

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

EPOCHÉ

Editors

STEFANO BANCALARI · STEFANO SEMPLICI

Associate Editors

ENRICO CASTELLI GATTINARA · FRANCESCO PAOLO CIGLIA · PIERLUIGI VALENZA

Editorial Board

FRANCESCO BOTTURI · BERNHARD CASPER · INGOLF DALFERTH · PIETRO DE VITIIS
ADRIANO FABRIS · PIERGIORGIO GRASSI · JEAN GREISCH · MARCO IVALDO
JEAN-LUC MARION · VIRGILIO MELCHIORRE · STÉPHAN MOSÈS† · ADRIAAN PEPPERZAK
ANDREA POMA · RICHARD SWINBURNE · FRANZ THEUNIS

Managing Editor

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Direzione, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

The authors are prayed to observe, in preparing the materials for the Editor, the rules stated in the Fabrizio Serra, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa-Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, orders to: fse@libraweb.net).

Our *Editorial Rules* are also specified at the page «Publish with Us» of www.libraweb.net.

*

La rivista «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» pubblica numeri monografici, ai quali di norma gli autori sono invitati a collaborare dalla Direzione, che si assume nella sua collegialità la responsabilità della accettazione dei testi ai fini della pubblicazione. La Direzione sottopone alla revisione da parte di almeno due referee esterni, rendendo anonimi i nomi degli autori, tutti i testi per i quali questa ulteriore valutazione venga giudicata necessaria.

The Journal «Archivio di Filosofia · Archives of Philosophy» publishes volumes centred on specific themes. Authors are normally invited to submit their papers by the Board of Editors, which takes collectively the responsibility to accept the contributions for publication. The Board of Editors sends out for review by at least two external referees, after anonymizing them, all those contributions for which this further evaluation is deemed necessary.

The eContent is Archived with *Clockss* and *Portico*.
The Journal is Indexed in *Scopus*.

ANVUR: A.

ARCHIVIO
DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

A JOURNAL FOUNDED IN 1931 BY ENRICO CASTELLI
FORMERLY EDITED BY MARCO M. OLIVETTI

LXXXIII · 2015 · N. 1-2

EPOCHÉ



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXV

Rivista quadrimestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

*

Casa editrice

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. 050 542332, fax 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. 06 70493456, fax 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's website www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati con versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (American Express, CartaSi, Eurocard, Mastercard, Visa).

*

www.libraweb.net

*

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2015 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*,
Edizioni dell'Ateneo, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*,
Gruppo editoriale internazionale and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

*

«Archivio di filosofia»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 27 del 14 giugno 2007
«Archives of Philosophy»: autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 19 del 14 giugno 2007
Direttore responsabile: FABRIZIO SERRA

Stampato in Italia · Printed in Italy

ISSN 0004-0088

SOMMARIO

STEFANO BANCALARI, <i>Introduzione</i>	9
JEAN-LUC MARION, <i>La réduction et «le quatrième principe»</i>	13
RUDOLF BERNET, <i>La réduction phénoménologique (da capo)</i>	33
ANGELA ALES BELLO, <i>L'époché come inizio del filosofare</i>	45
STEFANO BANCALARI, <i>De la superposition. Notes sur la logique de l'époché</i>	55
JÉRÔME DE GRAMONT, <i>Le pluriel des réductions et l'unique époché</i>	65
CARLA CANULLO, <i>Epoché e irriducibile</i>	79
EMMANUEL FALQUE, <i>Peut-on réduire le corps?</i>	91
JOCELYN BENOIST, <i>L'objet et ses échos</i>	109
FRANCESCO SAVERIO TRINCIA, <i>L'époché e la realtà</i>	125
INGOLF U. DALFERTH, <i>Mehr-sehen oder Mehr-als-sehen? Vom phänomenologischen Epochē-Verzicht zur Hermeneutik der Lebenswelt</i>	137
JEAN GREISCH, <i>L'enfant du monde et l'enfant phénoménologue: les paradoxes de l'époché</i>	153
NICCOLÒ ARGENTIERI, <i>Il segno sospeso. Su una doppia funzione dell'époché nella matematica</i>	167
FRANCESCO VALERIO TOMMASI, <i>Epoca ed epoché. Sulla storia della filosofia da un punto di vista fenomenologico</i>	181
EMIDIO SPINELLI, <i>Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di ἐποχή</i>	193
PASQUALE PORRO, <i>Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)</i>	209
JEFFREY L. KOSKY, <i>For a Phenomenology of Happiness: John Keats and the practice of epoché</i>	221
GIANNA GIGLIOTTI, « <i>La flûte du silence</i> ». Momenti di 'sospensione' nella Recherche	237
EDOARDO FERRARIO, « <i>HASENÖHRCHEN</i> ». Paul Celan e l'epoché della poesia	251
WALTER SCHWEIDLER, <i>Die Philosophie lässt alles wie es ist. Epoché als therapeutischer Prozeß bei Wittgenstein</i>	273
VIRGILIO CESARONE, <i>Eugen Fink: Prossimità E(-poché) Distanza. Dalla fenomenologia trascendentale alla filosofia speculativa</i>	287
ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO, <i>La irreductibilidad de lo divino. La crítica de J. Patočka a la reducción fenomenológica y su significado para la fenomenología asubjetiva</i>	299
ADRIANO ARDOVINO, <i>L'époché du discours. Quelques remarques sur Husserl et Foucault</i>	317
ROBERTO FORMISANO, <i>Epoché e fenomenicità. 'La' fenomenologia in una prospettiva radicale</i>	331
BERNHARD CASPER, <i>Epoché der Epoché. Emmanuel Levinas und Husserls transzendente Reduktion</i>	343

LA IRREDUCTIBILIDAD DE LO DIVINO. LA CRÍTICA DE J. PATOČKA A LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y SU SIGNIFICADO PARA LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

ABSTRACT

The article analyzes the meaning that Patočka's criticism of the Husserlian phenomenological reduction has as a starting point for the interpretation of the essential traits of his asubjective phenomenology. First, it shows how the epistemological criticism of the evidence of experiences given to reflection determines the onto-phenomenological character of such phenomenology. Secondly, it explains the way in which the ontological criticism, referred to the irreducible condition of the world, determines its ontological and historical character. Finally, the article elucidates the extent in which the metaphysical criticism of the act of absolute freedom presupposed by the reduction entails a theo-logical conception in Patočka's own asubjective phenomenology.

KEYWORDS: Patočka, phenomenology, reduction, epoché, world, asubjectivity.

INTRODUCCIÓN

ENTRE los manuscritos de trabajo pertenecientes al legado de Jan Patočka se halla un grupo, que data esencialmente de los años 70, consagrado al problema del concepto de fenomenología y al estudio de la estructura y esencia del aparecer en tanto que tal.¹ Tales manuscritos, junto con algunas otras obras publicadas,² se encuentran directamente vinculados con las lecciones universitarias sobre fenomenología que Patočka impartió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga entre los años 1968 y 1970.³ Este conjunto de textos expresan en esencia el modo personal en que el filósofo checo asume críticamente la herencia de Husserl y, a partir de dicha asunción, establece los fundamentos de su propia concepción de la fenomenología, que, en oposición al inmanentismo de la conciencia del sujeto trascendental husserliano, denominará fenomenología asubjetiva. Las consideraciones que siguen

¹ Algunos de estos manuscritos fueron escritos originalmente en checo y otros en alemán. La mayoría de ellos han sido traducidos al francés y publicados en 1995 (J. PATOČKA, *Papiers phénoménologiques*, trad. francesa de E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995). Los manuscritos escritos en alemán, completados temáticamente con la traducción alemana de una selección de otros textos escritos originalmente en checo, aparecieron en el año 2000 en la siguiente edición: J. PATOČKA, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, herausgegeben von H. Blaschek-Hahn und K. Novotný, Freiburg-München, Alber, 2000. Aquí, cuando citemos los manuscritos, lo haremos de acuerdo con esta última edición alemana bajo la sigla: VES.

² La mayoría de estos textos, referidos al concepto de fenomenología, a la crítica de la reducción y a los fundamentos de una fenomenología asubjetiva han sido traducidos al español y reunidos en el siguiente volumen: J. PATOČKA, *El movimiento de la existencia humana*, trad. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2004; sigla: MEH.

