

Morir por lo divino: Jan Patocka

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO

CONICET (Argentina)

RESUMEN

El artículo se ocupa de la cuestión de Dios y la muerte en el pensamiento de Patocka. Comienza analizando los dos primeros movimientos del mundo de la vida, para centrarse en el tercero: «el descubrimiento de sí». Luego procura mostrar cómo, a través de la divinización del tiempo al cual debemos sacrificar la propia vida, la filosofía de Patocka consume la subordinación de la problemática ética al renovarse de la temporalidad como sentido del ser. En este contexto se analiza la relación entre la muerte como sacrificio por un lado y el ser, lo Divino y la temporalidad por el otro.

PALABRAS CLAVE

PATOCKA-DIOS-MUERTE-TIEMPO

ABSTRACT

The article is about God's question and death in Patocka's thought. It starts analysing the first two movements in the world of life, to focus on the third one: «the discovery of oneself». Then, it sets out to show how, through time divinity, to which we have to sacrifice our own life, Patocka's philosophy consummates the subordination of the ethic problem when renewing the temporality as sense of being. In this context it is analysed the relationship between death and sacrifice, on one side, and divinity and temporality, on the other.

KEYWORDS

PATOCKA-GOD-DEATH-TIME

I. CONSIDERACION PREVIA

JAN PATOCKA REPRESENTA una suerte de reelaboración del pensar heideggeriano posterior a la *Kehre*. Su pensamiento reúne (de modo involuntario por cierto, pues la filosofía de Lévinas le fue ajena) la perspectiva heideggeriana y las preocupaciones del filosofar levinasiano. Patocka subordina el problema del sacri-

ficio del interés del yo en su propio ser en beneficio del otro –médula del pensar levinasiano– a la cuestión de la emergencia del ser –núcleo de la meditación de Martin Heidegger–. Obrando de esa manera, somete el eje del pensar de Lévinas a la perspectiva de Heidegger. En este artículo nos ocuparemos de la cuestión de Dios y de la cuestión de la muerte en el pensamiento de Patocka, pero lo haremos de modo tal de poder mostrar cómo a través de la divinización del tiempo, al cual debemos sacrificar la propia vida, la filosofía de Patocka consume la subordinación de la problemática ética al renovarse de la temporalidad como sentido del ser. Para ello comenzaremos con el análisis del mundo natural, introduciendo los dos primeros movimientos del mundo de la vida, para centrarnos en el tercer movimiento: «el descubrimiento de sí», pues es en este contexto y a través de sus análisis del sacrificio, la finitud y la temporalidad en donde Patocka más avanza hacia el problema de Dios, de la muerte y de la relación entre ambos.

II. EL MUNDO NATURAL: SUS HITOS, SU PREFIGURACION Y SUS DOS PRIMEROS MOVIMIENTOS

Patocka parte de la afirmación fenomenológica clásica de que cada percepción presupone un todo previo desde el cual las cosas emergen y vienen a nuestro encuentro y hacia el cual se retiran¹. Esta totalidad previa es el horizonte del mundo que se da originariamente y que no resulta de la sumatoria de las distintas percepciones en él tenidas. De ello se deriva la afirmación, también clásica en la fenomenología, de que la vida humana es vida en el mundo. Desde esta perspectiva, el mundo es la presencia tácita de aquello en lo que se da lo que se percibe explícitamente. Se trata de la presencia muda de una totalidad que sin embargo puede ser presentificada y explicitada. En otros términos, el mundo sería la copresencia presupuesta y tácita de la totalidad de las totalidades de relaciones en las que la cosa aparece. Para Patocka el hilo conductor de todas nuestras relaciones con lo que aparece en el horizonte global del mundo es el movimiento. Y en tanto el sujeto es un sujeto corporal, todos nuestros encuentros con lo que se da en el trasfondo del mundo están determinados por el movimiento corporal.

En efecto, nuestras percepciones actuales se dan en una determinada situación y perspectiva y están orientadas en torno de un centro constituido por el fenómeno del cuerpo propio. La orientación, el ser en situación, remite al cuerpo y a sus movimientos como aquello a partir de lo cual se da la percepción. «Sólo podemos comprender nuestro contacto perceptivo con las cosas sobre la base de

¹ Cf. J. Patocka, «Zur Vorgeschichte der Wissenschaft von der Bewegung: Welt, Erde, Himmel und die Bewegung des menschlichen Lebens», en J. Patocka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz, Phenomenologische Schriften II*, tr. alemana del original checo de E. y R. Melville, Stuttgart: Klett-Cotta, 1991, p. 134. (Sigla: BE).

nuestro cuerpo y en conexión con él»². Ahora bien, todo movimiento requiere de un referente estable en torno del cual se mueve. Es necesario, pues, un hito fijo en relación al cual el sujeto corporal actuante se mueve. Este hito que sirve de referente a la actividad del sujeto es, para Patocka, la tierra, en tanto substrato permanente e inmóvil. La tierra es mentada, pues, como punto de apoyo y sostén del movimiento y de todo lo que nos sale al encuentro en el mundo y como referente fijo en función del cual se orienta nuestra percepción de aquello que nos sale al encuentro. «Es el horizonte natural por relación al cual tomamos lugar y posición»³.

En tanto soportadora y referente de todos los movimientos del hombre, la tierra es la potencia por excelencia. La potencia de la tierra se manifiesta en el hecho de que determina el movimiento de los elementos y de las cosas vivas y no vivas que permanecen sometidas a su dominación. Así el fluido del río depende del relieve de la tierra y la atmósfera no huye por la gravedad terrestre. Pero su potencia se deja sentir también en su carácter nutricional. Por la nutrición que, en última instancia, proviene de la tierra, ésta se convierte en señora de la vida y de la muerte. A causa de mis necesidades corporales dependo de la potencia nutricional de la tierra. Finalmente, la tierra es lo próximo por excelencia, pues a pesar de su vastedad es aquello sobre lo que nos apoyamos. La tierra es entonces hito, potencia y proximidad. Pero no es el único hito. Patocka distingue un segundo: el cielo. El cielo es, por oposición, lo lejano, lo inasible siempre presente. Con el término cielo mienta Patocka todo lo intangible –los cuerpos celestes, la luz, los cielos–, es decir, aquello que «cierra» el horizonte sin clausurarlo; un afuera infinito dentro del cual estaríamos insertos. Así como la tierra es el referente de todo donde, el cielo lo es de todo cuando, pues él es el dador de luz y tinieblas. A él pertenecen el día y la noche, el curso de las estaciones y los años.

