

EN PRESENCIA DE TODAS LAS COSAS: IMPLICACIONES DE LA ARTICULACIÓN ENTRE SUJETO Y MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA DE JAN PATOČKA

Jaime Llorente Cardo

IES “C. de Calatrava” (Ciudad Real, España)

jakobweinendes@gmail.com

RESUMEN

En este estudio nos proponemos abordar la cuestión de la esencia de la relación entre sujeto y mundo, entre Ser y subjetividad, en el marco de la “fenomenología asubjetiva” elaborada por el filósofo checo Jan Patočka. Para ello, examinamos algunas de las nociones de “mundo” presentes en diferentes lugares de la fragmentaria obra de Patočka con objeto de confrontarlas con su concepción de la subjetividad como aquello que se retira para permitir la manifestación efectiva de todo lo demás. La conclusión es que el pensamiento de Patočka pertenece plenamente a un tipo de fenomenología “objetivista” (o “fenomenología de la luz”) opuesta a la perspectiva fenomenológica “inmanentista” o “intersubjetiva” adoptada por pensadores como Henry o Levinas.

PALABRAS CLAVE

Patočka, mundo, subjetividad, totalidad, aparecer.

ABSTRACT

The purpose of this study is to broach the question about the essence of the relation between subject and world, between Being and subjectivity, in the context of the “asubjective phenomenology” developed by the Czech philosopher Jan Patočka. To do so, we examine some of the concepts of “world” that can be found in different spots of Patočka’s fragmentary work in order to contrast them with his conception of subjectivity. Subjectivity understood as what withdraws to allow for the effective manifestation of everything else. Our conclusion is that Patočka’s thought entirely belongs to an “objectivist” kind of phenomenology (or “phenomenology of light”) opposed to the “immanentist” or “intersubjective” phenomenological outlook adopted by thinkers such as Henry or Levinas.

KEYWORDS

Patočka, world, subjectivity, totality, appear.

EN PRESENCIA DE TODAS LAS COSAS: IMPLICACIONES DE
LA ARTICULACIÓN ENTRE SUJETO Y MUNDO EN LA
FENOMENOLOGÍA DE JAN PATOČKA

1. INTRODUCCIÓN. LA LUZ Y LA FRACTURA:
DOS CAMINOS DE LA FENOMENOLOGÍA

En el marco de la fenomenología contemporánea cabría distinguir dos vías radicalmente divergentes no solo en lo tocante a su metodología propia y a sus “objetos” prioritarios de consideración, sino en lo concerniente al significado último de sus respectivas pretensiones teóricas. El eje o criterio en torno al cual gira el fundamento que permite apuntar tal distinción lo constituye, según nos parece, la concepción relativa a las relaciones de carácter recíproco que mantienen el aparecer del mundo y el fenómeno de la subjetividad adoptada por cada una de las dos tendencias fenomenológicas en liza. De este modo, conforme a la primera de las tesis apuntadas, la manifestación o aparición del mundo —su “epifanía fenomenológica” podría decirse— precede radicalmente a la donación de la subjetividad y la torna posible. El darse del mundo, según esta posición, aparece como presupuesto necesario de toda hipotética aparición de algo semejante a un “sujeto”: a un ámbito “subjetivo” en cuyo seno acontecería la donación de “fenómenos internos” o a una “región de la pura inmanencia”. Conforme a la postura adoptada por esta primera perspectiva fenomenológica, la subjetividad suele ser concebida a título de mera “pantalla” reflectante que, mediante un movimiento especular, se limita a reflejar el aparecer del resto de los fenómenos: los fenómenos “objetivos” que pueblan y configuran el “mundo”. Ello cuando no es directamente relegada al exiguo rol de instancia cuya principal función consiste precisamente en retraerse, retirándose así de la escena ontológica y fenomenológica para permitir la refulgencia efectiva de la fenomenicidad de los entes intramundanos y del mundo mismo.

Además, con las correspondientes y oportunas matizaciones, este punto de vista en fenomenología acostumbra, asimismo, a subrayar la condición “encarnada” de la subjetividad (su remisión a la esfera de la corporalidad objetiva) y a desembocar, radicalizando tal aspecto, en un discurso apologético acerca de la “pertenencia ontológica” del hombre al mundo. Una remisión que sitúa la esencia de lo humano en el “habitar” o “morar” en el seno del mundo y de las cosas. En la inserción residencial del sujeto en el interior de un mundo que lo acoge, lo acepta e incluso lo “necesita” y “requiere” en calidad de “cauce”, “sede” o “lugar” que posibilita su propia aparición. Se trata, pues, de una versión de la fenomenología que sitúa el énfasis del discurso en la luminosidad ontológica del Ser (vale decir, del “aparecer”) contemplada como instancia originaria bajo cuya luz le es dado mostrarse a todo aquello que, en general, “aparece”, esto es, a todo elemento “intramundano” posible o efectivamente dado. Y ello en detrimento de una subjetividad que es siempre ya concebida como subsidiaria región “nocturna”, replegada sobre sí y dependiente de fenomenicidad del mundo. Tendríamos, pues, una triple gradación fenomenológica: la donación del Ser como apertura originaria de todo aparecer (“mundo”), la manifestación de los objetos o entes intramundanos como contenido de tal aparecer original y, finalmente, la subjetividad entendida como aquello que se inhibe a fin de permitir la efectiva epifanía y presencia de todo lo anterior. Esta perspectiva admitiría ser denominada, teniendo en cuenta alusiones vertidas al respecto por sus adversarios, “fenomenología de la luz” o “fenomenología diurna”, y a ella pertenecerían, con las pertinentes reservas, fenomenólogos tan aparentemente dispares como Heidegger, Merleau-Ponty (especialmente en su último período, el de *Le visible et l’invisible*), Claude Romano o el propio Jan Patočka.¹

¹ Según Renaud Barbaras (2007): “Patočka ne prétend donc pas se situer par-delà Husserl et Heidegger, comme Ricoeur l’a dit de Merleau-Ponty, mais plutôt en deçà, c’est-à-dire en ce lieu non formulé où ils se rejoignent” (p. 30).

La segunda de las tesis indicadas se centra, en palmaria contraposición a la anterior, en el fenómeno de la subjetividad. Bien comprendida como pura vida inmanente que se afecta a sí misma en el *pathos* de su inmediatez (en su afectividad trascendental), en su específico modo de aparición dado al margen de la fenomenicidad propia del mundo objetivo, bien como espacio o sede de la apertura a la responsabilidad de orden ético para con el otro: para con el resto de los sujetos. En este caso, lejos de postular que la esencia de lo humano radique en el acto de alojarse junto a las cosas que configuran mundo, en el arraigo que propicia el habitar en la vecindad del Ser, la única auténtica “morada” o “patria” susceptible de ser reconocida por esta orientación fenomenológica es o bien la pura interioridad subjetiva inmanente dada en la auto-donación de su propia afectividad trascendental, o bien el rostro del prójimo: la absoluta alteridad que conmina e interpela al sujeto desposeyéndolo de aquella mismidad transida de orgullo que le fue otorgada por la filosofía moderna de cuño cartesiano. Este enfoque, si bien reconoce la condición “encarnada” propia de la subjetividad, suele escindir cuidadosamente la corporalidad en “cuerpo subjetivo” (o “trascendental”) y “cuerpo objetivo” (o “cuerpo-objeto”), adjudicando explícitamente preeminencia ontológica y prioridad fenomenológica al primero sobre el segundo. El propio Patočka, al menos en este aspecto, no es ajeno a tales intuiciones, aunque no deja de conferirles su particular y característico sesgo “asubjetivo”.