³ También disponemos de una excelente traducción española de las lecciones sobre fenomenología de los años 1968 a 1970. Me refiero al siguiente volumen: J. PATOČKA, *Introducción a la fenomenología*, trad. Juan A. Sánchez, Barcelona, Herder, 2005; sigla: IF.

realizarán una lectura *hermenéutica* de los textos referidos, en particular de la crítica de Patočka a los conceptos husserlianos de reducción y *epoché*. Dicha lectura, reitero, es hermenéutico-fenomenológica y no histórico-filológica, es decir, no está en mi interés llevar adelante ni una comparación minuciosa y pormenorizada entre la comprensión de la reducción y la *epoché* de Husserl y la de Patočka, ni un estudio detallado que determine si la crítica de este último hace justicia o no a la noción de reducción del primero, ni a la evolución que esta noción haya podido tener a lo largo de la magna obra del inventor de la fenomenología. Muy por el contrario, mi interés es estrictamente filosófico y radica en determinar en qué medida esta crítica, tal como ha sido formulada, resulta determinante para *reinterpretar* los fundamentos y el significado esencial de la fenomenología asubjetiva del filósofo checo. Dicha interpretación persigue tres objetivos que estructuran el presente trabajo. En primer lugar, mostrar cómo la mencionada fenomenología asubjetiva es una fenomenología *onto-fenomenológica*, es decir, una fenomenología para la cual lo que aparece no es el fenómeno concebido como vivencia intencional, sino el *ente mismo* en su ser-ente, y que, además, considera que el movimiento ontológico no queda suspendido en función del fenomenológico, sino que comprende a este último como el ápice y la culminación del propio movimiento ontológico. En segundo lugar, me propongo explicitar en qué medida la fenomenología de Patočka, a pesar de rechazar la reducción fenomenológica, profundiza el concepto metodológico husserliano de *epoché* y cómo esta profundización o radicalización configura su propia fenomenología asubjetiva como una fenomenología *cosmológico-histórica*. Por tal entiendo una fenomenología que, por un lado, en lugar de poner entre paréntesis al mundo, lo presupone como el dato irreductible por excelencia y, por otro, concibe el aparecer como resultante del impulso de articulación del mundo como cosmos, y a las distintas articulaciones cósmicas como origen y condición última de la historia. En tercer lugar, la interpretación pretende elucidar en qué medida la fenomenología asubjetiva es – además de una fenomenología cosmológica y precisamente por serlo – una fenomenología *teo-lógica*. Ciertamente aquí el adjetivo «teológico» no mienta ninguna revelación positiva determinada ni, por tanto, ninguna «teología» confesional, comprendida como estudio sistemático y positivo de una cierta revelación divina. Muy por el contrario, aquí habrá que entender teo-logía etimológica y originariamente. La fenomenología asubjetiva de Patočka – como veremos – es teo-lógica toda vez que presupone la actividad unificante a través de la cual se expresa (*logos*) lo divino (*theós*) como condición de posibilidad última tanto del movimiento ontológico cuanto del fenomenológico.

Las diversas críticas esparcidas en distintos textos del filósofo checo a las nociones husserlianas de reducción y *epoché* pueden, a mi parecer, agruparse en tres diferentes (o en tres aspectos de una misma crítica), a saber: una crítica epistemológica al carácter intuitivo del darse puro del objeto en la vivencia reflexiva; una crítica ontológica acerca de la imposibilidad de la reducción del mundo como horizonte de todos los horizontes del aparecer a la condición de vivencia; y una metafísico-trascendental referida a la condición de posibilidad de la realización del acto libre de reducción. Cada una de dichas críticas representa una profundización de la precedente y conduce, respectivamente, a cada una de las caracterizaciones de la fenomenología asubjetiva que adelantábamos líneas arriba, a saber: la crítica epistemológica es el sustento de la comprensión onto-fenomenológica de la fenomenología, la ontológica de su concepción cósmico-histórica y la metafísica está a la base de su determinación teológica. Por lo tanto desarrollaré

el tratamiento de la confrontación de Patočka con Husserl¹ exponiendo de manera progresiva y sistemática las tres críticas indicadas y su repercusión para la comprensión interpretativa de la fenomenología asubjetiva.

1. LA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE LA REDUCCIÓN Y LA DETERMINACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA COMO ONTO-FENOMENOLOGÍA

¿En qué consiste la reducción fenomenológica y por qué se llama así? Para contestar a esta pregunta, que encierra el núcleo mismo del método husserliano, es preciso, ante todo, tener en cuenta el punto de partida del pensamiento de Husserl. En este sentido, Patočka observa que Husserl – heredero del cartesianismo – puso todos sus esfuerzos en encontrar y describir aquella región de evidencias, es decir, de verdades indubitables dadas en sí y por sí mismas, a partir de la cual pudiese fundamentarse con seguridad y estrictez todo conocimiento posible. Pero, a diferencia de Descartes, Husserl muestra que el acceso a una evidencia tal de ninguna manera puede ser concebido como una suerte de necesidad psicológica que acompaña a ciertos procesos mentales. Identificar la evidencia con tal tipo de sentimiento implicaría remitirla al ámbito de la arbitrariedad y el relativismo. Alejándose definitivamente de todo psicologismo, Husserl advierte que «la evidencia no es más que la forma en que se nos muestra la cosa de la que nos ocupamos». ² Es, dicho en otros términos, no la cosa, sino «la mostración de la cosa misma». ³ De acuerdo con ello Husserl suponía que el terreno en el cual se puede desplegar la cuestión fundamental de la filosofía – el conocimiento de la verdad – no puede ser otro que el de la intencionalidad, dado que las cosas *se muestran* a los actos intencionales de la conciencia ante la cual aparecen. Por ello mismo, como afirma Patočka en sus lecciones universitarias sobre fenomenología, existe una estricta correlación «entre los objetos tal y como se manifiestan, y la subjetividad, ante la cual y en el tejido de cuyos rendimientos intencionales esos objetos se manifiestan». ⁴ Pues bien, el método mediante el cual Husserl aspiraría, según Patočka, a justificar la tesis de que la aprehensión de la verdad – de lo absolutamente evidente – radica en la descripción de cómo se efectúa la correlación entre el modo en que la intencionalidad mienta el objeto y el modo en que el objeto aparece y se da originariamente en sí mismo en una vivencia intencional es, precisamente, la reducción fenomenológica. Husserl supone que, dejando de lado toda tesis sobre el objeto en sí y reduciendo toda afirmación sobre éste al objeto tal cual se da en las vivencias intencionales de la conciencia, se alcanzaría, finalmente, aquella seguridad de la evidencia que permitiría la aprehensión

¹ Como los propios textos de Patočka lo trasuntan, dicha confrontación se realiza sobre la base de la más profunda admiración y reconocimiento del filósofo checo por la obra y la persona del propio Husserl, de cuya fenomenología se consideraba enteramente deudor. Conuerdo plenamente con el sentido general que K. Schuhmann (quien en su muy interesante investigación *Husserl et Patočka* ha documentado la relación no sólo de respeto, sino de alta estima, afecto y reconocimiento mutuo entre ambos pensadores) le adjudica a la crítica de Patočka a su maestro. Escribe Schuhmann: «El hecho mismo de que haya sido deudor de Husserl en relación con el contenido espiritual de su vida, a saber, la filosofía, y el hecho de que, por esta razón, Patočka haya vuelto una y otra vez a la filosofía de Husserl, le permitieron, al término de un profundo examen, circunscribir con la mayor nitidez la fragilidad, la insuficiencia y el carácter unilateral de las tesis de este último. La alta estima de Husserl por la fuerza del pensamiento de Patočka encuentra así un eco en el respeto de Patočka ante la obra cumplida en filosofía por Husserl». K. SCHUHMAN, *Husserl et Patočka*, «Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l'ame», N° 11/12, 1990/1991, pp. 93-102; aquí: p. 101.

³ *Loc. cit.*

² *IF*, p. 70.

