

El movimiento de la existencia humana, de Jan Patočka

IVÁN ORTEGA RODRÍGUEZ*

Jan Patočka es un pensador checo conocido mayormente por su resistencia al régimen checoslovaco en los años setenta, y por haber sido mentor intelectual de la disidencia, encabezada por Václav Havel. Pasó a la notoriedad fuera de su país cuando murió en 1977 a causa de unos interrogatorios brutales sufridos luego de haber sido uno de los portavoces de la *Carta 77*, por la que se pedía al gobierno checoslovaco que respetara los derechos humanos, en cumplimiento de unos acuerdos firmados por dicho gobierno en Helsinki. Anteriormente, algunos lo conocían por la publicación en francés de su tesis de habilitación sobre la fenomenología y el problema del mundo natural¹; sin embargo, gran parte de su obra continuó desconocida hasta entrados los ochenta, cuando comenzó a traducirse al francés y al alemán. Fue entonces cuando se tomó conciencia de la valía del trabajo filosófico de Patočka, lo cual llevó por ejemplo a Paul Ricœur a situar su fenomenología a la altura de la de Merleau-Ponty. Fuera del espacio francófono, el *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* de Viena acometió la traducción sistemática de su obra al alemán. En Estados Unidos han ido apareciendo diversos trabajos que han presentado la obra de Jan Patočka, fundamentalmente en su relevancia política, suscitando el interés de especialistas en teoría política y filosofía. Por su parte, los checos han podido abordar libremente el estudio de su filósofo más importante del siglo XX, de tal modo que se lleva a cabo la edición completa de la obra de Patočka, y se organizan sus escritos en los archivos de Praga².

Por contraste con todo ello, la figura de Patočka ha permanecido notablemente desconocida en España, y en todo el espacio de lengua hispana. El volumen que nos ocupa en esta nota se enmarca dentro de un conjunto de esfuerzos encaminados a hacer justicia a la figura de Patočka en los medios hispanoparlantes. Se trata de una recopilación de ensayos de análisis fenomenológico. Su procedencia es variada, y las lenguas originales también, unas veces en checo, otras en eslovaco, otras en alemán o francés. Los avatares que han sufrido los textos son también variados, como atestiguan las notas sobre los textos situadas al final del libro, pues algunos de ellos se publicaron clandestinamente (en las llamadas publicaciones *samizdat*), debido al apartamiento sufrido por parte del régimen checoslovaco. Esta accidentada historia muestra, por otra parte, la difícil situación en que tuvo que vivir y trabajar el autor, la cual está en directa relación con sus posturas vitales, derivadas de sus posiciones filosóficas y políticas.

Fecha de recepción: 19 septiembre 2005. Fecha de aceptación: 28 septiembre 2005.

* Dirección: Fuente del Saz, 7 - 2º, 1. 28016 Madrid.

- 1 *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Jaromir Danek y Henri Declève con postfacio del autor, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
- 2 Los textos originales, en su mayoría en checo, están siendo editados por la editora checa *Oikomene*, en una publicación conjunta de sus obras completas bajo la supervisión del profesor Ivan Chvatík entre otros.

La obra de Patočka se articula en filosofía primera y filosofía práctica, de modo que ambas están íntimamente ligadas, fundándose la segunda en la primera. El libro que nos ocupa aborda el primero de los aspectos, exponiendo las ideas fundamentales de la reflexión fenomenológica de Patočka, y mostrando al tiempo las raíces filosóficas fundamentales del impulso ético de su pensamiento.

El movimiento de la existencia humana sirve pues principalmente para adentrarse en la fenomenología de Patočka. Esta tarea se hace de dos maneras: por un lado se presentan las tesis centrales de Patočka sobre el aparecer del mundo y la inserción del hombre en el mismo, así como sobre la existencia en el mundo, que es existencia dinámica. Por otro lado, se expone la confrontación que realiza Patočka entre los planteamientos de Husserl y Heidegger, por medio de los cuales aclara Patočka su crítica a la fenomenología trascendental de Husserl, a la vez que presenta una continuación del pensamiento de Heidegger por caminos originales. Las dos vías en realidad se complementan, pues es desde la confrontación con la fenomenología y filosofía existencial como Patočka elabora y propone su tesis sobre la existencia humana en el mundo.

La disposición de los ensayos es tal que la confrontación de Husserl y Heidegger ocupa la segunda parte, mientras que la presentación de las posturas de Patočka tiene lugar en la primera parte, sin perjuicio de que puntualmente se traten ambas cuestiones en unos u otros escritos. La primera parte comprende los tres primeros ensayos, mientras que la segunda todos los restantes. La asimetría en el volumen dedicado a un apartado y otro se compensa por la extraordinaria importancia de los tres primeros ensayos, especialmente el primero («El mundo natural y la fenomenología»), que constituye posiblemente la mejor exposición de la teoría de los movimientos de la existencia, que describiremos más adelante.