Así pues, esta fenomenología “de la inmanencia”, “nocturna” o “de la alteridad” invierte el orden de la articulación hombre-mundo postulado por la inversa “fenomenología de la luz” en la medida en que reconoce la fenomenicidad de la dimensión afectivo-subjetiva como originaria. En efecto, aquí la preeminencia ontológica y fenomenológica cae del lado de la subjetividad —y de la intersubjetividad— en sus múltiples dimensiones de mostración (la vida afectada de modo primigenio por sí misma en su afectividad patética, la apertura a la responsabilidad para con la indigencia del otro hombre o la exposición a aquellos fenómenos

que colman la intuición y saturan el concepto), mientras que la dimensión en la cual se fenomenalizan el horizonte del mundo y sus contenidos deviene ahora instancia accesoria. Entre ambas regiones surge, pues, una cesura: una escisión que permite hablar aquí legítimamente de una “fenomenología de la fractura”. Como apunta el propio Patočka en referencia a la metafísica monadológica de Leibniz, en la cual los fenómenos dados en el mundo “objetivo” se muestran como meros *phaenomena bene fundata*: “La salvaguarda del lado personal [es decir, “subjetivo”] del mundo obliga entonces a condenar el mundo físico en general a la irrealidad. Este aspecto personal se limita en el fondo a una *pluralidad de yoes* fuera de la cual no hay nada” (Patočka, 1995, p. 59). En las coordenadas de esta “fenomenología de la alteridad” y “de la inmanencia” se incardinarían, cada cual a su particular modo, pensadores como Michel Henry, Emmanuel Levinas o —en diferente medida y forma— Jean-Luc Marion y Jean-Yves Lacoste.

Nos propondremos en lo sucesivo mostrar convenientemente la pertenencia de la “fenomenología asubjetiva” propuesta por Patočka a la primera de las vías fenomenológicas que vienen de ser mencionadas y descritas en sus rasgos esenciales. Aspecto crucial que, por lo demás, hasta donde sabemos, ha sido ampliamente soslayado por los intérpretes más destacados del pensamiento patočkiano y que conviene, a nuestro juicio, poner de relieve y sacar a la luz de modo explícito, so pena de descuidar el sentido último del pensamiento del fenomenólogo checo.² Con ello, se trataría, por tanto, de incardinar apropiadamente tal pensamiento

² Karel Novotný, reciente intérprete de Patočka, parece, no obstante, intuir la orientación y adscripción última de la fenomenología patočkiana cuando, tras enfatizar que esta se interesa fundamentalmente por el “aparecer del mundo”, escribe: *Mais en admettant même que son projet ne saurait donc pas être identifiée à l’investigation de l’apparaître en tant que tel -du «rien que phénomène»-, que Patočka reste jusqu’ à un certain point, comme sans doute Merleau-Ponty aussi, «captif» du monde en tant qu’horizon ultime de l’apparaître, il n’en demeure pas moins vrai que, comme le dernier Merleau-Ponty aux yeux de certains de ses interprètes, et en suivant celui-ci, le penseur tchèque aussi ouvre d’une certaine manière la voie d’une telle recherche* (Novotný, 2012, p. 86).

en el contexto general de la fenomenología contemporánea (explicitando sus implicaciones y el lugar que le cabría ocupar en él) y, por extensión, en el marco más amplio de la filosofía europea del siglo XX.

2. Prolegómenos a la mundanidad: la totalidad, el horizonte, la apertura

Ya en su primera obra filosófica, *El mundo natural como problema filosófico* (1936), el filósofo de Turnov se propone explícitamente y según confesión propia “elucidar la manera como el hombre existe en el mundo que le pertenece y se relaciona con él”, dado que “el tema que queremos analizar es el hombre en el mundo” [...], es el hombre en su relación con el mundo” (Patočka, 2016, pp. 88-89). Esta pretensión implica fijar, al menos de forma provisoria, la noción de “mundo” en su estricto sentido fenomenológico, así como considerar las múltiples significaciones que este concepto asume en el marco del pensamiento de Patočka. Ello reviste particular relevancia desde el punto y hora en que, conforme a las tesis asentadas por el propio filósofo eslavo, el significado que quepa conferir al concepto de “mundo” influye de modo determinante en el sentido susceptible de ser reconocido a la noción de “hombre” o de “sujeto”. Ambos términos, en sus respectivas acepciones propias, se determinan mutuamente e interpenetran de forma recíproca.³

En esta fase temprana de su pensamiento Patočka apunta ya, a este respecto, al decisivo concepto de “conexión fundamental” como rasgo esencial llamado a configurar la significación más profunda de aquello que llamamos ordinariamente “mundo”.

³ En este sentido, Patočka (2016) escribe: “en nuestra tentativa de análisis descriptivo de la relación entre hombre y mundo, hemos partido de uno de los miembros de esta relación, para llegar a la conclusión de que no podemos caracterizarlo *proprio modo* más que sobre la base del otro. El hombre es un ser que no solamente es finito, una parte del mundo, sino que además *posee el mundo*, tiene un saber acerca del mundo” (p. 90). Las traducciones son nuestras.

En efecto, cuando la percepción, la captación intencional de un determinado objeto o “estado de cosas” (*Sachverhalt*, diríamos con Wittgenstein), transita de un correlato objetivo a otro, es decir, pasa de considerar algo a atender a otro “algo” diferente, no por ello pierde de vista la entidad: el “darse” del mundo en general. Muy al contrario, el mundo continúa estando plenamente disponible, dado que se mantiene subyacente en todo momento esa “conexión fundamental” en cuya invisible trama se incardinan necesariamente todas las cosas en tanto que existentes pero que no comparece ella misma como un elemento “existente”, es decir, como un “ente” determinado, en la modalidad ontológica de “cosa real” dada de modo efectivo.⁴ Ahora bien, a pesar de no tratarse de un existente “cósico”, “reificado” o “determinado” (un “ente” del tipo “cosa”), tal conexión late tras todo acontecimiento ontológico y vital: deja siempre sentir su tácita presencia invisible actuando bajo todo evento acaecido entre seres concretos aunque no resulte de ordinario advertida ni claramente percibida. De hecho, aquellos entes investidos de capacidad para tematizarla y explicitarla de algún modo (los sujetos perceptores y parlantes) suelen ignorarla o, a lo sumo, presuponerla simplemente de manera prácticamente inconsciente.

En la hipotética ausencia de esta juntura o engarce original, observa Patočka, se darían únicamente fenómenos perceptivos aislados y “vivencias” psíquicas carentes de trabazón alguna, pero en ningún caso tendría lugar el acto de ensamblaje ontológico (Heidegger lo llamaría *Fug*) que hilvana tales elementos y los integra vertebrándolos en forma de un todo unitario. Un acto de unificación que, por lo demás, acaece de modo espontáneo e inmediato: “automático”, dice gráficamente Patočka. Además, al margen de esta totalidad internamente enlazada, tampoco re-

⁴ Por esta razón, advierte Patočka (2016): “la donación en sí misma no es ningún ente, ningún existente, sino, más bien, un puro *fenómeno del ente*; y este fenómeno, por el hecho de ser fenómeno, es decir, algo manifiesto, descubierto, no es menos que el ente mismo” (p. 71).

saltaría posible la propia distinción entre lo real y lo imaginario o meramente aparente, ni, asimismo, la vinculación entre las etapas vitales propias de un determinado sujeto merced a la cual únicamente se configura aquello susceptible de ser reconocido como una “trayectoria vital” individual articulada en torno a una identidad particular. En definitiva, en caso de hacer abstracción de este vínculo holístico originario, “no tendríamos aquello que nos hace decir que nosotros mismos y las otras cosas estamos en el mundo; tendríamos singularidades, mas no tendríamos *mundo*” (Patočka, 2016, p. 90).