Además de ser el referente de todo cuando el cielo es también el hito de todo donde en un sentido eminente, pues en él están los signos que permanecen siempre en el mismo sitio y que nos guían cuando nos hemos extraviado en la tierra. El cielo es el en dónde de la derrota de la tierra, y, en tanto tal, el hito último al que se refiere todo movimiento. Por otra parte, del cielo viene la claridad y la luz que nos permite distinguir lo lejano y lo cercano y así constituir el horizonte de nuestros movimientos. La tierra y el cielo, a diferencia de las otras cosas, no se dan ni cumplen una función en un contexto, sino que son los que nos «revelan el contexto»⁴. Tierra y cielo abren como suelo y periferia el horizonte último del

² *Ibid.*, p. 136.

³ J. Patocka, «Le monde naturel et la phénoménologie», en J. Patocka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, tr. francesa de H. Declève, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher (Phaenomenologica 110), 1988, p.31. (Sigla: Mn).

⁴ *Ibid.*, p. 33.

mundo dentro del cual el sujeto corporal, a través del movimiento, se encontrará con lo que en él le salga al encuentro.

Patocka interpreta los movimientos de la vida humana en función de tres categorías o clases de movimientos que los incluyen a todos ellos. Son los así llamados «movimientos de la vida». Cada uno de estos movimientos se distingue esencialmente de los otros dos en función de tres criterios fundamentales. El primer criterio está dado por el tipo de relación al mundo que representan. Los movimientos de la vida pueden representar o bien una relación de apropiación o adaptación al mundo, o bien una relación de enraizamiento o inserción en el mundo, o bien una relación que supera y domina la relación al mundo. El segundo criterio está dado por el tipo de relación al otro que domina en cada una de las tres clases de movimientos⁵. En efecto, el existente es co-existente, el contacto con el otro es el medio en el que el hombre vive y en el cual aparecen las cosas, insertas en el contexto de las necesidades, que lo son siempre de un sujeto ya en relación con otros. Es por ello que en cada movimiento priva un modo diferente del ser-con, ya sea el ser gracias a otro, el ser contra otro o el ser para otro. Finalmente, el tercer criterio distintivo está dado por la temporalidad sobre la base de la cual se comprenden cada una de esas tres clases de movimientos. Modo de relación con el mundo, relación con el otro y temporalidad son entonces los ejes en función de los cuales se constituyen en su totalidad los distintos movimientos de la vida. A ellos se refiere Patocka diciendo que son la «prefiguración»⁶ del movimiento.

El primer movimiento de la vida es en esencia un anclaje en el mundo. El sujeto venido a la existencia debe echar anclas en el mundo, esto es, debe adquirir un mundo para sí; lo que sólo es posible por la mediación de los otros y de su amor por él. El hecho empírico del desamparo propio de la niñez humana no es para Patocka un mero hecho bruto, sino que está emparentado con la legalidad ontológica de la existencia, toda vez que el hombre no viene al mundo como un montaje de reacciones instintivas que lo alistan para insertarse en él convenientemente a sus necesidades.

En este sentido el hombre nace mucho más desvalido que la mayoría de los animales. Por el contrario, debe hacer suyo el mundo, para lo cual le es indispensable el amparo afectivo de los otros. La protección de aquellos entre los cuales el hombre hace pie en la vida es lo que le garantiza que la tierra en la que se mueve devenga cálida, amigable y hospitalaria. Los otros son nuestro hogar originario⁷; nuestra relación a ellos es la relación a aquello que en el mundo ya siempre nos está preparado por anticipado y nos aguarda para hacer-

⁵ Cf. *ibid.*, p. 34.

⁶ Cf. BE, p. 138.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 139.

se cargo de nosotros y así hacer posible que cumplamos con los otros movimientos vitales. Sin contacto con y proximidad al otro la vida humana sería físicamente imposible y carente de sentido, pues cada significación que encuentra un sentido en nuestra vida es una significación orientada hacia el contacto con el otro.

En otros términos, si hablamos y organizamos nuestro medio en un mundo que responde a un plexo de significado, es porque haciéndolo comunicamos ese mundo al otro. Tal mundo deviene objetivo porque mi experiencia está imbricada en la de todos los otros, e incluso yo me comprendo a mí mismo de acuerdo con mi inserción en el mundo y la relación con los otros que esa inserción implica. Podemos, pues, decir que yo sólo devengo yo con el concurso de los otros y a través de ellos. Patocka aquí apela a la psicología y recuerda el descubrimiento del yo a través del otro en las primeras etapas de la vida. El niño no se comprende originariamente como un yo ni ve al otro como otro yo.

Ello es un descubrimiento posterior. Inicialmente nos vemos tanto a nosotros mismos y al otro como componentes de una situación activa en la cual los dos polos corporales (niño-madre) juegan un rol complementario. A partir de esta situación originaria el yo se descubre como objeto pasivo de una situación significativa cuyo portador activo o generador es el otro. El descubrimiento del yo resulta así una donación del otro, en tanto el yo emerge como objeto de otro. Inversamente, el otro se descubre en el yo como aquel donante que le da precisamente su yo. Por ello puede decir Patocka que «la vida humana en su dimensión principal es el descubrimiento del otro en sí y de sí en el otro»⁸.