Esta disposición de los ensayos facilita que el lector tenga desde el principio una idea suficiente de las posturas básicas de Patočka, desde la que puede adentrarse en la prolija confrontación de Husserl y Heidegger, que se desarrolla en unos escritos complejos y frecuentemente largos. Sin embargo, aún contando con la evidente justificación de este orden en los escritos, optamos en esta nota por abordar estos temas a la inversa. De esta manera, buscaremos presentar en primer lugar el problema desde el que parte Patočka en su reflexión de filosofía primera; a partir de ahí, expondremos por qué para Patočka el idealismo en que acabó derivando la obra de Husserl es insuficiente, y por qué es necesario ir en la dirección de Heidegger. Desde ahí, veremos cómo Patočka conceptúa el existir humano en el mundo, un mundo que es al tiempo sostén de la subjetividad y ámbito de la vida, y cómo en ello arraiga una tensión ética fundamental.

Patočka parte de la crisis derivada de la separación del mundo natural respecto del mundo del saber, que se ha identificado con el de la ciencia natural y la técnica. El mundo natural va perdiendo entidad a favor de un mundo hipotético, constructo, con el que trabajan las ciencias, y que se considera, sin más, el «verdadero mundo». Este problema es señalado por Husserl en *La Crisis de las Ciencias Europeas*, quien lo analizaba como una desconexión del mundo de las ciencias respecto del mundo de la vida, en el que echaban raíces, y del que, en realidad, provenía la validez de sentido del mundo en que trabaja la ciencia; se oponía así a la concepción dominante, que consideraba que el mundo natural encontraba su explicación y su «verdad» en el mundo descrito por las ciencias naturales.

El origen de la crisis se sitúa, según Patočka, en la filosofía cartesiana, con su separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*, de manera que la esfera de la conciencia quedaba aislada del resto de la realidad. Este dualismo radical en principio salvaguardaba la conciencia como realidad, pero al circunscribir a la *res extensa* el ámbito de la «causalidad efectiva», abría el camino para progresiva-

mente vaciar a la conciencia de contenido y realidad. Conforme se van explicando más completamente todos los procesos, incluidos los derivados del comportamiento humano, la conciencia va desapareciendo de este paisaje, al no precisarse de ella para explicar todo el mundo de las realidades entre las que vivimos. De ahí a considerar la conciencia (y con ella, todas las vivencias) simplemente como algo sin entidad, hay un paso, que se realiza sin dificultad. El dualismo de materia y conciencia termina en un monismo material mecanicista, donde la conciencia a lo sumo se considera un subproducto de la realidad material.

Así, el cartesianismo junto con la ciencia moderna conduce a considerar la realidad como un todo extenso explicable con leyes deterministas. Sin embargo, el hombre continúa viviendo en un mundo cotidiano que es para él sin más el «mundo natural», donde se confronta a diversas realidades que tienen para su vida diferentes sentidos. Este mundo en el que vive no tiene por contra ningún valor de realidad para la ciencia: el mundo natural es la apariencia que toma para la subjetividad humana el «verdadero» mundo, que se explica con las leyes de la ciencia. En realidad, hasta el mismo aparecer a la subjetividad y los fenómenos de sentido pueden ser últimamente explicables por leyes mecánicas.

Esta escisión del mundo natural de la vida cotidiana respecto del universo explicativo no puede quedar sin consecuencias. En primer lugar, es evidente el extraordinario ejercicio de abstracción, cuya justificación está lejos de ser evidente (p. 14). Más aún este desvinculamiento conduce a una crisis, cuyas consecuencias pueden ser muy graves, como apunta Husserl y suscribe Patočka (pp. 20-25): la consideración meramente mecanicista del mundo ha conducido a la consideración de toda realidad como susceptible de ser interpretada de modo mecanizante. Esta visión objetivante de todas las realidades abarca también a las sociedades humanas, y está en la raíz de las formas modernas de organización social que toman la sociedad como un organismo describible por leyes análogas a las naturales, convirtiéndose las personas en recursos disponibles, así «*las condiciones de la existencia humana son sometidas a un cálculo legaliforme*». Estos procesos se hacen presentes para Patočka tanto en el capitalismo como en socialismo colectivista. En este contexto, replantear la cuestión del mundo natural es una tarea urgente «*por más que ni prometa ni descubra al punto sensacionales golpes de timón*» (p. 21).

