



Cuando la eternidad hace historia.

*Observaciones acerca de la relación entre historia, existencia y eternidad
a partir de la filosofía de la historia de Jan Patočka*

(When the eternity makes history.

*Observations on the relationship between history, existence and eternity f
rom the philosophy of the history of Jan Patočka)*

Ángel E. GARRIDO-MATURANO

Recibido: 23 de febrero de 2009

Aceptado: 16 de junio de 2009

Resumen

El artículo desarrolla una hermenéutica fenomenológica de las relaciones entre historia, sentido, existencia y eternidad en la filosofía de la historia de Jan Patočka. Primero determina las nociones de sentido e historia. Luego explicita en qué medida la existencia humana constituye la condición de posibilidad de un sentido problemático y concurrente de la historia. Finalmente analiza la “existencia en la verdad” como resultado de una correlación entre existencia y eternidad y comprende la interpelación de la eternidad como origen del sentido.

Palabras clave: Patočka, historia, sentido, existencia, eternidad.

Abstract

This article develops a phenomenological hermeneutics of the relationship between history, meaning, existence, and eternity, on the basis afforded by Jan Patočka's philosophy of history. First, it outlines the notions of meaning and history. Second, it attempts to make clear the degree in which one can find in the constitution of human existence the condition of possibility for a problematic and concurrent meaning of history. Finally, “existence in truth” is analyzed as the result of a correlation between existentiality and eternity, and the interpellation of eternity is understood as the ultimate origin of meaning.

Keywords: Patočka, history, meaning, existence, eternity.





1. Introducción

No es difícil sucumbir a la tentación de creer que, cuando se plantea la pregunta por el sentido de la historia, como se trata de una cuestión que abarca procesos y dinámicas que van mucho más allá de la existencia concreta de cada “hombre de carne y hueso”, se está planteando una pregunta en cierta medida *existencialmente* abstracta. Sin embargo, *ek-sistir* significa temporalizarse ex-táticamente, es decir, el hombre existe, en la medida en que configura en el presente aquello que le es dado a partir del modo en que él se retro-yecta hacia el conjunto de su pasado y pro-yecta el conjunto de su futuro. En tanto tal, el hombre –cada hombre–, por ser existencia, es, a diferencia de las plantas o animales, un ser esencialmente histórico; un ser para el cual el sentido de su existencia, esto es, aquello que la hace digna de ser vivida de una cierta forma (la justifica), se da en el modo en que en el presente se reapropia del conjunto de su sido y lanza hacia el futuro la totalidad de lo que ha de ser. Por lo tanto, preguntando por el sentido de la historia, no se le formula al existente una pregunta abstracta que lo supera. Se le pregunta en realidad por aquello en relación con lo cual se juega el sentido más concreto de su existencia en tanto tal, a saber, el sentido de su existencia considerada *en la totalidad* de sus éxtasis. Tampoco es difícil sucumbir a la tentación de creer que la historia como curso o proceso temporal de los sucesos es lo opuesto a la eternidad, pensable como supra-temporalidad que concentra todo suceso en un instante no procesual. Sin embargo, cabe preguntarse si es todo histórico en el hombre. ¿No hay nada en él que lo determine como tal hombre independientemente de los procesos históricos? ¿La misma idea de hombre no implica acaso suponer elementos constitutivos de la condición humana que se hallan presentes a lo largo de la historia y de los cuales el proceso histórico no puede dar cuenta, sino que, por el contrario, traspasan la historia en tanto ésta es historia *humana* y, llegado el caso, pueden orientarla desde lo suprahistórico? ¿No se da, pues, en el núcleo de la condición humana, de la existenciariedad de la existencia, algo eterno en el hombre en interrelación con la historia y con la historicidad de la existencia? Aquí resistiré ambas tentaciones y afirmaré que la cuestión del vínculo entre el sentido de la historia, el sentido de la existencia y el acaecer de la eternidad es digna de ser pensada. Este vínculo lo ha analizado con una profundidad, a mi modesto parecer notable, el filósofo checo Jan Patočka. En este trabajo intentaré desarrollar una hermenéutica fenomenológica de las relaciones entre historia, existencia y eternidad en su filosofía de la historia. En tanto se trata de una *hermenéutica* me interesa explicitar y desarrollar por vía de interpretación las consecuencias implícitas en el pensamiento del filósofo en lo atinente a las relaciones entre el sentido de la historia y el sentido de la existencia, comprendido como “existir en la verdad”, por un lado, y entre el existir en la verdad y la intromisión de la eternidad o de lo eterno en la historia, por otro. En tanto es una herme-





néutica *fenomenológica* nos importa poner de manifiesto, por vía testimonial, aquellos fenómenos, esto es, aquello esencialmente dado, en lo cual se cruzan en la existencia la eternidad y el sentido de la historia. Y en tanto es una hermenéutica fenomenológica de las *relaciones* entre historia, existencia y eternidad no nos concierne aquí desarrollar en detalle la filosofía de la historia del propio Patočka, sino tan sólo bosquejarla en cuanto constituye el marco dentro del cual articular las relaciones buscadas.

Dentro de este contexto temático y metódico las observaciones que siguen perseguirán tres objetivos. En primer lugar, ellas quieren esbozar una posible respuesta a la cuestión del sentido de la historia esencialmente diferente de la visión historicista, que ve en el curso de los sucesos históricos la realización dialéctica de un proceso destinal. En segundo lugar, aspiran a poner de manifiesto en la constitución de la existencia humana y, más específicamente, en lo que Patočka llama “existir en la verdad” las condiciones de posibilidad de un sentido problemático y constantemente renovado de la historia, es decir, de un sentido que no se resigna al carácter definitivo de ningún proceso. Finalmente ellas pretenden mostrar en qué medida está “existencia en la verdad” resulta de la correlación entre existencialidad y eternidad y, consecuentemente, en qué medida también puede pensarse una intrusión de la eternidad en la historia.