Tal descubrimiento del yo a partir del otro acontece originariamente en este primer movimiento de la vida, que podemos denominar adquisición del mundo o anclaje, y cuya forma temporal por excelencia es el pasado. El mundo preparado por los otros, en el que nos anclamos, es aquello que nos está abierto por anticipado y pasivamente, aquello a lo que llegamos sin haberlo constituido. Es nuestro sido cuando venimos al ser: el pasado originario del existente. De allí que el pasado sea el *sentido* temporal del primer movimiento de la vida. En síntesis, este movimiento se caracteriza por el anclaje al mundo, en él el yo se constituye como objeto de otro y prima la temporalidad pasada. Este primer movimiento puede equipararse a la *Geworfenheit* heideggeriana.

Ahora bien, el sujeto anclado debe enraizarse en el mundo, proseguir su vida en él. Es un sujeto corporal y por ende con necesidades. Debe ocuparse de la satisfacción de estas necesidades. Pero tal proceso sólo puede realizarse parcialmente en el cálido hogar, se impone pues salir a satisfacer esas necesidades. El trabajo representa el afuera originario en el que el hombre, relacionándose instrumentalmente con las cosas, satisface sus necesidades y

⁸ Mn, p. 36.

puede proseguir su vida. La prosecución de la vida o enraizamiento es justamente el segundo movimiento al que Patocka hace referencia. Como el anterior, también está determinado por el ser-con, que aquí no sólo está presente corporalmente, sino también en las obras, en las situaciones, y en las estructuras creadas por los otros, en las cuales el yo debe insertarse para poder vivir. La forma primordial a través de la cual esta inserción se realiza es, como dijimos, el trabajo con las cosas, que conduce a la preponderancia de la objetividad en el ser de dichas cosas y en el ser del sujeto identificado con su rol objetivo en la sociedad; conduce, en suma, a la absorción en los plexos instrumentales y, consecuentemente, a la falta de conciencia de las metas últimas de la existencia.

Tales metas se hunden en lo comprensible de suyo y se reducen a la simple prosecución y reproducción de la vida, sin que se tematice el problema de su sentido y sin que el sujeto empuñe su existencia como posibilidad propia. Se reconoce en esta segunda etapa la caída al mundo analizada en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en este segundo movimiento la relación con el otro se instrumentaliza y atomiza tanto como la relación con las cosas. El otro aparece como un competidor, que, como yo, es un centro cerrado en sí y preocupado en prolongar su propia existencia. El ser con otro se convierte en un ser uno contra otro. El enraizamiento en la relación instrumental con las cosas es así lo que condiciona la relación ulterior a los otros hombres. La dimensión temporal de la prosecución de la vida es el presente. En el presente estamos absorbidos por las cosas reducidas a objetos, esto es, representadas, traídas al presente instrumentalmente. Es la absorción en el presente del trabajo lo que nos hace perder de vista nuestro más extremo futuro: la muerte, y la que nos descarga de la problematización del sentido último de nuestra existencia, que sólo puede comprenderse desde la extrema futuridad de la muerte.

En síntesis, el segundo movimiento es absorción en el presente, inserción en el mundo al modo de un encadenamiento de la vida a sí misma, a sus propios intereses y necesidades, y ser uno contra otro. Empero, el sujeto no puede obviar su finitud, la vivencia existencial de la muerte romperá las más fuertes cadenas, las que nos atan a nuestro interés y a nuestro egoísmo, conduciéndonos a un sacrificio heroico en el que descubriremos quienes somos.

III. EL TERCER MOVIMIENTO DE LA VIDA: EL DESCUBRIMIENTO DE SI

El tercer movimiento de la vida, el descubrimiento de sí, puede ser caracterizado como acceso del existente a la propiedad de su existencia a través del sacrificio de sí mismo, de su encadenamiento a la vida cósmica; lo que a su vez sólo es posible por el reconocimiento de la finitud y su asunción. El presente repetitivo, los momentos iguales de nuestra cotidianidad chata y vacía, nos absor-

ben apartándonos de nuestro ser más propio: la finitud y el estar desde siempre proyectados a la muerte, la que, de este modo, aunque presente, no emerge ni juega un rol determinante en la proyección de nuestras posibilidades. Por el contrario, se disuelve en el tráfago de la acción. Patočka sigue aquí la concepción heideggeriana⁹ afirmando que sólo el encuentro cara a cara con la muerte, es decir, la experiencia de que cada una de nuestras posibilidades son finitas y deben ser proyectadas y comprendidas sobre la totalidad de nuestra existencia clausurada por la muerte, permite la superación de la existencia cosificada y de su disolución en un presente monótono y embriagador. Esta superación de la cosificación la expresa el pensador checo diciendo que la muerte conlleva al «temblor de la tierra»¹⁰.

Ciertamente, al proyectarse sobre la base de la muerte, el hombre descubre su existencia como pura posibilidad que no puede anclarse definitivamente al mundo, pues su destino es abandonarlo. A este descubrimiento es paralelo un otro: el hecho de que la tierra y el cielo no son el todo que encierra toda posibilidad de la existencia, no son los hitos fronterizos de la vida y sus movimientos. La posibilidad más propia del hombre, la muerte, no se realiza en el ámbito del cielo y la tierra, sino que nos proyecta a un más allá, a un *trans*, no contenido por tierra y cielo. Tal proyección da testimonio de ese *trans*, sin que el testimonio pueda determinar el contenido o el vacío de ese más allá, sólo indicar que ni el todo del mundo ni sus hitos extremos pueden abarcar la muerte¹¹. «Esto significa al mismo tiempo que en ello [cielo y tierra] nada *es*, que pudiera dar a la existencia su último punto de apoyo, un último anclaje, una meta, un porqué»¹². La tierra y el cielo pierden así frente a la muerte su poder. La Parca no se inclina ante ellos, sino que, por el contrario, en la muerte se testimonia algo indefinible «ante el cual cielo y tierra en nosotros se inclinan»¹³. Lo que a su vez no significa otra cosa que el hecho de que cielo y tierra con ocasión de la inserción de la muerte en nosotros devienen un «*Schauplatz*» para lo más alto, una plataforma desde donde somos lanzados –y no nos lanzamos– al misterio. Es en este punto de su análisis donde Patočka, aún partiendo de Heidegger, hubiera podido invertir su perspectiva respecto de la del pensador del ser y liberar así a la muerte de la categoría de la posibilidad y de su inserción en la sincronía y en la órbita del ser.

