

III CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

Desafíos contemporáneos de la Teoría Social

Certificamos que Jorge Nicolás Lucero ha participado del **III Congreso Latinoamericano de Teoría Social** realizado en Buenos Aires los días 31 de julio, 1 y 2 de agosto del 2019 en carácter de **Ponente**.



Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo
IGG – Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires

Sergio Tonkonoff
Coordinador general

Título del trabajo: Patočka y el movimiento ontológico como fundamentación del mundo político

Autor: Lucero, Jorge Nicolás

Pertenencia Institucional: IIGG-CONICET

Contacto: lucerojn@hotmail.com

Mesa temática: 01 - Ontología social: De Marx a Heidegger

Tal como lo expresa el título, este trabajo se enmarca dentro de la filosofía de Jan Patočka (1907-1977), un pensador que ha comenzado a suscitar un interés cada vez mayor en los ámbitos académicos, motivado por la lenta pero continua traducción de sus escritos -principalmente al francés y al italiano-, así como por la influencia que ha ejercido en la obra de algunos filósofos contemporáneos de la tradición fenomenológica -como Renaud Barbaras o Marc Richir. Otro motivo, quizás el más importante, corresponde al compromiso político que Patočka ejerció al final de su vida como el portavoz de la Carta 77, un manifiesto donde intelectuales, artistas y dirigentes políticos denunciaban el incumplimiento de los pactos internacionales acordados en la Conferencia de Helsinki (1975) por parte de la República Socialista Checoslovaca. Este compromiso al final de su vida, llevado a cabo en un estado de salud muy frágil, le valió que Paul Ricœur lo denominara “el Sócrates de Praga”.

Ahora bien, la cuestión de este compromiso no es un hecho fortuito separado del proyecto filosófico, sino que se encuentra atravesado por el mismo. Entre los múltiples temas que aborda su obra, uno de los más resonantes y transversales es el “platonismo negativo”, en donde el filósofo se propone refundar la metafísica abandonando el ente trascendente y erigiendo la cuestión de la trascendencia sobre lo mundano a través de la experiencia de la libertad, entendida como la experiencia total de un sentido total,¹ la cual, aún desarraigando al existente humano de la pasividad propia a la experiencia mundana, no constituye una experiencia activa positiva e individual; más bien, escapa a toda consideración propia a una “filosofía de la subjetividad absoluta y soberana”. La experiencia de la libertad, por ende, no es una experiencia atomizada ni presupone la autonomía subjetiva como dato, sino que se desprende de un estadio negativo y primigeniamente comunal -lo que Patočka denomina en su último gran trabajo, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, la solidaridad de los conmovidos.

¹ Patočka, J. *Libertad y sacrificio*, trad. I. Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 84.

Para entender esta caracterización de la libertad como forma de superar la metafísica, es necesario emprender un recorrido sobre el tema más conocido de la filosofía patočkiana -o al menos, el que más literatura ha suscitado entre los estudios de afines a la corriente fenomenológica-, a saber, la consideración de la existencia humana como movimiento, conectado a la propuesta de lo que Patočka entiende como una fenomenología asubjetiva.

I.

La cuestión del movimiento es crucial para la filosofía patočkiana en todas sus aristas. El filósofo la toma a partir de una lectura exhaustiva y original de la *Física* de Aristóteles. Aristóteles, antes que cualquiera de sus antecesores, es el primero en poner al movimiento como fundamento del ente: “la actualidad de lo que es en potencia en cuanto tal es el movimiento” (*Fis.* III 1, 201a10). Patočka se reapropia de esta definición para comprender la existencia humana. Es curioso que esta relectura no es única en este período, ya el propio Heidegger va a erigir las bases de su analítica del *Dasein* en una relectura del libro III de la *Física*. En algunos cursos impartidos antes de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger utilizará el término movilidad (*Bewengheit*) para aludir al carácter inherentemente dinámico de la vida humana. El examen de la vida fáctica (*faktischen Leben*) se encontraba necesariamente motivado y orientado por esta lectura: “Problema de la facticidad, problema de la *kinesis*”.² Sin embargo, esta lectura acaba por ser meramente heurística, pues Heidegger no buscará con ello adscribir la *kinesis* a la existencia, sino mostrar cómo el movimiento de los entes se aleja radicalmente de la temporalidad ex-tática que define al *Dasein*. Dicho brevemente, este filósofo observa en el movimiento ontológico aristotélico una anterioridad del acto a la potencia que va a contrapelo de la naturaleza humana, donde, primando la temporalidad, prima la posibilización,

A diferencia de Heidegger, Patočka observará que la dimensión hilética de la sustancia es neurálgica y no meramente heurística para su comprensión y superación. Mientras que

² Heidegger, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einfölung in die Phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt, V. Klostermann, 1994, p. 117. Véase también: Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002; *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe 18, Frankfurt, Victorio Klostermann, 2002; *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. G. Giménez, Buenos Aires, Waldhüter, 2014; “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, Física II, 1”, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-246.

