

LOS OJOS DEL UNIVERSO: LA EXISTENCIA COMO ORIGEN AFECTIVO DEL SENTIDO EN EL PENSAMIENTO DE JAN PATOČKA

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

Doctor en Filosofía y Letras
CONICET- Instituto de Investigaciones Geohistóricas
Resistencia / Argentina
hueloypuna@hotmail.com

Recibido: 05/11/2012
Aceptado: 15/09/2014

Resumen: El artículo se ocupa de explicitar el vínculo entre afectividad, sentido y existencia en Patočka. Primero muestra en qué medida toda configuración de sentido se origina en una protoafectividad a través de la cual el universo adviene a la fenomenalidad en la existencia. En segundo lugar determina por qué pueden caracterizarse como asubjetivos la noción de existencia y el origen del sentido en el pensamiento de Patočka. Luego explicita la “vida en la amplitud” como consumación del movimiento que impulsa a generar sentido desde la protoafectividad. Finalmente señala por qué en la filosofía de Patočka convergen ontología y ética.

Palabras clave: Patočka, afectividad, existencia, origen, sentido.

THE EYES OF THE UNIVERSE: EXISTENCE AS THE EMOTIONAL ORIGIN OF MEANING IN JAN PATOČKA'S THOUGHT

Abstract: The article attempts to explain the link between affectivity, meaning, and existence in Jan Patočka's thought. First, it shows how every configuration of meaning originates in a primal affectivity through which the universe comes to phenomenality in existence. Second, it establishes why the notion of existence and the origin of meaning can be characterized as non-subjective in Patočka's thought. Then, the article goes on to explain “life in the amplitude” as the fulfillment of the movement that impels us to generate meaning on the basis of primal affectivity. Finally, it shows why ontology and ethics converge in Patočka's philosophy.

Keywords: Patočka, affectivity, existence, meaning, origin.

1. INTRODUCCIÓN

Como señala Paul Ricoeur¹ durante largo tiempo Jan Patočka fue conocido en Occidente como redactor de la famosa “Carta 77” que dio al movimiento de resistencia no violento de los intelectuales checos contra el régimen soviético, conocido como “revolución de terciopelo”, su texto fundador. Aunque Patočka no era un líder político partidario, su integridad intelectual, sus elevados principios morales y su rechazo a toda forma de autoritarismo lo llevaron a asumir posiciones políticas y riesgos que habrían de costarle la vida. Patočka se convirtió así en el ámbito de la filosofía en un ejemplo de coherencia existencial entre pensamiento y conducta. Pero su más que bien ganado prestigio y el respeto que inspiraba como intelectual comprometido y personalidad moral de dimensión política en cierta medida sobresalió respecto del valor de su obra estrictamente filosófica. Sólo en los últimos años ha crecido cada vez con mayor fuerza (particularmente en Francia) el reconocimiento de su trabajo como un pensamiento original dentro de la fenomenología. En nuestro medio hispano-parlante la recepción del pensamiento de Patočka ha sido tardía, limitada y no del todo libre de la comprensión de su obra como tan sólo un análisis hermenéutico de las fenomenologías heideggeriana y husserliana. Este artículo quiere ocuparse de una noción que, a mi modo de ver, Patočka ha tratado de un modo original y altamente fructífero, aun cuando, a primeras vistas, pareciera depender de una temática central en *Ser y tiempo*. Me refiero a la cuestión de la existencia y su relación con el sentido del ser. La determinación de la especificidad y originalidad de la comprensión patočkiana de la existencia humana y la explicitación de las consecuencias fenomenológicas que dicha comprensión tiene para la elucidación de las coordenadas fundamentales del sentido del aparecer de todo ente en el mundo conforman el ámbito temático del presente estudio.

Ciertamente para Patočka, como para Heidegger, la existencia es “ser-en-el-mundo”, pero su perspectiva de análisis de este “ser-en-el-mundo” difiere de la visión horizontal-trascendental imperante al menos en el marco de *Ser y tiempo*. La existencia para el checo ya no es originariamente la comprensión templada y articulada significativamente de un mundo en el cual los entes aparecen en un determinado cómo a partir de la proyección del *Dasein* hacia una cierta o ciertas posibilidades de ser, por mor de las cuales se conforma ese mundo, sino que sólo llega a ser tal cosa desde un estrato más originario de índole afectiva. La existencia, antes y como condición de posibilidad de todo “ser-en-el-mundo” proyectado por el existente, presupone un originario manifestarse del mundo en

1 Cfr. RICOEUR, 2007, 193.

el existente, es decir, si se me permite la expresión, la existencia como “ser-en-el-mundo” surge desde un originario “ser del mundo en la existencia”. La existencia auténtica no consistiría, entonces, en la apertura comprensiva del existente de un mundo en el que se configura el sentido del ser, sino antes y como condición de ello, en la apertura afectiva del mundo en una existencia a través de la cual el ser manifiesta su sentido. La existencia auténtica era concebida por Heidegger como aquella resolución que, sobre la base del proyectarse a sí mismo en relación con la posibilidad de la muerte, abre un mundo articulado en una cierta configuración de sentido. Para Patočka, en cambio, toda resolución presupone implícitamente el *pathos* originario de un cierto modo de latencia² del mundo que adviene a la manifestación a través de la existencia. La existencia del hombre no hace posible la apertura del mundo, sino la apertura del mundo hace posible al hombre como existencia. La fórmula que acabo de expresar podría, tal vez, resumir la hipótesis central que guió mi lectura de la noción patočkiana de existencia. La explicitación de esta hipótesis presupone el consecuente desarrollo de los tres objetivos en los que ella se articula. El primero radica precisamente en mostrar en qué medida y hasta qué punto el origen del sentido se halla en una afección o padecimiento del mundo por la existencia. Que el sentido radica en la existencia y que tiene un origen afectivo no significaría, pues tan sólo que toda comprensión del ente acaezca mediada por un temple desde el cual el existente se instala en la existencia. Ello bien puede ser suscripto y no es puesto aquí en tela de discusión. Lo que se mienta es otra cosa anterior y condición de toda *Befindlichkeit*, a saber, que el existente se halla afectado o con-movido pasivamente por el conjunto del mundo o universo en su dinámica y que, a partir de esa *a-fección* (en el sentido etimológico del término), puede toda existencia encontrarse en un determinado temple y desde él configurar comprensiva y articuladamente el sentido. Nos proponemos, pues, mostrar que todo sentido resulta, en última instancia, del modo en que respondemos o reaccionamos a la *e-moción*, es decir, al movimiento que produce o genera en nosotros una *a-fección* originaria que nos hace susceptibles a lo que se da en un nivel previo a toda representación. En segundo lugar quiero mostrar en qué medida esta concepción de la existencia, precisamente por su carácter afectivo, en vez de conducir a una noción de existencia y de sentido de carácter reflexivo y subjetivo, desemboca en una noción no subjetiva tanto de la existencia como del origen del sentido y constituye el punto de partida de lo que