Sin embargo, este camino, que aquí parece insinuarse, es abandonado rápidamente, y la superación de la existencia cósmica a través del reconocimiento de la finitud es puesta por Patočka al servicio de la emergencia del ser. Por cierto, al afirmar que la muerte testimonia un más allá, un *trans* de cielo y

⁹ Cf. BE, p. 140

¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 140

¹² *Ibid.*, p. 140 (Subrayado nuestro).

¹³ *Ibid.*, p. 140.

tierra, Patocka parece querer extraer la muerte del ámbito del ser y reconocerla en su alteridad irreductible. Cielo y tierra –recordemos– eran para Heidegger dentro de la tétada los ámbitos en los que el ser (ya sea como ser aún no yectado en el caso del cielo, ya sea como ser yectado y encubierto en el ente en el caso de la tierra) se manifiesta a los mortales que moran en la tierra contemplando el cielo y construyendo su existencia en función de las señales que les vienen del cielo.

Al afirmar que la muerte no se inclina ante la tierra ni ante el cielo, sino que ellos en nosotros deben inclinarse cuando la muerte irrumpe, Patocka da pie para interpretar que la muerte escapa al ámbito del ser y que es el ser mismo, que acaece en nosotros, quien debe acallar su apelación y reconocer que la muerte le es exterior e indomeñable, que es ella quien impulsa al sujeto en el que el ser mora a algo más alto que el ser mismo, a algo sobre lo que el ser no tiene *ya* (su tiempo es otro que el del ser) poder. Algo cuyo misterio se nos escapa, pero que no parece asimilarse a la nada vacía, pues se testimonia de modo efectivo en nuestra existencia y repercute en ella haciendo acallar cielo y tierra. Igualmente la idea de que es la muerte quien nos proyecta a un más allá, a lo «más alto» y no nosotros quien la proyectamos, puede interpretarse como una puerta abierta por Patocka al discurso fenomenológico testimonial de la muerte, que pretende pensar la muerte desde la muerte misma y no desde nuestro modo de relación con ella. Sin embargo, apenas llegado a esa puerta, Patocka la cierra y se queda del lado de adentro: recae en la temática y perspectiva del segundo Heidegger. Aunque reconoce que el poder del cielo y de la tierra es impotente ante lo más alto que se testimonia en la muerte, no colige de ello la separación de la muerte de la órbita del ser, sino que, muy por el contrario, la supedita a ella. Veamos como.

Para Patocka el sentido del movimiento de la vida produce con el reconocimiento de la finitud un viraje. El sujeto no se encierra en sí, en el encadenamiento vital a sus intereses y necesidades, sino que el encuentro con la muerte proyecta al hombre hacia fuera de sí mismo; donde él gana o descubre el verdadero sentido de su existencia. Es el mentado descubrimiento de sí. Ahora bien, si para no encadenarse en su propia finitud la vida debe dirigirse hacia afuera de sí, ello significa dedicarse a otra vida. La vida que se ha ganado a sí misma como existencia no puede ahora cerrarse, no puede hundirse en la ciega autoproscripción de sí; la vida que ha visto que su posibilidad más propia es la finitud, que el sentido total de la vida es abandonar la vida, entregarse a algo otro que sí, sólo puede ganarse a sí misma dándose o entregándose al otro, sacrificándose a él. Aparece así el sacrificio por el otro como el acto más plenamente humano y como el sentido propio de la existencia.

En este punto Patocka se acerca a la temática propia de Lévinas, sin embargo, su perspectiva y el sentido del sacrificio aquí mentado difiere esencial-

mente del ser para el otro levinasiano. Sobre ello volveremos más adelante. Digamos ahora que el darse al otro, el sacrificio, es para Patocka una sobrevivencia en el otro más duradera que la mera subsistencia empírica y más profunda que los paraísos imaginarios. Más duradera porque sobreviviré en otro que a su vez sobrevivirá en otro (se reconoce aquí la estructura de infinición propia también a la idea levinasiana de la fecundidad); más profunda porque en mi sacrificio sobrevivo en el otro no meramente para mí ni para el otro, sino para el ser, para que el ser, portador de infinitos sentidos, cuente con el otro como una posible *Lichtungsstätte* de la que podrá hacer uso para aparecer en el mundo. Se reconoce aquí la subordinación de la fecundidad al ser, del para el otro al para lo otro, de la perspectiva de Lévinas a la de Heidegger. Por otra parte, en el tercer movimiento el ciclo de la existencia se cierra: yo, que he recibido mi yo de otro en el anclaje, culmino sacrificando mi yo a otro en el descubrimiento de sí, permitiendo así la continuidad del ser y del tiempo. Consecuentemente, la subjetividad descubre y comprende que su ser no es el de una cosa cerrada en sí, sino la intersubjetividad. El otro constituye una modalidad de mi propia vida. El yo que en sus orígenes es gracias al otro, luego contra el otro, termina siendo para el otro. Y sin el otro no es nada.

Sin embargo, el para el otro no es el término del movimiento fuera de sí que la existencia implica. Patocka nos dice que el reconocimiento de la finitud, que lleva al sacrificio y a la conmoción del cielo y de la tierra, abre al sujeto que se sacrifica y a aquel a quien se sacrifica a una nueva posibilidad: les descubre el hecho de que la tierra ya no es tan sólo el escenario de la «mala finitud», esto es, el escenario donde se repite una y otra vez el enriedo del hombre en cuestiones cotidianas, tan finitas como su propia existencia, sino que les hace advenir a la idea de «la tierra como aparición de un nuevo reino, que no depende de ellos sino que les sobreviene, cuyo sentido no surge de las cosas, pero que sin embargo las toca en su núcleo: el reino del espíritu y de la libertad»¹⁴. ¿De qué reino nos habla Patocka? Pues bien, a través del movimiento del descubrimiento de sí, el reconocimiento de la finitud de la existencia, la renuncia a sí y la dedicación al otro dejamos de aborbernos en el ente y deviene expresa la relación al mundo en su conjunto, esto es, al ser. «El todo del ente es entonces trascendido, puesto en duda, deviene objeto de una cuestión. Ahora, plantear una cuestión ante la tierra y el cielo significa sacrificarse a sí mismo para que otra cosa pueda “ser”, para que la tierra y el cielo no se manifiesten sólo a sí mismos, sino que ellos sean la revelación de lo más alto»¹⁵.