⁴ *IF*, p. 82.

de una verdad indubitable. En efecto, puedo dudar de del ser del objeto, pero no de la vivencia intencional (de la fenomenicidad) de ese objeto. De este modo Husserl se acoge al principio de seguridad de lo que aparece en la conciencia y, concomitantemente, analiza aquellas estructuras intencionales que dejan que sea el propio darse original del objeto quien nos diga y nos dé la medida de aquello de lo que la conciencia está segura. El objeto devenido fenómeno, es decir, el objeto en su aparecérseme originalmente en una vivencia que lo intenciona tal cual él se da por sí mismo, es el único indicador de aquellas vivencias intencionales captadas en la reflexión a través de las cuales se nos da el fenómeno. Desde este momento el objeto en sí pierde todo interés cognoscitivo; y el filósofo se concentra en lo verdaderamente evidente: nuestra vivencia del aparecer del objeto captada por la reflexión. Así se cumple la reducción de todo ente – del mundo entero – a la inmanencia de la vivencia captada reflexivamente. Ciertamente que no se trata de la vivencia inmanente de una conciencia personal, subjetiva y psicológicamente condicionada por sus estados anímicos e intereses, pues, si así fuera, el fenómeno perdería toda objetividad y se convertiría en una mera representación subjetiva: en un ingrediente de una conciencia particular, sino de la vivencia de una conciencia absoluta o yo puro, esto es, de una conciencia que se agota en intencionar lo que se muestra por sí mismo y que se haya, concomitantemente, presente a sí misma en la reflexión. En otros términos, se trata de un contemplador aséptico e incontaminado que se limita a mirar (intencionar) lo que se muestra tal cual se muestra y a mirarse a sí mismo mirando lo que se muestra. «Por qué se mira a sí mismo? ¿Qué es lo que busca? Se mira a sí mismo porque esa conciencia absoluta es el terreno de la verdad».¹ Ahí es donde tenemos la posibilidad de alcanzar el objeto tal cual el objeto se muestra a la conciencia.

Así concebida, la reducción del objeto al fenómeno experimentado por el yo puro o conciencia trascendental conduce, al modo de un corolario suyo, a la *epojé* como un poner entre paréntesis, dejar en suspenso o abstenerse de toda afirmación acerca del presunto mundo real, para concentrarse en la constitución de las vivencias a partir de las cuales se da el mundo fenoménico. No es necesario, pues, en el ímpetu por alcanzar la evidencia indubitable implantar, al estilo de Descartes, la duda generalizada acerca de la realidad del mundo. Basta con dejar en suspenso «la tesis general de la actitud natural», que afirma la realidad de ese mundo, es decir, la convicción instintiva, que sostiene a todas las tesis individuales, de que hay un todo del ser que existe de manera absoluta e independiente de toda vivencia de la conciencia. No es que el mundo natural sea suprimido ni que una parte, por pequeña que fuese, se pierda en la duda, «sino que este mundo de objetos se conserva, junto con todos sus caracteres fenoménicos, bajo la figura de correlatos objetivos de los actos intencionales».² Por ello mismo se trata de un proceso de renuncia a la creencia en el ser real del mundo sin renunciar al ser fenoménico de sus contenidos o, como dice Patočka en el breve ensayo *Epojé y reducción*, de una «reducción sin abstracción».³ Los contenidos reducidos reciben ahora el sentido de fenómenos, esto es, de apareceres puros que el fenomenólogo está en condiciones de tematizar en la intuición interna, de someter a reducción eidética y cuyo proceso de constitución como apareceres está también en condiciones de describir. Se abre, así, un nuevo campo de investigación inverso a pero tan rico como el de la ciencia natural. Si esta última se había regido por la idea del ser absoluto del mundo, ahora lo objetivo se contempla desde la perspectiva de la dependencia esencial de su aparición – que es lo

¹ IF, p. 89.

² MEH, p. 259.

³ MEH, p. 246.

único de lo que podemos ser ciertos – respecto de los correlatos subjetivos en los que el aparecer aparece. La consecuencia de ello es clara: «En lugar de rehacer la fábrica del universo sobre la base del proyecto matemático-constructivo de una *res extensa*, ahora se construye intuitivamente – en el sentido de la intencionalidad – sobre el *ego cogito cogitatum*».¹ Patočka observa que, realizándose sobre la base de este nuevo proyecto, la fenomenología desemboca en una inversión del sentido ontológico del ente, esto es, en una diversa determinación no del ente, sino del ser del ente. En efecto, por su contenido entitativo u óntico los fenómenos siguen siendo, después de la reducción, lo mismo que ya eran antes de ella. Lo que se modifica no es el «algo» que es, sino el sentido del ser de ese algo, que ya no es un ente del mundo real, sino un fenómeno puro presente a la conciencia trascendental.² Hasta aquí, pues, en apretado resumen, los trazos fundamentales del modo en que Patočka recibe y comprende la concepción de la fenomenología que Husserl despliega sobre todo en *Ideas I* y que gira en torno del concepto de «reducción fenomenológica». Para el filósofo checo, sin embargo, esta idea de la fenomenología, anclada en la noción de reducción, no hace justicia a la intención misma del propio Husserl de acceder «a las cosas mismas» ni al «principio de todos los principios» que considera como fuente única de derecho del conocimiento lo que se da dentro de los límites en que se da y tal como se da. ¿Por qué?

La primera crítica que Patočka, al igual que lo han hecho muchos otros, dirige a Husserl y, más específicamente, a la idea de reducción es de naturaleza epistemológica y, expresada de modo sucinto, radica en el hecho de que el recurso a la evidencia de la experiencia inmanente de un presunto yo puro no ayuda mucho desde el punto de vista de la fundamentación, puesto que dicha evidencia no se muestra en ningún lado y la inmediatez del darse intuitivo de tal yo y de sus contenidos vivenciales no es sino un «prejuicio».³ En efecto, para Patočka lo que aparece, lo que propiamente se da, son las cosas mismas, mientras que las vivencias inmanentes no se perciben con ningún sentido, no se dan en ninguna inmediatez y su supuesta captación reflexiva por un yo puro no puede apoyarse en ningún dato intuitivo. Resulta curioso que Husserl no sintiera nunca como problemático el modo en que las *cogitationes* están dadas a sí mismas en la reflexión. Hay una manera de captar el darse o aparecer de la cosa. Así, por ejemplo, para captar el darse de un cuadro en la pared y dejar de captar el darse del teclado de la computadora, el modo no es ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirar la pared. Pero, se pregunta Patočka, refiriéndose a las vivencias evidentes de la conciencia absoluta, «¿de qué manera me vuelvo de estas cosas [las cosas reales A G-M] hacia otras [las vivencias A G-M] que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?»⁴ El problema, entonces, que afronta la reducción de la cosa a fenómeno vivenciado, es precisamente el de determinar cómo vivimos y accedemos a nuestras vivencias, porque esas vivencias, que aparentemente nos darían una evidencia indubitable acerca del modo de darse del objeto, ni son un objeto ni están dadas en ninguna intuición. La forma de vivir esa vivencia, de tener la experiencia de ese acto que llamo vivencia, es el problema esencial que afecta, desde el punto de vista epistemológico, esto es, desde el punto de vista de una teoría que quiere fundamentarse en la intuición, a la fenomenología pensada a partir de la reducción. La reflexión en la que presuntamente se captan las vivencias resulta una suerte de representación extraña comparable,

¹ MEH, pp. 259-260.

² Cf. MEH, pp. 246-247.

³ Cf. MEH, p. 247.

⁴ IF, p. 95.

metafóricamente, a un haz de rayos intencionales que choca con el objeto, vuelve y se detecta a sí mismo. Pero, se pregunta Patočka: «¿Verdaderamente es la reflexión una intuición?, (...), ¿se puede aprehender ese haz de rayos realmente a sí mismo?, ¿adquiere experiencia de sí mismo? Esta es la cuestión».¹