Heidegger denuncia la determinación eidética del ente como un corrimiento de la pregunta por el ser, Patočka reclama que no se ha observado la procesualidad del sustrato mismo en tanto material, a partir de lo cual reintegra la fenomenalidad en el cuadro de una cosmología rompiendo con el modelo heideggeriano de la diferencia ontológica binaria.³

El movimiento implica la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo. El filósofo no tomará como centro de sus indagaciones un sujeto trascendental de ningún tipo (lógico, como Kant, o concreto, como Husserl) sino que partirá del existente humano encarnado dentro del mundo, entre las cosas. Así, el cuerpo vivido refiere a la experiencia de un poder, y este poder es el movimiento subjetivo, el cual no puede identificarse con el desplazamiento ni se reduce al movimiento voluntario, sino que presenta una característica alejada de la efectuación perceptiva y la objetivación: mientras la percepción nunca alcanza al ente exhaustivamente, el movimiento plantea o expone la entidad de modo directo, realiza al ente o lo destruye. El movimiento del cuerpo propio cumple “un salto en el ser” que no puede ser reducido a un estado de conciencia, sino que es un recorrido efectivo.⁴

Ahora bien, el movimiento subjetivo “no tiene interioridad sino en lo que allí está anticipado y retenido”, es decir, responde a una potencia activa que se proyecta a sí misma, no a partir de un fin, en cuanto que “las posibilidades no están allí como falsas vías, sino como apoyos” con el propósito de “determinarse a través de virtualidades para luego permanecer instalado en la determinaciones que se da a sí mismo [...] formarse a sí mismo trabajando en su formación”.⁵ Contrariamente a la búsqueda aristotélica, aquello que condiciona no puede ser sino el proceso. Dicho de otro modo, el proceso consiste en afirmar que el movimiento es su propio sustrato, y que un examen fenomenológico del mismo obliga a poner a la física como filosofía primera, y dejar a las determinaciones metafísicas –potencia, acto, privación, forma, etc.– como éxtasis derivados y secundarios del movimiento. Si no hay un sustrato determinado y ontológicamente previo al proceso, entonces la manifestación de lo real “no es una manifestación para el sujeto, sino manifestación como entrada en la singularidad, como devenir [...] en la cual las cosas singularizadas están interiormente indiferenciadas en sí mismas”.⁶

³ Cf. Vishnu Spaak, Cl. “Heidegger et Patočka: deux herméneutiques phénoménologique de la théorie aristotélicienne du mouvement”, en Frogneux, N. (ed.). *Jan Patočka: liberté, existence et monde commun*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2012, pp. 195-210.

⁴ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. III/2, Sebrané Spisy 8/2, Praha, Oikoymenh. 2016, pp. 148-149.

⁵ *Ibid.*, pp. 156-157.

⁶ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. II, Sebrané Spisy 7, Praha, Oikoymehn, 2009, p. 312.

El aparecer, para Patočka, es no sólo una apertura dada al desvelamiento humano, sino una apertura primordialmente física. La percepción del ente, en este sentido, es un proyecto que el sujeto co-realiza como marco de significación que supera cualquier impresión.⁷ De aquí que el filósofo señale la necesidad de pensar una fenomenología asubjetiva, es decir, considerar que la subjetividad no es un dato ni absoluto ni apodíctico, sino que deviene en el campo de aparición como uno de sus momentos, la “esfera fenoménica”, no es subjetiva por estar compuesta de vivencias, sino en cuanto “no coincide con el ente en sí [...] es el proyecto de todo posible encuentro con él”.⁸ Sin embargo, esto no equipara la existencia humana con la de los entes intramundanos. La pertenencia del hombre al mundo es mucho más fuerte: “La corporalidad de todo movimiento nos impide perder de vista el hecho que, en tanto que nos movemos, en tanto que actuamos y que, en este “hacer”, comprendemos tanto a nosotros mismos como a las cosas, formamos parte de la *physis*, del mundo omni-englobante, de la naturaleza”.⁹ Hay una hiper-pertenencia de la existencia humana al mundo.¹⁰ De Heidegger a Patočka, se pasa de un ser-en-el-mundo a un ser-del-mundo, resultante del movimiento del mundo.