El neopositivismo y el empiriocriticismo intentaron analizar el mundo natural, pretendiendo también recuperar este mundo del olvido al que había quedado sometido por la abstracción del mecanicismo. Los principales representantes para Patočka son Avenarius, Mach y Russell (pp. 18-20). El camino que toman implica un intento de borrar la distinción entre sujeto y objeto. Para ello, establecen un plano de «datos neutrales» donde ponen a un mismo nivel los datos de la conciencia y los de la «realidad externa». Estos datos se organizan de distinto modo, de modo que configuran ya el mundo extenso, ya el aparecer del mismo en la conciencia. Así, los datos neutrales pueden establecer conexiones en las que los datos aparecen como dependientes los unos de los otros, determinándose así un todo de datos describible por las leyes de las Ciencias Naturales. Por otro lado, los datos se organizan también de modo que las conexiones entre ellos están referidas a un «Sistema C» del que dependen, y que hace que todos estos datos aparezcan como «apareciéndose colectivamente» a un sujeto consciente que vive en un mundo.

Sin embargo, Patočka cree que este camino no ofrece una verdadera solución. Sus mismas propuestas no parecen dar verdaderamente al mundo natural un lugar de relevancia. En efecto, el neopositivismo asume que las conexiones de datos dependientes sólo de los datos se reducen a conexiones físico-matemáticas, las cuales en definitiva representan la «verdadera realidad», aceptando con ello un presupuesto fundamental del mecanicismo.

La fenomenología, por el contrario, sí ofrece para Patočka una base firme para estudiar el problema del mundo natural. Es la fenomenología la que describe más agudamente la crisis, y la que abre un nuevo camino desde el que empezar una reflexión radical que permita salir de ella. Su inspiración fundamental es la de conducir a una filosofía que de nuevo pueda considerarse saber estricto. Con este objetivo, se establece que todo análisis se ha de hacer sin aceptar presupuestos que no se funden durante el mismo proceso investigador. Por ello, el filósofo debe retroceder hasta los datos primeros, absolutamente indudables, y proseguir desde lo que éstos puedan dar de sí en un saber progresivo. Para determinar estos datos primeros, Husserl parte de la evidencia cartesiana del *cogito*, pero sin tomarlo como evidencia de un yo sustancial, ni asumir el desarrollo metafísico que sobre dicha evidencia se desarrolla; éste había sido el camino de Descartes, que para la fenomenología supuso un alejamiento del descubrimiento que supuso el hallazgo del *cogito*.

Los datos primeros, en consecuencia, se corresponden con el hecho mismo de vivir, en el que en cada momento se viven vivencias referidas a algo que viene dado con las mismas (el objeto de la vivencia), pero que no es parte de ellas. La referencia de la vivencia a algo que viene dado con ella es respecto de un objeto que aparece a la vivencia, aparecer que es susceptible de ser analizado, análisis que es necesario hacer para aclarar la estructura de la relación de la vivencia con el objeto. El análisis de los primeros datos conduce así desde el principio a un análisis del aparecer. Asimismo, la referencia de la vivencia a lo que no es ella misma, es lo que Husserl denomina la intencionalidad. La intencionalidad es en realidad la característica definitoria de la conciencia (en el referido sentido del vivir), así como lo primero que se hace patente en un análisis de los datos primeros. El objeto intencional, además, se presenta siempre con un sentido para la vivencia que lo vive.

La fenomenología, a través del análisis del aparecer y el descubrimiento de la relación intencional, logra poner de nuevo en el centro la cuestión del sentido y del mundo natural. El mundo natural deja pues de ser un «efecto subjetivo» del «verdadero» mundo físico-matemático, y las vivencias de sentido son tomadas en cuenta en toda su densidad, como datos primeros desde los que se emprende el pensar filosófico. La fenomenología abre así el camino a una racionalidad diferente de la racionalidad tecnificante que ha conducido a la crisis, una racionalidad que permita de nuevo a la existencia humana y sus experiencias de sentido ser analizadas desde sí mismas, recuperando con ello su legítimo lugar en el pensamiento filosófico.

Sin embargo, la fenomenología de Husserl presenta insuficiencias en opinión de Patočka. La limitación central es la del idealismo subjetivista, que está en la base de la fenomenología trascendental. En ella, Husserl pretende dar cuenta de los objetos en su aparecer por medio de la referencia a horizontes de la conciencia, en los cuales el objeto se «constituye», y ello en el transcurrir de la conciencia interna del tiempo, último horizonte subjetivo ante el que comparecen los objetos. El análisis de la vivencia referida a objetos en un mundo natural deviene finalmente análisis de la forma como los objetos son «constituidos» en la conciencia; la fenomenología husserliana acaba pues siendo un idealismo. Patočka sabe que este idealismo no puede sin más considerarse equivalente a los idealismos del siglo XIX; no se puede en efecto decir que la conciencia «crea» los objetos, sino más bien que la conciencia es el ámbito último desde el que los objetos se aparecen como tales, y ante el que no pueden dejar éstos de aparecer si han darse como tales objetos. Ahora bien, esto no es suficiente para Patočka, quien considera que con todo la fenomenología trascendental no hace justicia a los fenómenos en su darse en la vivencia.