Lo que Patočka concretamente aquí cuestiona es, pues, el derecho de reducir esto que aparece a aquel a quien aparece, convirtiéndolo en una vivencia, que, por su parte, deviene objeto ulterior de una posible «percepción interna» que capta lo que aparece en el original. Dicho sintéticamente: el derecho a reducir lo que aparece a una presunta reflexión sobre la vivencia pura. No es el aparecer del ente el que resulta de los actos intencionales que lo aprehenden, sino que son estos actos intencionales los que presuponen el aparecer de lo que aparece, pues, como afirma Patočka, «si ello mismo no apareciera, no podría Husserl considerarlo un carácter noemático en sus aclaraciones posteriores».² En efecto, el modo en que la vivencia empieza a ser en sí misma origen del aparecer de lo trascendente que aparece y se da por sí mismo resulta del todo incomprensible. La conclusión que de ello saca Patočka es clara: lo que aparece no es una intención, sino *la cosa misma*. Ciertamente ha de existir alguien a quien se le aparezca la cosa desde una determinada perspectiva y con un determinado trasfondo, puesto que todo lo que aparece se le aparece a alguien en un campo de aparición; pero concluir de ello que lo que aparece aparece en el original como una intención que puede ser captada reflexivamente por un yo puro es una suposición arbitraria. La reducción a la inmanencia pura y la constitución subsiguiente de la objetividad en la conciencia purificada, despojada de toda tesis que ponga un ente mundano, objetivo, se ha servido de una suposición metafísica, porque no pudo pensar la esfera fenoménica como algo autónomo, es decir, como el modo mismo en que lo que es aparece en el mundo al yo que es y aparece en ese mismo mundo. En lugar de ello se hizo necesaria la sustitución del aparecer de la cosa al yo por una entidad que, como tal, no aparece: la vivencia del yo puro captada en la reflexión. Mas esta entidad hizo una carrera sorprendente en cuanto, a partir de ella, se explica la constitución entera del mundo. En el fondo todas estas dificultades surgen del empeño en no ver en su autonomía la esfera de aparecer del ente y querer reducirla a un modo (construido artificialmente) de comprensión del ser de ese aparecer. Un empeño tal convirtió a la fenomenología en una «metafísica idealista de la conciencia, defendida por él [Husserl A G-M] hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta de la subjetivización artificial de lo fenoménico».³

¿Cuál es el significado que tiene esta crítica a la reducción fenomenológica, que Husserl desarrolla esencialmente en *Ideas I*, para la comprensión de los fundamentos de la fenomenología asubjetiva? La respuesta a esta pregunta requiere primero una determinación negativa que permita la mejor comprensión de la ulterior positiva. En lo que a la determinación negativa respecta Patočka es claro: «La crítica a Husserl no significa que no haya la esfera de aparición descubierta a través de la reducción, sino que la esfera de aparición no significa el descubrimiento de una nóesis constructiva-constituyente alcanzada a través de una visión intuitiva interna (*Innenschau*) apodíctica y de carácter puramente inmanente».⁴ Por lo tanto, si la esfera de aparición no se halla en la inmanencia del yo puro, la determinación positiva del significado de la crítica es igualmente clara: la aparición no reduce el ser del ente que aparece a la condición de nóesis inmanente,

¹ *IF*, p. 97.

² *MEH*, p. 127.

³ *MEH*, p. 109.

⁴ *VES*, p. 238.

sino que, apareciendo, lo que propiamente se manifiesta es el ente mismo en su ser. Patočka expresa esta determinación positiva con la misma transparencia con que había expresado la negativa: «El ente es dado a través del fenómeno, pero, a través del fenómeno, lo que se da es el ente».¹ La fenomenología tiene razón cuando dice que no podemos acceder a la cosa si no es a través de su aparición; y tiene igualmente razón cuando afirma que ella no describe un presunto ser en sí de las cosas más allá de su aparición, sino la *modalidad de donación* de las cosas, esto es, analiza cómo las cosas se nos muestran. Todo ello es cierto, «pero lo que se muestra son en verdad ellas».² No es la verdad, concebida como constitución noética del ser del objeto, el lugar donde aparece el universo, sino el aparecer del universo el lugar donde puede ocurrir la verdad. Ciertamente que el aparecer le aparece a un ser capaz de verdad, esto es, de describir el aparecer de lo que aparece tal cual aparece y dentro de los límites que aparece, pero eso no significa reducir el aparecer a aquel a quien el aparecer aparece, *puesto que el propio sujeto humano a quien se le aparece el aparecer de las cosas en el universo es él mismo un modo de aparecerse del universo y no el universo un modo de aparecerse del sujeto a sí mismo en su inmanencia*. Como bien destaca Filip Karfík, la existencia humana, a quien se le aparece todo aparecer, «no puede ser extraída de la totalidad del acontecimiento del aparecer, sino que es una parte constituyente de esta estructura total».³ Así concebida, la fenomenología deja de ser subjetiva y de contraponer al hombre y al universo, sino que se convierte en asubjetiva. No porque las cosas no se le aparezcan a sujeto alguno, sino porque el que las cosas aparezcan y el que el universo mismo se aparezca a sí mismo haciendo aparecer un sujeto a quien el aparecer de las cosas se le aparece no es una cuestión del sujeto, sino una cuestión a la que éste está precisamente sujeto. Es la sujeción asubjetiva originaria del propio sujeto al universo.

La esfera fenoménica no es subjetiva, entonces, en el sentido de que consista en cursos o flujos subjetivos de vivencias inmanentes captadas en la reflexión, sino en un sentido mucho más simple, a saber, que no coincide con el ente en sí, sino con los distintos modos en que, a partir de la *aparición del ente* en un determinado horizonte, el sujeto puede encontrarse con él. Como resultado de un posible encuentro el aparecer del fenómeno guarda naturalmente relación con las posibilidades de acuerdo con las cuales se comprende el existente, puesto que el hecho de que un cierto ente aparezca o no y el modo en que lo haga está en correlación con dichas posibilidades y con dicha comprensión, pero, con todo, la esfera fenoménica no puede considerarse creación del sujeto, «pues ella está concebida con vistas al aparecer del ente en persona y tiene, por tanto, que estar co-determinada por él, por su articulación como ente».⁴ Pero la esfera fenoménica y, consecuentemente, la fenomenología que la describe, es asubjetiva no sólo porque el mostrarse de los entes no es obra humana, no sólo porque el hombre no produce este mostrarse como tal, sino, además, porque el hombre no produce su ser propio, esto es, no produce la luz en la cual este mostrarse es posible.⁵ El hombre es una relación (la comprensión) que se relaciona (comprende) a sí misma en la relación con (comprensión de) lo otro que sí; es, como diría Kierkegaard, espíritu. Por serlo el ente puede aparecer y ser comprendido de un modo u otro. Pero ser lo que es no es

¹ J. PATOČKA, *Platón y Europa*, trad. de M. Galmarini, Barcelona, Península, 1991, p. 32 (cursivas del autor).

² *Op. cit.*, p. 35 (cursivas del autor).

³ F. KARFÍK, *Durch die Endlichkeit unendlich werden. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, p. 67.

⁴ MEH, p. 110.

⁵ *Cf. loc. cit.*

una creación del hombre ni un rendimiento espontáneo de la conciencia, sino que el ser del hombre es un producto del movimiento ontológico – el movimiento de creación y articulación de ser – en que el universo mismo consiste. Por ello puede afirmar Patočka que «en el ser propio [del hombre A G-M] está en acción el ser».¹ Se trata, precisamente, de aquella acción no subjetiva que genera la subjetividad como el punto exacto en que el movimiento ontogénico que el universo es deviene fenomenológico, es decir, el punto exacto en que la generación de ser que constituye la dinámica universal aparece ante sí misma, apareciendo ante el hombre, que es una creación de ese universo mismo.² Que el aparecer del fenómeno no es una cuestión subjetiva y que el modo mismo en que el fenómeno se le aparece al hombre no está determinado por el sujeto, lo corrobora, finalmente, el hecho de que no son los proyectos los que determinan el cómo del aparecer del ente, sino el modo en que el conjunto de lo que es le sale al encuentro al existente lo que determina los proyectos y posibilidades de comprensión de ese existente. Por ello mismo la existencia no es dueña y señora de su propia facticidad. En este sentido ha observado con razón Ilja Srubar que es «el campo de aparición (...) el que hace visible al *ego* poniéndolo en la presencia de las posibilidades de su ser»;³ y no a la inversa: no son las posibilidades del yo las que determinan el campo de aparición. Por ello mismo puede afirmar Patočka que «no se conoce cómo se constituye al *ego* considerando lo subjetivo, sino que considerando lo objetivo fenoménico se aprende a conocer al sujeto como en negativo».⁴ Es el universo mismo en su aparecer el que constituye el *ego* como aquel ser consciente del aparecer y es, también, el que le ofrece el campo de aparición en el que emergen las posibilidades en función de las cuales él comprende su ser y, consecuentemente, se relaciona con el aparecer de lo que se manifiesta.⁵ En conclusión, y de acuerdo con tales premisas, que intentan retrotraer la fenomenología al principio de todos los principios y liberarla de su clausura en una metafísica idealista, la crítica de la reducción fenomenológica husserliana conduce necesariamente a Patočka a su propia fenomenología asubjetiva de carácter *onto-fenomenológico*, para la cual el orden fenomenológico no suspende el orden ontológico, sino que constituye la consumación de este mismo orden.