Es decir, tierra y cielo vuelven a ser aquí el ámbito en el que lo más alto puede «ser». Lo más alto que antes Patocka afirmó que no era en el cielo y la

¹⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵ Mn, p. 45.

tierra no deja sin embargo por ello de ser. Lo más alto termina finalmente identificándose con el ser. La impotencia originaria de los hitos frente a la muerte no implica la impotencia del ser frente a la alteridad de la muerte. Por el contrario, la tierra y el cielo devienen, a través de la experiencia de la finitud, el escenario donde otra cosa distinta del sujeto y de los correspondientes objetos en los que se absorbe el sujeto puede *ser*. Deviene el sitio donde resplandece lo más alto. Al final de su camino Patocka no encuentra al Dios trascendente, se reencuentra con Heidegger. El sentido último de la existencia y de la muerte que la clausura es acceder al mundo en su conjunto, dejar ser a los otros y a los entes más allá de la existencia objetiva y objetivante de la subjetividad, en una palabra, dejar ser al ser.

Mas dejar ser al ser, acceder al mundo en su totalidad, no significa exponer al ser impudicamente tratando de rasgar sus velos, como lo intenta una y otra vez la existencia objetiva, perdida para sí misma, sino confiarse al misterio del ser, mantenerse en él, o, en otros términos, abrirse a la apelación del ser. La novedad que introduce Patocka es que la forma por excelencia de esa apertura es el sacrificio al otro, que permite también que el otro sea un *Da* para el *Seyn*. Soy para el otro, pero en realidad lo soy por el ser. Patocka es un curioso ejemplo de unión ecléctica de la temática heideggeriana y la levinasiana, pero con la particularidad de que esa unión subordina la perspectiva del segundo a la del primero, subordina el sacrificio al ser.

Para terminar con este tratamiento del tercer movimiento de la existencia aún tres precisiones. En primer lugar, la temporalidad propia de este movimiento, en el que se reconoce la existencialidad de *Ser y tiempo*, es el futuro, ya que en él el hombre se relaciona al mundo en función de la muerte que representa su más extremo futuro. Y el término de este movimiento, el otro a quien me sacrifico, es el futuro de mi existencia. Soy para que él sea, o, mejor dicho, soy para que el ser sea en él, inaugurando así el futuro, siendo ya desde el futuro. En segundo lugar, en el encuentro con la muerte y la nada el hombre es sacudido del rol al que estaba sujeto y de su propio encadenamiento a la vida, inaugurándose así el reino de la libertad. La cuestión que la muerte plantea exige una respuesta libre de toda cosificación, un modo de asumir mi ser en su conjunto y no de dispersarlo en una sucesión de presentes repetidos. Esta cuestión suscita así mi libertad sin dotar a esa libertad de ningún contenido positivo. En tercer lugar, digamos que toda relación libre representa un peligro para la vida cosificada, que ve desafiado el carácter absoluto que reclama por obra del movimiento de descubrimiento de sí. Y la amenazada se defiende atacando. La amenazada, la puesta en peligro, es la tierra y su poder. Donde por tierra es necesario entender aquí el ente bruto, desprovisto de su vínculo al ser y tomado como fuente de toda instrumentalización y objetivación. El poder de la tierra se concentra entonces en aniquilar aquello que lo hace peligrar. En

consecuencia es necesario asumir la lucha o provocarla, si se quiere escapar de la cosificación. Así como el trabajo era parte esencial del segundo movimiento y el amor del primero, la lucha lo es del tercero. La lucha es parte esencial de la vida humana, pero no aquella lucha contra los otros para prolongar mi existencia alienada, sino la lucha contra mi propia alienación. Pues la vida verdaderamente humana no está dada, sino que debe ser conquistada, y el movimiento que lleva a conquistarla es la lucha¹⁶.

IV. DEL SACRIFICIO A LO DIVINO

El tercero es el más importantes de los tres movimientos a través de los cuales el sujeto se refiere al mundo. En él de lo que se trata no es ya de relacionarme a las posibilidades facticias que me ofrecen los otros, ni proyectarme a mí mismo identificándome con un rol resultante de un modo de operar con los entes; por el contrario, en él me veo en mi esencia humana y en mi posibilidad más propia «que es al mismo tiempo una relación al ser y al universo»¹⁷. Esa relación al ser acaece como una transformación de mi encadenamiento a la cosidad y a lo singular. Me libero de mi sometimiento a mí mismo y a las cosas, y, de ese modo, comprendo las cosas y a mí mismo de acuerdo con el transfondo de su sentido para el conjunto del mundo. Ahora bien: «El mundo es algo tercero, algo esencialmente diferente del ente, pero que sin embargo muestra y descubre lo que las cosas son y cómo son»¹⁸.

El mundo, diferente del hombre y las cosas, no es pues sino el ser. Su descubrimiento es sólo posible al hombre, porque los plexos de sentido se vuelven patentes gracias a una posibilidad fundamental de mi existencia, a saber, asumir como cosa propia mis *esenciales* posibilidades de ser, no ser indiferente al modo como soy en relación con el ente. Cuando existo de este modo, existo ya no en lo singular, sino en el mundo, existo en la verdad, en la que el todo se reúne en mí gracias al plexo de sentido universal en el que las cosas se le aparecen a mi existencia empuñada. La existencia deviene así el lugar de encuentro de todas las cosas, y, ante todo, de aquellos hitos dentro de los cuales las cosas salen al encuentro: la tierra y el cielo. Y este momento de encuentro de las potencias –cielo y tierra– sin las cuales no se puede pensar el mundo lo denomina Patocka con el término *fiesta*, de neto cuño heideggeriano. A pesar de las diferencias de matices, en el fondo cielo y tierra cumplen para Patocka la misma función que para Heidegger: son aquello en lo que emerge el ser, y la

¹⁶ Cf. BE, p. 141.

