

Mátyás Szalay

ORCID: 0000-0002-5557-1877

Instituto de Filosofía Edith Stein – Granada

Contribución de Jan Patočka a una valiente política cristiana. Mundo de vida y solidaridad de los conmovidos en discusión

“... ¿este socratismo *político* tiene una oportunidad?
Esta es la pregunta más radical que Europa occidental puede recibir
hoy del corazón de lo que ataño fue Europa central”.
(Paul Ricoeur)¹

Palabras clave: Jan Patočka, política cristiana, Mundo de la vida, solidaridad, testimonio

Keywords: Jan Patočka, Christian politics, life-world, solidarity, testimony

1. Jan Patočka como pensador auténtico

Unos cincuenta años después de su muerte, Jan Patočka (1907–1977) es ahora más conocido en España gracias a la reciente traducción de sus obras. Patočka, nacido en la antigua Checoslovaquia, ha sido uno de los más originales discípulos de Edmund Husserl y su fenomenología, que revolucionó la filosofía del siglo XX con su lema “ir a las cosas mismas” (“Zurück zu den Sachen selbst!”). Patočka no solamente aprendió de su maestro un método riguroso, sino que adoptó también una actitud fundamental del filósofo², a saber, poner

¹ Ricoeur (1988), p. 27.

² Cf. Hildebrand (1971), p. 70; Pfänder (1933); Crespo (2007), pp. 229–250.

la vida al servicio de su comunidad. Sirvió como uno de los redactores de la Carta 77, un documento que proclamaba la libertad de expresión, y en el que pidió establecer instituciones democráticas. Como consecuencia de su implicación y liderazgo en los movimientos de la oposición, la policía lo interrogó durante más de once horas. No pudiendo soportar las torturas del interrogatorio, murió poco después, por lo que es considerado como un mártir de la filosofía de la posguerra.

A la hora de buscar elementos para una política cristiana, el criterio de estudiar a Patočka no es simplemente la relevancia filosófica de sus obras, sino también su impactante testimonio personal. Dar su vida al servicio de la libertad de los demás está en plena sintonía con su pensamiento. El llamado *Sócrates checo* es un pensador auténtico que contribuyó a la renovación del espíritu europeo, sobre todo por nutrir la resistencia contra uno de los peligros más grandes que significó la ideología comunista para la paz y el bienestar europeo.

Recuperando importantes elementos de las tradiciones cristiana y griega, Patočka no solo corrigió fundamentalmente la ideología reinante, sino que ofreció aportes para una *política cristiana en tiempos poscristianos*.

En la siguiente reflexión señalaré, sobre la base de los acercamientos de Patočka a la filosofía griega, dos puntos que ayudan a recuperar y desarrollar las ideas de su cosecha que más contribuyeron a cambiar el ámbito de la política. Dichos aspectos no solo son relevantes teóricamente, sino que quedan resaltados por el admirable martirio que tuvo que soportar. Estos son: a) Mundo de la vida; b) Solidaridad de los conmovidos. Después de discutir cada punto, explicaré, mediante una breve evaluación, modos de refinar y expandir estos impulsos en el contexto político contemporáneo.

2. El mundo de la vida (Husserl, Heidegger y Patočka)

Uno de los puntos quizás más novedosos de la herencia de Husserl y Heidegger concierne el concepto debatido del *mundo de la vida*³. Se trata originalmente de un intento de Husserl, por un lado, de describir el comienzo de la aplicación de su nuevo método, la fenomenología, en cuanto a que implica un cambio de actitud que nos traslada del mundo práctico al mundo teórico. Husserl se dio cuenta de que la fenomenología, propuesta como la verdadera filosofía, tiene que aclarar este punto repensando radicalmente la tradición aristotélico-tomista. Me limito a mencionar aquí solo dos aspectos novedosos del planteamiento husserliano para luego señalar el desarrollo extraordinario

³ Cf. Patočka (2004b), pp. 137–157.

del tema. (a) Según Husserl, el cambio ocurre *de un solo golpe* (“mit einem Schlage”⁴), y la realidad que corresponde a la actitud (práctica o teórica) nos muestra todo un mundo nuevo. Por influencia de Martin Heidegger, que fue su otro maestro, Patočka reinterpreta en sus *Ensayos heréticos* el concepto de “Lebenswelt”, mundo de vida pre-teórica de Husserl, en términos de un *mundo de vida pre-histórica*⁵. (b) A su vez, Patočka también cuestiona la forma de la transición ofreciendo una explicación más compleja, capaz de dar cuenta de la relación entre estas dos realidades.