2. Sentido e historia

Toda reflexión acerca del sentido de la historia debe definir primero qué entiende por sentido y qué por historia. Jan Patočka en uno de sus *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*¹ advierte el carácter problemático del concepto de sentido. En primer lugar, siguiendo a Frege, Patočka nos recuerda la necesidad lógica de distinguir sentido como manera subjetiva de concebir el objeto de significación en tanto determinación de la objetividad de la cosa. Así, el lucero vespertino y el matutino son dos sentidos diferentes de una misma significación. De acuerdo con esta diferenciación parecería que la significación queda limitada al dominio del *logos*, esto es, 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. Razón por la cual nos podemos preguntar por el sentido de algo subjetivo, como lo es, por ejemplo, el sufrimiento que cierta situación nos provoca. El sentido parecería, así, resultar de una correlación entre lo dado y el modo en que comprendemos lo dado de acuerdo con nuestra propia comprensión de nosotros mismos y del mundo en el que desplegamos (no

¹ Cf. Patočka (1981), pp. 65-66.





sólo intelectualmente, sino también a través de nuestras acciones, voliciones y emociones) nuestra existencia en su conjunto. De allí lo acertado de la determinación heideggeriana: el sentido es aquello –la existencia misma como “ser-en-el-mundo”– sobre la base de lo cual algo puede aparecer *como* tal algo. Pero la determinación de sentido no sólo exige separarla de la de significación, sino también de la de finalidad. Ni sentido equivale a “para qué” ni la persecución de una finalidad está dotada siempre de sentido. Un sentimiento –el amor– puede tener sentido para nuestra existencia sin estar ligado a una relación instrumental de medios y fines. Y un actuar puede ser conforme a un fin y, sin embargo, no saber cuál es el sentido intrínseco de alcanzar ese fin. Según Patočka éste es el comportamiento propio de la ciencia moderna “que ha perdido su sentido íntimo y no se motiva más que por metas exteriores resultantes de su posibilidad de aplicación²”. El fin es el resultado de un nexo causal que sólo está provisto de sentido por su inclusión en un conjunto o todo de actos y motivos humanos que tienen sentido. Finalmente es menester distinguir sentido de valor. Valores tales como lo bueno o lo bello 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 el marco de nuestra abertura al mundo. De allí que podamos afirmar que las cosas no están dotadas por sí mismas de sentido, sino que requieren un existente para quien ellas pueden adquirir un tenor de sentido. “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 vida³”. Ciertamente son las cosas y los sucesos los que tienen sentido, pero no por sí mismos, sino por el existente que los pone en relación con su propio sentido. Ahora bien, esto no significa que el hombre pueda disponer a voluntad y arbitrariamente del sentido de lo dado. Que un cierto estado de cosas aparezca en un determinado momento como privado de sentido o que, por el contrario, el sentido nos interpele a partir de ese estado, en la medida en que estamos abiertos a escuchar su interpelación, no es cuestión sobre la que podamos decidir arbitrariamente, ni tampoco es cuestión propia del estado de cosas en sí, sino que el sentido surge de la *correlación*. Esto significa que el concepto de sentido es un concepto *abierto*. Esta apertura nos indica que es imposible determinar *a priori* y de manera universal y necesaria qué es lo que tiene y qué lo que no tiene sentido, y nos advierte contra la tendencia a absolutizar cualquier noción de sentido. Si tenemos en cuenta lo aquí dicho y las diferenciaciones entre sentido, por un lado, y significación, valor y finalidad, por otro, debemos concluir que es imposible una determinación material definitiva de la

² Patočka (1981), p. 67.

³ Patočka (1981), pp. 68-69.





noción de sentido. Sólo podemos pensarla en términos formales. Desde este punto de vista la condición de posibilidad del sentido es una correlación entre lo dado y el modo en que cada existente abre el conjunto de su existencia a eso dado. Podemos afirmar que esta correlación tiene sentido pleno cuando lo dado concierne o se vincula con el conjunto de nuestra existencia (no sólo con el plano intelectual) de modo tal que ese vínculo es experimentado por el existente como digno de ser vivido y la ruptura de ese vínculo como una pérdida, como un vacío, que deja al existente sin nada a lo que re-ferirse y sin razón alguna para existir. Ese vacío es precisamente el vacío de sentido. Además hay que agregar que, de acuerdo con la característica del sentido de concernir a la existencia entera, no es posible concebirlo como algo aislado, como propiedad de una singularidad inconexa. Todo sentido individual remite a o se entreteje con el sentido total de la existencia, con aquello que la hace digna de ser vivida de un cierto modo. Cada sentido relativo remite a uno absoluto. “De allí se sigue que la vida humana es imposible sin una confianza ya sea ingenua, ya sea críticamente adquirida, en un sentido absoluto, en un sentido total del universo del ente, de la vida y del devenir.”⁴

Pero no sólo la vida individual, sino también la vida colectiva necesita, para poder seguir llevando adelante la existencia conjunta, una confianza, ingenua o crítica, en el sentido total de esa vida colectiva y en su porvenir. Ahora bien, lo que, para Patočka, distingue la historia de la humanidad prehistórica es precisamente la *conmoción del sentido ingenuo dado atemporalmente*. Una cultura deviene histórica cuando ella se lanza a *buscar* por sí misma el sentido de su existencia, en lugar de creerlo ingenuamente recibido de una vez y para siempre desde un pasado originario. La sociedad prehistórica, a diferencia de la sociedad histórica, se caracteriza por una confianza ingenua en un evento primordial y por el consecuente primado del pasado sobre todas las dimensiones temporales de la vida humana. En ella el presente y el futuro “están bajo el poder de un evento [mítico AG] que ya ha tenido lugar y que nada podrá deshacer”⁵. Pasar de la prehistoria a la historia no significa, en consecuencia, tan sólo narrar los acontecimientos que pasan, sino que estos acontecimientos *sean vividos histórica y no míticamente*. “Vivir históricamente” significa no vivir sometido a la preponderancia absoluta de un pasado originario o de un misterio inasible, que dictamina por siempre el sentido de una cultura, sino vivir en el tiempo histórico. Y el tiempo histórico, como bien observa Patočka, “se distingue por el hecho de que cada presente niega el pasado en medio de un programa, de un pro-yecto de futuro”⁶. Es precisamente “el conflicto actual del futuro y del pasado, contenido en el presente, la fuente propia de la historicidad humana; y el futuro, el momento de novedad, aparece como el principio generador del tiem-

⁴ Patočka (1981), p. 70.

⁵ Patočka (1990), p. 37.