2 Ya Ricoeur, en el estudio antes citado, había observado que la idea de *latencia* en Patočka se halla presupuesta por la de manifestación. La idea de mundo de la vida se halla así emancipada “no sólo de la tutela del sujeto trascendental [constitutivo AG] que no cesa de prolongarse [en Husserl AG] incluso en la *Krisis*, sino también de la cura heideggeriana, siempre demasiado preocupada de sí.” RICOEUR, 2007, 198.

el propio Patočka ha llamado una fenomenología asubjetiva. Si el primer objetivo hacía referencia a la cuestión del origen o “desde dónde” del sentido, el tercero y último muestra en qué medida ese “desde dónde” determina el “hacia dónde” del sentido. Dicho en otros términos, toda reflexión acerca del origen del sentido quedaría trunca si no se preguntase por la verdad o sentido del sentido, por el aquello en función de lo cual ha de comprenderse que la existencia se encuentre llamada a generar sentido. Si el sentido resulta del modo en que el mundo nos e-mociona o afecta y de ese modo nos pone en movimiento, el “hacia dónde” de ese sentido habrá de encontrarse, pues, en la consumación del movimiento en que la existencia consiste. En síntesis, la elucidación de la existencia como origen afectivo del sentido, la determinación del carácter asubjetivo del sentido generado y la explicitación de aquello para lo cual la existencia se encuentra llamada a dejar que el ser se manifieste con sentido constituyen los tres objetivos centrales de esta lectura de Patočka.

Digamos, finalmente, una palabra sobre el método. Inspirado por el propio pensamiento patočkiano, el estudio del tema se regirá por una fenomenología asubjetiva y trascendental, puesta al servicio de un análisis hermenéutico. Por fenomenología entiendo aquí aquella disciplina que describe el aparecer de lo que aparece y no lo que aparece. La fenomenología no se ocupa de las cosas, sino de la *modalidad de donación* de las cosas. En tanto tal no me interesa ni puedo desarrollar aquí una determinación material de lo que el sentido sea, sino una descripción de cómo el sentido llega a manifestarse en la existencia. Pero se trata de una fenomenología asubjetiva. Evidentemente que todo lo que se manifiesta o aparece se le manifiesta a alguien, a un sujeto, pero para la fenomenología, tal cual aquí se la concibe, ello no significa que la manifestación quede reducida al ser del ente (el existente humano) al cual se le manifiesta, sino más bien al revés: de lo que se trata es de determinar cómo “el ser del ente (...) al cual se le aparecen las cosas pueda satisfacer la condición de posibilidad del aparecerse”³. En otras palabras: la fenomenología asubjetiva quiere determinar cómo la existencia puede ser el origen del sentido sin volver el sentido una cuestión psicológica o subjetiva. En última instancia, una fenomenología tal se rige por el que considero principio fundamental de la fenomenología de Patočka, a saber: “El *ente* es dado a través del fenómeno, pero, a través del fenómeno, lo que se da es el *ente*.”⁴ Este método es, además, trascendental: me interesa explicitar las *estructuras esenciales* a partir de las cuales el sentido puede manifestarse en la existencia y no la descripción de un cierto sentido existencial concreto. Finalmente el método de análisis, además de fenomenológico, es hermenéutico, puesto que no está en

3 PATOČKA, 2005, 266.

4 PATOČKA, 1991, 24.

mi intención la loable tarea de realizar una exégesis completa y erudita del tema en la fenomenología del autor, sino que la reconstrucción de la problemática esbozada estará puesta al servicio de una hermenéutica personal de la cuestión. El momento hermenéutico o interpretativo no refiere aquí, ninguna teoría de la interpretación textual, sino que tiene el sentido originario heideggeriano de *explicitar algo como algo* en cuanto lo que se da, por su propio modo de darse, *requiere ser explicitado* para acceder a una comprensión más íntegra de su manifestación. De lo que se trata, pues, es de explicitar los presupuestos a partir de los cuales se vuelve comprensible la noción patočkiana de existencia y su vínculo con el sentido.

2. EL MUNDO COMO MOVIMIENTO Y EL ORIGEN ASUBJETIVO DEL SENTIDO

La clave de la posibilidad de la fenomenología, esto es, la clave para abordar el problema de cómo las cosas se nos puede llegar a aparecer y nosotros mismos podemos formar parte de esa aparición radica, para Patočka, en el concepto de mundo. Es obvio que el mostrarse supone no sólo lo que se muestra y el sujeto al que se le muestra algo, sino el horizonte en el que se produce el encuentro de estos dos entes distintos. La manifestación no puede desarrollarse ni en el marco de un ente individual ni en el de la relación entre dos entes individuales considerados por sí mismos, sino que “presupone algo así como un terreno común que esos entes puedan compartir.”⁵ Precisamente el horizonte dentro del cual ese lugar se vuelve comprensible como medio común en el que puede producirse tal encuentro es el mundo⁶. El mundo es el campo fenomenal o suelo en el que acontece toda manifestación. Ahora bien, debemos atender al hecho de que el mundo, tal cual Patočka lo concibe, se da o despliega en función de dos movimientos o niveles fundamentales. “El mundo es, por una parte, el mundo de las cosas en tanto entes y, por otra parte, el mundo de las estructuras fenomenales. El mundo no es únicamente el mundo que es, sino también el mundo que se

5 PATOČKA, 2005, 254.

6 Renaud Barbaras tiene razón cuando afirma que el mundo, como suelo en el que se dan todos los entes “no es ninguna cosa positiva ni un proceso que conduzca a la producción de entes, sino también su medio o su textura común.” El mundo en el que los entes se le aparecen al existente sería, pues, una especie de totalidad no individuada que condiciona el cómo del darse de toda individuación. Continúa Barbaras: “Totalidad que no está compuesta de partes, sino que se manifiesta por el contrario en cada una de ellas, potencia reuniente que, sin distinguirse de aquello que articula es, a la vez, una potencia separadora e individuante”. BARBARAS, 2007, 89.

muestra.”⁷ Habría que distinguir, pues, en el conjunto del universo y en todo recorte espacio-temporal que el hombre haga de ese universo, dos movimientos diferentes. Primero el movimiento ontológico o generativo por el cual los entes vienen desde la indiferenciación a la entidad y la singularidad. Segundo el movimiento fenomenológico por el cual un recorte espacio-temporal de lo generado aparece a un existente. En un primer momento esta distinción pareciera ser una sutileza banal. Sin embargo, su importancia no es menor, pues la estructura del aparecer y su legalidad no pueden deducirse de las estructuras de los entes en tanto que tales, de las estructuras ontológicas objetivas. De ello da cuenta el hecho de que un mismo ente puede manifestarse de modos distintos, aun cuando su estructura objetiva sea la misma. Y ello porque al existente el mismo ente objetivo se le manifiesta de un modo (con un sentido) diferente de acuerdo con el mundo u horizonte fenomenal en el que aparece. De allí que la distinción de los dos movimientos que se dan en el mundo y de su interrelación sea nuclear para abordar el problema de cómo las cosas se nos pueden llegar a aparecer, a convertirse en fenómenos. Al respecto de esta interrelación entre los dos movimientos digamos que las estructuras del mundo objetivo –las que resultan del movimiento ontológico y que son estudiadas por las ciencias de la naturaleza– no pueden determinar el aparecer en tanto que tal: el hecho de que el ente aparezca y cómo se le aparezca a una existencia. Sin embargo, lo contrario no es cierto: no es verdad que las estructuras del mundo objetivo no estén codeterminadas por las estructuras de la manifestación, porque “la propia realidad objetiva no está dada en y por sí misma, sino a través de los fenómenos”⁸. Esta codeterminación de la objetividad por la fenomenalidad vale por antonomasia para un ente determinado: el existente humano (aun cuando, en principio, esta aseveración valdría para cualquier otra forma eventual de existencia ante la cual un ente pudiera manifestarse en cualquier lugar del universo). En efecto, lo que el hombre mismo es, su ser como existencia, está determinado por la fenomenalidad, porque el hombre es el ser a quien el ente *se le aparece*. Pero en realidad el universo objetivo entero está –afirma Patočka– codeterminado por la fenomenalidad desde el momento en que la evolución natural del universo físico desemboca en la que, hasta donde hoy día conocemos, es su creación más compleja: la existencia humana, que concibe el universo desde su fenomenalidad. Es así que en razón del surgimiento y evolución del ser físico en tanto que tal el universo genera un ente cuyo ser (y con él el de la entera evolución universal) se halla signado por la fenomenalidad. En último análisis es posible afirmar que, si bien las estructuras objetivas consideradas por sí mismas no determinan las leyes que rigen la fenomenalidad, “el universo es