En efecto, la fenomenología busca dar cuenta de lo dado sin construcciones teóricas no justificadas plenamente. Al hacer depender el aparecer de los fenómenos y sus objetos de una conciencia ante la que se «constituyen», Patočka cree que Husserl introduce un constructo teórico no justifi-

cado. Este constructo es el de la conciencia, entendida como un todo y determinable en la reflexión, a la manera de un ente, que se determinaría como un pre-ente básico sobre el que hallarían su sentido los demás entes al comparecer en la conciencia. Esta consideración de la conciencia como una especie de entidad, aunque sea de un modo peculiar, viene dada según Patočka por un prejuicio de origen cartesiano. En una consideración de los primeros datos, tenemos en efecto que nuestras vivencias (intelectivas, volitivas,...) se presentan indudablemente; sin embargo, Descartes consideró esta evidencia como indicativa de una sustancia pensante. Husserl no tomó la conciencia como una «sustancia», pero sí que siguió considerando que la conciencia, entendida como un todo, comparece con la misma evidencia que las vivencias que se nos aparecen. Es cierto que Husserl exploró otros caminos que ponían en crisis su propia concepción de la fenomenología trascendental, y Patočka los estudia en detalle; con todo, Patočka considera que Husserl no llegó a renunciar al idealismo, y por ello no llevó hasta sus últimas consecuencias las indicaciones en contra que se le presentaron en sus mismas investigaciones³.

Esto trae como consecuencia que la *epojé* no se aplica radicalmente⁴. La *epojé* consiste en la suspensión de la creencia en la existencia efectiva del mundo y sus objetos, tomándolos como contenidos que aparecen. Sin embargo, la *epojé* no se aplica a la conciencia, entendida como conciencia reducida a la que remite el aparecer de los fenómenos. La razón estriba según Patočka en que para Husserl suspender la creencia en la existencia efectiva de la conciencia reducida supondría una paralización de la investigación filosófica, al no quedar ningún «suelo firme» desde el que dar cuenta del aparecer de los fenómenos, y a partir de ahí construir la filosofía como ciencia estricta fundada sólidamente. Sin embargo, Patočka considera que la *epojé* pertenece al nervio más propio de la fenomenología, que viene dada por la exigencia radical de ir a lo inmediatamente dado, y que por ello la aplicación radical de la *epojé* es una exigencia de la investigación fenomenológica asumida en todas sus consecuencias. Por tanto, la aplicación de la *epojé* no puede detenerse ante la conciencia reducida, que como tal puede ser puesta «entre paréntesis». No hacerlo sólo puede ser fruto de un añadido teórico no justificado desde los datos.

Así pues, Patočka emprende una *epojé* radical, que se aplica a la misma conciencia ante la que aparecen los fenómenos con sus objetos. La consecuencia de esta aplicación es un decidido abandono del punto de vista trascendental, en una dirección objetivista, asumiendo elementos de Heidegger, que llevan a una consideración de la existencia humana como insertada en un mundo distinto de ella y que le precede. La aplicación radical de la *epojé* es así el nexo que lleva de la reflexión crítica sobre la fenomenología trascendental a la tesis de Patočka sobre la existencia en el mundo.

La aplicación de la *epojé* a la conciencia reducida hace ver que la conciencia es en realidad existencia humana, a la que no sólo se le aparece mundo, sino que se encuentra volcada al mismo. En efecto, si se toma la conciencia en su vivir, en su puro darse, se advierte que ella no es un ente absoluto ante el que comparezcan objetos, sino una existencia individual, que se encuentra ante un mundo que se le ha abierto. Esta apertura lo es además del ser y supone una precomprensión del

3 Esta cuestión la trata especialmente Patočka en el ensayo «Cartesianismo y fenomenología», pp. 187-240, especialmente las pp. 207-228. En torno al problema del subjetivismo de Husserl se centran también los ensayos sobre «La posibilidad de una fenomenología 'asubjetiva'» y «La exigencia de una fenomenología asubjetiva», pp. 93-112 y 113-136 respectivamente. Estos ensayos son también relevantes en lo que toca a la forma cómo Patočka pasa de la crítica fenomenología trascendental a una filosofía de la existencia en un mundo objetivo y previo al sujeto, por mediación de la «aplicación radical» de la *epojé*, que analizaremos a continuación.