⁶ Patočka (1990), p. 31.





po histórico.”⁷. En el momento en que una cultura asume la responsabilidad por sí misma y por su porvenir y en función de ese porvenir se relaciona con su pasado, en ese mismo momento se quiebra el sentido ingenuo, la cuestión del sentido se plantea de una manera radicalmente nueva y la cultura de marras ingresa, estrictamente hablando, en el tiempo histórico. Ella ya no se contenta con el encadenamiento de la vida a sí misma ni con la sola satisfacción de las necesidades materiales a través del “sudor de la frente” ni con la mera subordinación a un pasado mítico en el que ya se ha decidido todo futuro. Por el contrario, ahora esta cultura *se hace responsable* de aquello en función de lo cual habrá de orientarse como un todo hacia el porvenir. De este modo ella, concomitantemente, ingresa a la historia y “descubre posibilidades de alcanzar un régimen más libre y más exigente del sentido”⁸. Por eso podemos concluir que la historia sólo es posible como tal, es decir, como existencia en el tiempo histórico, en el tránsito del sentido ingenuo hacia la responsabilidad por el sentido de la propia existencia. Con palabras de Derrida podríamos afirmar que historia “en el auténtico sentido del término sólo podría haberla en el momento en que la experiencia de la responsabilidad se extrae de aquella forma del secreto que recibe el nombre de misterio demoníaco”⁹. Y ello porque el principal efecto de lo demoníaco “es hacer irresponsable al hombre, dejar perder el sentido o la conciencia de la responsabilidad”¹⁰. La cuestión del sentido y la de la historia se hallan, pues, intrínseca y no extrínsecamente vinculadas. La cuestión del sentido no es una cuestión de la “filosofía de la historia”, una pregunta que la filosofía le haría a la historia, sino que es propia de la historia misma, al punto que sólo allí donde el hombre se hace responsable del sentido hay, estrictamente hablando, historia.

3. De la historia como conquista del sentido a la historia como imperio del sinsentido

Si se tiene en cuenta lo afirmado en el párrafo anterior, se convendrá que las grandes épocas históricas resultan del modo fundamental en que los hombres se han relacionado en ellas con el sentido de su propia existencia. Para Patočka, el surgimiento de la historia (en el sentido estricto aquí dado al término) es convergente con el surgimiento de la filosofía y de la vida en la *polis* –la vida política– en Grecia, pues la filosofía y la política no son más que una nueva posibilidad de relación con el sentido enteramente diferente de la concepción mítico-prehistórica, que aceptaba de modo acrítico una respuesta que le venía dada desde el pasado inmemorial.

⁷ Patočka (1990), p. 31.

⁸ Patočka (1981), p. 74.

⁹ Derrida (1999), p. 60.

¹⁰ Derrida (1999), p. 59.





Frente a esta concepción mítica, la filosofía y la política admiten desde el primer momento la posibilidad del cuestionamiento. Pero para que el cuestionamiento sea posible es menester la experiencia del carácter complejo y problemático de la realidad. Es necesario el asombro ante el prodigio de que el Universo sea – asombro que se suele considerar el *pathos* del que se origina la filosofía. Y, del mismo modo, es necesaria la experiencia que origina la vida política: la experiencia del carácter problemático de la acción y sus impredecibles consecuencias. En la mentalidad prehistórica el hombre escapa de esta problematicidad de la realidad y de la acción y se refugia en el mito y en la perpetuidad de los dioses. Pero con la filosofía y la política el hombre deja de sustraerse a esta problematicidad y le lanza un abierto desafío, esperando no recibir, sino encontrar *él* por sí mismo el sentido. Y de la mano de la filosofía lo encuentra en él mismo. Es por esta razón que la historia significa en un primer momento un paso hacia la interioridad. Ella coincide con la conversión –que se manifiesta por excelencia en Platón– de un hombre servil a los dioses y entregado o bien al trabajo animal y alienante para satisfacer sus necesidades animales o bien al éxtasis orgiástico, que lo saca de sí mismo y le hace perder toda responsabilidad por su existencia, en un yo auténtico –el alma–, en la cual el hombre descubre por medio del pensamiento, el diálogo interior y la dialéctica reflejadas las ideas y finalmente la idea del Bien, hacia la que tiende y aspira como su sentido más propio la realidad toda. De allí que la historia sea, como afirma Patočka en otro de sus ensayos heréticos, “en primer lugar historia del alma”¹¹, y de allí también que “la filosofía deba ser a la vez cuidado del alma (*épiméleia tès psychés*)”¹². Porque la filosofía es “cuidado del alma” toma Platón por tema principal de sus reflexiones la vida política, pues la vida del ciudadano en el estado le sirve de modelo para poner de manifiesto la estructura del alma individual. La metafísica platónica es, para Patočka, una filosofía del alma, pues es el alma quien, volviéndose sobre sí misma, puede ver la diferencia entre las ideas perfectas, eternas e inmutables, por un lado, y nuestra realidad imperfecta, pasajera y cambiante, por otro, y puede, finalmente, ver el Bien mismo y, de este modo, conquistar un sentido último, capaz de resistir por medio de la razón las más diversas peripecias a las que la realidad nos somete. En conclusión: este cuidado del alma junto con la relación con el Bien metafísico y con la liberación de lo demoníaco y de lo orgiástico significan la entrada, abierta por la filosofía, en la historia, en la medida en que ahora es el hombre el que encuentra en su alma aquello (el Bien) sobre la base de lo cual ha de orientar el conjunto de su vida individual y colectiva (el sentido). Y la entrada en la historia significa también y concomitantemente “el ingreso en el reino de la responsabilidad y, por tanto, de la libertad: el alma es absolutamente libre, ella elige su destino.”¹³

¹¹ Patočka (1981), p. 112.

¹² Patočka (1981), p. 113.

¹³ Patočka (1981), p. 115.