7 PATOČKA, 1991, 35.

8 PATOČKA, 2004a, 62.

también el fundamento de los fenómenos”⁹, pues el hombre, en el cual ocurre el movimiento de la fenomenalidad, es un producto del movimiento ontológico del universo¹⁰. La interrelación entre ambos movimientos o entre ambos aspectos del movimiento que da el mundo transforma un recorte espacio-temporal del universo en un “mundo entorno” o “mundo fenomenal” que es siempre aquello en función de lo cual se determina el cómo del darse de un ente como fenómeno¹¹.

Las reflexiones precedentes acerca del mundo como movimiento, de los dos niveles en los que este movimiento se despliega y, ante todo, del hecho de que el movimiento fenomenal no es el resultado de la espontaneidad constitutiva de una conciencia trascendental separada del mundo, sino que se funda en el universo físico mismo, es determinante para la comprensión de la noción patočkiana de sentido y, aún más, para la determinación de su origen. En lo que a la noción de sentido respecta, Patočka, siguiendo a Frege, nos recuerda la necesidad lógica de distinguir sentido, como el modo en que se le aparece al existente el ente sobre el suelo de un mundo, de significación, como determinación de la objetividad de la cosa considerada por sí misma. Así, el lucero vespertino y el matutino son dos sentidos (modos de aparecer) diferentes de una misma significación (Venus)¹². De acuerdo con esta diferenciación, parecería que la significación queda limitada al dominio de la determinación teórica de la objetividad del objeto, mientras que el sentido es algo más amplio, que concierne también nuestros sentimientos, nuestra voluntad y nuestra manera de actuar, es decir, que refiere también el modo en que asumimos lo que nos sale al encuentro en función de nuestras acciones, voliciones y sentimientos, brevemente: en función de las posibilidades hacia las

9 PATOČKA, 1991, 38.

10 Coincido plenamente en este punto con R. Barbaras quien concibe el movimiento de la existencia o movimiento de fenomenalización como “prolongación” del movimiento ontológico por el cual el ente mismo se genera. “El movimiento de la existencia como movimiento de fenomenalización del ente remite al movimiento mismo del mundo como movimiento de surgimiento del ente. La manifestación al sujeto, manifestación “manifiesta a sí misma” procede de una manifestación “en sí”, como entrada en la singularidad, pero es el mismo “movimiento” quien se cumple en estos dos niveles de la manifestación.” BARBARAS, 2007, 90.

11 Patočka, en un texto curioso y oscuro publicado por primera vez en el año 1972, refiere esta conversión del Universo en “mundo en torno” como un efecto de la interrelación entre los dos movimientos. Allí nos dice que todas las cosas y el hombre entre ellas son el resultado de una dinámica o movimiento universal que las genera. Pero el hombre no sólo aparece como todo lo demás, sino que en él se cumple un movimiento interior al primero, una segunda aparición, por la cual las cosas que aparecen se le aparecen y el se aparece a sí mismo. Este segundo movimiento o segundo aparecer hace que el Universo se reagrupe en torno al hombre. “El mundo se convierte en mundo entorno gracias al aparecérsese, el mundo se ha hecho con un centro, y hay muchos centros así en el mundo uno omnímodo, que, por sí mismo, no presupone ni posee un centro.” PATOČKA, 2004b, 88.

12 Cfr. PATOČKA, 1981, 65-66.

que proyectemos nuestra existencia. Pero la determinación de sentido no sólo exige separarla de la de significación, sino también de la de valor. Si aceptamos que hay algo así como valores tales como lo bueno o lo bello, entonces debemos convenir que ellos mientan una cualidad objetiva del ente. Los valores serían propios de los entes considerados autónomamente. Sin embargo, esos valores, por ejemplo, la belleza de una pintura o lo verdadero de un juicio, sólo tienen sentido para nosotros en la medida en que podamos gestar una conexión comprensible con ellos, es decir, en la medida en que *nos afecten* e ingresen en el marco de nuestra abertura al mundo. Por eso existen muchísimas personas, incluso las más, que resultan insensibles, por ejemplo, a la belleza del arte o de ciertas formas de la naturaleza. De allí que Patočka pueda afirmar que “el sentido no está originariamente en el ente, sino en esta apertura al ente, en esta comprensión que es, sin embargo, un proceso, un movimiento que no se distingue del movimiento del fondo mismo de nuestra vida”¹³. El sentido no lo es, entonces, de un ente en sí (una flor para sí misma y en sí misma no tiene ningún sentido, pues no comprende su propio ser en modo alguno), ni tampoco es sinónimo del valor del ente (pues lo valioso nada sabe de su valor y al sujeto que se relaciona con ello puede perfectamente serle indiferente ese valor). El sentido, entonces, no forma parte de la objetividad, sino de la fenomenalidad: pertenece a la modalidad de donación de lo que es en un mundo. Pero el mundo siempre se reagrupa o configura en torno del existente a quien el ente se le aparece. El mundo es mundo de un hombre. ¿Significa ello que el sentido es una construcción humana? ¿Que la conciencia por sí misma es el *origen* y la fuente de donación del sentido? ¿Que el sentido y la fenomenalidad se reducen a una cuestión subjetiva?

De ningún modo. Ciertamente el sentido se halla en relación con la existencia: las cosas tienen sentido sólo para un ente a quien el mundo se le aparece, es decir, para un ser cuyo modo de ser es la existencia. Pero la existencia y su capacidad de descubrir el sentido en el que las cosas se dan no es un producto del hombre, sino que el hombre es el ser en el cual se expresa y se libera la tendencia a aparecer en un cierto cómo o a mostrarse (u ocultarse) de una cierta forma del universo, que, considerado en sí mismo, no aparece. No es, pues, el hombre el que hace aparecer al universo, sino que es el universo, que en sí mismo no se manifiesta a sí mismo, el que hace aparecer al hombre y aparece en cada hombre de una determinada manera: “El universo se muestra en el hombre y se hace real [es decir, manifiesto y con sentido] en él.”¹⁴ Este es el punto de partida metodológico no subjetivo para cualquier reflexión, inspirada en Patočka, que quiera abordar la cuestión del origen del sentido en la existencia, es decir, que se

13 PATOČKA, 1981, 68-69.

14 PATOČKA, 1991, 38.

refiera al “desde dónde” de la obra de sentido que el hombre ha desplegado a lo largo de la historia. Para decirlo en las fórmulas del propio filósofo: es el punto de partida de toda fenomenología asubjetiva y de toda reflexión sobre el “cuidado del alma”, pues aquello que cuida el alma es propiamente el sentido.