Logramos, pues, de este modo, arribar al primer concepto provisional de “mundo” propuesto por la fenomenología patočkiana. Concepto conforme al cual “mundo” mienta fundamentalmente la ligazón originaria (no “óptica”,⁵ pero siempre inconscientemente presupuesta) entre los existentes singulares que permite la inclusión de estos en una totalidad única y unitaria en cuyo seno adquieren significación y entidad.⁶ Resultaría sugestivo, aunque no podamos hacerlo aquí, rastrear genéticamente el posible origen de esta noción de “mundo” en la “fenomenología del espacio” elaborada por Patočka. Nos parece, al respecto, que los prismas de consideración desde los cuales Patočka contempla ambas instancias (el mundo y el espacio) se influyen recíprocamente y se determinan entre sí. De hecho, en su extenso ensayo *El espacio y su problemática*, publicado veinticuatro años después de su tesis de habilitación, Patočka (2002) escribirá, en referencia a la no-

⁵ Igualmente: “El mundo, continuamente actuante en la experiencia, no es nunca, sin embargo, tema: el mundo *no es un ente*, sino que, más bien, deriva de la función de producción del ente” (Patočka, 2016, p. 119).

⁶ Barbaras habla al respecto de “henología” en referencia al sentido ontológico que Patočka asigna a esta unidad: *s’il n’y a d’apparition que comme manifestation d’une unité qui se constitue en cette apparition même, bref si toute apparition est co-apparition d’une totalité mondaine, il faut conclure que l’essence de l’apparaître enveloppe une transcendance non-positive qui n’est autre que l’excès inassignable de l’un sur le multiple qu’il unifie. Autant dire que la phénoménologie doit être comprise comme hénologie plutôt que comme ontologie* (Barbaras, 2007, pp. 42-43).

ción de “espacio concreto” contrapuesta al concepto de “espacio abstracto”, lo siguiente: “[el espacio concreto] es un conjunto de realidades concretas vinculadas entre sí por relaciones ajustadas a leyes” (pp. 32-33). Una “definición” que, por lo demás, recuerda poderosamente a los términos en los cuales Merleau-Ponty presenta lo esencial de su propio “concepto de mundo” en *Phénoménologie de la perception*: “una totalidad en la cual cada elemento mantiene relaciones de sentido con los demás” (Merleau-Ponty, 1992, p. 338). Compárese, a modo de verificación de la postulada relación entre ambas instancias, esta descripción de Patočka acerca de la esencia del espacio con su caracterización del concepto de “mundo” propuesta en 1936 y que acabamos de sintetizar de manera concisa. Los paralelismos resultan palmarios.⁷

En cualquier caso, lo cierto es que, desde la óptica patočkiana, en la medida en que el hombre además de formar parte integrante del mundo sabe de él (*posee el mundo*), este se le muestra de dos posibles modos. No solamente como la suma total de los elementos existentes, sino, de modo radicalmente previo, como una “función” que posibilita la captación de la totalidad de lo real por parte del sujeto, así como su propia existencia en medio de las cosas. Así pues, concluye el pensador checo, “mundo en sentido más originario” únicamente cabe llamar a “esta función en virtud de la cual solo nosotros podemos disponer de una realidad unitaria, el universo de todo aquello que es, esta función que contiene la posibilidad del universo” (Patočka, 2016, p. 90). Pero además de como “función”, el mundo comparece, en esta fase auroral del pensamiento de Patočka, también esencialmente como “esquema”. Un esquema que no existe por sí mismo, de forma autónoma y autosuficiente, sino que únicamente es posible

⁷ Como conclusión a su estudio sobre la espacialidad, Patočka (2002) se refiere precisamente al espacio como “el acto de construir a través del cual un ser concreto, poniéndose aparte de la totalidad del resto, se reintegra por ello mismo entre todos los otros seres y entra en relación con ellos” (p. 81). Justamente como sucede en el concierto de la totalidad del “mundo”.

y adquiere estatus ontológico a partir de la conjunción entre los elementos determinados que lo pueblan y contribuyen conjuntamente a configurarlo. Es de esta forma como la ontología, desde la perspectiva patočkiana, puede constituirse como disciplina filosófica al margen de su tradicional identificación con una “teoría de las categorías”, dado que “El mundo no es para nosotros un conjunto o sistema de categorías, sino un *esquema* unitario en el cual se instalan las categorías” (Patočka, 2016, p. 97).⁸

En tanto que aparece simultáneamente en términos de “función” originaria y como “esquema” ontológico, el mundo —contemplado desde el punto de vista de la fenomenología inaugural de Patočka— deja de mostrarse como *télos* hacia el cual tiende la percepción o la experiencia, para constituirse inversamente en calidad de “todo previo sobre cuyo suelo se despliega la experiencia” (Patočka, 2016, p. 97). Nos encontramos aquí en presencia del rasgo acaso más radicalmente decisivo de cuantos implica la concepción patočkiana del “mundo”, a saber: el hecho de que la conexión “a-temática” originaria que posibilita la apertura de la totalidad de lo experimentable (el “mundo”) ha de ser reconocida y aceptada originalmente como el presupuesto necesario requerido por toda aparición de cualquier objeto determinado. Y también —lo que es aun más crucial— por la subjetividad misma. Patočka (2016) explicita esta tesis de modo inequívoco al escribir que

originariamente el mundo no es en absoluto el objeto de una posición, no es una tesis ni una actitud que pueda adoptarse o a la cual quepa sustraerse para reemplazarla por otra. Es, al contrario, *la condición de posibilidad de toda claridad y de la consciencia en general.* (p. 175) Aparece aquí el característico

⁸ Muy al modo de la *Zuhandenheit* y la *Bewandtnis* heideggerianas, Patočka (2016) considera, además, que las cosas se presentan originalmente, en el contexto de la pragmática vital cotidiana, como “formando parte de una conexión de acciones operantes. Decir que las cosas tienen una función es decir que son apropiadas, aptas para cumplimientos de tal o cual tipo. No son, pues, nunca puros esquemas cualitativos, sino más bien las virtualidades de una acción operante” (p. 118).

sesgo ontológico objetivista o “anti-inmanentista” que justifica la filiación del pensamiento de Patočka a la “fenomenología de la luz”, a la cual aludíamos al comienzo, y lo sitúa en el polo diametralmente opuesto al ocupado por fenomenólogos de la inmanencia afectivo-vital como Michel Henry. En efecto, en vez de la auto-donación de la subjetividad viviente que se afecta a sí misma en su *pathos* afectivo originario y más acá de la epifanía de la alteridad del Otro cuyo rostro invisible habla irradiando una llamada a la responsabilidad ética incondicional para con el prójimo, Patočka, siguiendo la huella de Heidegger, sitúa como donación primera y originaria la apertura original de la totalidad ontológica en cuyo interior se ensamblan los entes determinados.