Pero ese destino, que parecía estar seguro y que fundaba esa seguridad en la certeza inmovible del mundo metafísico de las ideas, se derrumba como su modelo en el mundo exterior: el estado. La metafísica no puede dar cuenta de la realidad indómita, se extravía en una serie de incertidumbres y supuestos en lugar de ofrecer al hombre la prometida certeza inmutable. Entonces surge el escepticismo. Y el estado, que debería reflejar el mundo verdadero de las ideas en el mundo sensible, con la desaparición de la *polis* y la conversión de la *civitas* romana en un imperio decadente, tampoco ofrece al hombre el asidero y el sentido esperado. Entonces el escepticismo se agudiza. Se levanta, así, una barrera de desconfianza entre el hombre y el cosmos de las ideas. Se trata de una barrera que conmueve a la propia filosofía como órgano del sentido. Es éste precisamente el momento de la expansión del cristianismo: la otra gran respuesta de occidente en su camino histórico de búsqueda de sentido. La experiencia cristiana –afirma Patočka– “ha tenido en la historia la siguiente significación: lo que la investigación filosófica orientada a la *epistêmê* estable (que sin embargo el escepticismo niega) no ha podido garantizar (...) es fácil a Dios, y la fe reduce la relación al cosmos a un rango secundario y, finalmente, a la insignificancia.”¹⁴ La fe cristiana es fe en un sentido no buscado ni encontrado por el hombre de manera autónoma, sino revelado desde una trascendencia inasible. La fe no es otra cosa que la aceptación de ese sentido dado, el decir responsablemente “sí” a la interpelación de Dios y determinar toda la existencia en función de esa revelación del sentido. Para el cristianismo el sentido de la existencia individual y colectiva no proviene ya de un secreto que el alma debiera descifrar por medio de un diálogo íntimo consigo misma, como en el platonismo, sino de un “*mysterium tremendum*” al cual se halla ligada. *Tremendum*, porque el hombre llega a ser la *persona* única, singular, libre y, por ende, responsable que él en cada caso ha de ser no por la contemplación de ideas, accesibles a la razón, “sino por la relación con un ente supremo, absoluto, inaccesible, que nos tiene en sus manos no exterior, sino interiormente.”¹⁵ La esencia del alma ya no se busca por la vía de la dialéctica ascendente y del diálogo interior. Su núcleo íntimo no se encuentra más en la relación con un objeto teórico, aunque fuere el más elevado, como el Bien platónico. Ahora, con el cristianismo, la verdad del alma en última instancia se alcanza en una relación con una persona que nos mantiene transidos bajo su mirada, a la que nada escapa, pero que, sin embargo, permanece fuera del alcance de nuestra visión. Como bien observa Derrida, “este paso no sólo de la exterioridad a la interioridad, sino también de lo accesible a lo inaccesible asegura el vuelco del platonismo al cristianismo.”¹⁶ Y este vuelco, a su vez, produce la transformación de la responsabilidad ético- política del yo de tipo platónico en la responsabilidad perso-

¹⁴ Patočka (1981), p. 78.

¹⁵ Patočka (1981), p. 116.

¹⁶ Derrida (1999), p. 64.





nal ante el *mysterium tremendum* propia de la concepción cristiana. Si el yo era un yo responsable, como lo expresa el mito platónico de la elección del destino, porque debía asumir aquella función para la cual él es por excelencia apto y en la cual resulta irremplazable, ahora, con el cristianismo, el yo es una individualidad responsable, porque puesto en relación con el Amor Infinito, que le dona la posibilidad de la salvación eterna, él es siempre culpable. Sus pecados, sus ofensas a los mandatos de este Amor lo individualizan y responsabilizan. Y aquello de lo cual es responsable es su propia salvación o condena eterna. Esta concepción de la responsabilidad ante el propio destino implica la idea de que el alma es de una naturaleza inconmensurable con todo ente objetivo o ideal. Su verdad no la tiene dada por anticipado en una idea eternamente subsistente, a través de cuya contemplación encuentra su aptitud más propia. Su verdad más íntima es la de la salvación o condenación eterna. Su verdad se relaciona, así, con el cuidado que ella tenga de su propio ser y destino, por el cual está infinitamente interesada. La responsabilidad es, entonces, responsabilidad por el libre cuidado del propio destino. Es la responsabilidad de tener que elegir y por la elección llegar a ser aquello que el misterio tremendo le ofrece ser: alma eternamente viva. Esta concepción, a saber, que el alma no tiene *ya dada* su verdad más propia en una idea atemporal, sino que ella tiene que llegar a ser sí misma, que tiene que responder “sí” al don del misterio tremendo y, así, acceder al sentido de su existencia, que está aún por-venir, es lo que le otorga al cristianismo su intrínseco sentido histórico, su tensión hacia el futuro, su vitalidad y dinamismo. Por ello precisamente puede afirmar Patočka “que el cristianismo representa el impulso hasta el presente más potente, jamás todavía superado, pero jamás tampoco pensado hasta el límite, que hace capaz al hombre de luchar contra la decadencia”¹⁷. El cristianismo representaría, pues, una tensión hacia el futuro y una voluntad de búsqueda de sentido pleno y total que mantiene en movimiento la historia y se resiste a aceptar el carácter definitivo de cualquier época y de cualquier supuesto sentido de la historia.

Pero, paradójicamente, junto con este impulso histórico de búsqueda de sentido dentro del propio cristianismo se hallan también los gérmenes que conducirán a la época moderna; aquella que, por excelencia, se caracteriza por la experiencia de la pérdida de sentido y, consecuentemente, de historicidad. Así el reconocimiento cristiano del carácter de persona de cada hombre trajo aparejado con el curso de los siglos un cambio en la concepción del trabajo en Europa. Progresivamente el peso agobiante de las labores fue desplazándose de esa cosa sin carácter moral que era el esclavo hacia un ser que tiene en su familia y en sus bienes, por más modestos que estos fuesen y por explotado que él fuese, un carácter en principio libre y que puede realizar objetivamente esta libertad en el mundo, precisamente a través del trabajo.

¹⁷ Patočka (1981), p. 117.