De acuerdo con lo arriba afirmado, donar sentido no significa construirlo, sino des-cubrirlo, es decir, mirar al mundo tal cual él me mira a mí; “no desde la perspectiva de lo que yo estoy dispuesto a hacer, sino desde la perspectiva de lo que el mundo, en tanto que lugar en el que soy posible, me requiere.”¹⁵ Ciertamente el hombre se abre a las cosas, pero esa apertura no es una obra suya. El hombre es lo que es –existencia y cuidado del sentido– sólo a partir de la presuposición de esta apertura que *padece* en su ser y cómo su ser y a través de la cual el universo mismo se manifiesta y manifiesta su sentido. Al fin y al cabo la propia existencia humana no es sino el resultado del movimiento del universo: aquel momento en que el movimiento ontológico que genera lo que es se vuelve a sí mismo fenomenológico. Por ello puede escribir Patočka que “en el primer aparecer [el del movimiento ontológico AG], el segundo [el movimiento fenomenológico AG] constituye un curioso y palpitante reino interior”¹⁶. De acuerdo con ello la donación de sentido, por la cual nos abrimos a las cosas configurando el cómo de su aparecer, aunque es inseparable de la esencia del hombre, no por ello queda subjetivizada. No es que el hombre sea la condición de posibilidad del sentido, sino que la tendencia intrínseca al universo a aparecer con sentido es la condición de posibilidad del hombre. En términos de Patočka: “El hombre es, en su propia forma de ser, el lugar de la realización de este devenir originario [que el mundo es AG]”¹⁷

Si esto es así, entonces que el sentido se origine en la existencia no significa que la subjetividad sea la creadora del sentido, sino que ella se encuentra *afectada* por el sentido y responde de un modo u otro a esa afección: ya sea abriéndose y desplegando el sentido ofrecido por lo que es; ya sea cerrándose y volviéndose insensible a dicha oferta. Pero, ¿qué es propiamente la existencia y por qué decimos que su vínculo no subjetivo con el sentido pasa por algo que, paradójicamente, pareciera ser tan subjetivo como la afectividad?

15 PATOČKA, 2005, 261. De allí el valor que le da Patočka a la noción heideggeriana de resolución. La existencia resuelta, que empuña su situación concreta sobre la base del precursar la muerte, mira al mundo tal cual éste nos sale al encuentro para ser visto, pues es el mundo mismo el que nos hizo finitos.

16 PATOČKA, 2004b, 90.

17 PATOČKA, 2005, 272.

3. PROTOAFECTIVIDAD Y EXISTENCIA

Para comprender cómo es posible que la existencia sea cuidado del sentido, sin que por ello el sentido sea una construcción subjetiva, es menester comprender cabalmente la noción patočkiana de existencia. La existencia es constante superación de la cerrazón en el sí mismo, de la mera subsistencia propia del mundo cósmico de lo que es “en sí” pero que no se manifiesta a sí ni le es manifiesto nada. La existencia se da como un *llevar o cargar* en sí no sólo el propio ser, sino la *susceptibilidad* ante la manifestación o dación del ser, tanto del ser de los entes que tienen la misma forma de ser del existente, como de las cosas, como de sí mismo. A esta susceptibilidad interior *a partir de la cual* la existencia es posible es a lo que llamamos propiamente *apertura*. El hombre no se abre, sino que *se encuentra abierto*. Porque la existencia es apertura, porque el hombre es susceptible al darse de lo que se da, la existencia se cumple como relación al propio ser, esto es, al modo en que me manifiesto a mí mismo en y a través de la relación con el modo en que se me manifiestan los otros y las cosas. Dicha relación se cumple, como ya lo había advertido Heidegger y antes Kierkegaard, a través de posibilidades. Pero lo determinante es que dichas posibilidades sólo son posibles a partir del hecho de que soy susceptible a la manifestación de lo que es y, por ello, me comporto de un modo u otro, de acuerdo con una u otra posibilidad de relación, según cómo se me manifieste lo que es. Si el hombre existe, si se comporta de una manera u otra ante sí mismo, los otros y las cosas, es porque su propio ser y el modo en que se le manifiesten las cosas no le es indiferente. Pero no es que no le sea indiferente por decisión suya, sino porque no puede serle indiferente. Cargar con la existencia es cargar con la (si se me permite el uso de la expresión levinasiana) “no indiferencia” ante el modo en que, en torno mío, el universo se manifiesta. Dicha no-indiferencia, que también podría expresarse (positivamente y si se me permite el neologismo) con el término “interesabilidad”, radica en el hecho de que me vaya, me importe o me e-mocione (“me mueva a”) de un modo u otro el cómo de la donación del ente. La interesabilidad constituye el modo en que el universo me *a-fecta* emotiva y originariamente¹⁸. Esta interesabilidad o no indiferencia ante el sentido, a saber, ante el cómo de la manifestación

18 En relación con la dimensión pasiva de este interés concebido por Patočka como el resultado de la impresión del universo en el hombre recuerda Ana Santos –en su recomendable introducción a *Das Innere und die Welt*, un manuscrito fragmentario de Patočka escrito en los años 40, recientemente publicado en traducción alemana y perteneciente al famoso *Strahov-Nachlass*– que “interés” (*zájem*) significa literalmente en checo “ser tomado o asido interiormente por algo” (*von etwas eingenommen zu sein*). Antes y como condición de que un determinado interés sea concebido como un movimiento de la existencia, es necesario que nuestra existencia se encuentre movida en su interioridad por un interés fundamental por lo que es. Cfr. SANTOS, 2007, 23.

de lo que aparece, constituye precisamente aquel punto arquimédico en el que al moviendo ontológico revierte en fenomenológico. Dicho de otro modo: es aquel punto en el cual el universo deviene un espectáculo que mira a través de mis ojos, que también son los suyos, su propio darse.