He aquí el germen original de la llamada por el propio Patočka “fenomenología asubjetiva”. “Asubjetiva” no en el sentido, como apunta Barbaras (2011), de “una empresa de *mise à l'écart* de la subjetividad”, puesto que no se trata de “una fenomenología sin sujeto” (p. 203), sino en la medida en que parte del supuesto conforme al cual no existe un “sujeto” pre-constituido y autónomo con respecto al mundo.⁹ Muy al contrario, la subjetividad surge y se configura únicamente merced a su participación en la totalidad de lo dado. Es de este rasgo esencial del que pretende dar cuenta Patočka (1995) cuando, en el contexto de sus *Lecciones sobre la corporeidad*, escribe: “Desde nuestro punto de vista, el sujeto no es nada determinado de antemano; al contrario: no se determina más que a través de su compromiso [*engagement*] con el mundo” (p. 78). Así pues, remedando en clave fenomenológica el célebre *dictum* marxiano, podría afirmarse con plena legitimidad que, desde la perspectiva adoptada por Patočka, lejos de ser la subjetividad la que “pone” y determina el mundo objetivo, es más bien la aparición originaria de este la que condiciona y aun

⁹ En este sentido, Ilija Srubar (1992) aclara pertinentemente que *La phénoménologie asubjective de Patočka ne vise donc pas à découvrir les structures transcendantales de la conscience, elle ne se veut pas non plus une ontologie fondamentale qui s'interroge sur les profondeurs pré-humaines de l'Être. Elle veut ouvrir ce champ de manifestation à partir duquel l'homme se reçoit lui-même, dans lequel lui-même et les choses sont en tant qu'étants* (p. 90).

posibilita el propio aparecer de la subjetividad en cuanto tal. De hecho, como sentencia taxativamente el fenomenólogo checo en el segundo de sus seminarios sobre *El problema de Europa*, “No hay ninguna situación en que el hombre no tenga mundo” (Patočka, 2007, p. 307).

De este modo, mientras que el plano explicativo propio de la “fenomenología subjetiva” tradicional se focaliza de modo exclusivo sobre el sujeto entendido como fundamento último de la manifestación, resultando así reconducido a la subjetividad todo aparecer de lo efectivamente dado, la “fenomenología asubjetiva” patočkiana desplaza el centro de gravedad de lo real desde el sujeto hacia la aparición originaria. Es así como, en palabras vertidas por el propio Patočka en un manuscrito fechado en 1972 y titulado *Cuerpo, posibilidades, mundo, campo de aparición*, en el marco de la fenomenología asubjetiva “el sujeto en su aparecer es un «resultado» al mismo título que todo el resto. Debe haber reglas *a priori* tanto de mi propia entrada en la aparición como del aparecer de aquello que yo no soy” (Patočka, 1995, p. 127). El aparecer del horizonte mundano ha de ser considerado, pues, como primero y originario; la irrupción fenomenológica de la subjetividad, por tanto, como evento derivado y subsidiario con respecto a tal aparecer. Más aun: no es posible concebir un “Yo”, un “sujeto” *tout court*, sino en la medida en que algo aparece ante este yo, dado que la ipseidad subjetiva únicamente puede referirse a sí misma mediante la previa aparición de algo distinto a ella, de un otro que sí. Además, esta auto-referencia en virtud de la cual la subjetividad se aparece a sí misma se cuenta también entre las estructuras ontológicas independientes de la conciencia.

Es por ello por lo que Patočka (1995) enfatiza reiteradamente el hecho crucial de que “no es la conciencia la que hace posible la estructura de ser, sino la estructura de ser la que hace posible la conciencia” (p. 127). Esto significa fundamentalmente que la ley esencial que rige todo aparecer fenomenológico es aquella que reconoce la dualidad existente entre lo que aparece y aquello (o aquel) ante quien aparece lo que así se manifiesta. La mostración

de algo no es “mostración” o “manifestación” alguna al margen de esta duplicidad decisiva entre lo que aparece y aquel a quien aparece, puesto que, lejos de constituir o generar la manifestación, este último depende de la indisoluble articulación entre los dos polos imprescindibles entre los que bascula necesariamente todo acto de fenomenalización. Así, una vez más, constatamos la radical preeminencia ontológica y anterioridad del aparecer del mundo con respecto a la epifanía de la subjetividad y de sus estructuras, dado que tal aparecer no precisa en absoluto de “sujeto” alguno que actúe como *Grund* o soporte suyo. Antes al contrario: “Los sujetos no son posibles más que si se da el plan de aparición que hace posible algo como una relación a sí, puesto que el relacionarse-consigo-mismo presupone una aparición a sí” (Patočka, 1995, p. 129). La epifanía de la conciencia presupone necesariamente la del mundo, pero ello no se verifica a la inversa. Así, el mundo se presenta en términos de instancia universal de aparición radicalmente previa a todo ente determinado susceptible de aparecer y también a toda hipotética aparición de un sujeto percipiente. De ello se sigue que el “campo” o “circuito” de relación entre el ser dotado de conciencia y el horizonte del mundo debe estar ya abierto y expedito por sí mismo (antes de que tal relación tenga efectivamente lugar); ha de hallarse “ya ahí”, previamente dado y en franquía, si tal vínculo puede realmente acontecer. Y ello porque, al contrario de lo postulado explícita o tácitamente por todo idealismo, el sujeto es impotente a la hora de generar y proyectar tal horizonte abierto. Ha de hallarlo ya presente por adelantado y desde el comienzo: “el ser viviente existe siempre *por delante de sí mismo* —se relaciona con... este «relacionarse con...». Debe estarle abierto, no puede *crearlo él mismo* (Patočka, 1995, p. 117).

Mencionamos oportunamente aquí el concepto de “horizonte” habida cuenta de que, como apunta el propio Patočka, otra posible “definición” fenomenológica de “mundo” es aquella que define a este como “horizonte de todos los horizontes”. Esto implica caracterizar el “mundo” en términos de horizonte fenomenológico.

lógico universal en cuyo seno cada vínculo significativo y cada nexos comprensivos —es decir, todo horizonte particular— halla efectivo acomodo y se implanta en el lugar que le es propio. La totalidad de los elementos que configuran el mundo histórico, natural o social tiene su ubicación “topológica” en el interior del marco acotado por “el más vasto de todos los horizontes, hacia el cual nos dirigimos continuamente” (Patočka, 1995, p. 64). En el contexto de nuestra actividad práctica cotidiana, presidida por la actitud pre-reflexiva y pre-teórica, la trama relacional invisible urdida por la imbricación recíproca entre todos estos horizontes singulares es usualmente preterida y pasada por alto, pero no por ello menos tenida en cuenta e irreflexivamente dominada. Es tarea del pensar fenomenológico explicitar y poner de relieve de modo consciente esta articulación entre los múltiples horizontes de sentido que contribuyen a constituir el horizonte último y universal de todo aparecer al que llamamos habitualmente “mundo”.¹⁰

Ahora bien, ¿el horizonte general de acogida de todos los fenómenos es él mismo un fenómeno? En caso de respuesta afirmativa a esta cuestión, habría de serlo en un sentido sumamente peculiar y singular: diferente de aquel que conviene ordinariamente a los objetos que en él aparecen y se muestran. Estos se manifiestan merced a un modo de donación que podríamos motejar de “ortodoxo” o “común”, es decir, a título de “fenómenos corrientes” que no podrían realmente mostrarse en mayor medida o con más intensidad de lo que lo hacen (mostrarse “más”), ni de un modo más pleno (“mostrarse mejor”). Se limitan a desvelar su propia presencia tal y como ella es dada “en persona”. Por el contrario, el horizonte del mundo solamente comparte con el modo de darse de los “fenómenos” el hecho de revelar su presencia, pero esta presencia adquiere tintes de revelación claramente específicos y

¹⁰ Por esta razón, observa Patočka (1995): “El sentido de la reflexión ontológica consiste en poner de relieve estas remisiones de sentido efectuadas, realizadas; en liberarlas de la inapercpción esencial e incluso de la ocultación deliberada” (p. 96).

paradójicos: se trata de la donación de la presencia de algo que no está realmente presente, de algo que se da sin que haya realmente algo dado. La descripción fenomenológica del horizonte universal de toda mostración (el mundo) únicamente admite ser formulada, pues, mediante tales enunciados paradójicos y —al menos desde la perspectiva de una lógica pacata— rayanos aparentemente en el sinsentido. Así pues, la conclusión que Patočka (1995) extrae de todo ello es clara: “Si se reserva el título de fenómeno, lo que aparece, a aquello que se muestra, el horizonte no es un fenómeno, sino la *retirada al descubierto* de los fenómenos” (p. 64).