¹ *Loc. cit.*

² Patočka refuerza el carácter asubjetivo del hecho de que la determinación esencial del hombre consista en ser el ente que dejar aparecer a lo que aparece describiendo dicha determinación como «el envío del hombre hacia las cosas». El dejar aparecer las cosas no sería, pues, decisión del hombre, sino algo a lo que el hombre se halla destinado o enviado, en tanto y en cuanto ese, su ser, no es un producto suyo, sino el modo mismo en que él fue creado dentro del movimiento de creación que es el universo mismo. J. PATOČKA, *Body, Community, Language, World*, trad. inglesa de E. Kohák, Chicago, La Salle, p. 169 s.

³ I. SRUBAR, *L'évolution de la pensée phénoménologique de Patočka*, «Les Cahiers de Philosophie», pp. 41-64; aquí p. 62.

⁴ MEH, p. 111.

⁵ Se puede advertir en esta concepción patočkiana según la cual son las posibilidades las que hacen aparecer al hombre y no el hombre quien crea las posibilidades una separación notable del filósofo checo no sólo de Husserl, quien habría reducido el aparecer a la actividad del sujeto trascendental, sino de Heidegger, al menos de la perspectiva del Heidegger de *Ser y tiempo*. En efecto, como ha señalado F. Karfik, «también la concepción del fenómeno de Heidegger le parece ser a Patočka aún demasiado subjetiva porque la estructura de conformidad del mundo es reducida al *Dasein* como el único polo del proyectar de posibilidades»; F. KARFIK, *op. cit.*, p. 57. Patočka expresa puntualmente esta concepción divergente de Heidegger, según la cual nosotros no proyectamos nuestras posibilidades, sino que las recibimos dadas en uno de sus manuscritos de trabajo: «Yo no creo las posibilidades, sino que ellas me crean, vienen a mí desde afuera, desde el mundo, que es el marco para ellas, en donde las cosas se muestran como medios y yo mismo me muestro como el realizador de los fines para los cuales sirven los medios; donde me muestro como aquel que *ya siempre ha tenido* las posibilidades que se manifiestan en la realización»; VES, pp. 90-91.

2. LA CRÍTICA ONTOLÓGICA DE LA REDUCCIÓN Y LA DETERMINACIÓN
DE LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA COMO FENOMENOLOGÍA
COSMOLÓGICO-HISTÓRICA

Si la primera crítica a la reducción era epistemológica, en cuanto partía de la falta de fundamentación en la intuición de la tesis que reducía los fenómenos a vivencias intencionales captadas en la reflexión, la segunda es ontológica, pues se centra en la imposibilidad de aparecer como contenido de conciencia de aquello en función de cuyo movimiento generador (*logos*) todo ente (*ontos*) aparece o «se da» de un determinado modo. Me refiero, por supuesto, al mundo.

El mundo mismo, para Patočka, pone en duda la idea husserliana según la cual en la esfera de las cosas lo que se da a sí mismo en persona puede no ser; mientras que ninguna vivencia que se da a sí misma puede no ser. ¿En qué medida? Se puede imputar el carácter incierto, no evidente al mundo si se identifica su modo de donación con el modo de donación de las cosas que son en el mundo. Ciertamente es posible que lo que se toma por un aparecer de la cosa en realidad no lo sea, pues, si lo que se muestra a través del fenómeno al existente es el ente, siempre cabe la posibilidad de que el existente pretenda acceder al ente a través de un fenómeno que no lo muestra. ¿Pero es posible que el mundo como tal se muestre? ¿Puede el mundo hacerlo tal cual si fuera un fenómeno determinado? ¿Puede el mundo como tal ser objeto de una intuición adecuada? Ciertamente no. El mundo en su totalidad – como ya lo había advertido Kant – no puede ser objeto de intuición ninguna, puesto que toda intuición es finita y se refiere a algo finito; mientras que el mundo no se da como algo finito, no es nada que se halle presente en persona. «Presentes en persona son las cosas del mundo, el todo del mundo es siempre no intuitivo, sólo sus partes son ahí en original. (...) La totalidad, el conjunto de todas las cosas no puede estar dado de otra manera que bajo la figura de un horizonte (...)».¹ Más precisamente: como el horizonte de todos los horizontes desde los cuales emerge la cosa del modo en que lo hace. De ello se desprenden cuatro conclusiones decisivas. En primer lugar, que el mundo como tal no puede ser contenido de una vivencia intuitiva, puesto que no puede ser intuido. En segundo, que la reducción, si bien recupera todos los contenidos del mundo bajo la forma de fenómenos intuidos y, por tanto, como contenidos vivenciales, pierde el mundo mismo, pues el mundo, al no poder ser intuido, no puede convertirse en objeto de una vivencia. En tercer lugar, que el mundo, a pesar de no pertenecer al reino de las vivencias, no puede, sin embargo, no ser, porque, si no hubiese mundo, las cosas no vendrían al aparecer, dado que ellas *ya siempre* aparecen de un determinado modo en función del mundo desde el cual aparecen. En cuarto lugar, que la evidencia del mundo es una evidencia diferente de la evidencia fenoménica de las vivencias, diferente incluso de la evidencia intuitiva de lo dado en el orden cósmico. El mundo es evidente *como presupuesto* de toda evidencia. Él está constantemente presente bajo la figura de un trasfondo desde el cual y en el cual el hombre encuentra lo que le aparece. «De allí se sigue que la donación del mundo en totalidad no es nada menos indubitable que aquella de lo vivido que se da a sí mismo».²

Si la reducción pretende ser reducción a una certeza más allá de toda duda, la donación del mundo en totalidad no resulta menos indubitable e inmovible que la

¹ J. ПАТОЧКА, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. francesa de E. Abrams, Grenoble, Millon, 1992, p. 139.

² *Loc. cit.*

donación de la vivencia, pues, sin mundo, no habría manifestación del ente, ni, por tanto, intuición, ni, por tanto, vivencia. La pretensión de la suspensión de la creencia en el mundo – de la tesis de la actitud natural – sólo se revela aplicable a los objetos del mundo mismo, pero carece de sentido aplicada al mundo como un todo. «El ser del mundo en totalidad puede ser tan poco conmovido por la reducción como el ser de la vivencia».¹ De allí que la trascendencia del ser, dada en la trascendencia del mundo en totalidad, no resulte reductible ni puede ser derivada de otra cosa. Dicho de otro modo: la trascendencia del mundo no puede ser constituida en la inmanencia pura. En efecto, el horizonte del mundo no es nunca una anticipación ni una perspectiva singular, sino que las perspectivas y las anticipaciones son siempre perspectivas y anticipaciones «desde» y, por tanto, sólo son posible para un ser que ya se halla situado en el mundo. El mundo en tanto horizonte «desde» el cual es posible toda intuición y toda vivencia se revela, así, como inverificable, pero condición de toda verificación en general. Para Patočka la totalidad en tanto *continente* no puede jamás manifestarse como un *contenido* singular que yo pudiera tener delante de mí (y por ello no es verificable), pero todos los contenidos singulares – incluso las vivencias que lo son de ese otro contenido singular del mundo que soy yo mismo – son ahí en el cuadro del mundo (por ello es la condición de toda verificación). La conclusión que extrae Patočka de esta índole peculiar de fenomenalizarse del mundo a través de sus contenidos es clara: la reducción (y, por tanto, la *epojé*) no puede ir más allá de la tesis del mundo, ella no la puede ni destruir, ni constituir a partir de otras tesis más elementales o, dicho de otro modo, «ella no la puede relativizar por una suposición de no existencia».²