Podríamos calificar el hecho de que al hombre “le va algo de su propia esencia, de su propio ser, del ser que le ha sido dado y que él ha de soportar”¹⁹ como afectividad originaria o “*protoafectividad*”; y esto en un doble sentido. Primero porque la existencia como interesabilidad es la afección primigenia con la que el hombre se encuentra y a partir de la cual puede desplegar toda relación con las cosas, con sí mismo y los otros. Existir, como lo testimonia ya el llanto del recién nacido, es hallarse afectado por o ser susceptible al modo a través del cual el universo se me da como mundo entorno. La existencia comienza propiamente con el *pathos* originario de no poder permanecer indiferente a lo que nos sale al encuentro. Pero además esta susceptibilidad o interesabilidad que hace que me vaya mi propio ser y el ser de todo lo que es puede considerarse protoafectividad en un segundo sentido, a saber: que toda forma específica de afectividad –ya sea el amor, el odio, el asco, la admiración, o incluso el propio tedio, que no tendría sentido si los entes no nos fueran en su ser– presupone como su condición de posibilidad que me interese por los entes, que estos, de un modo u otro me vayan. Todo valor adjudicado a un ente por un acto emocional da por sentado que ese ente me interese y e-mocione, lo cual ya no es un valor, sino el *factum* mismo de la existencia humana. Igualmente todo temple o encontrarse a través del cual ya siempre me inserto en el mundo, presupone que me interese el “mundo entorno”, esto es, que me interese cómo me viene al encuentro lo que se da. La afectividad originaria no son los temples ni los valores, sino la interesabilidad, no indiferencia o inquietud (*Unruhe*)²⁰ que padecemos y que el universo puso en nosotros como nuestro propio ser. De esta protoafectividad originaria, que no refiere ningún sentimiento psicológico, nos dice Patočka que “es en primera línea la luz del mundo”²¹ – expresión en la cual el genitivo tiene que ser leído estrictamente como genitivo subjetivo, a saber, no como una luz diferente del mundo que alumbraba, sino como la luz por la cual el mundo se ilumina. La protoafectividad,

19 PATOČKA, 2004a, 62.

20 Creo que lo que llamamos aquí protoafectividad puede superponerse con lo que Ana Santos llama inquietud (*Unruhe*). Se trata de una inquietud que se agita en el interior de la vida y que no resulta de la relación con un determinado ente, sino que me lleva a tener relaciones con los entes. “No es inquietud en la relación con algo externo, que pudiera equilibrarse con una cierta transformación de esta relación, sino una inquietud en sí mismo y que proviene de sí mismo”. Y agrega Santos: “Esta inquietud *del interés interior* aparece como una tensión en la vida.” SANTOS, 2007, 24. (cursivas mías).

21 PATOČKA, 2007a, 70.

el encontrarse interesado y conmovido por el universo se experimenta por antonomasia en la inmediatez de la sensibilidad corporal (de las sensaciones en tanto que tales, es decir, en tanto que movimientos de versión o gozo y aversión o herida no en tanto que material para la constitución de una representación). La sensibilidad sería, entonces, el punto en que en la propia interioridad de nuestra existencia lo objetivo deviene subjetivo sin ser el resultado de una subjetivización; o, para decirlo con las propias palabras del filósofo, sería como si “nosotros nos encontráramos a nosotros mismos en la unidad sensible originaria de lo subjetivo y lo objetivo.”²²

La existencia, entonces, es una suerte, más que de acción, de *reacción* o respuesta interior al darse de lo que es. Tal respuesta se gesta desde la protoafectividad, concebida como interesabilidad o no indiferencia que se testimonia por antonomasia en la sensibilidad. Es ella la que originariamente *im-pulsa* al hombre a lanzarse a la búsqueda del sentido de sí mismo y de lo que se le manifiesta. Ahora bien, que *el origen* o condición de posibilidad última del sentido se halle en esta afectabilidad de mi propio ser por lo que es, gracias a la cual el universo puede hacerse visible, no significa que el hombre no participe o sea meramente pasivo respecto de la obra del sentido. Todo sentido concreto, esto es, toda configuración del cómo del aparecer de un ente en un mundo es concurrente y resulta de la co-rrespondencia o del vínculo entre “la situación que me viene inevitablemente predada con la libre determinación de mis propios proyectos de vida, que yo realizo y con cuya ayuda yo me realizo; sólo así soy un existencia posible, una posible concreción del existir humano.”²³ Cuando hablamos de la existencia como origen del sentido habría, por tanto, que distinguir dos planos. Por un lado se halla el plano afectivo originario en la que se da la unidad sensible primigenia de lo subjetivo y lo objetivo en la interesabilidad desde la cual somos o, dicho de otra manera, el plano en que la dinámica generativa de carácter ontológico que el universo es deviene, en nuestra interioridad (que es una creación de ese mismo universo) fenomenal. Por otro lado se halla el plano constitutivo secundario de carácter concurrente y posible sólo desde la base de la protoafectividad originaria. En este segundo plano se gesta el sentido concreto por obra de una correspondencia o concurrencia entre la situación que me viene al encuentro (y que sólo puede hacerlo sobre la base de mi afectabilidad originaria) y el modo en que asumo y configuro esa situación como un mundo entorno en función de las posibilidades de ser a las que me proyecto. En este segundo plano la existencia es una unión de facticidad y libertad, de contingencia y esencia. Cuando se produce el inter-juego entre estos dos planos se realiza en y como existencia ese aspecto

22 PATOČKA, 2007a, 70.

23 PATOČKA, 2004a, 65.

del ser-universal que es el ser-humano, pero, paradójicamente, se trata de una esencia general –la humanidad– que sólo se puede realizar individualmente. A través de esa realización múltiple y singular de una esencia única, el individuo, realizando cada uno de modo diferente su ser en la relación con el ser de lo que le sale al encuentro, enriquece el ser del universo todo, pues hace posible las distintas y variopintas manifestaciones de la humanidad. Concebida como relación al ser de lo que es y a mi propio ser a partir del hecho de que me importa o interesa esencialmente mi ser y el ser de aquello en relación con lo cual soy lo que soy, la existencia es originariamente responsabilidad. En efecto, porque el ser se me manifiesta, porque me importa su manifestación y porque, consecuentemente, puedo reaccionar libremente a esa manifestación soy responsable del modo en que respondo con mi existir concreto a esa manifestación del ser. Y en tanto es una reacción libre y responsable al modo en que el ser me afecta, la existencia (aun cuando es la esencia del hombre, esto es, la *forma* en que el ser se da en la humanidad y, dándose como tal, adviene a la fenomenalidad) no es la realización de una *essentia* predada. Antes bien, ella está más cerca de ser una *enérgeia* en el sentido aristotélico de tránsito de la posibilidad a la realidad: ella lleva a la realidad concreta una posibilidad latente de sentido del mundo. Ello no significa la mera actualización de una forma subsistente. Por el contrario, de lo que se trata en la existencia es de hacer ser un sentido latente del mundo que sólo es posible como *posibilidad mía*, es decir, que sólo puede realizarse en con-currencia con una cierta forma de asumir lo que se da de un cierto modo latente a partir de una posibilidad mía de ser que se corresponde a esa latencia y para la cual esa latencia está latente. Por ello mismo el hablar de un sentido latente de lo que me sale al encuentro no se opone, sino que se complementa con la afirmación de que “la existencia es un existir en la posibilidad.”²⁴ Por ello mismo también, la afirmación de que el hombre es autónomo en la obra del sentido, es decir, de que él configura el sentido a partir de la libre proyección de sus posibilidades, no se opone, sino que se complementa y concreta como libertad con la afirmación de que esa libertad es finita y está investida, en cuanto el hombre sólo puede dar sentido no desde sí mismo, sino a partir de aquello que le sale al encuentro y de cómo eso que le sale al encuentro mueve su en cada caso peculiar protoafectividad. Dicho de otro modo el movimiento de fenomenalización es libre en su despliegue, pero no en relación con su origen, a saber, la dinámica ontológica que el universo es y desde la cual toda fenomenalización se despliega. Sin embargo, que dependa de su origen no significa que ese origen restrinja las posibilidades del sentido desplegado, sino que precisamente es el origen –la dinámica del universo– el que

24 PATOČKA, 2004a, 66.

ofrece esas posibilidades²⁵. La libertad se realiza como libertad no desde la nada, sino como respuesta a un ofrecimiento²⁶.