Mientras que para Husserl (tal como lo señala en su obra *La filosofía como ciencia estricta*, de 1911) la verdadera vida es la del intelecto, y consiste en acumular conocimientos indudable a través de ejercer una ciencia rigurosa, paso por paso y por varias generaciones, para Patočka, la salida de la crisis europea – todavía más grave en la época de la postguerra de lo que sospechaba Husserl en su obra de título homónimo de 1935 – no es principalmente por vía de la nueva fundamentación del conocimiento indudable, sino más bien por la reorganización de la verdadera *polis*⁶.

En este novedoso acercamiento, Patočka reconoce por un lado la herencia de Platón, y por otro lado se involucra en un diálogo con algunas intuiciones del marxismo sobre la importancia de la historicidad y la estructura de la sociedad. Pero como se han dado cuenta sus intérpretes más recientes, la tesis original de Patočka indaga más en el asunto metafísico: se nutre de una tradición cristiana⁷ que reconoce y subraya que la vida es un acontecimiento⁸ y un quehacer libre.

En este punto, Patočka se acerca a la crítica que Heidegger hace a Husserl por no reconocer suficientemente la relevancia del carácter histórico de la existencia humana⁹. El pensador checo también le reprocha a su maestro que, por su interés de ofrecer una ontología objetiva de la realidad subyacente al mundo de la vida, pase por alto el carácter temporal del mundo de la vida. La

⁴ Husserl (2012), pp. 78, 153 y 242. Véase también sobre el tema la introducción a la edición en inglés, Moran (2012), p. 48. Andrea Staiti subraya la relevante diferencia entre “Kenntnis” y “Erkenntnis”. “Kenntnis” es el conocimiento por intuición con tono individual; el resultado de un mero encuentro con el fenómeno. Por el otro lado, “Erkenntnis” significa el verdadero conocimiento profundo y de carácter científico que se basa en una intuición esencial en la naturaleza de la cosa. Staiti (2012), p. 75.

⁵ Véase también Patočka (2004a), pp. 13–57.

⁶ Husserl lleva razón en que para la reorganización de la *polis*, es importante que haya un modo claro de llegar a la verdad, pero es un intelectualismo pensar que este criterio necesario es también suficiente para reorganizar la *polis*.

⁷ Karfík (2008), p. 31.

⁸ Véase especialmente el ensayo: Patočka (1988a), pp. 61–91.

⁹ Cf. Patočka (2004c), pp. 70–74.

participación en la realidad histórica para Patočka no es un mero hecho dado por sí e independiente de nuestra voluntad, sino que más bien se nos presenta como una oportunidad y una exigencia: a través de descubrir la temporalidad de nuestra existencia se puede percibir *un appel moral* de asumir activamente e involucrarse en el desarrollo histórico de la *polis*.

Patočka entiende el cambio de la actitud “práctica” a la “teorética”, o en términos menos clásicos y más propios suyos, de la actitud del mundo pre-histórico al campo fenomenológico de la vida histórica, como un movimiento propio de la existencia humana que transcurre en tres pasos significativamente diferentes: aceptación, resistencia-extensión, “tras-ruptión” (*Durchbruch*) hacia lo bueno¹⁰. Es una trayectoria de afirmar dramáticamente la realidad por y a través de aceptar su origen en la bondad absoluta.

Se necesitaría un análisis adecuado para describir cada una de las etapas de este proceso en el cual la existencia prehistórica se convierte en una persona que participa activa y personalmente en la historia, pero lo más importante aquí es ver que todos estos pasos conducen a una nueva relación concreta y temporal con lo eterno e infinito; con lo que Sócrates y la tradición subsecuente llamó *la idea del Bien*.