4 Esta cuestión se trata especialmente, aunque no exclusivamente, en el ensayo «*Epojé* y reducción», pp. 241-250.

mismo con la que el existente opera en su manejarse en el mundo. Patočka asume así la tesis heideggeriana de la existencia concreta volcada al mundo como verdadero carácter de la conciencia reducida fenomenológicamente, y asume también la idea de que la apertura al mundo supone una apertura y donación del ser mismo. En otras palabras, no es que a la conciencia libre, autoevidente a sí misma, se le presenten los objetos y se constituyan ante ella, permaneciendo soberanamente libre; sino que la conciencia es una vida concreta volcada a un mundo, y a la que una precomprensión del ser le viene «dada» en una primera y radical apertura⁵.

Patočka sin embargo no permanece en los límites del planteamiento de Heidegger. La precomprensión del ser dada en la apertura de mundo es desarrollada en el sentido de que esta primera apertura lo es claramente de un mundo que es a priori de la subjetividad. Patočka se encamina así decididamente en un sentido objetivista, asumiendo una cosmología en la que la existencia individual se encuentra pre-inserta en un mundo que es condición de su existencia. Para conceptuar esta primera apertura como evidencia de un mundo que es a priori de la subjetividad, apela a la cosmología de Fink, y a un ensayo de fenomenología «asubjetiva», que constituye posiblemente el paso intelectual más arriesgado⁶. Patočka busca demostrar que aquello en lo que se inserta la subjetividad es un mundo unitario, y que éste tiene existencia real independiente del sujeto, no tratándose de una «necesidad del intelecto». Con este fin apela al concepto de «totalidad de encaje» (*Weltfüge*): todo aquello que está limitado presupone una totalidad que engloba todos los límites, por lo que nuestro mundo en su espacialidad, al consistir en diversas partes limitadas, exige una unidad fundamental que constituya el mundo como mundo unitario. Ahora bien, esto podría entenderse simplemente como la «imagen» que toma el mundo para nosotros.

En contra de ello, Patočka arguye que si se demuestra firmemente la existencia de una parte del mundo en que se inserta la subjetividad, se tendrá un punto firme desde el que hablar con seguridad de un mundo real unitario a priori del sujeto. El problema, claramente, se presenta a la hora de mostrar esa parte de mundo existente con independencia del sujeto. Este escollo se solventa haciendo ver que esa parte de mundo da cuenta de sí misma en su darse al sujeto, sin que este dar cuenta deba hacer referencia al sujeto como «conformando» en ningún modo el aparecer perceptivo. Se trata de una «fenomenología asubjetiva de la percepción» por la que «*se considera fundado el sentido de la percepción, por caminos enrevesados y no inmediatamente evidentes, en los propios fenómenos del mundo, en los no subjetivos*»⁷. De este modo, queda demostrada la existencia de un mundo como totalidad omniabarcante en la que se encuentra previamente inserta la subjetividad finita, este mundo a priori de la subjetividad es el que «se abre» otorgando una precomprensión del ser; de este modo Patočka realiza en este punto una original síntesis de ontología de raigambre heideggeriana y de cosmología cuya primera referencia es Fink. En otras palabras, la conceptualización que presenta Patočka de la pre-inserción en el mundo lleva desde la fenomenología, centrada en las vivencias inmediatas,

5 Véanse por ejemplo las páginas 132-135.

6 La conceptualización de la «apertura previa del ser» y de la «pre-inserción en un mundo como a priori de la subjetividad» se dan en distintos ensayos del volumen. La primera cuestión aparece en los ensayos de análisis crítico de la fenomenología trascendental, la segunda en un ensayo de cosmología fenomenológica, titulado «Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo», pp. 85-92. Un planteamiento unitario del pensamiento de Patočka me llevan a tratar estas cuestiones como una sola, por abordar el problema de los presupuestos de la subjetividad, que para Patočka, siguiendo a Heidegger, es subjetividad finita.

7 P. 87. En este libro Patočka no especifica cuáles serían estos «caminos enrevesados». A mi juicio, éstos pueden encontrarse en algunos trabajos dedicados al análisis del espacio. Un ejemplo claro puede encontrarse en un ensayo en francés titulado «L'espace et sa problématique», en *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

a la primacía de lo objetivo sobre la subjetividad, a través precisamente de una insistencia en la concreción existencial de la vida de conciencia.

Esto no quiere decir que Patočka anule a la subjetividad, aunque efectivamente pierda su posición de centralidad, pues el mundo puede aparecer como tal sólo por la existencia de la subjetividad, esto es: podría existir el mundo sin la subjetividad, pero no aparecer sin ella (pp. 89-90). Por otra parte, el mundo se presenta a la subjetividad como mundo natural de su existencia cotidiana. El mundo así presenta para Patočka una suerte de «doble aparecer»: por un lado, se presenta como totalidad omniabarcante previa al sujeto, así como soporte y condición del mismo; por otro, el mundo se muestra como el ámbito de la vida cotidiana, como el horizonte donde se sitúa todo aquello entre lo que se mueve la existencia, y donde se determina según unas posibilidades u otras.