La realización de la posibilidad que la existencia es, el movimiento mismo de la existencia oscila, para Patočka entre dos extremos o polos: entre la verdad y la no verdad. ¿Pero qué es existir en la verdad?

4. EXISTIR EN LA VERDAD O LA VIDA EN LA AMPLITUD

Cuando Patočka se refiere a que la existencia oscila entre la verdad y la no verdad no se está refiriendo a la verdad como coincidencia entre la representación y la cosa, a la verdad en el sentido judicativo, sino que se trata de una verdad del vivir, que se manifiesta en lo que el filósofo llama la “reflexión” y cuyo significado se aproxima a pero no se superpone con el de la resolución heideggeriana. “La reflexión es un elemento de la acción interior por el que rompo la cerrazón en que busco apartarme de mí mismo, de mi verdad, de la visión de mí tal como soy y me abro a mí mismo y a los otros.”²⁷ Es decir, existir en la verdad es un existir reflexivo, pero no en el mero sentido de la conciencia de la conciencia de un contenido cualquiera, sino en el de asunción consciente de que mi verdadero ser no es encierro en mí mismo, pues privado de las relaciones con lo que me sale al encuentro y a través de las cuales me realizo soy tan sólo una abstracción, un punto huero, una nada, sino apertura a lo que se da, relación con lo otro y con los otros, de modo tal que en virtud de esa apertura y de esas relaciones aparezcan nuevos sentidos, nuevos modos “verdaderos” de darse el

25 Emilie Tardivel ha observado que autonomía e independencia no son lo mismo. Escribe la comentarista: “El horizonte de la autonomía no es el de la independencia, no es el repliegue sobre el sí mismo individualista, sino que se define por el contrario en la relación a un *trans*. En el horizonte de su autonomía, mi libertad es al mismo tiempo responsabilidad hacia mi ser propio y el de los otros a los cuales el fenómeno de mi venida al mundo y de mi recibimiento en su seno me ha ya siempre remitido.” TARDIVEL, 2007, 462-463.

26 “El yo sólo es fuerza y libertad de responder al llamado del mundo, dado en su especialidad originaria en el tú y el aquí, que dicen respectivamente la proximidad y la distancia.” TARDIVEL, 2007, 444. Coincido plenamente con la autora en que la libertad del yo es sólo libertad de responder al llamado del mundo y que, por ello, de lo que se trata aquí es, como lo referíamos en la cita inmediatamente anterior de la misma estudiosa, de una autonomía en la dependencia. Disiento, en cambio, con que sólo el tú marque la proximidad. Todo lo que me afecta me está próximo, aun cuando no tenga la forma de ser de un tú. Es que el universo es movimiento y lo que tiene movimiento tiene vida en cuanto entra en relación con mi vida y se ve a través de mis ojos. Ese “a través” o “*trans*” es precisamente la marca de la proximidad, que no entiendo por qué habría que restringirla al tú humano.

27 PATOČKA, 2004a, 67.

universo en los respectivos “mundos en torno”. En tanto tal vivir en la verdad es (como en el caso de Heidegger) empuñar la propia existencia, pero (y he aquí la diferencia respecto del Heidegger de *Ser y tiempo*) no en el modo del silencioso y angustiado ser en relación con la propia muerte, sino como “comunicación”²⁸. Comunicación dista aquí de significar la transmisión de un contenido cualquiera, sino que tiene el sentido de la expresión española “estar comunicado con”, es decir, estar por entero y en el meollo mismo de nuestro ser abiertos y próximos a los demás, de modo tal que lo que somos, nuestra propia verdad, se decida en la relación comunicativa con ellos. “La verdad de la persona está siempre ligada al hecho de que nos decidimos por la verdad frente a alguien: el niño es honesto y franco ante su padre; el ciudadano ante quien encarna al Estado; la existencia ante la trascendencia.”²⁹ Así concebida, la verdad de nuestra existencia está y no está en nosotros mismos. No lo está en cuanto existir en la verdad significa generar nuevos plexos de sentido, nuevas formas de manifestación del ser en un mundo y ello implica salir del encierro en sí, trascender comunicándose con los otros y con lo otro que me rodea, de manera de configurar concurrentemente lo que se da como mundo dotado de sentido. Pero sí lo está, porque tengo la libertad de asumir positivamente lo que se me da y configurar en el conjunto de mis relaciones con ello un nuevo sentido o encerrarme en mí mismo y convertir mi existencia en un sinsentido. Está en mis manos, pues, cerrarme ante mi propia susceptibilidad o afectividad originaria, detener el movimiento reactivo originado por lo que me e-mociona o, por el contrario, asumir mi propia afectividad y, así, iniciar el movimiento comunicativo que la existencia es y a través del cual el universo encuentra nuevos modos o mundos en los que viene al aparecer.

Vivir en la verdad no significa poseer la verdad en la forma de juicios y tesis válidas que se refieran a las cosas del universo, sino que su significado es mucho más originario y constituye la condición de posibilidad de toda verdad comprendida como juicio correcto. Vivir en la verdad significa vivir en una conexión comprensiva y comunicativa con lo que me sale al encuentro. “Y esta conexión es originariamente la conexión de nuestro *mundo*. El mundo en sentido originario no es la reunión total de las cosas que existen, sino la conexión de sentido que tiene ante sí una vida humana que se está realizando a sí misma, o sea, que se comprende a sí misma”³⁰. Vivir en la verdad significa abrirse reflexivamente y despejar o descubrir un mundo. Ésta es la condición de posibilidad de toda verdad judicativa, pues todo juicio verdadero sobre algo supone que mi existencia esté en algún tipo de conexión comprensiva con ello. Ahora bien, toda conexión

28 Cfr. PATOČKA, 2004a, 67.

29 PATOČKA, 2004a, 67.

30 PATOČKA, 2004a, 79.

comprensiva supone, por su parte, “interesarse por algo” y, en virtud de ese interés, “sentirse inclinado o movido hacia” una posibilidad de existencia a través de la cual me relaciono con lo que me interesa. Por lo tanto el lugar de la verdad no es el juicio, sino la existencia y su “desde dónde” no es intelectual, sino afectivo en cuanto lo que *mueve* a la existencia a establecer una conexión comunicativa con algo o alguien es el sentirse precisamente *e-mocionado* o interesado por ese algo. “Sólo merced a esta no indiferencia puede un ser que es en sí mismo una parte del universo existir a la vez en la verdad”³¹. Y, correlativamente, puede el universo en su camino hacia el fin enriquecerse con las verdades que se manifiestan en el hombre y, así, tomar cuerpo y concreción a través de este ser que es su parte y por cuyos ojos puede mirarse a sí mismo.³²