¿Cuál es el significado que esta crítica a la reducción fenomenológica del mundo tiene para la comprensión del significado de la fenomenología asubjetiva? Ante todo cabe decir que esta crítica implica no un rechazo, sino una profundización de la noción de *epojé*, que habrá, en el caso de Patočka, que distinguir claramente del proceso de reducción a las vivencias. Para nuestro filósofo Husserl detiene arbitrariamente el movimiento de *epojé* al encontrarse con el yo puro y su flujo de vivencias inmanentes, pero, como la crítica epistemológica puso de manifiesto, la captación intuitiva de dichas vivencias en la reflexión no es de ninguna manera evidente ni está libre de dificultades, por lo que cabría preguntarse «¿qué sucedería si la *epojé* no tuviera que detenerse ante la tesis del sí mismo propio, sino que fuese comprendida de modo por completo universal?»³ Ante esta pregunta radical, Patočka reitera que la presunta inmediatez del darse del yo y sus vivencias en la reflexión no es, tal vez, sino un prejuicio y que, por tanto, puede perfectamente ponerse entre paréntesis toda afirmación acerca de tal yo puro y tales vivencias, como se puede poner entre paréntesis todas las cosas que aparecen y las relaciones entre ellas. Pero aquello que de ningún modo puede ponerse entre paréntesis – aquel dato incommovible que la radicalización de la *epojé* no puede suspender – es el venir al aparecer de lo que aparece. La *epojé* puede incluir a todo lo que aparece, incluso al yo y sus vivencias, pero no al aparecer mismo. Ahora bien, el aparecer no es aparecer desde la nada, porque, como con razón afirmaban los medievales, de la nada nada sale, sino desde un campo de aparición («*Erscheinungsfeld*»), trasfondo u horizonte originario desde donde lo que aparece efectivamente aparece. Precisamente ese «desde dónde» o ese campo de aparición desde el cual se hace posible que algo – ya sea el yo y sus vivencias o las cosas – aparezca es el mundo. El mundo es lo que posibilita el

¹ *Loc. cit.*

² MEH, p. 141.

³ MEH, p. 247.

aparecer como tal, pues es inconcebible un aparecer que no sea aparecer en el mundo o un aparecer si no hubiera universo como horizonte último en que se da todo lo que se da. El mundo es, por tanto, el residuo fenomenológico: el último dato irrebasable e irreductible al que nos conduce la profundización de la *epojé*. En este sentido escribe Patočka en un párrafo extenso y sustancioso:

Pero gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta entonces claro que, así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, el mundo como protohorizonte (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del sí mismo. Ciertamente lo yoico no es nunca percibido en y por sí mismo, o experimentado inmediatamente como quiera que sea, sino sólo como centro de organización de una estructura universal de aparición que no es reductible a lo que aparece como tal en su ser singular. Nosotros la llamamos mundo, (...).¹

El mundo no es, pues, sólo la condición de posibilidad del aparecer de los entes reales o (precisamente) *intramundanos*, sino también la condición de posibilidad del aparecer de un ente – hasta donde sabemos el existente humano – que se relaciona consigo mismo relacionándose con los entes del mundo y, de este modo, experimenta el aparecer de lo que aparece. El mundo constituye, así, una suerte de a priori universal irreductible, que abre el campo del aparecer tanto para lo intramundano como para el existente. La *epojé*, pues, no conduce a un ente singular, ni siquiera a la conciencia absoluta ni a sus vivencias, que son entes tan singulares como los demás, sino que, realizada de modo universal y consecuente y concebida como búsqueda sistemática de las condiciones trascendentales últimas de la posibilidad de todo aparecer como tal, ella saca al mundo de su anonimato originario y lo pone a la luz como residuo refractario a toda reducción y a toda subjetivización. Por ello mismo – y a mi modo de ver con razón, Patočka – reclama la posibilidad de «una fenomenología sin reducción, pero no una fenomenología sin *epojé*».²

Ahora bien, podríamos preguntarnos por el sentido de esta irreductibilidad del mundo como horizonte desde el cual emerge el aparecer de lo que aparece. Dicho de otro modo, podríamos preguntarnos por el significado de la comprensión del mundo como campo de aparición que *obra* como condición de posibilidad de todo aparecer. Si bien Patočka no es absolutamente explícito al respecto, según mi lectura, no hay que interpretar el mundo, así concebido, de modo pasivo o inerte, sino que el «campo de aparición» es un *impulso*, *potencia* o *conatus* de aparición, del mismo modo que el campo de un agricultor no es inerte, sino potencia que produce la germinación. En efecto, el mundo como horizonte del aparecer no puede mentar sino la totalidad de los movimientos ontogénicos que llamamos universo; un movimiento que, como vimos, se consume en la generación de aquel ente – hasta donde sabemos el hombre – que, además de *ser*, es *fenomenológico*, esto es, «es» y se le «aparece» su propio ser y el ser de todas las cosas que son. El mundo no es, pues, el mero trasfondo singular de una perspectiva también singular, ni tampoco un telón de fondo subsistente en sí mismo y por completo ajeno a las escenas que en él se desarrollan, sino que es el universo mismo; pero no el universo como conjunto de todas las cosas que hay en él, no como una sumatoria de singularidades que llenan los órdenes globales del espacio-tiempo, sino como *conatus* o impulso de ser que recorre la totalidad de lo que es y desde el cual es posible que todo sea y que todo aparezca. Sólo así concebida puede la totalidad hacer-

¹ MEH, pp. 247-248.

² MEH, p. 249.

se presente como tal en todos y cada uno de los fenómenos, y pueden los fenómenos hacerse transparentes, visibles, en relación con y gracias al venir a la presencia de la totalidad *en* los fenómenos. Preguntar por el sentido o significado de este mundo que acaece como totalidad de los movimientos de generación del ser y del aparecer no puede implicar, entonces, en modo alguno, preguntar por algo otro que por la propia *obra* que el mundo es. En efecto, el mundo mismo en su totalidad no tiene algo así como sentido, puesto que sentido significa trascender lo dado y encontrar aquello sobre la base de lo cual lo dado es posible, «y no hay nada más allá del mundo».¹ El significado o sentido del mundo es su obra. ¿Y cuál es su obra? La obra del mundo es hacer ser y aparecer al ser. Y el ser aparece para ese ser generado por el mundo que, además de ser, es fenomenológico: el hombre. El sentido del mundo, concebido como aquel todo irreductible desde el cual es posible que cada singularidad aparezca, no es sino hacer ser y aparecer al ser en distintas figuras y con distintas articulaciones en torno del existente humano, al cual Patočka explícitamente caracteriza «como centro de organización de una estructura universal de aparición».² En síntesis, el significado del mundo en tanto totalidad irreductible no es otro que el de movimiento o potencia que genera ser y lo hace aparecer bajo múltiples figuras y articulaciones alrededor de sus diversos centros subjetivos de aparición. En torno a ellos «el universo se reagrupa, rodeando a aquel al que aparece lo que aparece».³ En este sentido, el mundo es subjetivo, pero no porque sea un producto o una determinación del existente humano, sino porque es el universo mismo el que se reagrupa en torno de tal existente. Ahora bien, advenir a la presencia *articulado* en torno de un centro de aparición no es sino manifestarse como *cosmos*. Los distintos e inagotables modos en que el mundo trae a la presencia en cada uno de sus centros el propio movimiento ontogénico que el mundo es son las distintas configuraciones en las que se articula el cosmos único. Por lo tanto, si la labor de la fenomenología asubjetiva consiste en encontrar más allá de la conciencia subjetiva por obra de la *epojé* universal aquel residuo que no puede ser puesto en duda – el mundo en tanto impulso del ser a manifestarse como cosmos – y, a partir de él, describir «los propios fenómenos en relación con la totalidad una que se hace presente en ellos mismos»,⁴ entonces la fenomenología asubjetiva sólo puede concebirse como una fenomenología *cosmológica*.⁵

¹ MEH, p. 92.

³ MEH, p. 90.

² MEH, p. 248.

⁴ MEH, p. 92.