Es tras este camino de una inscripción cosmológica en el pensar fenomenológico que Patočka diferencia tres movimientos de la existencia humana. El primer movimiento se inicia por el arraigo de la corporalidad a la naturaleza. Este movimiento toma como punto de referencia lo que Patočka denomina la Tierra –noción ya acuñada por Husserl. La Tierra no forma el mundo considerado como suma de toda la realidad objetiva, sino que, por el contrario, sirve de punto de apoyo para la revelación de nuestra pasividad originaria y la exigencia cuasi-instintiva para el desarrollo de sus potencias, y a través de esa referencia se “trasluce el hecho de que la tierra es una potencia en permanencia” que nutre a la corporalidad de sus potencias: “en el mundo corporal, la tierra nutricia reina de una manera evidente por aquello que prepara y vuelve posible o imposible de tal manera que somos penetrados por ella –nosotros mismos somos, abstractamente hablando, partes o modificaciones de ella”.¹¹ Junto con la Tierra, Patočka también señala otro punto referencial imprescindible que es el Cielo, punto referencial que dona lo temporal, la posibilidad de proyectarse temporalmente. El

⁷ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. III/2, op. cit., p. 632-633.

⁸ Patočka, J. *El movimiento de la existencia humana*, trad. A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004, p. 110.

⁹ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. II, op. cit., p. 319.

¹⁰ Barbaras, R. *L'ouverture du monde: lecture de Jan Patočka*, Paris, Vrin, 2011, p. 33.

¹¹ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. II, op. cit., p. 196.

arraigo, entonces, corresponde a la aceptación de lo dado para el despliegue de nuestras posibilidades en la articulación de estos dos puntos referenciales. Ante nuestra pasividad originaria, la aceptación no es una acción realizada espontáneamente por nosotros. La aceptación proviene exclusivamente del otro como extensión de la Tierra nutricia, ya que él es quien nos protege y media para el desarrollo de nuestra autonomía: “el rostro del prójimo, su expresión, deviene el rostro del mundo, la mirada que vuelve hacia nosotros las cosas, la manera por la cual las cosas que se manifiestan nos «miran»”.¹² El arraigo instituye entonces la estructura primordial que encuadra el mundo del hombre, muestra el movimiento de la existencia como un movimiento-con. El segundo movimiento de la existencia es lo que Patočka llama prolongamiento de sí o desasimiento. La existencia toma sobre el mundo una preponderancia sobre la objetivación y una orientación hacia lo instrumental para satisfacer las necesidades del instante presente, lo que conduce al desprendimiento del sí mismo mediante fenómenos de distanciamiento como el trabajo (enfrentamiento ante las cosas) y el conflicto (enfrentamiento ante los hombres). El mundo compartido ahora se vuelve el mundo del trabajo, con nuestro cuerpo transformamos el ambiente en algo inorgánico, la presencia de los otros se advierte también en sus obras, y las cosas que hay en el mundo son definidas principalmente por su referencia instrumental. El enlace del hombre con los otros a partir de necesidades y de utilidad lleva a una inversión del sentido que proveía el movimiento del arraigo: “la posibilidad de utilizar al otro permanece siempre presente –la posibilidad de confinarlo [...] en el rol de ocuparse de sus necesidades, la posibilidad de explotar el encadenamiento de la vida a sí misma de manera de sujetar a la mediación con las cosas, en fin, la posibilidad de matarlo”.¹³

El movimiento que consolida al hombre, que edifica lo propiamente humano, es el movimiento de avance o de trascendencia, cuya figura primordial está en el sacrificio. En este movimiento, dice Patočka, ocurre un encuentro con el ser propio y su posibilidad total, donde el enlace que establecen los otros movimientos de la vida pasa de hacer alusión a lo singular, a transformar la relación que nos liga al mundo como totalidad y que nos liga a nuestra propia existencia –en este sentido, el movimiento de avance, para el filósofo, es una modalidad de la praxis–: “la tierra y el cielo poseen su *trans*, su más allá (*zámezí*). Esto quiere decir que no hay en ellos nada que pueda ser dado a la existencia como un apoyo definitivo, [...] un

¹² *Ibíd.*, p. 321.