La existencia en la verdad se consume, para Patočka, en lo que él ha llamado vida en la amplitud y que, a mi modo de ver, constituye el “hacia dónde” del sentido que se origina en la protoafectividad. La vida en la amplitud o, como también podría decirse, la amplitud como fruto de la vida serían, por tanto, el “sentido del sentido”: aquello para lo cual el hombre se encuentra afectado a generar sentido. La vida en la amplitud implica un mayor grado de conciencia, una reflexión más profunda y, consecuentemente, una apertura radical. Esta conciencia superior se expresa como una actitud interior por la cual el hombre asume como cuestión propia “el horizonte universal que vive en nosotros y hace posible el encuentro con la realidad de la que nos hacemos cargo”³³. Dicho de otra manera, vivir en la amplitud significa no ser ajeno a nada, estar abierto a todo, sentirse afectado por el entero universo como horizonte de la existencia. La vida en la amplitud tiene el sentido de una protesta y una puesta a prueba de sí mismo³⁴. Una protesta contra la mediocridad, la cotidianidad, la inautenticidad, es decir, contra todas aquellas formas de vida en las cuales el existente no se elige a sí mismo, sino que, llevando

31 PATOČKA, 2004a, 79.

32 Detrás de esta afirmación no se oculta ningún tipo de hegelianismo dialéctico. No se trata de que el espíritu humano sea el lugar en el cual se cumple el autoconocimiento o autoconciencia del todo a lo largo de un proceso dialéctico determinado de antemano por la estructura racional de la Idea. Por el contrario, el hombre es el ser a través del cual el universo *se manifiesta de modos* múltiples, nuevos y siempre finitos. Aquí no hay ningún proceso dialéctico único definido de antemano, sino múltiples configuraciones y movimientos de lo que es viniendo al aparecer en los existentes. Por otra parte la fenomenalidad no es un momento en el proceso de autoconciencia del Todo, sino la conciencia del estar siendo del universo. Ambas cosas no son obviamente equiparables. Incluso podría hablarse, antes que de un proceso dialéctico hacia el autoconocimiento de lo Absoluto, de la riqueza cambiante y multiforme de la vida en su camino hacia el fin, pues para Patočka “formamos parte de un Universo en declive, que se encuentra en decrecimiento energético, y todas nuestras reacciones contra el mismo extraen sus posibilidades y sus fuerzas de ese universo en disminución.” PATOČKA, 1991, 10.

33 PATOČKA, 2007b, 42.

34 Cfr. PATOČKA, 2007b, 42.

adelante una vida privada de originalidad y creatividad, se limita a repetir modelos de vida “estándar”. La vida en la amplitud es una protesta contra las posibilidades comunes y corrientes de existencia. Es una negación a recorrer el transitado camino de una vida tranquila y segura. En quienes aspiran a la amplitud vive una inquietud originaria que les hace sentir a cada instante que la vida es demasiado valiosa para ser insignificativa y que, por tanto, es necesario *justificar* la propia existencia: vivir de modo tal de no ser por completo prescindibles; dar testimonio con nuestro existir de que el universo no ha cometido una banalidad trayéndonos a su seno. Más esta protesta no puede desembocar sino en una “puesta a prueba de sí mismo”. Ponerse a prueba significa llegar hasta los límites de las fuerzas espirituales y físicas con tal de justificar ante el horizonte del universo nuestra propia existencia. ¿Y cómo se justifica dicha existencia? Pues bien, siendo para que la vida y el ser sean, entregándose a todo y a todos, convirtiendo la propia vida *en el lugar a través del cual nuevas posibilidades de vida y de sentido se descubran*, nuevos rostros del universo vean la luz. Pero tal cosa significa, a la par y concomitantemente, sentirse movido a ser responsable por todos, a ser para la vida de todos los hombres, porque, como bien lo sabe aquel que se siente llamado por la amplitud y que, por tanto, reconoce mejor que nadie los límites de su propia finitud, el ser, el conjunto de todo lo que es, necesita de la vida de todos los hombres para que puedan configurarse y aparecer las innumerables posibilidades de sentido que alberga. Así, el llamado del mundo a enriquecer el ser deviene responsabilidad por la vida del otro.

La vida en la amplitud no es, sin embargo, fácil. Se asemeja más al esforzado ascenso de las altas cumbres andinas que a los cómodos paseos por el parque. A quien vive en la amplitud no le es ajeno el dolor ni el sacrificio. En su búsqueda de un sentido de vida más pleno para todo lo que es se verá en la encrucijada de sacrificar “los paraísos ingenuos de las almas armónicas que prefieren agazaparse y no afrontar la existencia, (...) los sueños de una vida canalizada por los tranquilos y nada inquietantes senderos de la ocupación, el trabajo, las obligaciones cotidianas, la utilidad, la armonía y la felicidad.”³⁵ Al hombre cuya mirada se pierde en el horizonte infinito de la amplitud, al hombre que deja crecer en él lo inquietante, lo misterioso y lo desafiante, ante lo que la vida cotidiana cierra los ojos, no le será tampoco extraño el dolor. Ha de sufrir la soledad e incompreensión de quienes prefieren el equilibrio de lo ya establecido, de quienes huyen de todo desafío para esconder la cabeza en el hoyo de lo cómodo y seguro. Pero sufrirá, por excelencia, el dolor de experimentar la lucha contra los propios límites, físicos e intelectuales, pues “si busca la verdad, ha de situarse frente a

35 PATOČKA, 2007b, 43.

frente con estos límites.”³⁶ Tarde o temprano tendrá que darse de bruces contra la debilidad corporal y la limitación de la voluntad, que se manifiestan en el dolor físico, la enfermedad, la miseria, la soledad y, ante todo, la muerte. Pero, por sobre todas las cosas, en su búsqueda de una verdad más profunda y universal, habrá de convivir a cada instante con el agudo dolor de tener que asumir un mayor grado de conciencia del sinsentido, la injusticia, el mal y la opresión que asolan el mundo. Y con el dolor de, por su propia finitud, no siempre poder hacer del mundo un lugar más sensato, más bello, más digno. Pero este dolor guarda en sí una dimensión altamente positiva: “aprehendido y sostenido en la amplitud, nos enseña a descubrir el mundo y nos hace ver que somos libres con vistas a la interpretación de su sentido”³⁷. El dolor nos saca del conformismo y puede lanzarnos a la búsqueda de un sentido más profundo de la existencia y del universo. El dolor que surge de la lucha contra nuestros propios límites en la búsqueda de una comprensión más profunda del todo del mundo –una búsqueda que no surge de ningún afán de heroicidad, sino del sentirnos o padecemos conmovidos o afectados por todo lo que es– es la expresión de la rebelión contra la finitud. El poder y el éxito mundanos son cosas finitas. Las almas, que Patočka califica de toscas³⁸, pueden darse por conformes con esos sucedáneos banales de la amplitud. Pero los hombres de espíritu, es decir, aquellos que mantienen una relación comprensiva con el todo del mundo, no aspirarán al bienestar vulgar ni al ejercicio del poder. Bendecirán, por el contrario, ese dolor que les impide ser víctimas de la vacuidad y falta de compromiso con el ser y con la vida; y asumirán el desafío de convertirse en hacedores de un sentido nuevo y más íntegro para el mundo. Bendecirán haber tenido que sacrificar la tosca búsqueda del poder y el bienestar en razón de una meta más alta. ¿Cuál meta? No otra que ser verdaderos parteros del sentido. No otra que iluminar nuevos rostros del ser y del universo. No otra que convertir la propia vida en un rayo de luz que ilumine con un brillo siempre nuevo y distinto, aunque también siempre finito, el maravilloso hecho de ser.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: PATOČKA Y EL LA CONVERGENCIA ENTRE ÉTICA Y ONTOLOGÍA