⁵ Debo en este punto disentir con Ana Cecilia Santos quien niega el carácter cosmológico de la filosofía de Patočka. Escriba la autora: «El todo de la comprensión del ser, el ámbito abierto, el campo de aparición como horizonte de sentido, es *fundamento* del mundo abierto y descubierto en el que vivimos. Que este fundamento no es un fundamento independiente del yo, no es cosmológico, no es anónimo es palmario»; A. SANTOS, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka: Drei Probleme*, «Studia Phaenomenologica», VII / 2007, pp. 303-329; aquí: p. 327. Ciertamente el campo de aparición no es anónimo ni independiente del yo en tanto el mundo se manifiesta en los centros de articulación de la aparición que son los diversos yoes. Sin embargo, sí es cosmológico, porque no es el hombre el que proyecta el mundo, sino que, como explícitamente afirma Patočka, «el universo se reagrupa en torno a él». Además, para Patočka, la comprensión del ser no es el fundamento del mundo abierto o del sentido del mundo, sino que es la consecuencia de que el mundo se abra y genere sentido, así como las posibilidades no son abiertas por el hombre, sino que el hombre es abierto a sí mismo a partir de las posibilidades que le salen al encuentro desde el mundo. Es cierto que la claridad de los apareceres del mundo encuentra una correspondencia en la comprensión del ser, que es siempre comprensión de un hombre, esto es, en la capacidad receptiva que los hombres tienen. Pero «esto, por supuesto, no significa que en el hombre se cumpla algo como el sentido del mundo, pues el mundo no tiene nada parecido al sentido como parte de su contenido» (MEH, p. 290). No es el hombre el que determina el sentido del mundo, sino «el vasto mundo el que puede proporcionar un suelo para la actividad de

Pero precisamente por ser cosmológica la fenomenología asubjetiva es *histórica*, pues la historia (en el sentido heideggeriano fundamental de *Geschichte* y no de *Historie*) resulta del impulso a través del cual el mundo se temporaliza, acontece y viene al aparecer en torno del hombre como cosmos en sus distintas y multifacéticas figuras epocales. Es, pues, este movimiento cósmico hacia el aparecer en correlación con el modo en que el hombre configura lo que aparece *a partir de* ese aparecer mismo la condición de posibilidad de la historia. La relación entre el movimiento ontogénico del universo que hace ser al ente – la relación entre esta primera aparición que no se desvela a sí misma – y el movimiento de fenomenalización – esta segunda aparición que hace aparecer como tal a la primera y la configura como cosmos – constituye el núcleo de la filosofía de la historia de Patočka.¹ Por ello mismo puede afirmar F. Karfik (de cuya interpretación la mía es deudora en este punto) que, por una parte, el mundo se abre por sí mismo como campo de emergencia de diversas posibilidades, y lo hace de modo diferente en tiempos diferentes, es decir, históricamente; y, por otra, estas posibilidades son como tales traídas a la fenomenalidad y realizadas (o no) por el hombre en su libre relación consigo mismo y con el mundo de distintas formas en distintas épocas, es decir, también históricamente.² Esta correlación es el origen de la historia misma. Se trata de una correlación entre dos libertades. Por un lado, la libre puesta en juego del ente en el acaecimiento histórico de su donación a partir del movimiento ontogénico que el universo es. Por otro, la libertad del hombre que acaece a través de la realización histórica de las posibilidades que el desocultamiento o donación del ente le ofrece. Como señala nuevamente F. Karfik ambos aspectos «la puesta en libertad del ente que acaece históricamente y la libertad del hombre que se realiza históricamente son precisamente dos aspectos de una relación recíproca, que deja aparecer lo que aparece en su respectivo como».³ Dicha relación recíproca es justamente la historia. Una historia que, para los presupuestos de la fenomenología asubjetiva, no es la historia del hombre, ni la historia del hombre en el universo, ni la historia natural y anónima de un universo inhumano, sino, a la vez, la historia del hombre y del universo o, mejor dicho, la historia del universo a través del hombre.

3. LA CRÍTICA METAFÍSICA DE LA REDUCCIÓN Y LA DETERMINACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA ASUBJETIVA COMO FENOMENOLOGÍA TEOLÓGICA

Patočka observa que la decisión husserliana de poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural a través de su opción por la reducción fenomenológica implica un acto de *absoluta libertad* filosófica. En efecto, por un acto libre de reducción el yo se libera de una vez y por completo de la creencia en el mundo que caracteriza a la existencia ingenua o pre-fenomenológica. Esta liberación, por su parte, pone al descubierto que la

sentido del hombre» (*op. cit.*). Como estas citas dejan advertir la perspectiva de la fenomenología asubjetiva es originaria y fundamentalmente cosmológica. Por lo demás, el artículo de Santos y las comparaciones que realiza entre Patočka y Heidegger son muy recomendables.

¹ En este sentido escribe el autor: «Desvelar lo que se abre así en la aparición, es cuestionar, descubrir la problematicidad no de esto o de aquello, sino del universo en general y de la vida tal como ella se inserta rigurosamente en este universo. Desde que él plantea una cuestión tal, el hombre se compromete en un largo camino que hasta entonces le había permanecido cerrado, un camino sobre el cual habrá muchas cosas que ganar pero también que perder. Es el camino de la historia»; J. PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa de E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 40.

² Cf. F. KARFÍK, *op. cit.*, p. 67.

³ *Op. cit.*, p. 68.

conciencia es fundamental, que ella es la fuente de toda significación y determinación, que, en una palabra, es la fuente de la entidad de todo ente en tanto tal.¹ La libertad que ejerce el acto de reducción es absoluta, entonces, en un triple sentido. Primero, porque el ejercicio de la reducción se encuentra absuelto de toda causa o determinación que no sea el libre arbitrio del sujeto que quiere hacer la reducción. Segundo, porque la reducción nos libra absolutamente del mundo para encontrar la verdad indubitable en la esfera vivencial de la conciencia pura. Y tercero, porque le permite libremente a la conciencia convertirse en el fundamento constitutivo último del significado de sus vivencias. De allí que el entero problema de la reducción implique, a su vez, el problema de la posibilidad de una libertad absoluta. Patočka lo expresa sin ambigüedades: «El impulso filosófico a la verdad última (a la verdad absoluta y definitiva) es idéntico al impulso de la libertad (a ser independiente, a ser el señor último)».² Aun cuando esta libertad tiene su dimensión positiva en tanto «libertad para» la constitución de la entidad del ente, es originariamente y como condición de posibilidad de la libertad positiva un acto negativo: un acto de «liberación de» la creencia en el mundo. La negatividad no tiene el sentido pasivo del mero no aceptar algo, sino el significado activo de tener la capacidad de y la voluntad para, en contra de la corriente de la vida cotidiana y de todo sentido y convicción vital, poner entre paréntesis nada más y nada menos que la existencia del mundo entero. Se trata, sin dudas, de un acto inaudito de libertad que, precisamente por liberarse por completo del mundo, no puede tener su fundamento ni su fundamentación en nada objetivo. Este acto de libertad negativa, a través del cual Husserl pretende fundamentar la filosofía de una vez y para siempre como ciencia estricta, es, sin duda, el más radical entre todos los actos libres, pero, precisamente por serlo, desemboca en una paradoja: el acto último de fundamentación de la fenomenología como ciencia estricta resulta ser un acto completamente arbitrario. Semejante paradoja surge de la obstinación de negar lo que es una determinación esencial de la existencia del hombre, a saber, la creencia en su propia existencia, que implica la creencia en el mundo en que esa existencia es y sin el cual sería imposible toda existencia, toda creencia y toda liberación de una creencia.³ En efecto, como vimos, para Patočka, no somos nosotros los que a voluntad podemos hacer desaparecer la realidad del mundo y hacerlo reaparecer como vivencia de nuestra conciencia, sino el mundo el que nos hace aparecer a nosotros y a nuestras vivencias en él como resultado del propio movimiento ontogénico y fenomenológico que el mundo es. En conclusión: la moderna fenomenología contiene la pretensión de la absoluta verdad y fundamentación, pero sólo bajo la presuposición de la absoluta libertad del yo que se adueñaría de la verdad sin ninguna intervención foránea, esto es, «bajo la presuposición de que nosotros podemos invertir la concepción 'natural', corriente de la verdad».⁴

En relación con esta pretensión, que lleva a la fenomenología a la paradoja de la fundamentación arbitraria, Patočka realiza una pregunta a la vez *metafísica*, en cuanto se trata de una pregunta que no se refiere a nada dado e intuible, y *trascendental*, en cuanto esto no intuitivo ni intuible sería la condición de posibilidad última de la fenomenología de llevar todo a la intuición y la fenomenalidad, es decir, al ámbito de la verdad. Se trata, pues, de una pregunta que contiene dentro de sí la sospecha de que la paradoja

¹ Cf. VES, p. 40.

² VES, p. 41.

³ «¿No es sin embargo un semejante acto de libertad un acto de arbitrariedad? ¿No consiste él en la mera obstinación de negar lo que constituye una determinación esencial del hombre?»; VES, p. 42.