En su *Crisis de las ciencias europeas*, Husserl también afirmó que “El *telos* espiritual de Europa yace en lo infinito; es una idea infinita hacia la que, de modo oculto, por así decirlo, desemboca el devenir espiritual global”¹¹. Pero mientras que él entendió la idea del infinito en términos intelectuales y pensaba que, siendo algo más allá de lo temporal, solo sería accesible para los filósofos capaces de poner el mundo histórico entre paréntesis (*epokhé*), para Patočka, el *telos* espiritual de Europa surge y resurge en la crisis de un encuentro temporal y real con el otro.

El cambio radical de actitud que Husserl llamó *epokhé* y lo que consideró aplicable por decisión autónoma del filósofo, ocurre según Patočka más bien como un desafío que se le presenta a la persona histórica *en y a través* de su compañero en el sufrimiento. Esta exigencia ética de solidaridad puede ser aceptada o no, pero es un hecho indudable, y, por ende, no dar una respuesta ya consta como contestación moral y existencialmente negativa. El pensamiento de Patočka subraya bien este carácter responsivo de la ética y de la comprensión filosófica de la realidad que nos cuestiona.

¹⁰ Cf. ídem. En: Patočka (2004c), pp. 82–83. Cf. Patočka (1991), p. 225. Balázs Mezei ofrece un análisis revelador sobre el tema en: Mezei (1998a), pp. 19–21. Véase también Lévinas (1972), pp. 23–43.

¹¹ Husserl (1991), p. 330.

Aunque para Husserl hay una realidad (ontológica) subyacente a estos diversos mundos de la vida, Patočka, sin embargo, identifica como verdadera tarea filosófica la unificación de estos mundos no solamente a través de ofrecer una ontología, sino más bien otorgando una respuesta a la exigencia ética de una solidaridad concreta. Según él, esta respuesta da lugar a una nueva constitución y luego a una construcción de un mundo común, un mundo de una auténtica comunidad en la verdad atestiguada.

3. Evaluación breve

Desde el punto de vista de buscar una política cristiana para tiempos pos-cristianos, la reinterpretación de Patočka del *mundo de la vida* da un giro importante a la idea original de Husserl. Sobre todo, su insistencia en la temporalidad es importante aquí, puesto que la política cristiana no tiene la finalidad de conquistar y dominar espacios; se desarrolla más auténticamente como políticas del tiempo, es decir, como un intento de iluminar al hombre su propia naturaleza temporal, que contiene una paradoja e implica una tarea. La persona humana es un ser temporal, pero está llamada *a* lo eterno y *por* lo eterno¹². Por tanto, la insistencia de Patočka en un cambio radical como aceptación voluntaria y existencial de la historicidad del hombre, es un primer paso hacia el pleno reconocimiento de la temporalidad y la afirmación la vida humana como un don divino – una idea imprescindible para una antropología cristiana que fundamente la política.

Una de las primeras tareas de la política cristiana es, ciertamente, ofrecer una adecuada interpretación de la compleja temporalidad del mundo de la vida y de la existencia humana con respecto a la unidad de los tiempos en Cristo, que es el sujeto mismo del evento histórico por antonomasia.

4. Solidaridad de los conmovidos (Patočka y Lévinas)¹³

En su análisis de la caída de Europa, que se refleja tanto en las guerras mundiales como en la situación de la postguerra, Patočka llegó a una conclusión, en cierto modo, semejante al a radical reinterpretación de la ética por

¹² Es interesante considerar en este punto la reflexión de otro discípulo de Husserl: Stein y Gelber (1986).

¹³ Este apartado se basa en varias intuiciones de Balázs Mezei explicadas en sus clases y en el artículo: Mezei (1998b), pp. 37–61.

Emmanuel Lévinas. En vista de la crisis política, cultural y social de la Europa de la posguerra, ambos pensadores entienden que no se trata de un fallo de estructura sociocultural o político, sino más bien de un problema que concierne a toda la cultura de occidente desde sus raíces. El olvido del origen de esta cultura repercute directamente en el comportamiento de los miembros de esta comunidad que se destaca por su vocación claramente universal. La crisis política es un síntoma de una crisis más allá de la política, e incluso más allá de la cultura, pues abarca la totalidad del ser y concierne su centro: la relación del mundo divino con el mundo humano.