La existencia en el mundo natural es el lugar desde el que Patočka desarrolla una concepción de la existencia humana y su dinamismo. Este análisis del mundo natural se realiza con relación a sus referentes respecto de la subjetividad, así como respecto de los dinamismos que en dicho mundo desenvuelve esta subjetividad. Esta descripción la encontramos en el primero de los ensayos⁸.

Los referentes del mundo natural son la Tierra y el cielo⁹. La Tierra es el sustrato inmóvil sobre el que se desarrolla nuestra actividad en el mundo, es aquello donde se sostiene nuestra acción. La Tierra se aparece también como «fuerza y poder», es aquello a lo que de algún modo todo está sometido. La Tierra es además Tierra nutricia, la que provee a las necesidades corporales y proporciona el sustento. La Tierra, pese a su inmensidad, tiene el carácter de lo próximo, es transitable. La Tierra es aquello donde desplegamos los proyectos de nuestra voluntad.

Correlativamente al referente «cercano y transitable», tenemos el referente de lo que se presenta como esencialmente lejano, inaccesible al tacto humano. Se trata del cielo, que marca los referentes temporales y puntos de orientación fijos (ritmo de las estaciones y posiciones de las estrellas). Los referentes absolutos Tierra y cielo se presentan «en el trasfondo» de nuestra actividad, lo cual no quiere decir que sean patentes en cada momento de nuestra vida. Al contrario, sólo se hacen visibles por una interrupción de la cotidianidad. Sin embargo, para Patočka Tierra y cielo son mucho más que unos referentes inexcusables de nuestra acción, pues tienen la virtualidad de revelar nuestro mundo natural como un plexo de referencias entre cosas, que son objeto de nuestra acción.

Por otro lado, el mundo natural está atravesado en su centro por la intersubjetividad. En nuestras actividades estamos ya vinculados con los otros, el espacio habitado lo es ya entre otros. Es a partir de los otros como nos relacionamos con el mundo, es entre otros donde se desarrolla la vida. Patočka va más allá, pues afirma que el espacio se ha constituido como tal para la subjetividad a partir de unas polarizaciones surgidas del encuentro con los otros. La orientación en perspectivas se presenta originariamente desde el objeto que es un «tú»¹⁰. El otro se me hace patente antes que yo mismo a través de captación de mí mismo como parte integrante de una «situación significativa» donde estoy ya interpelado por el otro¹¹.

8 «El mundo natural y la fenomenología», pp. 13-55.

9 Cfr. Pp. 33-37

10 Este análisis de la conformación del espacio humano a partir de la intersubjetividad está sólo esbozada en la obra que nos ocupa. Un análisis más detallado puede encontrarse en el citado estudio sobre el espacio recogido en el volumen recopilatorio en francés titulado *Qu'est-ce que la phénoménologie?*.

11 Patočka pone como ejemplos de estas situaciones significativas la de la madre con el niño, y la comprensión del significado de una palabra, situaciones donde se patentiza que la captación del propio ego sólo es posible una vez que éste ha sido interpelado por otro

La existencia en el mundo natural intersubjetivo, conformada según los citados referentes, es además una existencia dinámica. El hombre se comporta de manera que se determina constantemente respecto de unas posibilidades u otras, modificando con ello su esencia, que se hace a cada instante. Este determinarse continuamente constituye el movimiento existencial, por el cual desarrolla el hombre su existencia y la va determinando en su confrontarse con el mundo. Patočka considera que este dinamismo existencial se realiza de tres formas diferentes, que constituyen los tres movimientos básicos de la existencia humana.

El movimiento de la existencia es así en primer lugar un *movimiento de arraigo*, por el que la existencia es acogida y aceptada. El arraigo descubre por primera vez el mundo, y lo descubre como totalidad en la que ingresamos pasivamente, en tanto que somos «aceptados» e «invitados» a formar parte de ese mundo por parte de otros que ya están en él y que nos acogen. El movimiento de arraigo y acogida no se basta a sí mismo, sino que requiere que se cree su posibilidad. El movimiento de arraigo es así correlativo de un *movimiento de defensa y expansión de la vida*, por el que se trabaja en el medio, con el objeto de obtener lo necesario para la subsistencia.

En este movimiento de defensa nos encontramos en el mundo del trabajo y de la lucha, que es el modo como aquí se hace presente la intersubjetividad. En este estar con otros hay cooperación, pero también competencia, dando lugar a relaciones de poder. En el trabajo, además, es donde cada individuo asume un rol que le corresponde, un rol ya asignado, que adjudica además un puesto en el sistema social.

