacional de Litoral.
- Vargas-Guillén, G. (2004). Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la inteligencia artificial. *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 42(106), 105-118.
- Vargas-Guillén, G. (2012). Fenomenología de la fenomenología. En *Fenomenología, formación y mundo de la vida* (pp. 11-48). Universidad Pedagógica Nacional.
- Vargas-Guillén, G. (2024). *El cuidado del alma: Alzarse, conmovirse. De Patočka a Comenio*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Wundt, W. (2003). Objeto, divisiones y método de la psicología. En J. Gondra (Ed.). *La psicología moderna: textos básicos para su génesis y desarrollo histórico* (pp. 181-196). Desclée de Brouwe [documento original publicado en 1896].
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3(1), 331-347.