Esta nueva visión del trabajo, unida al escepticismo respecto al carácter último del saber teórico de la antigüedad, contribuyó a dar nacimiento a una nueva concepción del conocimiento como algo esencialmente práctico y eficaz, instrumento de liberación de las labores esclavizantes y de dominación de la naturaleza. Esta concepción coincidía con cierta tendencia de la teología cristiana a considerar que el hombre no está en el mundo para contemplarlo, sino para servirse de él y actuar; y convergía con otra tendencia de la teología cristiana, a saber, aquella que ya no veía en la naturaleza la *phýsis* de la que todo proviene y en la cual el hombre mora, sino el reino inanimado de las criaturas, del que el hombre está separado en virtud de su sola relación con Dios. El camino a la consideración de la naturaleza como objeto explotable estaba abierto. Al potencial contenido en la nueva relación con el trabajo y la naturaleza se suma, además, la idea de *misión* y la vocación universal del cristianismo, para quien el pueblo de Dios estaba repartido por el mundo entero. El resultado para Europa fue una fuerza expansionista que, después de las cruzadas, adquiriría dimensiones inéditas con los viajes de descubrimiento, la colonización y la explotación de las riquezas del mundo. Todo ello, sumado a la creciente evolución de las técnicas productivas y de las prácticas comerciales y financieras, conducirá, como afirma Patočka, “al nacimiento de un racionalismo de un tipo totalmente nuevo, el único que nosotros hoy día conocemos, *el racionalismo que, queriendo dominar las cosas, es dominado por ellas*¹⁸.” Estamos ante la génesis del racionalismo moderno.

Por otra parte las transformaciones ocurridas en el seno del propio cristianismo: el paso de la autonomía eclesiástica al cristianismo laico y, ante todo, la mentalidad de la reforma, que introduce la idea de la consagración individual por la bendición económica, contribuyeron a fomentar el proceso de producción que caracteriza al capitalismo moderno. Éste no tardó en independizarse de su impulso religioso, volverse autónomo y aliarse con el nuevo racionalismo, orientado por esencia hacia la objetividad, separado de todo vínculo con la trascendencia y de toda búsqueda de su sentido íntimo, y provisto de un formalismo matemático que lo vuelve infinitamente eficaz. Patočka, presumiblemente refiriéndose a Descartes, advierte que en la última fase de la mirada cristiana sobre la naturaleza surge la concepción de la proximidad entre Dios y el alma como una garantía divina de aquello que desde entonces se convierte en la principal obsesión del sujeto y, ante todo, del hombre de ciencia: la existencia de modelos matemáticamente precisos que permitan, antes que intuir el ser y sentido de la naturaleza, cuantificarla, predecirla y dominarla. La naturaleza como tal, la naturaleza dotada de un ser autónomo capaz de interpelar al hombre y entrar en correlación con la existencia humana, cesa de interesar y se convierte en un “algo” formal sin un ser ni sentido propio independientemente del suje-

¹⁸ Patočka (1981), p. 119.





to que la determina: el objeto de la ciencia natural. En ese momento la modernidad había comenzado su reinado. Pero el esplendor de la modernidad representaría, a su vez, la decadencia del sentido y el surgimiento del nihilismo.

En efecto, el suceso y la eficacia sorprendente de la objetividad científica y de la aplicación de métodos matemáticos en las ciencias naturales terminan convirtiendo todo ente, incluso el hombre, en un objeto formal, vacío de ser propio, cuantificable y dominable. Surge así una nueva y audaz visión sobre el conjunto de lo real. Visión que no reconoce como verdadero otro ser que aquel que resulta de una reconstrucción científico-matemática y objetiva del mundo sensible, la cual debe probar su verdad a través de su eficacia. El occidente cristiano se había transformado esencialmente, imponiéndose una concepción de la realidad que no solamente se aparta poco a poco de la interpelación del *mysterium tremendum* como fuente propia del régimen de sentido de lo real, sino que termina negándole a nociones tales como Dios, alma, creación, caída, redención, etc. realidad e incluso sentido. Este proceso que vacía la naturaleza, el hombre y lo sensible de todo sentido inmanente y que también niega el sentido de cualquier trascendencia no puede desembocar sino en el *nihilismo*: en la convicción de que nada absolutamente tiene sentido. Concluye Patočka: “lo real en el sentido propio del término, la realidad del saber eficaz, está vacía y privada de sentido.”¹⁹ La ciencia natural se convierte en nihilismo natural desde el momento en que se reduce a una disciplina puramente factológica que permite manipular hechos, aunque lo que sea en sí misma la naturaleza y el sentido del universo y de las cosas le sea incomprensible. Ella no puede justificarse a sí misma como actividad sensata, digna de ser llevada adelante, ni puede integrar el sentido particular y relativo propio de su eficacia en un régimen de sentido total y pleno, que comprometa todas las dimensiones y esferas de la vida humana y que impida que los sentidos particulares terminen anudándose con el sinsentido. Por el contrario, su justificación le viene a la ciencia, por así decir, de afuera de sí misma, del insensato, desmedido e injustificado deseo de poder, de confort y de consumo del sujeto y de la sociedad, el cual no es sino una manifestación más de ese nihilismo. En efecto, las sociedades se convierten poco a poco en máquinas de acumular poder y fuerzas cada vez mayores, sin saber exactamente cuál es el sentido total que tiene esa acumulación de fuerzas, cuyo proceso va llevando a la naturaleza al borde del colapso y cuya liberación se ha producido a través de conflagraciones de alcance planetario que amenazan constantemente con reavivarse, Parecería, pues, que todo el movimiento de la historia, después de los diferentes impulsos hacia la búsqueda de un sentido pleno de la existencia individual y colectiva, cuyas manifestaciones más importantes han tenido lugar en la política y en la filosofía metafísica surgida en Grecia y en una religión tan profunda y vital como el cristianismo, desemboca allí mismo donde había comenzado: en el encadena-

¹⁹ Patočka (1981), p. 81.





miento de la vida a sí misma, al trabajo y a la satisfacción presente de las necesidades materiales. El hombre estaría sujeto al presente en la misma medida que el hombre prehistórico lo estaba al pasado. Si para este último todo futuro no era sino una reiteración del pasado mítico, para el moderno todo futuro no viene sino a completar este presente definitivo. Ambos parecen estar privados de toda relación con un futuro hacia el cual orientar el conjunto de su existencia y, por ende, carecen de sentido histórico. Parecería, pues, para decirlo en una palabra, que todo el movimiento de la historia, hubiera, paradójicamente, conducido a una nueva prehistoria. Sin embargo, advierte Patočka, la situación es aún más compleja. La prehistoria no puede caracterizarse como una negación del sentido. El hombre prehistórico encuentra en el mundo un sentido que, aunque modesto, no crítico, excéntrico por relación al hombre y relacionado con potencias primordiales no es, sin embargo, un sentido parcial y sectorizado. Él puede vivir en paz con los entes y los dioses y no necesita sacrificar a Dios, la naturaleza y, con ellos, posibilidades de vida sensata, conquistadas a lo largo de milenios, a lo que, en última instancia, se revela como lo más cotidiano, vulgar y desprovisto de sentido: el deseo ilimitado de poder y de consumo que amenaza colocar al planeta entero al borde de la destrucción.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, caemos en una paradoja aún más profunda que la que hace desembocar a la historia en la prehistoria. La historia, de la que habíamos afirmado que sólo era posible como historia de la búsqueda de sentido, pareciera desembocar en la “revelación progresiva del no sentido del universo.”²⁰