Lévinas hizo el intento de reenfocar la discusión en esta dimensión profunda y se empeñó en demostrar que la falta de *cuidar del otro* – que él considera como el problema principal y como la consecuencia de cambiar el orden fundacional entre ética y ontología – proviene de una pérdida de capacidad de leer y entender los signos de la absoluta transcendencia que se manifiesta en la presencia del otro¹⁴. Los conflictos del siglo más sangriento, del siglo XX, surgen entonces de reducir dentro de la experiencia de la alteridad “lo radicalmente otro” en cuanto esto se nos presenta como rostro (*visage*) del otro.

Lo que nos interesa aquí es, sobre todo, el punto de tensión y a su vez sintonía entre la tesis de Lévinas y el análisis de Patočka de la crisis europea. Según el pensador checo, la raíz del problema llega más allá de la relación con el otro; concierne a la relación con nosotros mismos, y se manifiesta en desprenderse de las tradiciones tanto griega como luego cristiana, proponiendo un modo de vivir y amarse al que él llama *cuidado del alma*, traduciendo la expresión socrática.

El momento fundacional para el renacimiento de la auténtica política es, según Patočka, la solidaridad de los conmovidos. Ahora bien, la compleja experiencia de la solidaridad en sí ciertamente incluye estos dos elementos: *el cuidado del alma* (tesis de Patočka) y *el cuidar del otro* (propuesta de Lévinas)¹⁵.

¹⁴ En las propias palabras de Lévinas: “Le visage de mon prochain est une altérité qui ouvre l’au-delà. Le Dieu du ciel est accessible sans rien perdre de sa transcendance, mais sans nier la liberté du croyant”. En Lévinas (2003), p. 37.

¹⁵ La auténtica solidaridad es una manifestación y una expresión de cuidar al otro. El cuidar al otro va más allá de atenderlo en su sufrimiento, pero evidentemente tiene que encontrar al otro en las profundidades del ser. La solidaridad es un acto que no solo reconoce la dignidad del otro de forma intelectual, sino que se deja conmover por toda forma de ausencia de su bien y, por tanto, está basada en un conocimiento de su vocación, de su destino como felicidad. Y si ser solidario incluye la colaboración en la felicidad del otro, implica, con claridad, cierto conocimiento de la felicidad del hombre, a la cual es imposible llegar sin lo que Patočka llama “cuidar el alma”.

Patočka defiende la idea de que “la esencia de Europa es filosófica, ya que consiste en la decisión de vivir en la verdad, en el pensamiento de «la vida buena». Y esto presupone la relacionalidad, el alma, la conciencia, la libertad, la autonomía moral, la justicia y la búsqueda de lo absoluto. La esencia de la filosofía es moral”¹⁶. El pensador checo también confirma la intuición de Sócrates de que la filosofía es una forma de vida cuyo elemento central son los ejercicios intelectuales y espirituales, y su método es la contemplación¹⁷: fuente y culminación del diálogo. La filosofía, por lo tanto, lejos de entenderse como una actividad meramente intelectual y académica, llega a su plena realización como la praxis de la entrega de la propia vida por el bienestar de la *polis*, más concretamente como un modo de cuidar la relación de todos con el bien, en el sentido de *bien supremo* y de *bien común*. El cuidar del alma como una resistencia a las fuerzas del materialismo (no solo como ideología, sino también en el sentido que más adelante con el cristianismo se clarificó como *deseos de la carne*) y del poder político tal como lo plantea en el diálogo platónico Trasímaco¹⁸, o más adelante como lo ejemplifica el totalitarismo comunista, siguiendo la misma lógica perversa¹⁹.

La preocupación por el alma²⁰, cuya relevancia política ha sido redescubierta por Patočka, se basa en una cosmovisión según la cual la idea del bien está más allá del ser (*epekeina tes ousias*)²¹. Esto significa también la absoluta transcendencia del bien más allá de toda lucha entre bien y el mal. No solo en la tradición cristiana, sino ya en el texto platónico, el *cuidar del alma* implica también, al menos, la esperanza de que el bien ya ha triunfado a pesar de toda aparente derrota. El reconocimiento de la posibilidad, o incluso la

¹⁶ Sánchez Cámara (2012), p. 88.

¹⁷ Véase sobre este tema el tratado clásico de Pierre Hadot: Hadot (2002).