En efecto, la imagen metafórica del “horizonte” apunta a una instancia que contiene en sí la totalidad de los elementos particulares propios de un ámbito dado articulada en torno a un punto central. Estos elementos pueden variar en cuanto a su proximidad o lejanía con respecto al centro sin que, por ello, no obstante, el horizonte sufra modificación alguna, permaneciendo estático y presente en todo momento. Todo elemento particular y determinado presupone ya, en su darse efectivo mismo, la previa presencia del horizonte, pero cabe, asimismo, la posibilidad de que algunos de ellos se encuentren contenidos de forma implícita (es decir, no dada a la intuición, no visible) en el interior del horizonte fenomenológico universal. A juicio de Patočka (1995), es precisamente en esa región vedada a la intuición perceptiva donde, a través de lo no delimitado, determinado e individualizado, “el horizonte estacionario es más englobante” (p. 63). El horizonte mundano originario se halla, pues, tanto más ontológicamente presente y “actuante” cuanto más indeterminado e invisible es el fenómeno singular cuya donación (no intuitiva) propicia. Ello comparece como indicio inequívoco del hecho de que aquello que no se muestra “en persona”, de modo plenamente “presente”, de manera intuitivamente perceptible, se da, sin embargo, con una presencia paradójicamente más intensa que la mostrada por los fenómenos singulares y visibles. Es por ello por lo que Patočka (1995) se encuentra en disposición de afirmar que “El horizonte es la presencia en persona de aquello que no es presente en persona”

(p. 63). “Definición” paradójica, como todas las que hacen alusión al horizonte universal del aparecer, que desvela fenomenológicamente el sentido último y originario de la “mundanidad”, así como el modo apropiado de acceso a ella.

3. LA TOTALIDAD ORIGINARIA Y EL MOVIMIENTO HACIA LAS COSAS

Por “mundo” cabe entender, pues, dado lo visto hasta el momento, aquella apertura de sentido originaria que no se fenomenaliza como “fenómeno” usual pero que es presupuesta por todo fenómeno o elemento existente particular, el cual, en cuanto tal, remite necesariamente a ella. Esta referencia incluiría el específico “fenómeno” de la subjetividad de modo plenamente legítimo. Así pues, como afirma Patočka en la conclusión de sus *Lecciones sobre la corporeidad*, el concepto fenomenológico de “mundo” se define en virtud del nexo apriórico establecido entre nuestras posibilidades y las posibilidades propias de las cosas, de tal modo que

este mundo es «lo abierto» que permite desvelar las singularidades. La percepción, la preocupación, la búsqueda y el descubrimiento de sí no son posibles más que en este contexto. Este «contexto» no es ni nuestra realidad ni la realidad de las cosas; es el ser, y no el ente. (p. 116)

Nuestro ser real presupone, por tanto, la apertura previa de este “contexto” mundano que, lejos de ser producido o “creado” por el sujeto, más bien “produce” él mismo al sujeto. Al decir de Patočka —y con ello arribamos a una tesis esencial—, solamente desde el momento en el que este contexto universal de comprensión y sentido eclosiona y se abre, el hombre expuesto a él comienza a ser propiamente hombre. En ausencia de la apertura del horizonte-contexto original no hay ni puede haber, inversamente, “realidad humana” alguna. Sin la previa donación de este *Da*, no hay ningún *Da-sein*.

El sujeto deviene únicamente tal a condición de que el mundo tome la iniciativa abriéndose previamente a él, de lo cual se sigue

palmariamente que, desde la perspectiva patočkiana, el hombre es absolutamente “contemporáneo” de esta iniciativa, de esta apertura, no pudiendo darse como hombre ni a título de sujeto en ausencia de ella. Solo mientras hay apertura del horizonte mundano hay (también) hombre y subjetividad. A la luz de tales posiciones, no es de extrañar que Patočka (1995) sintetice concisamente sus tesis al respecto de lo anterior postulando de modo tajante que “El modo en el que el mundo nos interpela en tal o cual instante —la manera en que nosotros lo comprendemos— es la *verdad* primera” (p. 116). Esta afirmación reviste decisiva pregnancia en la medida en que marca de manera determinante la adscripción de la “fenomenología asubjetiva” de Patočka a la “fenomenología de la luz” propia del mundo objetivo a la que nos referimos con anterioridad. Con ella Patočka secunda plenamente el “objetivismo ontológico” heideggeriano y contraviene simultáneamente perspectivas como las adoptadas por Henry o Levinas. Posturas estas conforme a las cuales —recordemos— el “fenómeno originario”, la raíz primigenia de toda fenomenicidad, la matriz última de todo acto de manifestación, reside, bien en la auto-afección patética de la vida trascendental e inmanente, bien en la epifanía del rostro ajeno que interpela y conmina al sujeto a la asunción de la responsabilidad ética para con el Otro. Desde el punto de vista asumido por Patočka sucede lo contrario: la interpelación originaria y “verdadera” es aquella mediante la cual el mundo nos solicita en cada momento, y no ya el modo en el que somos requeridos (interpelados) por la “indigencia y miseria” del prójimo o por la proto-donación de una afectividad vital que se afecta, antes que nada, a sí misma. Es a la luz de esta toma de posición como es necesario considerar esta otra “definición” de “mundo” que el fenomenólogo checo desliza como de pasada en las mencionadas *Lecciones*: “El mundo es aquello en lo cual nuestra vida y el ser de las cosas intramundanas se interpenetran” (Patočka, 1995, p. 98). ¿Cuál es, pues, realmente el significado último de esta interrelación y qué estatuto le corresponde a la subjetividad en su interior?

En principio Patočka brinda un significativo indicio acerca del cariz que habría de revestir la posible respuesta a esta última cuestión cuando caracteriza el movimiento propio de la subjetividad —y aun de la vida humana en su conjunto— como una “corriente de orientación centrífuga”. En efecto, la existencia en el interior del horizonte universal y en el seno de los horizontes particulares articulados gracias a él remite de forma constante a este flujo centrífugo en virtud del cual la subjetividad es conducida hacia el exterior. Perpetuamente remitida al “afuera” representado por el horizonte de aparición mundano que la supera y sobrepasa desde el comienzo. Un éxtasis ontológico, pues, merced al cual nos hallamos siempre ya rebasados *a priori*, con radical anterioridad a nuestra propia constitución en tanto que sujetos, y que, por ello, como indica Patočka explícitamente, “nos aleja de nosotros mismos en dirección al mundo”.

El movimiento originario de todo aparecer nos desarraiga, por tanto, de nuestra propia inmanencia, nos aliena de nuestra íntima ipseidad, nos escinde de nuestra afectividad subjetivo-vital para arrojarnos a los anónimos brazos del horizonte fenomenológico del mundo. En semejante contexto la “interpenetración entre nuestra vida y las cosas intramundanas” no puede sino adquirir el carácter de un movimiento que tiene su origen en lo mundano, y solamente en un segundo momento se dirige hacia el “sí-mismo” individual:

Nos anclamos entonces en el mundo y, a partir de ahí, retornamos a nosotros-mismos para determinar nuestra posición en su seno. Por un lado, *somos*, pues, esta corriente de energía centrífuga; por otro, somos aquello que tal corriente encuentra de sí-misma cuando vuelve a sí. (Patočka, 1995, p. 65)

Más aún: ya en cuanto seres “subjetivamente corporales”, Patočka (1995) postula que los sujetos humanos se definen “por la realización de un movimiento no solo en medio de las cosas, sino, más originariamente, *hacia las cosas*, el cual no es un accidente que nos sobrevenga, sino aquello que *somos*” (p. 93). Como

todo acto de tránsito, también este movimiento cuenta con un punto de partida y un punto de meta. En este caso, el *terminus a quo* lo constituye nuestra propia realidad vital definida por la proyección sobre posibilidades activamente creativas, mientras que el *terminus ad quem* se hallaría representado por el mundo y por aquellas funciones que en su interior propician que invirtamos los productos de nuestra realización. Un proceso o movimiento, en todo caso, permanentemente inconcluso y nunca definitivamente consumado.