¹³ *Ibíd.*, p. 328.

«porqué» válido de una vez por todas”.¹⁴ El Cielo y la Tierra, ante la revelación de la finitud humana, se desestabilizan como apoyo de la experiencia; sin embargo, esto no trae como consecuencia un vaciamiento del sentido, sino una resignificación del movimiento de la vida al liberarse de la encapsulación en la que el desasimiento la había introducido. De acuerdo con Patočka, la vida conquista su finitud y se des-aísla solamente mediante el sacrificio: “mi entidad no es definida como un ser para mí, sino como un ser en el sacrificio, una entidad abierta al ser, que vive para que las cosas –y así también uno mismo y los otros– se muestren en lo que ellos son”.¹⁵ El punto capital del sacrificio no se inscribe exclusivamente en una impronta ética –realizar acciones que beneficien al prójimo sin que ellas impliquen beneficio personal. Más precisamente, el sacrificio constituye la perspectiva patočkiana de aquello que Husserl había entablado en la noción de intersubjetividad trascendental. El error de Husserl, según Patočka, fue el de concebir la reducción fenomenológica conducente a esta intersubjetividad como una reflexión egológica, y no como una comunicación de existencias encarnadas. Al lograr esa consumación en el sacrificio, la vida singular se “eterniza”, deviene una “infinitización a través de la finitud”,¹⁶ se despliega fuera de sí y es testimonio de la totalidad previa que la ha determinado.

II

Bajo este último movimiento, se revela la libertad humana como experiencia trascendental. Pero este movimiento, como los otros, no acaecen por deliberación. En sentido fenomenológico, estamos ante lo que Patočka llama una epojé sin reducción, nace de un llamamiento “del mundo a la subjetividad”¹⁷. A través de esta epojé del mundo, ante-subjetiva, y en particular bajo la forma del tercer movimiento, la filosofía de Patočka permite mostrar dos problemas como mutuamente dependientes y no como tópicos aislados: el mundo natural -o mundo de la vida (*Lebenswelt*) y el mundo histórico-político. No hay entre ambos una escisión -a la manera contractualista- sino una fundación recíproca: “mundo y hombre están en movimiento recíproco de tal manera que puede realizar conjuntamente en él *el movimiento de arraigo, la prolongación de sí con la privación de sí, y el encuentro de sí*

¹⁴ *Ibíd.*, p. 199.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 332-333.

¹⁶ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. III/2, op. cit., p. 248.

¹⁷ Patočka, J. *Fenomenologické spisy*, sv. II, op. cit., p. 139.

por el abandono de sí".¹⁸ Un punto más notable aún que esta interrelación se encuentra en el carácter del mundo natural. El mundo de la vida había sido caracterizado desde Husserl como el lugar de la experiencia pre- y extra-científica, "un mundo oculto en lo obvio permanentemente incuestionable de la experiencia sensible" cuya integridad es suplantada por la ciencia moderna mediante la objetivación del mundo, proceso que es denominado substrucción (*Substruktion*).¹⁹ Patočka mantiene ciertas caracterizaciones de su maestro, de las cuales deseo destacar dos. En primer lugar, el mundo de la vida no es meramente el de la experiencia sensorial, también está cargado de significaciones afectivas, axiológicas, estéticas. En segundo lugar, el mundo de la vida queda alienado -substruido- por el plano de la objetivación. Esta alienación es un resultado que Patočka ubica bajo el segundo movimiento de la existencia, cuyas expresiones las podemos encontrar en dos nociones: supercivilización (*nadcivilizace*) y lo que podemos sintetizar como la lógica del día. La supercivilización define la naturaleza social y política del segundo movimiento, en donde su proceder está regido por la acción anónima de fuerzas automatizadas, donde la técnica rige sobre la naturaleza y las personas. Más aún, la supercivilización opera con una índole del conocimiento que no hace sino acordar a la generada en las sociedades neoliberales: "solo el conocimiento efectual es conocimiento como tal; lo que solía aplicarse solo a la práctica y la producción ahora abraza al conocimiento; el conocimiento nos lidera al paraíso de las invenciones y las posibilidades de transformación y dominio del mundo para ajustar nuestras necesidades, mientras éstas permanecen indefinidas e ilimitadas".²⁰