⁴ VES, p. 45.

no es absurda, esto es, de que la pretendida libertad absoluta que ejerce el acto de reducción no es tal, de que esta fuerza arbitraria que aspira a llevar todo al terreno de la fenomenalidad y, consecuentemente, de la verdad no es completamente arbitraria, y de que la libertad – incluso la libertad de librarse de la creencia en el mundo – como todo lo que acontece en el mundo tiene su origen último en el mundo mismo. Se pregunta, entonces, Patočka: «¿No hay sin embargo algo que impulse o anime (“*in Schwung bringen*”) esta fuerza [de la libertad A G-M]». ¹ De cara a esta pregunta la fenomenología se encuentra en un dilema: o bien acepta la existencia de este factor animador o impulsor que mueve o motiva a la libertad a realizar su acto y, entonces, la reflexión se niega a sí misma, «pues en el caso de que *algo* encienda en nosotros el fuego de la libertad absoluta, entonces ella estaría subordinada a este *algo* y la reducción no se cumpliría en total generalidad»; ² o bien lo rechaza y condena el entero proceso de fundamentación y la aspiración humana a la verdad, que signa desde sus mismos orígenes al movimiento fenomenológico, a la más absoluta arbitrariedad. Cierto que el factor motivador no puede ser algo existente a la manera de un objeto en el mundo ni el universo mismo, concebido como totalidad de los objetos que hay dentro del mundo. «El animador no puede de ninguna manera ser algo de esta naturaleza». ³ Si así fuera, efectivamente la reducción no podría tener lugar y la *epojé* debería detenerse ante las realidades singulares, ya sea un objeto singular del mundo, ya ese otro objeto singular del mundo que es el yo o la totalidad de las singularidades.

La solución al dilema implícito en la pregunta arriba formulada, que, como con acierto señala Karel Novotný, ha avivado sin cesar el pensamiento del filósofo checo, ⁴ requiere necesariamente dejar de lado la reducción como reducción del mundo a la inmanencia y aceptar el resultado de la *epojé* – aunque ya no el de la *epojé* husserliana, sino de la *epojé* radicalizada – que nos remite al mundo como aquello que está más allá de toda posible suspensión y que es el origen último de todo lo que se da en él, incluso de la libertad del existente que existe en el mundo y que forma parte del resultado de la obra del mundo. Ahora bien, ¿en qué medida el mundo puede devenir el factor animador del espíritu y de la consecuente fuerza de la libertad que aspira a la verdad? Quiero, a riesgo de ser reiterativo, ser muy claro en este punto. Según mi interpretación, el mundo puede ser tal cuando es concebido no como la totalidad cuantitativa de cosas que llenan el espacio-tiempo, ni como un telón u horizonte inerte, sino a partir de aquello que lo *hace ser mundo* en este segundo sentido de totalidad de singularidades, esto es, como la *en-ergía*, *conatus* o *im-pulso de ser* que, por obra del movimiento ontogénico, ha generado y genera todo lo que es y, por obra de ese segundo movimiento interior al movimiento ontogénico, el movimiento fenomenológico, ha generado aquel ser a quien se le puede aparecer lo que es y que, por ello mismo, puede aspirar a la verdad, es decir, a experimentar lo que aparece tal cual aparece. En efecto, sólo experimentando lo que aparece tal cual aparece el hombre consume el sentido del propio movimiento que le dio origen, a saber, la generación de un ser al que pueda aparecer el ser. El entero movimiento ontológico, la entera generación del ser, el impulso de ser que traspasa el universo todo y hace que en él emerjan encajes de ser constantemente renovados y que, consecuentemente, el universo mismo sea un todo cósmico de ser sólo adquiere sentido y se consume en

¹ *Op. cit.*, p. 45.

² *VES*, p. 46.

³ *Loc. cit.*

⁴ «¿De dónde viene la fuerza del espíritu si es que hay una en él? Esta cuestión ha avivado sin cesar la investigación de Patočka»; K. NOVOTNÝ, *L'esprit et le transcendantal*, «Études phénoménologiques», N° 29-30, 1999, pp. 29-57; aquí: p. 56.

cuanto este ser deviene, a través del existente, fenómeno, pues devenir fenómeno no es otra cosa que aparecer de un determinado modo y, consecuentemente, con un determinado sentido. Todo ocurre, entonces, como si el intento de comprender el aparecer, la aspiración humana a la verdad, de la que la fenomenología husserliana ha sido uno de sus testimonios más radicales, fuese no el resultado de un capricho arbitrario, sino la consumación hacia la que se orienta y dirige esa *en-ergía* originaria que hace que el mundo sea y aparezca. Bien podríamos llamar a esa energía, que hace que haya algo así como un mundo, el *logos* del mundo, si entendemos «*logos*» en el sentido de aquel principio activo que todo genera y reúne y que, además, permite que esa generación se exprese o manifieste. Tal *logos* o, si se me permite la expresión, «espíritu» o aliento vital del mundo no puede ser concebido, si no se quiere recaer en uno de los términos del dilema anteriormente formulado, como un ente finito separado del mundo, sino que es la *en-ergía* que traspasa el universo todo. Una energía que sólo se puede experimentar en relación con el ente finito, pero que es lo que propiamente hace que haya tales entes finitos. Ella es, pues, el fundamento mismo del aparecer, pero un fundamento que se agota en fundar y que en sí mismo no aparece. Es absolutamente otro que todo ente (no intuible, no fenoménico y, en tal sentido, metafísico) porque, reitero, ni es ni contiene dentro de sí ninguna entidad individual. En tal sentido podría definírselo como un no-ente. Pero, por otra parte, es aquella vitalidad indefinida del ser en la cual todo encuentra su fundamento de posibilidad. Y en este otro sentido podría llamárselo lo pre-ente, lo que deja ser y aparecer al ente. Me pregunto si no podríamos llamar también a esta vitalidad irreductible del ser que conforma el *logos* del mundo *lo divino*.¹

Lo divino es un término peligroso «que puede hacer el juego a aquellos que nos reprochan no hacer filosofía, sino teología disfrazada, un reemplazo de la religión».² Pero no lo es tanto si nos percatamos de que con lo divino no se refiere Patočka a ninguna revelación positiva determinada, sino «simplemente a aquello que domina todo, que está por debajo de todo»³ y que traspasa el universo entero como impulso a realizar su infinita riqueza. En tal sentido estamos en pleno derecho de utilizar filosóficamente el término, sin por ello determinarlo ni teológica (en el sentido confesional) ni onto-teológicamente (como si fuese un ente definido al estilo de la *causa sui*). Lo divino, así entendido, no es el universo – no hay aquí ningún panteísmo vitalista – sino, como el propio Patočka lo señala, el Misterio⁴ de que haya universo; un Misterio que, sin dejar de ser él mismo, se manifiesta a través de la inagotable riqueza del cosmos y de la historia humana, cuyas épocas no son sino una «*expresión específica*»⁵ de esa riqueza inagotable. Si esto es así, si se acepta aplicar la designación de lo divino al *logos* del mundo, esto es, a aquello que hace ser y aparecer reunido a lo que es y aparece, entonces la fenomenología de Patočka en tanto descripción no sólo del ser de lo que aparece, sino en tanto filosofía trascendental que busca remontarse al origen asubjetivo último y condición de posibilidad de todo ser y aparecer es, inevitablemente, también una fenomenología teo-lógica.

¹ En este sentido es sugestivo, como señala F. Karfík, que Patočka, para referirse a su concepción del mundo como “reino oculto de potencialidades”, es decir, para lo que nosotros hemos llamado *logos* o espíritu del mundo, eche mano de la expresión “*non aliud*”, que originalmente Nicolás de Cusa usó para uno “de los enigmáticos nombres de Dios como el misterioso origen de todo”. F. KARFÍK, *op. cit.*, p. 62.

² J. PATOČKA, *Liberté et sacrifice. Ecrits Politiques*, trad. francesa de E. Abrams Grenoble, Millon, 1990, p. 313.

³ *Loc. cit.*

⁴ Cf. *op. cit.*, p. 238.

⁵ *Loc. cit.*

Una fenomenología tal como la asubjetiva de Patočka ya no pretende, por cierto, ser una ciencia estricta, pero tampoco es una suerte de sucedáneo de teología dogmática, destinada a confrontar con la investigación científica. Antes bien, ella es una reflexión profunda sobre el origen de los modos de manifestación del mundo como condición de posibilidad de toda teología y de toda ciencia. Es un valioso testimonio de la sublime tarea que le ha sido encomendada al hombre: hacer que el universo se comprenda a sí mismo.

CONICET – Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Argentina

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Ottobre 2015

(CZ 2 · FG 13)