¹⁸ Mezei (1998c), pp. 131–177, especialmente p. 175.

¹⁹ Platón, *República* I, 338c: “Entonces te digo que la justicia no es otra cosa sino la ventaja del más fuerte”; ídem, 344c: “Entonces, Sócrates, la injusticia generalizada es más fuerte, libre y algo superior que la justicia, y, como decía al principio, es el interés del más fuerte lo que es justo, mientras que lo injusto es lo que beneficia al hombre mismo y es para su beneficio”.

²⁰ El verdadero cuidar del alma, sin embargo, no se entiende bien sin tener en cuenta su radical transformación por el cristianismo y su desarrollo posterior, o más precisamente sin la tradición agustiniana en su trayectoria hasta la fenomenología de la conciencia por Husserl. El descubrimiento de lo invisible, de la dimensión del alma, se intensifica con el “yo-mismo” que se relaciona dentro de su máxima inmanencia con la máxima transcendencia. La posible apertura del *yo* hacia el *otro* se forma en el diálogo. En este diálogo interno con el *yo* que es completamente distinto siendo lo más íntimo mío – lo que se llama en la tradición agustiniana *soliloquium* – se fundamenta el modo y la medida del reconocimiento del otro.

²¹ Platón, *República*, 508e–509a.

realidad de tal victoria definitiva, invita a cuidar de toda la dimensión invisible y alcanzable solo *por y a través* del alma, como también suscita un anhelo por la plenitud. El alma quiere convertirse en lo mejor que se deja conocer, es decir, en algo eterno, con lo que no teme a entregarse plenamente en la relación con el bien absoluto. Poco a poco, la visión del intelecto se acostumbra a ver más allá del mundo de las sombras, y, por consiguiente, el mundo de la lucha política y del poder, y su visión se extiende más allá de la muerte. Patočka subraya con toda autenticidad que la expresión y el resultado más claro del *cuidar del alma* es la entrega de Sócrates a los demás.

Llegamos así al punto de conjunción entre el pensamiento de Patočka y Lévinas, donde, sobre todo, conviene insistir por un lado en la praxis del *cuidado del alma*, y, por otro lado, en la advertencia de que este cuidado no solo implica, de forma obvia, cierta comunidad con el otro en cuanto la dimensión de descubrir, apropiarse y practicar las virtudes realizadas o suscitadas por el otro, sino que debe extenderse al *cuidar del otro* – sea este virtuoso o no.

Muy al contrario de Platón, para Lévinas, el llamado “otro” no se presenta para la conciencia como un objeto de *mis* actos virtuosos²², no es un representante de *mi polis*, y tampoco es necesariamente alguien que se deje reconocer por su participación concreta en la cultura como una tradición (una vía establecida) de ascender al bien. En la reflexión de Lévinas, el concepto de *otro* no solo superó los límites estrechos de una dicotomía entre griegos y bárbaros (sea quien sea, representa la alteridad radical) y, lo que es más, también supera todo intento ontológico de comprender la presencia del otro conformada por su participación en el ser. Desde el punto de vista levinasiano parece que el *cuidar el alma* por sí solo no permite el adecuado reconocimiento del otro precisamente porque sigue fundamentándose en este tipo de comprensión del ser incluyendo el otro sin reconocer su transcendencia. El filósofo de la alteridad teme que, reduciendo la realidad del otro a unos términos ontológicos ya preestablecidos, se nos escape lo que es lo más importante en el encuentro: su alusión a la transcendencia. En sus famosas palabras: “La responsabilité morale est la structure essentielle, première de la subjectivité”, es decir, la subjetividad que se desarrolla en el *cuidar el alma* es secundaria, y en cierto modo derivable sobre todo de la ética que nace a propósito de la radicalidad del *appel* del otro, más allá de toda ontología.