En el pensamiento de Patočka, como vimos, el movimiento fenomenológico o movimiento de la manifestación no es sino la consumación del movimiento

36 PATOČKA, 2007b, 42.

37 PATOČKA, 2007b, 45.

38 PATOČKA, 2007b, 45.

ontológico –de la dinámica generativa del universo– que crea un ser –hasta donde sabemos el hombre– a quien el ser se le aparece y que puede comprender de un modo u otro el sentido del aparecer del ser. El origen de esa comprensión del sentido de lo que aparece está en lo que hemos llamado protoafectividad, es decir, en el padecer como nuestro propio ser –la existencia– el interés por lo que es; o, dicho de otra manera, en el hecho de que el universo nos haya creado de modo tal de ser susceptibles a la aparición del ser. Si nuestra relación con el sentido encuentra su origen último en esta protoafectividad, esto es, en *sentirnos* y *no poder no sentirnos* en nuestra propia interioridad interpelados o movidos a dejar que se manifieste y configure como mundo el sentido de lo que aparece, entonces el destino o “hacia dónde” último de nuestra actividad configuradora de sentido –el sentido del sentido– no puede ser otro que ser para enriquecer el universo. ¿Cómo? Dejándolo manifestarse a través nuestro de los modos más diversos y en las formas y tonalidades más varias, abriendo nuevos horizontes, pariendo nuevas esperanzas, convirtiéndonos –en una palabra– en el medio a través del cual se configuren y expresen las más distintas formas del sentido, de la belleza y la bondad. Esa es precisamente la meta de la “vida en la amplitud”. Y en ello radica también la justificación de la existencia. Dicho sucintamente: si nuestra protoafectividad da testimonio de que hemos sido hechos para la manifestación del sentido, entonces el sentido de nuestra existencia no puede ser otro que convertirse en aquel “trans” a través del cual vengán a la luz nuevos y más profundos y vastos sentidos del mundo. El circuito del sentido y, con él, los movimientos ontológico y fenomenológico, se originan en la protoafectividad y se consuman en la vida en la amplitud.

Pero la ontología, precisamente por su relación con el sentido, ha sido colocada en el ámbito de la filosofía fenomenológica bajo sospecha. A mi modo de ver con mayor radicalidad y agudeza que nadie, Levinas ha ejercido la crítica de la ontología fundamental. Con sobrados motivos advierte el lituano que a lo largo de la historia de la filosofía frecuentemente la actividad ontológica ha ejercido la reducción de la alteridad a la mismidad por medio de la donación de sentido. La ontología habría desembocado en una “reducción de lo Otro al Mismo por mediación de un término medio y neutro [el sentido] que asegura la inteligencia del ser”³⁹ del Otro y lo pone, así, bajo el poder del Mismo. Estimo que, por supuesto sin proponérselo, la fenomenología asubjetiva de Patočka es una de las mejores respuestas a la crítica radical levinasiana y representa uno de los modos más fructíferos de encarar el que Miguel García Baró no sin razón califica como el más grande desafío del pensamiento occidental, a saber, articular

39 LEVINAS, 1977, 67.

una fenomenología de la intersubjetividad que pueda algún día conciliar “el grave debate contemporáneo entre ontología y ética”⁴⁰. En contra de la sospecha levinasiana, la obra del sentido, para Patočka, ni comienza ni termina en el sujeto. Comienza, como la responsabilidad levinasiana que define la subjetividad del sujeto, en una afección originaria que cargamos en lo más íntimo de nuestro ser y que igualmente define nuestra condición de existentes. Y, también como en el caso de Levinas, nos lleva a desplegar esa existencia como un ser para todo y para todos. Que la subjetividad es un “trans” no significa, obviamente, que es la gestora, dueña y dominadora del ser del ente, como si éste fuese un producto suyo que pudiese manipular de acuerdo con sus intereses y deseos. Muy por el contrario ser un “trans” significa ser aquello “a través” de lo cual se pueden manifestar las más variadas formas del ser y del sentido. Pero ello, como vimos, la vida en la amplitud implica de consuno la responsabilidad por todo y, sobre todo, por todos los hombres, porque para desplegar su infinita riqueza el universo necesita manifestarse de modo otro y distinto en cada uno de nosotros, que somos sus hijos. Quien, como Patočka, asume la responsabilidad por la manifestación del universo asume, a la par, la responsabilidad por todos los ojos que la contemplan. La realización del movimiento ontológico es para Patočka convergente con el compromiso con un horizonte ético universal. De esta unidad entre un nuevo alumbramiento del mundo y la justificación ética de la existencia, entre sentido y responsabilidad, entre pensamiento y acción, que es el alma misma de su filosofía, dieron testimonio su vida y su martirio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBARAS, R., *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: La Transparence, 2007.
- GARCÍA BARÓ, M., “Para una futura historia esencial de la solidaridad”. En: VILLAR, A., GARCÍA BARÓ, M., (Eds.), *Pensar la solidaridad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (Trad. D. Guillot). Salamanca: Sígueme, 1977.
- PATOČKA, J., “L'histoire a-t-elle un sens?”. En: J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. (Trad. francesa E. Abrams). Lagrasse: Verdier, 1981, 65-88.
- _____, *Platón y Europa*. (Trad. M. Galmarini). Barcelona: Península, 1991.

40 GARCÍA BARÓ, 2004, 25.

- _____, “¿Qué es la existencia?”. En: PATOČKA, J., *El movimiento de la existencia humana*. (Trad. T. Padilla, J. M^a. Ayuso y A. Serrano de Haro). Madrid: Encuentro, 2004a, 57-83.
- _____, “Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo”. En: PATOČKA, J., *El movimiento de la existencia humana*. (Trad. T. Padilla, J. M^a. Ayuso y A. Serrano de Haro). Madrid: Encuentro, 2004b, 85-92.
- _____, *Introducción a la fenomenología*. (Trad. J. A. Sánchez). Barcelona: Herder, 2005.
- _____, “Das Innere und die Welt”, *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007a, 26-70.
- _____, *Libertad y sacrificio*. (Trad. I. Ortega Rodríguez). Salamanca: Sígueme, 2007b.
- RIKOEUR, P., “Jan Patočka: de la philosophie du monde naturel a la philosophie de l’histoire”. *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, 193-200.
- SANTOS, A., «Das Fragment Nitro a Svět (Das Innere und die Welt). Einführung». *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, 17-25.
- TARDIVEL, E., «La subjectivité disidente: Études sur Patočka». *Studia Phaenomenologica*, VII, 2007, 435-463.