Además, la corriente centrífuga que define el movimiento de la vida humana nos coloca en relación con el Ser en su totalidad, no con entes, fenómenos u objetos particulares y aislados. Este movimiento, lejos de mostrarse como un mero movimiento entre las cosas, como un vehículo de aproximación a las singularidades, nos remite al Todo: a esa totalidad de lo que aparece que contiene en su seno a todo existente efectivamente dado. Constatado lo anterior, todo nuestro conocimiento admite ser reducido al impulso tendente a reconfigurar el Todo mundano partiendo de la consideración de los elementos determinados y particulares que lo conforman o, como prefiere decir Patočka (1995), “de sus momentos y de su contenido” (p. 114). De este modo, se desvela nuevamente aquello que cabe entender por “mundo” en sentido originario: aquella “totalidad previa” cuya captación precede radicalmente a la percepción de todo fenómeno singular y la torna en general posible, actuando como “medio ontológico” universalmente presupuesto por toda donación específica.¹¹ Una totalidad, por cierto, investida de una naturaleza radicalmente diferente de aquella que cabe reconocer y asignar a las singularidades cuya manifestación propicia y posibilita. Lo decisivo radica aquí en

¹¹ Sobre esto sentencia Patočka (1995): “La cuestión de saber de qué está «poblado» el mundo puede ser planteada y debatida empíricamente, pero el mundo mismo, en tanto que Todo anticipado en toda experiencia, Todo cuya limitación —retomando los términos kantianos— posibilita las experiencias singulares, es algo indudable, inatacable” (p. 222).

el hecho de que la asunción de este concepto fenomenológico de “mundo” contribuye decisivamente a disipar el tradicional error consistente en concebir el mundo como la “suma” o el “conjunto” de todas las realidades existentes, esto es, a desechar definitivamente el recurso a nociones tales como “adición” o “agregación” a la hora de intentar una apropiada caracterización de la esencia de la mundanidad.

“El mundo no es suma, sino totalidad previa”, sentencia categóricamente Patočka. No acto de adición susceptible de ser reconstruida a partir de lo particular, pues, sino “medio” perpetuamente desplegado de modo apriórico. Instancia siempre dada “con anterioridad”, a la cual ha de apelar inexorablemente todo aquello que pretenda “darse”, mostrarse” o “aparecer” de algún modo. Pero esta “totalidad previa” de la cual no es posible salir y cuyo horizonte resulta quimérico tratar de rebasar nunca comparece en términos de “objeto”. El mundo es “medio” y nunca “objeto”. En tanto que “medio” universal e indeterminado de todo aquello de lo cual es medio, el mundo aparece como una instancia unitaria, homogénea, indeterminada e indivisa, es decir, investida justamente de los atributos opuestos a aquellos que definen a un fenómeno del tipo “objeto”, el cual, como es sabido, siempre se muestra como divisible, múltiple y determinado. La singularidad resultante de la división, es decir, la individuación, se encuentra en el mundo pero no pertenece a él en cuanto tal ni afecta su esencia. La totalidad no es, pues, concebible en ningún momento como “cosa” o *aggregatum* de elementos objetuales, sino solamente en calidad de dimensión “en” o “gracias a” la cual cada cosa determinada puede constituirse como tal delimitándose: adquiriendo forma y figura al confrontarse con todas las demás.¹² También aquí se verifica que *omnis determinatio est negatio*.

¹² En *Introducción a la fenomenología de Husserl* de 1966 Patočka (1992) declara significativamente sobre ello: “La idea de la totalidad nos confronta, querámoslo o no, con el misterio del ser. Haciéndonos ver que no hay nada fuera de la totalidad, nos obliga a contemplar directamente esta nada como trasfondo sin el cual ni la

Este trazado de límites en virtud del cual cada elemento singular se configura como individuo oponiéndose a todos los restantes propicia el hecho de que todos los existentes se presenten como “co-definidos”, esto es, que cada cosa no se encuentre solamente en sí misma, sino también, en cierto modo, en todas las demás.¹³ Tal acto de “de-finición” o trazado de fronteras ontológicas apunta ya de modo tácito a lo que Patočka llama *aquello en lo cual*. Algo que no se da como “objeto” o “cosa” ni tampoco a título de “receptáculo” o “recipiente” de las cosas (al modo en el que la *khôra* platónica actúa como *tithénēn* o “nodriza” de los objetos naturales), sino, más bien, como matriz articuladora de una multiplicidad de lugares definidos cada uno por contraste con todos los otros. La esencia más íntima de todo objeto reside, por tanto, en su relación inmovible con la totalidad previa perpetuamente subyacente. De este modo, también el sujeto humano se define, al decir de Patočka, merced a su vínculo con esa “totalidad previa” omniabaricante. Y ello en la medida en que la consciencia no se determina a través del encuentro con los objetos concretos y singulares, sino en virtud de “la manera en la cual el *universo* nos contempla en cada momento, del modo en que estamos «dispuestos» en su seno”. El movimiento de la existencia humana individual no es, según esto, sino “un movimiento de relación con el ser que nos mediatiza las singularidades del universo y, por ello, el universo

totalidad ni, por consiguiente, ninguna singularidad podría ser visualmente captada [...]. El inaprehensible vacío infinito subyacente a todo lo susceptible de ser captado o el movimiento limitado pero carente de comienzo y de fin, no constituyen sino un preludeo al misterio por excelencia: las cosas derivan de cosas, unas presuponen a las otras, pero el hecho de que *son*, hecho siempre contenido tanto en su duración como en su sucesión, no presupone ninguna cosa” (pp. 10-11).

¹³ En su ensayo *L'être et la manifestation* Barbaras (2007) apunta al respecto: *une chose ne paraît qu'en tant qu'elle se distingue de toutes les autres et que cette totalité est par conséquent elle-même donnée d'une certaine façon comme le fond sur lequel cette chose est susceptible de se détacher. La loi de l'apparaître est bien celle de l'unité: il n'y a quelque chose qu'en connexion avec autre chose, qu'en tant que prenant place dans un tout [...]. Cette totalité -dispensation non positive de la coprésence des étants- n'est autre que ce que Patočka nomme monde* (pp. 38-39).

en su totalidad” (Patočka, 1995, p. 115). Pero entonces, ¿en qué consiste la verdadera esencia de la relación entre la totalidad ontológica universal y las subjetividades concretas?