4. Historia y existencia

¿Es, acaso, la amenazadora revelación con la que concluíamos el párrafo anterior un sino fatal? Por cierto no lo es o, al menos, no debería necesariamente serlo. La posibilidad para la humanidad de liberarse de su atadura al presente y del proclamado “fin de la historia” y de encaminarse nuevamente hacia una historia “con sentido”, es decir, hacia la búsqueda del sentido total como motor de la historia, sigue vigente, pero, como observa a mi parece con acierto Patočka, “a condición de una conversión gigantesca”²¹. Según mi interpretación del pensamiento del estudioso checo esta “conversión gigantesca”, esta “*metanóesis* formidable” presupone no otra cosa que el desafío de que el hombre se convierta en quién él es. Ello implica, en última instancia, dos premisas fundamentales. En primer lugar, que el hombre se haga responsable de su propio ser como existencia en la verdad. En segundo lugar, que asuma el carácter finito y responsorial de esa existencia. La pri-

²⁰ Patočka (1981), p. 85.

²¹ Patočka (1981), p. 86.





mera premisa nos remite a la relación entre historia y existencia e implica una noción *problemática* del sentido histórico. La segunda a la relación entre historia y eternidad e implica una noción *concurrente* de ese sentido. Me centraré en este párrafo en la primera premisa.

Ek-sistir, como lo observó entre otros Heidegger, es ser de un modo radicalmente diferente del ser-cosa. La existencia es constante superación de la cerrazón en el sí mismo que *ya* se es propia del mundo cósmico de lo “en sí”. La existencia se da como una “resolución” (en términos de Heidegger) o “acción interior”²² (en los de Patočka) por la cual el hombre se abre o *ex-pone* a sí mismo ante la alteridad y, en función de esa apertura, se relaciona con su propio ser y se proyecta hacia las posibilidades que surgen de esa apertura y de esa relación con la alteridad. Por ello la existencia es autorrealización, pero autorrealización (como bien observa Patočka) en la *comunicación*²³. Ek-sistir propiamente y no de un modo negativo, derivado e inauténtico es no huir de la búsqueda del propio ser como de un fardo del que habría que descargarse o una tarea que habría que sepultar en el silencio. La existencia auténtica es elección de sí en la apertura o exposición de sí a la alteridad, concretamente al mundo, a los otros y a aquel misterio que me trasciende, que no puedo asir, pero que, sin embargo, se *muestra testimonialmente* en el núcleo más intrínseco de mi ser. ¿Cómo? La pregunta es clave, porque el misterio no se testimonia en un *qué*, sino en un *cómo*. El misterio se testimonia y, así, viene a la luz sin desvelarse precisamente como este padecerme a mí mismo interpelado por un llamado que no proviene de mí, pero que en mí encuentro, en cuanto no puedo sino ek-sistir, esto es, en cuanto me experimento a mí mismo tendido a elegir mi propio sí mismo, *im-pulsado* a comprenderme de un cierto modo en mi relación con la alteridad y, a través de esa comprensión, a buscar un sentido para mi existencia toda. Por ello más que de “acción” podríamos hablar de “*re-acción* interior”; por ello también la “resolución” es una *respuesta libre* a ese llamado que es constitutivo de mi propio ser; y, por ello, finalmente, el hombre puede siempre huir de su propia existencia. Como llamado a advenir a sí, que se experimenta una y otra vez, en un *instante* que se repite como el mismo y que, por tanto, es un instante eterno (que *adviene* eternamente) padece todo hombre el testimonio del misterio y se lanza a la búsqueda del sentido, aun cuando lo haga en el modo negativo de querer escaparse de esa búsqueda.

Así comprendida, la existencia auténtica no puede sino ser “existencia en la verdad”. La vida en la verdad no significa la posesión de la verdad bajo la forma de juicios válidos o representaciones concordantes con las cosas del mundo, como si la verdad fuese un objeto ideal externo al hombre. También Heidegger²⁴ ha observado que tal manera de concebir la verdad reposa sobre la concepción tradicional

²² Patočka (1988), p. 251.

²³ Patočka (1988), p. 251.

²⁴ Cf. Heidegger (1986), pp. 233-252.





de coincidencia entre el juicio y su objeto, aceptada sin que sus presupuestos hayan sido puestos a la luz. Uno de esos presupuestos es la dependencia del juicio respecto de la noción de verificación, que conduce a la intención judicativa a una autodonación que la confirma o refuta. Pero para que esta verificación sea posible es menester que el ente se *manifieste* de un determinado modo, a saber, como objeto. Y para ello es necesario que entre en un contexto objetivo. Es sólo dentro de este contexto y de este modo de aparecer que el ente puede ser comprendido objetivamente y verificado. Ahora bien, este contexto y este cómo del aparecer del ente es originariamente el de nuestro mundo, y el mundo no es la suma de los entes, sino “el complejo de sentido que tiene ante sí la vida humana que se realiza [como existencia AG], es decir, que se *comprende* a sí misma activamente.”²⁵ El lugar de la verdad no es el juicio, sino la existencia como condición de posibilidad de manifestación de las cosas de un determinado modo. “Ser en la verdad significa inicialmente: interesar-me, ser preocupado por mi posibilidad esencial, es decir, no ser indiferente a mi manera de ser [la existencia AG] y a lo que yo soy.”²⁶ Y como *ek-sistir* es vivir en el tiempo histórico, es decir, es estar proyectado al futuro y desde esa proyección reasumir el pasado sido en el presente en el que el mundo nos hace frente y hacemos ser las posibilidades que somos, existir en la verdad es existir históricamente. En efecto, porque existimos en el tiempo histórico, existimos en un horizonte abierto que hace posible toda comprensión y toda verdad. La temporalidad histórica es aquello a partir de lo cual nosotros podemos comprendernos nosotros mismos, nuestras posibilidades y el propio mundo en el cual todo ente puede manifestarse en su verdad propia. La dimensión o éxtasis fundamental de esta temporalidad histórica es el horizonte extático del “aún no” o “advenir”, en virtud del cual nos retro-yectamos hacia el éxtasis del “ya sido”. Ambos horizontes se encuentran en el presente y, a partir de la manera en que nos relacionemos con ellos, configuran y “le dan sentido a nuestra crisis – [precisamente AG] a nuestro presente”²⁷. Y le dan, en efecto, el sentido de crisis, esto es, de momento de ruptura con lo ya dado y encaminamiento hacia la realización de nuevas posibilidades propias.