El movimiento de defensa es el que corresponde con la existencia impropia y «caída» de Heidegger. Vemos en primer lugar que lo analizado por Heidegger se integra en una teoría más amplia de la existencia humana. En segundo lugar, queda claro que para Patočka la dimensión de la «existencia impropia» es anterior respecto de la posible «propiedad», que se corresponde con el tercer movimiento. Los análisis heideggerianos están para Patočka limitados por determinarse a contrastar la existencia propia y la impropia; ello es así porque Heidegger no busca elaborar una antropología filosófica, sino abordar la pregunta por el ser, lo que le lleva a ir lo más directamente a la apertura al ser del Dasein, buscando el modo de existir donde dicha apertura quede más patente. Sin embargo, al no hacerse una consideración más detenida del dinamismo existencial, Patočka piensa que se pasa por alto el que la existencia humana presenta una complejidad mayor, incluyendo esta complejidad a lo temporal. En efecto, el primer movimiento remite al pasado, a aquello que *ya era* antes de venir nosotros; el segundo remite al presente, a lo que nos ocupa; el tercero, como veremos a continuación, remite al futuro, a la posible muerte que desde el porvenir transforma la visión de lo presente.

Sobre la base del movimiento de arraigo y el de defensa y expansión de la vida tiene lugar el *movimiento de la verdad o movimiento de entrega*. Patočka emplea uno u otro de los términos. En el conjunto de la obra suele preferir la primera denominación, pero en el libro que comentamos emplea la segunda expresión. El movimiento de la verdad consiste en la confrontación del hombre con su finitud, y con su estar frente al todo del mundo. Es en medio de los trabajos encaminados a mantener la vida donde el hombre puede caer en la cuenta de la fragilidad de su existir. Es en estas condiciones cuando el hombre puede preguntarse por su existencia como un todo y donde puede plantearse cuestiones sobre la manera como dirige la misma. Es en este momento donde para Patočka se da la «alternativa» de Heidegger: «empuñar» la propia existencia finita, o huir de la confrontación con la finitud, refugiándose en la cotidianidad caída.

Es necesario sin embargo precisar aquí que la noción de Patočka de movimiento de la verdad difiere sensiblemente de la heideggeriana de existencia propia. En primer lugar, como indicamos ya

antes, el movimiento de la verdad exige, como precondition, que se hayan dado los dos anteriores. En segundo lugar, Patočka le da un lugar claro a la intersubjetividad en este movimiento, en consonancia con su posición del otro en el centro del mundo natural. Además, al empuñar la existencia, el hombre lo hace para «vivir en verdad» y esto para Patočka significa vivir de la manera que, tras reflexión, consideremos que es la conforme a las cosas, y la mejor, lo que conlleva que no todas las posibilidades pueden ser éticamente iguales.

El tercer movimiento es pues el de volver sobre la propia existencia en su finitud, de ver el mundo como un todo, y preguntarse por su verdad, y por el modo de conducirse en dicho mundo. En los movimientos anteriores el hombre ha sido acogido, y se ha incorporado al mantenimiento del entorno vital, aceptando las reglas dadas; en el movimiento de la verdad, se pone en cuestión lo anterior, y se pregunta por su verdad, y por el modo correcto de conducirse; todo ello en virtud de la confrontación con la finitud, que ha hecho ver al sujeto existente su estar volcado a un mundo en donde puede determinarse de distintos modos. El movimiento de la verdad tiene así en Patočka una clara dimensión ética y política. Significa la aparición de la pregunta por la verdad y el sentido desde el punto de partida de una existencia finita, que además está arraigada en un mundo objetivo. El movimiento de la verdad se vincula a una ética de la responsabilidad: el sujeto finito confrontado al mundo es responsable de las decisiones que tome, y por ello debe cuidarse de que ellas sean conforme a verdad, lo cual implica que debe preocuparse por «vivir en verdad». Como además la existencia se da entre otros sujetos, la pregunta por la vida en verdad se refiere a la vida con otros, tomando así una connotación política en la que Patočka insistirá en otros escritos, como los *Ensayos Heréticos sobre filosofía de la historia*¹². En otros trabajos, además, desarrollará esta ética de la responsabilidad como ética del «cuidado del alma», por medio del cual se busca vivir en verdad, enlazando así con un tema clásico de la filosofía griega; será éste el caso de *Platón y Europa*¹³. De este modo, el tercer movimiento existencial supone la aparición de la teleología de la verdad a partir de una existencia arrojada en un mundo e inserta en una totalidad objetiva. De este modo, Patočka busca una filosofía de la existencia en la que el arraigo en lo objetivo desde la finitud no excluya la pregunta por la verdad y por el sentido.