¹⁷ J. Patocka, «Méditation sur 'Le monde naturel comme problème philosophique'», en Mn, p. 118.

¹⁸ J. Patocka, «Was ist Existenz», en BE, p. 252.

tarea del hombre plenamente humano es reunirlos; lo que requiere que asuma su condición de mortal, su destino de disolverse en el sentido del mundo. Ahora bien, en la vida humana vivida extáticamente en la fiesta destella un reflejo de lo sobrehumano, de lo Divino¹⁹. La emergencia del ser que acaece cuando en la fiesta el hombre, asumiendo su mortalidad, reúne cielo y tierra, es, como en Heidegger, la condición de la aparición de lo inefable Divino. Para Patocka, en esta época, sumida en la técnica, en el presente y en el encadenamiento a sí lo Divino también está ausente, y, por lo tanto, carecería de sentido tratar de comprenderlo.

Así vistas las cosas, se vuelve ahora transparente el sentido último del sacrificio en la obra de Patocka. No nos sacrificamos por el otro, sino que en este desinteresamiento de sí, priva todavía un interés: el interés en la manifestación del mundo, del ser. Y no sólo nos sacrificamos por el otro hombre, sino también podemos sacrificarnos por nosotros mismos o por las cosas, pues lo importante del sacrificio no es aquel por quien me sacrifico, sino la emergencia del mundo. Afrontar la finitud significa, pues, comprender que en el fondo nuestra existencia está destinada a ser sacrificada tarde o temprano y asumir desde ya ese sacrificio. Desde entonces mi ser no es más definido como un ser para mí, «sino como un ser en el sacrificio, un ser que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son»²⁰. En el sacrificio la vida produce una reversión de intereses: el propio interés se cambia por el interés del ser; no se vive ya en lo que separa y cierra, sino en aquello que abre todo sentido y a todos nos une: nuestra pertenencia al ser, a la abertura misma. La vida ya no es así antropocéntrica, sino «cosmocéntrica y luminocéntrica». El tercer movimiento, que conlleva al sacrificio, aunque imposible sin los otros dos, deviene el más importante de todos ellos, «porque en este movimiento de lo que se trata ya no es del ente objeto, sino antes bien de lo esencialmente diferente del ente y lo que posibilita aquel encuentro [del cielo, la tierra, los mortales y lo Divino], de la posibilidad por excelencia: el mundo, el ser como plexo de sentido y llave para todo comprender»²¹.

En este contexto de pensamiento interpreta Patocka los misterios del cristianismo, al que califica de «nuevo mito», aunque le concede la dignidad de ser uno de los más profundos²². El mito es aquella narración que no sólo expresa, sino que a través de su palabra hace acaecer la reunión del cielo y la tierra y la emergencia del ser. El comportamiento mítico ritual es un comportamiento festivo, y el escenario del mito es la fiesta, en el sentido arriba adjudicado al término. El «mito» de Cristo, el Dios hecho hombre, el resucitado que muere por la humanidad, es, para Patocka, la más profunda comprensión mítica del

¹⁹ Cf. Mn, p. 119.

²⁰ *ibid.*, p. 120.

²¹ BE, p. 256.

²² Cf. Mn, p. 122.

tercer movimiento de la existencia. El hombre divino, el Cristo, vendría a expresar al hombre perfecto, que vive en la verdad (en el mundo), absolutamente cierto de su muerte y de su necesaria resurrección en los otros. El Verbo hecho carne no es para Patocka la encarnación de un Dios personal que trasciende la muerte, sino el evento del ser que ha elegido para revelarse al hombre que existe en la verdad, es decir, al hombre que vive enteramente dedicado al sacrificio, des-preocupado de sus intereses y a la luz del ser.

Es necesario aquí acotar que la idea de sacrificio sufre así una modificación esencial en Patocka respecto del cristianismo, y, paradójicamente, es una modificación instrumental. El hombre verídico se sacrifica para que en él, en las cosas y en el otro resplandezca el ser. El sacrificio es un medio usado por el ser. Por el contrario Cristo se sacrifica por amor al hombre, esto es, el otro —y nunca la cosa— es salvado por sí mismo, porque *él es el ser* en la tierra y no el lugar de aparición de un ser cosmocéntrico. Porque el mundo ha sido creado para el hombre y no el hombre para el mundo, el sacrificio por el otro hombre no puede ser entendido jamás en el cristianismo como sacrificio por el mundo. El amor es una relación más allá de lo instrumental: amo al otro por sí mismo, porque sí y no por el ser ni por el universo futuro. Y Dios muere por amor al hombre, produciendo así una reversión plena del nexo instrumental. El sacrificio del amor no tiene otro «para» que el amor por el amado.

Patocka, en cambio, con su comprensión mítica del cristianismo, recae en la instrumentalidad. Paradójicamente, el tercer movimiento, por el cual el hombre escapa de su encadenamiento instrumental a las cosas, es, en su esencia última e inconfesa, instrumental. Me sacrifico al otro *para* que acontezca el ser. El nexo instrumental no produce aquí entes, pero no por ello deja de ser instrumental: aquel a quien me sacrifico no es el término del movimiento, sino un medio para que resplandezca el mundo. Sólo el amor permite huir de la instrumentalidad. Por ello el amor no se conquista a través de la lucha, que siempre supone un «para» por lo que lucho y una conciencia de aquello que quiero alcanzar y los medios necesarios para hacerlo, sino que acaece antes de que el hombre lo busque. Soy amado y no necesito luchar por ello. El hombre no lucho para que Dios muriera por él. Sino que tanto amó Dios al hombre que sacrificó a su Hijo unigénito para que éste tenga vida eterna.