4. EL SUJETO COMO “DESTINATARIO DEL APARECER” Y COMO “PRESENCIA DE LAS OTRAS COSAS”

La respuesta de Patočka a la interrogación recién formulada se condensa, de forma admirablemente sucinta, en una nota fragmentaria fechada en 1972 y según la cual: “El mundo es la instancia universal de la aparición, el plan de aparición universal”, mientras que “El hombre es requerido en la aparición: es el *destinatario* de la aparición” (Patočka, 1995, p. 122).¹⁴ La asunción de este estado de cosas (por lo demás impregnado de un reconocible cariz tardo-heideggeriano) implica que, aun siendo ciertamente una estructura del mundo, el aparecer originario no es reductible a ninguno de los entes concretos que aparecen ni se identifica con ellos. Y ello porque ninguno de estos entes singulares, precisamente por serlo, es capaz de incluir universalmente a todos los demás. De ello extrae Patočka (1995) una conclusión fundamental: que “El aparecer tiene la particularidad de ser una interiorización del universo, de tener al universo por sujeto propio, sirviéndose simplemente de los sujetos concretos para realizarse, pero siendo en sí-mismo una estructura generalmente universal” (p. 255).¹⁵ Así, la luminosi-

¹⁴ “Ese a quien se concede lo concedido es el hombre. De momento, esto ya nos muestra que el hombre no es ninguna agencia creadora en este asunto. Él mismo pertenece inexorablemente a esta estructura, pero no es el que da, sino aquel que toma lo dado [...]. Es incorrecto e imposible considerar al hombre como autor de esta estructura” (Patočka, 2005, pp. 269-271).

¹⁵ De hecho, Patočka caracteriza el aparecer como “La única estructura que engloba las cosas y el sujeto siendo el mundo mismo”, por lo cual “como el aparecer no puede ser separado de la presencia de las cosas y del mundo en original, preferimos concebirlo como una estructura que abarca y comprende tanto a las cosas como al sujeto” (Patočka, 1995, p. 171). Así pues, “Todo aquello que aparece, es decir, todo lo que puede ser experimentado en general —no solo intuitivamente, sino incluso indirectamente y de modo conjetural, vacío y formal—, únicamente puede aparecer porque la esencia de la aparición engloba *todo* de tal manera que es solamente así que

dad ontológica del mundo alumbra al mundo mismo tomando y requiriendo para ello, en calidad de instrumento mediador, a cada sujeto (humano) particular.¹⁶ Pero si el aparecer (que no es sino el universo relacionándose consigo mismo y que, por ello, únicamente admite ser constatado como *éskhaton* originario) no es nunca “objeto” ni “cosa”, como dijimos, entonces ¿cuál es la razón por la cual “precisa” de los sujetos particulares e individuales para consumarse, “actualizarse” o “realizarse” como tal aparecer? La respuesta de Patočka al respecto coincide, a nuestro juicio, con el núcleo de su tesis acerca de la auténtica relación existente entre donación de mundo y percepción subjetiva. La donación universal del aparecer “necesita” de la subjetividad porque pertenece a la esencia misma del aparecer *qua tale* el hecho de que el mundo aparezca y se muestre siempre a alguien, vale decir: que se revele y exponga ante la mirada de un observador receptivo.

Ahora bien, dado que no hay nada “exterior” al mundo a lo cual este pudiera manifestarse, el mundo no puede sino presentarse ante sí mismo en una suerte de epifanía inmanente cuyo destinatario privilegiado no puede ser otro que esa región atenta y abierta de lo real a la que llamamos “subjetividad consciente”.¹⁷ Dado este marco ontológico, ¿quiénes somos, pues, nosotros en cuanto sujetos? Conforme al dictamen de Patočka (1995), somos solamente “la presencia de las otras cosas, así como de nosotros

esto puede mostrarse como *ello-mismo* (Patočka, 1995, p. 177).

¹⁶ En palabras de Garrido Maturano (2014): “El ser, el conjunto de todo lo que es, necesita de la vida de todos los hombres para que puedan configurarse y aparecer las innumerables posibilidades de sentido que alberga [...], porque para desplegar su infinita riqueza el universo necesita manifestarse de modo otro y dis-tinto en cada uno de nosotros, que somos sus hijos” (pp. 143-146).

¹⁷ Pero —aclara Patočka (2004) en el ensayo *Universo y mundo del hombre*— “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» salvo como parte de su contenido. «Sentido» significa trascender lo lleno de sentido hacia algo más, y no hay nada más allá del mundo. Pero el mundo y el mundo en torno humanos muestran que el vasto mundo puede proporcionar un suelo para la actividad de sentido del hombre, al punto de poder convertirse en la tierra natal del hombre” (p. 92).

mismos en el seno de la totalidad; nosotros somos = nosotros realizamos (en nosotros se realiza) la presencia de todas estas cosas” (p. 257). La subjetividad carece, pues, de modo de fenomenalización propio y autónomo (independiente de ese “aparecer del mundo” que nunca se manifiesta en sí mismo, sino que es siempre sobrepasado en dirección a lo que aparece), no contando con otra función sino la de oficiar como “lugar” vacío en el cual se refleja y muestra todo aquello cuya epifanía acaece gracias a la luminosidad mundana. Así, Patočka asume con abierta explicitud una postura diametralmente opuesta a la adoptada por fenomenólogos como Michel Henry al postular que “Nosotros-mismos no nos manifestamos originalmente”, no aparecemos en absoluto, sino que nuestro rol ontológico se limita y circunscribe en exclusiva al estatus de ser “aquello que se retira para dejar lugar [en el sentido de “hacer espacio”] a la presencia de las cosas” (Patočka, 1995, 257). Para “dejar hueco”, en suma, a todos aquellos objetos mundanos que precisamente nosotros no somos.¹⁸ En contra del punto de partida asumido por Henry, la vida inmanente subjetiva cuya afectividad patética se afecta a sí misma originariamente a espaldas del aparecer de las cosas mundanas, constituyendo así la esencia de lo humano, cumple aquí un papel accesorio en el marco de la economía fenomenológica de lo real o se halla directamente ausente de esta. Su supuesta prioridad es ahora detentada por el aparecer fenomenológico que ilumina las singularidades configuradoras de mundo.

¹⁸ En *L'ouverture du monde*, Renaud Barbaras (2011) indica agudamente al respecto que: *L'âme n'est rien d'autre que ce qui permet cette manifestation et la formule peut être interprétée selon le double génitif, qui est ici éclairant: elle elle est indistinctement la force qui fait se manifester les choses et la force qu'elles ont de se manifester [...]. La force de l'âme c'est la force des choses, et la force propre de cette force (de l'âme) c'est d'être capable de laisser place à celle des choses. L'âme est donc l'unité profonde d'une activité et d'une passivité pour autant que son activité propre consiste à faire place à une activité qui n'est pas la sienne, que son agir est un s'effacer devant l'activité même du paraître. Plus profondément, son agir a pour contenu ou tener un renoncement à l'agir tellement profond, un accueillir tellement radical que, par lui, les choses accèdent au paraître* (pp. 262-263).

De este modo, remedando la fórmula aristotélica, Patočka considera que el “alma” (la subjetividad) no se “fenomenaliza”, sino que se hurta a la manifestación y se retrae ante la luz del Ser. Fundamentalmente porque ella misma es la sede del aparecer del todo: la instancia que propicia la epifanía efectiva de todo lo demás. Es en este peculiar sentido como “el alma es, en cierto modo [pós, diría Aristóteles] todas las cosas”. El enigma de la subjetividad únicamente se deja descifrar, pues, *a posteriori*, mediante la “lectura” contemplativa de aquello que realmente aparece: la totalidad de los ónta mundanos. Patočka alude aquí muy significativamente a la noción heideggeriana de *Lichtung*, es decir, al “despejamiento” o “aligeramiento” (*leicht*) en el cual la donación del Ser que *es gibt* se “aclara” y refulge (aparece) gracias a la apertura ontológica constitutivamente propia del *Da-sein* individual. Un “modo de ser” particular (“subjetivo”) a través del cual, justamente en la medida en que paradójicamente se aparta y retira, puede manifestarse todo lo demás, pero junto al cual también se repliega simultáneamente el Ser mismo que posibilita la aparición de las cosas individuales. Así pues, concluye Patočka (1995), “Son necesarias dos «cosas» que *no se manifiestan* [la inmanencia subjetiva y el Ser] para que se manifieste una *tercera* [el mundo objetivo]” (p. 257).