Esta noción de la existencia como volcada al mundo al tiempo que orientada según la pregunta por la verdad es la que permite a Patočka abordar el problema de las sociedades actuales respecto de la existencia humana. Así en el ensayo sobre la civilización técnica, Patočka asume el análisis heideggeriano de la técnica¹⁴. Cree que Heidegger tiene razón respecto a Husserl en su diagnóstico de la civilización técnica cuando afirma que el problema central de la civilización actual está en que el ser mismo se revela de modo que el ente se concibe como «recurso disponible», como algo «puesto» a disposición de su uso técnico, lo cual queda expresado por Heidegger con el término de *Gestell*. La sociedad actual está organizada de tal modo que la misma revelación del ser actúa en contra del despliegue del tercer dinamismo existencial. Patočka, así, ve en la sociedad tecnificada la raíz de una crisis existencial y moral. A diferencia de Heidegger, sin embargo, Patočka cree que hay una actitud existencial que puede contrarrestar la situación actual. Se trata de la actitud de *sacrificio*, por medio del cual el hombre muestra con su existencia que puede haber valores incondicionales por los que

12 Barcelona, Península, 1988. Existe una traducción francesa directa del checo: *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, París, Verdier, 1999.

13 Barcelona, Península, 1991. Traducción directa del checo al francés: *Platon et l'Europe*, París, Verdier, 1983. , reimpresión en 1997.

14 «Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger», pp. 157-186.

haya un sacrificio, absurdo desde el punto de vista de la mentalidad técnica (pp. 181-186). Este tema del sacrificio sólo es esbozado en este libro, encontrándose desarrollos más extensos en otras obras, en donde se profundizará en sus formas, así como en el potencial revulsivo ético que puede tener en un sistema que valora por encima de todo la eficacia técnica; ya se trate del tecnicismo burocrático colectivista, o del mercantilismo capitalista¹⁵.

Asimismo, la teoría de los movimientos de la existencia, con su vinculación de la búsqueda de sentido con los dos movimientos anteriores, es el punto desde el que Patočka emprenderá su filosofía de la historia, desde la cual elaborará sus tomas de postura ético-políticas, donde pueden traslucirse ideales positivos, que de hecho inspiraron a la disidencia checa, especialmente a Václav Havel. Todo ello será planteado por Patočka en otras obras, sobre todo en *Ensayos Heréticos*.

No obstante, la potencialidad ético-política de la obra de Patočka está presente ya en las bases de filosofía primera. Las raíces profundas del impulso ético que caracteriza su pensamiento vienen dadas en sus análisis de la existencia, pues ya la pregunta por la verdad arraiga en el mismo dinamismo existencial. Esto guarda especial significación en tanto Patočka viene a mostrar la posibilidad de una reflexión ética incondicional desde el punto de partida de la filosofía existencial.

De esta manera, los artículos de *El movimiento de la existencia humana* sirven para abordar uno de los problemas fundamentales de la filosofía existencial: la pregunta por el sentido, la teleología de la verdad y la exigencia ética cuando se arranca de un sujeto finito volcado a un mundo, sin que sus patrones de conducta tengan que venirle dados ni de una divinidad, ni de un reino de esencias o valores inmutables, ni de la marcha de la historia hacia la figura definitiva del Espíritu. El pensamiento de Patočka puede así ser puesto en relación con otros intentos de dar con una ética desde planteamientos fenomenológico-existenciales, como los de Scheler, o más recientemente Levinas; con la diferencia crucial de que Patočka permanece resueltamente en la situación de una existencia arrojada en un mundo, sin que haya ni una captación de un «reino de valores» diferente del mundo objetivo, ni una apelación del otro a la responsabilidad que lleve a un plano anterior al de la ontología.

Cuáles sean los modos como Patočka concreta esta exigencia ética, cuál sea la precisión con que la concreta en la teoría y en la práctica, y hasta qué punto su intento de una ética al tiempo arraigada en la finitud y exigente hasta el sacrificio es consecuente y puede sostenerse sin ir más allá del existir finito arrojado al mundo entre posibilidades, como parece pretender Patočka, es tema que lleva a otras obras y que desborda los límites de esta nota crítica. En cualquier caso, este conjunto de trabajos de Patočka recientemente compilados por Agustín Serrano de Haro constituyen una excelente introducción a los fundamentos de una filosofía netamente existencial que busca reasumir la incondicionalidad ética y la pregunta por la verdad.

15 Estos análisis se encuentran especialmente en la obra señera de filosofía de la historia, los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Otro ensayo importante es el de «La surcivilisation et son conflit interne», en *Liberté et Sacrifice. Écrits politiques*, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 99-177.