De acuerdo con lo dicho se habrá de concluir que la historia misma como historia con sentido sólo es posible si el hombre produce esa *conversión*, de la que Patočka habla, y que consiste concretamente en asumir en la vida individual y colectiva nuestro ser propio y nuestra propia historicidad o, lo que es lo mismo, en comprometernos a “existir en la verdad”. Pero existir en la verdad no significa –recalco– poseer la verdad ni poseer el sentido, porque el sentido no es algo externo al hombre, resultante de la objetivación de un supuesto espíritu del Todo en el encadenamiento objetivo de los eventos históricos, del cual el hombre podría inclu-

²⁵ Patočka (1988), p. 261 (cursivas del autor).

²⁶ Patočka (1988), p. 262.

²⁷ Patočka (1988), p. 262.





so apropiarse por medio de la dialéctica u otro método de pensamiento. Por el contrario, el sentido resulta de la estructura misma de la existencia humana y, por tanto, no es algo ya dado de una vez y para siempre. En efecto, *ek-sistir* es *pro-yectar*, es estar encaminándose una y otra vez *hacia* la búsqueda del sentido. Y como la existencia es plural y advenidera, plurales y advenideras son las posibilidades de sentido que el hombre puede perseguir a lo largo de la historia, sin que ninguna pueda pretender ser definitiva. Sin que sea posible de-finir un sentido único. ¿Implica ello a renunciar al sentido de la historia? En modo alguno. El hombre, dijimos, no puede vivir sin orientarse hacia un sentido total de su existencia. Esto, como bien indica Patočka²⁸, significa que él no puede vivir en la certidumbre del sinsentido definitivo, pero no significa que no pueda vivir en el interior de un sentido *buscado y problemático*. El sentido, cuando no queda preso de la ingenuidad o el dogmatismo, se da en una atmósfera de problematicidad. Y ello porque el hombre no puede disponer del sentido. Sólo puede proyectarlo o, mejor aún, pro-ponerlo, pro-poniéndose a sí mismo, pro-poniendo un modo auténtico de ser-integralmente-en-el-mundo en función del modo en que le salen al encuentro y lo interpelan el misterio, los otros y las cosas. Y como de ese encuentro no puede él dar cuenta por anticipado, no puede tampoco clausurar el sentido, sino tan sólo estar constantemente abriéndolo, buscándolo. Mas ello implica comprender que el sentido es histórico, que está siempre adviniendo a nosotros tanto como nosotros estamos adviniendo a él, y que, por tanto, es necesario, como afirmaba Rosenzweig en su célebre sentencia, “tomar en serio el tiempo”²⁹.

El hombre, por tanto, sólo puede salir de este sinsentido en el que parece haber desembocado la historia si comprende que “la historia no se desarrolla en el plano de hechos objetivos y de fuerzas”³⁰, sino que esencialmente “la historia humana es historia de la relación del hombre con la verdad”³¹. El sentido de la historia es esa relación con la verdad. Pero como la verdad no es una mera cuestión teórica, sino la búsqueda y la lucha del hombre por advenir (en correlación con la alteridad a la que está abierto en tanto existente) hacia un modo auténtico de ser en el mundo, ese sentido es problemático y no está dado nunca de manera definitiva. El sentido de la historia no es, pues, éste, aquel o ninguno. Su sentido es estar una y otra vez movidos a buscar un sentido siempre problemático al conjunto de la existencia. Eso es, precisamente, existir en la verdad. Patočka cita a Lessing, quien pensaba en la misma dirección, “cuando, teniendo que elegir entre ‘poseer la verdad’ y ‘buscar la verdad’, daba prioridad a esta segunda opción”³². Pensar en la dirección que la cita

²⁸ Cf. Patočka (1981), p. 86.

²⁹ Rosenzweig (1984), p. 387.

³⁰ Patočka, (1990)², p. 160.

³¹ Patočka, (1990)², p. 160.

³² Patočka, (1981), p. 86.





propone es comprender que lo que tiene sentido es la búsqueda de un sentido siempre cuestionable o problemático y no la posesión de *el* sentido presuntamente definitivo ni la renuncia a todo sentido. Y comprender esto equivale a existir históricamente, a mantener viva la historia. Por tanto la posibilidad de una *metanóesis* histórica depende de la respuesta a la siguiente pregunta: ¿la parte de la humanidad que está en condiciones de comprender el sinsentido imperante en la historia juntamente con los tremendos riesgos que implica y de asumir la responsabilidad de este no sentido, está igualmente en condiciones de *sacrificar* el dominio del ente, el poder y las fuerzas que la actual comprensión del mundo han permitido acumular? Dicho de otro modo: ¿está ella en condiciones de abrirse a la alteridad y de renunciar al enraizamiento en sí y en lo dado, en los hechos objetivos, para acceder así a la búsqueda de un sentido integral, aunque problemático, del conjunto de la existencia humana? No la respuesta, sino ya la tematización de esta pregunta requeriría análisis que exceden el marco de esta reflexión, a la cual, sin embargo, no le es extraña la angustia de que sean necesarios nuevos holocaustos para que la humanidad se decida a, por lo menos, *plantearse verdaderamente* la pregunta.