Para Lévinas y sus seguidores que critican la “ontología de la presencia” por cosificar al otro, el orden es al revés: la alteridad del otro, en cuanto revela-

²² Desde luego, no estoy argumentando en contra de la ética de las virtudes. Simplemente quiero insistir en el punto de la tradición cristiana en cuanto esta supone una radical reinterpretación de las virtudes griegas. Véase Chesterton (1986), p. 124.

da en el encuentro (ética), es la fuente de nuestro conocimiento de él e incluso es el fundamento del *cuidar el alma* que implica las reflexiones metafísicas. Esto parece contradecir la intuición de Patočka según la cual el *cuidar el alma* y vivir una *vida revisada* son los prerrequisitos existenciales de dar la vida por el otro. Sin embargo, como Balázs Mezei ha argumentado convincentemente, hay razones²³ para afirmar que estas dos posiciones contrarias realmente no se excluyen, no son contradictorias²⁴. Los dos autores solo subrayan dos aspectos de la dramática del encuentro con el otro²⁵. Siendo ambos momentos del encuentro relevantes para una política cristiana, es menester – aunque solo con unas pinceladas – indicar cómo se resuelve la aparente dicotomía.

Para que ocurra un encuentro auténtico entre dos personas, ellas necesitan un cierto conocimiento ontológico y antropológico, aunque no explícito. Usando el vocabulario de Patočka, se puede señalar que el encuentro ocurre y se deja entender como encuentro interpersonal en *el mundo de la vida*, es decir, en el contexto de un mundo “prehistórico”. Lo propio de esta experiencia es que las categorías (temporales) de este contexto se revelan, precisamente por la vivencia del encuentro, como inadecuadas para dar cuenta de la sobrea-bundante presencia del otro. La identificación del otro como alguien, como otra persona, es imposible sin ser consciente de unos conceptos ontológicos, aunque parcialmente inadecuados. Estas “categorías”, más o menos reflexivas, surgen de la praxis de *cuidar el alma*, que es capaz de elevar los conceptos a un nivel inmaterial, y los relaciona y los unifica por el concepto y más allá de este: con la experiencia del uno y el bien más allá del ser.

La discrepancia entre las categorías ontológicas, aplicadas a la vivencia del encuentro concreto y la presencia sobreabundante del sentido del otro que se manifiesta ahí, requiere una segunda indagación en el fenómeno del otro que

²³ Estas razones – desde luego – pueden ser formuladas como argumentos filosóficos. Es importante, sin embargo, ver que en última instancia nos reconducen a una realidad revelada: a la realidad trinitaria y a una relación con la unidad entre las personas de la Trinidad. Véase: Wai-Fong Wong (2019), pp. 513–526.

²⁴ Mezei (1998b), pp. 37–61.

²⁵ Para Patočka, el dramático encuentro con el otro tiene lugar dentro de la vida dramática del alma que describe así: “La vida propia del alma (...) no surge en modo alguno por obra de la visión de las ideas. No surge uniéndose al ente que, desde siempre y eternamente, *es*. Al contrario, surge en virtud de la apertura a lo abismático de lo divino y lo humano, de lo divino-humano en un sentido completamente único, y que por ello decide definitivamente sobre sí. El Dios trascendente clásico, en combinación con el Señor del Antiguo Testamento, se convierte en el personaje principal de este drama interno y hace de él un drama de salvación y amor”. Patočka (1988b), p. 156.

Es interesante comprar y complementar esta visión con la comprensión del drama de Josef Tischner: Tischner (1990).

permita identificarlo fijándose bien en que el fenómeno del otro no es “un ente entre los demás entes”²⁶. El otro, en tanto que otro, es el irreducible sentido de la otra persona concreta como rostro (*visage*) que aparece como radical pro-vocación²⁷ para cualquier visión ontológica. Este es el preciso sentido de “alteridad” que requiere una revisión fundamental de toda ontología y enfoque – aun de los más virtuosos – para acercarse a lo que representa y lo que es el otro.

Es importante afirmar aquí que la incapacidad de descifrar al otro solo se nos presenta si hay un lenguaje comprensible; un código establecido previamente. Se necesita un código que fallaría en caso de darse una intuición o una interpretación que quede corta con respecto a un sentido más profundo. También es relevante anotar que dicho código ontológico y antropológico solo se revela como algo no-del todo-adecuado, no por la ausencia del ser en la manifestación o representación del otro para la conciencia, sino por la radical sobreabundancia del dato fenomenológico que conocemos como “don”. Dicho de otro modo, el código es inadecuado porque el otro es *más* y no porque es *menos* de lo previsto.