Volviendo a Patocka, digamos que en él, el evento del ser está indisolublemente ligado a la divinidad. Dicho de otra manera, Dios no es un tercero respecto al ser y al hombre, sino que es el evento del mundo, evento que se desarrolla en el tiempo, que *es* el tiempo mismo en el que deviene el ser. Por ello puede afirmar el filósofo que «el hombre plenamente verídico [el que existe en la verdad y para la verdad del ser] porta a justo título el nombre de hombre-Dios»²³.

²³ *Ibid.*, p. 123.

Y quien adviene a sí y descubre su propia existencia, adviene también al Reino de Dios, que es el mundo mismo en cuanto gobernado no por el ente sino por la verdad del ser. El Reino de Dios, nos dice Patocka, está entre nosotros, de modo tal que cada uno debe hacer su viraje hacia él²⁴. Y la vida en el Reino de Dios, esto es, en un mundo en el cual el sentido de los entes surja de la verdad del ser, es una vida eterna. Mas esto no quiere decir obviamente que en tal Reino la finitud humana individual sea suprimida, sino que el hombre se convierte en agente y sitio del inacabable sentido del mundo, en sitio del ser que se renueva infinitamente en el mundo a través del interminable *und-so-weiter* de su historia. El tiempo del Reino es el futuro eterno del hombre; no porque el hombre no haya de morir, sino porque en él el ente resplandece en el rayo de luz del ser, rayo que no cesará jamás. Brillará siempre y continuamente de modo renovado, aun cuando cada uno de esos modos fuese finito²⁵.

Los hombres trascienden su calidad de entes formando, a través de su sacrificio al otro, una cadena de seres que ya «no son islotes de vida en el mar del ente objetivo»²⁶, sino navegantes de aquel océano, cuyas olas siempre nuevas no detienen jamás su eterno ondular, el «océano del ser», a cuyo servicio están y por cuyo servicio se comunican los hombres.

V. LA MUERTE AL SERVICIO DEL TIEMPO

Según nuestra manera de leer a Patocka, los tres movimientos de la vida, y el modo en que la muerte es vivida en el tercer movimiento presuponen una divinización de la temporalidad. Divinización que sería el trasfondo último y la esencia del pensamiento de este filósofo. Para la elucidación de este aspecto esencial de su filosofía, a saber, la relación de la muerte con el tiempo y del tiempo con lo Divino, es menester partir de la siguiente consideración: la muerte, como vimos, no es para Patocka exterior a la vida. El no analiza nunca la muerte desde la muerte misma, sino que aquello que le preocupa es la finitud interior, la relación de nosotros como existentes con la muerte, la circunstancia de que en cada momento de nuestra vida vivimos la muerte. El «vivir la muerte en la vida» es pues el hecho primordial exterior a toda elección humana. Y la muerte es vivida en tanto la vida es vivida de modo finito, siéndole imposible al hombre toda otra manera de vivir. Desde el momento en que la muerte es así considerada, es remitida a la esfera del tiempo y vivida por anticipado como sacrificio.

A partir de esta base, nosotros arriesgamos la siguiente interpretación: la muerte, reconvertida en relación con la muerte, cuya forma auténtica es el

²⁴ *Ibid.*, p. 123

²⁵ *Cf.* BE, p. 256.

²⁶ Mn, p. 123.

sacrificio, es puesta por Patočka al servicio del tiempo, que, incofesamente, asume el rango de lo Divino, en tanto es el trasfondo desde donde acaece el mundo y en tanto el acaecimiento mismo del mundo tiene como último sentido la renovación infinita del tiempo. Veamos el modo en que Patočka piensa la relación entre la muerte y el tiempo y si es justificada o no nuestra hipótesis.

Para Patočka lo propiamente humano del sacrificio no es dedicarse a los otros, sino cumplir una misión²⁷. Esta es la misión de dar testimonio de la verdad del ser, cosa que el hombre en su esencia está destinado a hacer, puesto que él y sólo él vive fascinado por la totalidad del ser. Testimonio da el hombre de la verdad ayudando a través de su comportamiento a los que son del mismo modo que él a ser lo que ellos son, a saber, otros testigos del ser. Dar testimonio de la verdad implica, pues, convertirse a sí mismo y ayudar a que los otros y las cosas se conviertan en el sitio del despliegue del ser. ¿Cómo hacerlo? ¿Cómo cumplir la misión? Si bien es cierto que hay que luchar por la verdad, esto es, estar siempre atentos de no caer en la cosificación, la mera lucha no cumple con la conquista positiva de la verdad, sólo prepara negativamente el terreno para que la verdad pueda acaecer. Este acaecimiento no puede ser forzado por el luchador. Sólo le cabe esperar. La *espera* se revela así como el modo en que el hombre da testimonio de la verdad. La espera es «la posibilidad misma de abrimos al advenir»²⁸.

Esta espera es la condición «anímica» para hacer posible el futuro desde el presente, o, mejor aún, para dar cuenta del presente desde el futuro. La espera abre un tiempo que no puede ser traído al presente, representado, como lo es el tiempo de la objetivación y de la proyección objetivante, que, más que proyectar el presente desde el futuro, anticipan el futuro trayéndolo al presente y rindiéndolo en él a través del cálculo y la razón. Y ese tiempo que abre la espera es el tiempo en que acaecen las inagotables posibilidades de manifestarse del mundo; manifestación cuyo contenido es imprevisible, pero cuya forma en última instancia es temporal. La manifestación del ser es historia, y, lo que es a nuestro modo de ver más importante, el sentido último de la manifestación del ser es la prosecución de la historia futura abierta por la espera. La eternidad, el infinito, la causa última de todas las cosas, en una palabra, lo Divino, no es el acaecer del ser, pues todo acaecer del ser es un acaecer en el ente, y el ser del ente es siempre finito²⁹, epocal. Lo Divino es el tiempo mismo, la epocalidad de lo que acontece epocalmente. Lo Divino, lo inefable, lo infinito y la condición incondicionada de

²⁷ Cf. J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*, tr. francesa de Abrams, Grenoble: Jérôme Millon, 1990, p. 235. (Sigla: Ls).