Se precisan, pues, dos instancias invisibles para asegurar la visibilidad de todos los fenómenos. Nuestro propio ser (subjetivo) no llega a patentizarse porque, como se ha visto, ha de retirarse forzosamente para posibilitar que “en él” o “sobre él” se tornen patentes otras cosas. El Ser, por su parte, no se muestra originariamente —permanece invisible al hacer aparecer lo visible— por causa de su propio carácter “no-objetual”. Solamente aparecen los “entes”, los existentes concretos, pero nunca el evento indeterminado que los hace aparecer y en cuyo seno se muestran: “Si el ser no aparece, es fundamentalmente porque penetra de parte a parte y *forma* mi ente, ente que debe retirarse ante *aquello que aparece y se manifiesta*” (Patočka, 1995, p. 257). En suma: la esencia de la subjetividad, de la inmanencia, consiste en completar y secundar —a modo de “lujo del Ser”, diría Levinas— el movimiento de

fenomenalización universal en virtud del cual la luz del aparecer torna visible el mundo a ojos de sí mismo.¹⁹ Algo que la ipseidad particular solamente puede llevar a cabo retirándose y difuminándose hasta desaparecer como tal ipseidad.

5. CONCLUSIÓN

Conforme a lo anteriormente indicado, si a ojos de la fenomenología patočkiana la luminosidad universal del aparecer —del Ser— se expande colmando todo posible rincón sombrío en el seno de lo existente, alcanzando hasta los confines más arcanos de lo real, entonces de ello se sigue que resulta difícil que subsista ya lugar alguno para la “sombra”, esto es, para la inmanencia subjetiva. Para la subjetividad entendida como una dimensión del aparecer fenomenológicamente distinta a la del mundo. La luz del ser lo inunda y penetra todo: ella misma es el Todo y ese Todo incluye al “sí-mismo”. De esta forma, a nuestro juicio, este peculiar “realismo” de la donación originaria o de la totalidad mundana postulado por Patočka incurre finalmente en una apología de lo impersonal y anónimo como trasfondo último de la totalidad de lo real. Cae inopinadamente, podríamos decir, en ese “materialismo vergonzoso” denunciado por Levinas en referencia a la ontología heideggeriana cuyo rasgo capital reside en otorgar un rango de preeminencia ontológica radical a lo neutro e indeterminado (el Ser) frente a los entes concretos.²⁰ Particularmente frente a los sujetos relacionados

¹⁹ En este sentido, como apunta nuevamente Barbaras (2011), en el último Patočka: *la subjectivité désigne une propriété de l'étant, l'être dévoilé de l'étant plutôt qu'un étant singulier (conscience): elle est un prédicat du monde et non une substance en son sein. C'est alors dans la mesure où l'étant individué est subjectivé ou subjectif, c'est-à-dire dévoilé, qu'il peut se donner à un sujet, ou plutôt que le mouvement par lequel il advient peut être qualifié de mouvement subjectif, référé à une subjectivité. Il y a, au total, une sorte d'effet retour par lequel un certain mouvement, dévoilant l'étant ou permettant le dévoilement de l'étant, va se constituer comme mouvement du sujet: le «retour à soi» est comme conditionné par le mode d'ouverture au monde* (pp. 257).

²⁰ En suma, radica en “colocar los acontecimientos esenciales a espaldas de los entes” (Levinas, 1987, p. 303).

consigo mismos e insertos en el circuito intersubjetivo que los vincula con los otros. Así, la fenomenología patočkiana del mundo entronca tal vez *velis nolis* con ese “descubrimiento del mundo que no puede cumplirse sino en la línea de lo impersonal” que el propio pensador checo avizora —y deplora— en “la atracción que ejerce sobre la filosofía griega aquello que es englobante, trascendente, universal e invariante, pero muerto e interiormente vacío” (Patočka, 1992, p. 20). Una vacuidad acaso no tan lejana a la propia de un sujeto siempre situado en relación de subsidiariedad —o, a la sumo, de equivalencia— con respecto a los elementos impersonales que configuran el mundo dado a la percepción.

Y es que, desde el punto de vista de la subjetividad viviente individual, núcleo de toda “fenomenología de la vida” posible y pensable, si es cierto —como indicaba Dilthey— que por las venas del sujeto cognoscente forjado por el pensamiento moderno “no corre verdadera sangre”, no lo es menos el hecho de que ninguna savia vital puede fluir a través de las inexistentes venas del “sí-mismo” patočkiano, cuya única función consiste en ausentarse para propiciar la presencia de todas las cosas (como tales, anónimas e impersonales). Rasgo, el representado por este ocaso de la inmanencia subjetiva vital e individual, que, por lo demás, resulta problemático a la hora de conjugar coherentemente las posturas asumidas por Patočka en materia ontológica y epistemológica con aquellas que, en contexto ético-político, abogan por la defensa a ultranza de los derechos propios del individuo humano. Tanto entendido como sujeto ético individual como en calidad de ciudadano inserto en el seno de una comunidad cívico-política. Si bien esta fricción no es, ciertamente, explicitada de modo consciente en el pensamiento de Patočka, sí devendría patente en el caso de que un hipotético destructor del valor preeminente asignado al sujeto individual apelase, a la hora de justificar y apuntalar su postura, al hecho de que, al fin y al cabo, tal “sujeto” carece de entidad y autonomía propias, limitándose a comparecer fugazmente —al modo patočkiano— como aquello que se hace a un lado discretamente apenas hacen su irrupción en escena los fenómenos que pueblan el mundo.

Resultaría ciertamente complicado refutar la desvalorización de la inmanencia vital o subjetiva propia de cada individuo y, por extensión, conjurar las inquietantes consecuencias ético-políticas que de ella se derivan (bien conocidas en aquellos contextos en los que se considera que la supresión de ciertas conciencias —o de todas— no entraña la destrucción de nada “sustancialmente” valioso o dotado de entidad), teniendo que partir de las premisas asentadas al respecto por la “fenomenología asubjetiva” de Patočka. En cualquier caso, el sesgo “realista” (o, al menos, “anti-idealista”) que Patočka imprime a su perspectiva fenomenológica constituye, a nuestro juicio, un tardío avatar del “pensar del Ser” heideggeriano. Una virtual deriva de la “verdad del Ser” que los más recientes desarrollos de la fenomenología, particularmente la cultivada en suelo francés (Marion, Levinas, Henry), han contribuido decisivamente a atemperar y aun a subvertir en su sentido más propio.

REFERENCIAS

- Barbaras, R. (2011). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: La Transparence.
- Barbaras, R. (2007). *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Chatou: La Transparence.
- Garrido Maturano, Á. E. (2014). Los ojos del universo: la existencia como origen afectivo del sentido en el pensamiento de Jan Patočka. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 41, 127-147. Recuperado de: <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=0000033505&page=1&search=&lang=es&view=main>
- Levinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Merleau Ponty (1992). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard
- Novotný, K. (2012). *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*. Paris: Vrin.
- Patočka, J. (1992). *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Grenoble: Millon.
- Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Millon.

- Patočka, J. (2002). *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Grenoble: Millon.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Encuentro.
- Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. Salamanca: Sígueme.
- Patočka, J. (2016). *Le monde naturel comme problème philosophique*. Paris: Vrin.
- Srubar, I. (1992). Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme. En E. Tassin & M. Richir (Eds.), *Jan Patočka: philosophe, phénoménologie, politique* (pp. 85-99). Grenoble: Millon.