5. Historia y eternidad

Que la historia sea historia de la relación del hombre con la verdad y que “el hombre sea en esencia un ser capaz de la verdad”³³, esto es, un ser capaz de descubrir el sentido de su propia existencia y del mundo, no significa –repto– en modo alguno que él pueda hacer la verdad o disponer de ella según su propio arbitrio. La verdad no es un producto del hombre, una cosa que él podría realizar a voluntad. Del mismo modo, la afirmación que “la verdad es asunto de la autenticidad del hombre”³⁴, esto es, que la verdad y el sentido radican en un modo auténtico de ser en el mundo, no significa que el hombre sea dueño y señor absoluto de su existencia y que pueda realizar por sí mismo el ser que él decida ser. Esa es precisamente la tentación fáustica. Fausto no es un pobre tonto que entrega su alma al diablo por un poco o un mucho de poder y placer. Él ve una ventaja cierta en el pacto con Mefistófeles. “La ventaja que él cree discernir es ante todo la intensificación de su propio ser, una superioridad elegida y realizada por él mismo en oposición a una eternidad de aceptación pasiva.”³⁵ Aquello que Fausto busca es poder, al menos aquí abajo, en la tierra y antes de someterse al Juicio de una potencia superior, *realizar* por sí mismo su propio ser, lograr que su ser sea una cuestión sólo suya de la que pueda disponer a voluntad. Fausto no se engaña en su elección como tal,

³³ Patočka, (1990)², p. 160.

³⁴ Patočka, (1990)², p. 160.

³⁵ Patočka, (1990)³, p. 131.





pero se engaña en cuanto a las consecuencias de su elección. “Él es muy débil para la elección que ha hecho: no logra elevar su ser al grado superior al cual aspira, no se convierte en inteligencia pura, sino en un mago vulgar”³⁶. La consecuencia que de ello saca Patočka es inquietante: “La leyenda de Fausto no es una simple enseñanza moral, sino una advertencia profética del laberinto, de la tragedia y de la miseria de la libertad humana [que se quiere absoluta AG]³⁷. Ahora bien, superar la tentación fáustica es comprender que la libertad humana no es absoluta, que el hombre no puede realizar autónomamente su propio ser, más aún, que su ser no es sólo cuestión suya, que él no sólo no tiene la última, sino tampoco la primera palabra de su propio ser. Y ello por dos razones. Primero porque él *no puede elegir* ser existencia, sino que le ha sido dado este ser y sólo puede asumirlo o no asumirlo. Por ello mismo y no sólo por el obvio pero también dramático hecho de que se muere es el hombre *finito*. Y segundo, y en estricta correlación con lo afirmado, porque ser existencia es un modo responsorial de ser. Existir es un movimiento a través del cual el hombre *responde* a un *im-pulso* (en el significado literal del término) que lo mueve a buscar un sentido integral para su vida y, así, lo mueve a hacer historia. Se trata, como dijimos más arriba, de un impulso que el hombre *padece* (y no elige) una y otra vez, al modo de un instante de interpelación que se repite en cada hombre como el mismo y que por ello mismo puede ser considerado como la presencia de algo eterno –lo que hemos llamado el misterio– en el seno del hombre mismo. Existir implica buscar y configurar sentido. Pero el sentido buscado y configurado no parte del hombre ni es sólo su cuestión. Por ello mismo también la existencia es finita. El sentido buscado es ya siempre un modo de responder a una interpelación eterna y originaria a partir de la cual entramos en correlación con el modo en que nos salen al encuentro los otros y el mundo. El sentido buscado, es, por tanto, además de problemático, un sentido *concurrente*, configurado conjuntamente por el hombre, los otros, lo otro y el Misterio. Se trata de un sentido cuya última palabra no la tiene el hombre, pues radica en una correlación nunca definitiva, y cuya primera tampoco es patrimonio suyo, sino de la interpelación que lo mueve a ser, a salir de sí mismo y de su enraizamiento en sí y a abrirse a los otros y al mundo. Si esto es así, y si la historia es la búsqueda de un sentido advenidero en la apertura que la existencia es, entonces tiene razón Patočka en sostener que la vida en el tiempo histórico es imposible “sin el llamado de alguna cosa que se sitúa fuera del contenido de la experiencia actual, es decir, fuera de la sucesión temporal que atraviesa toda realidad”³⁸. Sin temor a la paradoja se puede afirmar que a la realidad efectiva y al movimiento mismo del tiempo histórico le pertenece la relación con algo supratemporal y eterno, con algo “exterior al mundo temporal en totalidad como así

³⁶ Patočka, (1990)³, p. 131.

³⁷ Patočka, (1990)³, p. 132.

³⁸ Patočka, (1990), p. 33.





también al flujo del tiempo”³⁹. El vínculo o ligazón con ese algo supratemporal, con esa alteridad interpelante acaece en la propia existencia humana, que, a través de su movimiento responsorial de búsqueda de sentido, se re-liga una y otra vez con lo eterno que *se da* en su seno. La existencia se revela así como la encrucijada en la que concurren lo temporal y lo supratemporal. Y su historicidad y sentido se consuman cuando y sólo cuando la eternidad hace, con ella, historia.

Referencias bibliográficas

- DERRIDA, J. (1999): “Den Tod geben. Die Geheimnisse der europäischen Verantwortung”, en L. Hagedorn y R. Sepp (eds.), *Jan Patočka. Texte. Dokumente. Bibliographie*, Freiburg/München, Alber.
- HEIDEGGER, M. (1986): *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura económica.
- PATOČKA, J. (1981): *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, trad. (francesa) E. Abrams, Lagrasse, Verdier.
- PATOČKA, J. (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, tr. francesa de H. Declève, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publisher.
- PATOČKA, J. (1990): *L’art et le temps*, trad. (francesa) E. Abrams, París, P.O.L.
- PATOČKA, J. (1990)² : *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, trad. (francesa) E. Abrams, Grenoble, Editions Jérôme Millon.
- PATOČKA, J (1990)³ : *L’ecrivain, son object*, trad. (francesa) E. Abrams, París, P.O.L.
- ROSENZWEIG, F. (1984): *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, La Haya, M Nijhoff.

Ángel E. Garrido-Maturano
 CONICET - UNNE
 Facultad de Humanidades
 Instituto de Filosofía
 Argentina

³⁹ Patočka, (1990), p. 33.