²⁸ *Ibid.*, p. 235.

²⁹ «daß das sein des Seienden nicht bloß ein erhellender Lichtstrahl ist, sondern ein Lichtstrahl, der stets anders und neu, wenn auch immer auf endliche Weise erhellt.»: BE, p. 256.

todo acaecer del ser es el tiempo, que se hace presente como tal cuando el hombre, existiendo desde el futuro, deja acontecer al ser y con él a aquello en lo que el ser acontece: precisamente el tiempo.

Por ello puede decir Patocka que «el tiempo es el misterio mismo, lo que guarda por siempre la naturaleza última de las cosas, toda vez que es la condición fundamental de la posibilidad de su aparición»³⁰. Y lo que está por debajo de todo, lo que todo domina es, para Patocka, sencillamente «lo Divino»³¹. El tiempo no es entonces meramente un fluir, no mienta sólo la localización para la conciencia de un instante en una dimensión lineal, sino que es la «reunión paradójal de lo siempre nuevo», es decir, aquello para lo cual y en lo cual se reúne cada época del ser. Aquello que domina y guarda toda manifestación del ser es el tiempo, pues el ser lo es siempre en y para la renovación del tiempo. ¿Cuál es la relación de este tiempo con el tiempo de la conciencia? El tiempo de la conciencia no es más que una forma abstracta (abstraída al presente), derivada y secundaria respecto de este Tiempo primordial; surge de la falsa interpretación del sentido del tiempo originario y es en última instancia una «ilusión de la finitud que quiere agotar el universo a fin de subordinarlo y asimilarlo al espíritu»³².

Pero el universo es indomeñable, no porque sea absurdo, sino en razón de su infinita riqueza. Ninguna clave nos abre el verdadero sentido del universo. Todas son insuficientes, todas abren sólo un aspecto suyo, cerrando a la par otros posibles. No hay una clave única que imponga el fin de la historia, sino que toda clave es en la historia y sirve ya al desarrollo inextinguible de la historia y de su «destrutividad creadora». La historia está así por debajo de todo y a todo domina, pues todo es para la historia, para el tiempo. La historia, el tiempo, son, en esta concepción, el sentido último de todo sentido y de todo mundo; son aquello que se vuelve explícito cuando el ser acontece como sentido del acontecer del ente, son, sin más, lo Divino.

Lo Divino no está, pues, fuera del tiempo, sino que es el Tiempo mismo. La muerte no trasciende el tiempo sino que, en tanto la muerte existe sólo como muerte vivida, como sacrificio del apego al ente, existe en el tiempo. Y como el sacrificio lo es para el ser y su renovación, y la renovación del ser tiene como último sentido y «para qué» el misterio del tiempo inagotable, la muerte no sólo es en el tiempo sino para el tiempo. Y el Tiempo es en última instancia no Dios – el Dios personal y éticamente conminante no tiene lugar en la filosofía de Patocka – sino lo Divino. De allí que todo morir auténtico consume la subordinación del sacrificio ético por el otro a la renovación del tiempo como sentido último del acontecer del ser. De allí que todo morir auténtico sea morir por lo Divino.

³⁰ Ls, p. 237.

³¹ *Ibid.*, p. 313.

³² *Ibid.*, p. 237.

Para finalizar con nuestro análisis de la filosofía de Patocka, quisiéramos comparar puntualmente algunas tesis centrales en su pensamiento, particularmente en relación al tema del sacrificio y la muerte, con las de la religión cristiana. Patocka cree posible hallar en su hermenéutica del sacrificio una clave para comprender el cristianismo «desmitologizado». Lo que distinguiría al cristianismo de las demás religiones radica en que estas últimas han concebido lo Divino como omnipotencia y el sacrificio como una imposición de lo omnipotente al hombre. El cristianismo, por el contrario, se construye sobre la base del sacrificio radical del hombre-divino, que desliga al hombre de lo cotidiano y lo pone de cara a la muerte. Sin embargo, parece haber grandes diferencias entre una perspectiva y la otra, las que no fueron tomadas en cuenta por el filósofo. El hombre-divino no es el Dios-Hombre. El Dios-Hombre se sacrifica por amor al otro, el hombre-divino sacrifica su cotidianidad en beneficio del ser. El sacrificio de Cristo salva al hombre de la muerte.

El propugnado por Patocka se la hace asumir como su destino. Para el cristianismo Dios, diferente del mundo, se sacrifica para que el hombre se salve del ser finito y acceda a otra existencia diferente de la existencia mundana. Para Patocka lo Divino, identificado con el tiempo del mundo, emerge a partir del sacrificio del hombre que acepta su finitud, permitiendo así la continuación de la historia del mundo. Para el cristianismo clásico el advenimiento de Dios marca en un sentido ontológico el fin del mundo. Para la visión de Patocka el advenimiento del mundo permite la emergencia de lo Divino. Sin volcarse por una o la otra visión, cabría preguntarse objetivamente hasta qué punto la desmitologización del cristianismo a la que apunta Patocka no equivale lisa y llanamente a su descristianización. Cabría preguntarse también hasta qué punto la muerte, cuyo cuando cierra el cuando del tiempo de la existencia, puede tener como sentido (como sentido suyo, y no resultante de un modo de interpretarla) la prosecución de ese mismo tiempo que llamamos historia.

Ángel E. Garrido-Maturano es profesor-investigador en CONICET, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco, República Argentina. Entre sus publicaciones pueden destacarse las dos siguientes: «Illeität im Denken von E. Levinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes», *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, I (1996), pp. 62-75; y «Pasividad y corporalidad como exposición y decir en el pensamiento de E. Levinas», *Agora, Papeles de Filosofía*, I (1995), pp. 5-18. Línea de investigación: fenomenología.

Dirección Postal: Leandro N. Alem 1970, 1605 Monro, Buenos Aires, Argentina.