Prosiguiendo esta naturaleza efectivista que impone el segundo movimiento, la supercivilización opera con una lógica de las "fuerzas del día" (*sily dne*),²¹ la cual Patočka observa en su máxima expresión en la Guerra Mundiales: "desde este punto de vista, la vida, y precisamente la vida histórica, aparece como un continuum en el cual los individuos son portadores de algún movimiento común, el cual él sólo importa; la muerte así significa un pasaje de funciones, la guerra -como muerte en masa- es una pausa repulsiva aunque necesaria".²² Las fuerzas del día refieren a la lógica del eterno progreso, de la paz perpetua y la unión armoniosa entre todos los individuos, que en lugar de conseguir la realización de la

¹⁸ *Ibíd.*, p. 233.

¹⁹ Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. J. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 119.

²⁰ Patočka, J. *Kaciřské eseje o filosofii dějin*, Praha, Československá Věd Akademie, 1990, p. 94.

²¹ *Ibíd.*, p. 132.

²² *Ibíd.*, pp. 127-128.

libertad humana, la reduce al campo de las fuerza intercambiables -la guerra de hoy para la paz del futuro, la muerte de hoy para la vida de mañana, etc. Patočka ve esta estructura como la esencia de la ideología como tal: “la ideología, por más que se comprometa y apodere de nosotros, comprende al hombre desde el exterior, como una determinada fuerza en un complejo total de fuerzas”.²³

Frente a la estructura ideológica, Patočka observa que el tercer movimiento inicia el camino de la libertad como afirmación de la problematicidad de la existencia. Al interior de eventos que conmocionan la historia, como las Guerras, emerge una lógica de la noche. Pero en esta noche, ningún gato es pardo: “La experiencia profunda del frente y su línea de fuego consiste en invocar la noche como presencia imperiosa que no puede ser soslayada. La paz y el día no pueden reinar más que enviando a los hombres a la muerte con el fin de asegurarles a otros un porvenir bajo la forma del progreso y del desarrollo lento y continuo [...] La experiencia de la noche es una experiencia absoluta, los participantes franquean todo el interés de la Paz, de la vida y del día.”²⁴ Precisamente esta distinción entre lógicas del día y de la noche es lo que nos muestra que el mundo natural, aunque sea un suelo común de la existencia, no está pre-dado, sino que, como la libertad, es efecto de una conquista. Y esta libertad no emerge sino bajo la figura del sacrificio: “el sacrificio, en sentido propio y fuerte, se da donde no aparece un ente frente a otro, sino algo inconmensurable con el ente”.²⁵ Este sacrificio sin intercambio es el movimiento de la libertad absoluta o negativa que va “hasta el fin” -es decir, rompiendo la cadena del progreso eterno-, y con ello, no emerge una unidad en la ya mencionada “solidaridad de los conmovidos” sino una conjunción polémica o agonista. En la entrega de sí no se consagra una unidad armoniosa de lo común, sino que se pone de relieve su carácter conflictual y “nocturno” -supraindividual y supratécnico-, que es propio, no de un *transcensus*, sino de la totalidad -tal como lo entendía Heráclito con la noción de *pólemos*. tras el tercer movimiento, la estructura del mundo natural implica realización de la vida como *pólemos* (democracia), o en otras palabras, que lo político implica la problematicidad como responsabilidad. Esta problematicidad, sin embargo, no puede reducirse a la práctica de la disidencia, sino que la misma es la apertura de un campo para indagar en nuevas formas de

²³ Patočka, J. *Libertad y sacrificio*, op. cit., p. 48.

²⁴ Patočka, J. *Kaciřské eseje o filosofii dějin*, op. cit., pp. 136-137.

²⁵ Patočka, J. *Libertad y sacrificio*, op. cit., p.329.

pensar la libertad en términos positivos. Esto es quizás lo que más habría impulsado al filósofo a emprender su compromiso político en la Carta 77.

III

Para superar la metafísica sin caer en sus *impasses* ni abrazar ninguna doctrina que suprima el acto de trascendencia (como el positivismo), Patočka encuentra en el acceso al mundo natural, en cuanto problema fenomenológico fundamental, un problema que liga intrínsecamente la historicidad y la dimensión ontológica de la existencia. El tercer movimiento de la existencia, como manifestación de la libertad humana, conjuga la trascendencia de las estructuras ideológicas con la recuperación del movimiento ontológico -como movimiento del aparecer-, una recuperación que implica refundar el sentido de la comunidad y los Derechos que ella conquista.