Patočka mismo se acerca a la comprensión del *otro como don* en su libro *Ensayos heréticos* (1975) hablando de la *solidaridad de los conmovidos* como experiencia de las personas en el frente. Después de haber hecho una distinción entre la lógica de la noche y del día, Patočka describe la posibilidad de comprender los fenómenos a la luz de la muerte. Durante las largas noches, cuando por unas horas cesa el combate y cada uno se retira en su trinchera, aparece a veces el “enemigo” como tan solo otra existencia misteriosa expuesta al mismo destino de morir sin sentido, como uno más, sufriendo por las batallas que se dan en el mundo combatiendo por la vida. El reconocimiento del otro como alguien dentro del mismo contexto; alguien que sufre por lo mismo y que posee el mismo origen transcendental, da lugar a una reflexión que concluye en reconocer la pertenencia a una comunidad sin fronteras. La comprensión filosófica²⁸ empieza con la distinción entre el personaje “configurado” por

²⁶ “Être humain, cela signifie: vivre comme il'on n'était pas un être parmi les êtres” – como lo formula Lévinas. Lévinas (1982), p. 96–97.

²⁷ En el sentido original de la palabra: la otra persona, a su vez radicalmente diferente a mí, y, sin embargo, alguien con el mismo destino de ser humano, es un fenómeno provocador, es decir pro-vocacional. Gracias al encuentro con el otro puedo yo entender mi vocación, que es la misma preciosa llamada de toda la creación cuya comprensión personal – paradójicamente – implica una misión única para mí. Enfrentarse con la misión única de la otra persona ilumina más la vocación universal y me empuja a ser más yo, es decir, seguir con más obediencia mi propia misión.

²⁸ “La solidaridad de los conmovidos es la solidaridad de aquellos que comprenden. Esta comprensión, que nos sale al encuentro con ocasión de la vivencia del frente, no se limita,

unas circunstancias históricas, es decir, en un caso entre “mi enemigo”, y el otro como la persona históricamente no-configurada, y cuya presencia es capaz de trasfigurar el contexto marcando un comienzo radicalmente nuevo. La “transformativa impresión” del otro como compañero en el sufrimiento de la guerra (que es la expresión habitual de la historia del poder) – se puede argumentar con los términos de Lévinas – trasciende los límites de una comprensión ontológica (surgiendo de una determinada cosmo-visión) hacia una visión ética capaz de dar cuenta de la realidad pre-histórica, previa a toda percepción configurada política, cultural e históricamente. Aquellos que se conmueven por el sufrimiento de los demás llegan a tener una conciencia clara y una aceptación generosa de la historicidad y de su propio papel histórico²⁹.

Paradójicamente, debido a esta radical profundización (¡y no suspensión o aniquilación!) de la *comprensión hermenéutica* del otro como personaje de una historia (y, por ende, de una cierta visión ontológica), emerge mi existencia de su estado pre-histórico y llega a ser histórico de verdad, cuando motivado por una responsabilidad por el otro, elijo vivir mi historicidad. Otra paradoja de la adecuada aceptación de la temporalidad consiste en que perdiendo el tiempo *con* y *por* el otro – hasta perderlo totalmente dando mi vida por él

para Patočka, a la constatación del sufrimiento del otro. Lo comprendido resulta ser «aquello de lo que se trata en la vida y en la muerte y, con ello, también en la historia» (*Ensayos heréticos*, p. 144). Es decir, esta comprensión es una suerte de iluminación por la cual se le revelan al sujeto (no a cualquier sujeto, sino aquellos conmovidos cuyas vivencias los han dejado en condiciones de comprender) los fundamentos ontológicos y el sentido ético que determinan el curso del mundo moderno en su conjunto. Cuando la conmoción acaece, cuando el sujeto conmovido deja de ser esclavo de su propia voluntad de poder, entonces se le vuelve patente que, sin la liberación de la fuerza, es decir, sin el horizonte de la guerra, la «paz» concebida como período de acrecentamiento y concentración geométrica del poder no pueden existir. Consecuentemente él comprende también que, justamente por ser el acrecentamiento del poder el fin último que rige las relaciones entre los entes, la vida humana no juega en el mundo otro rol que el de mero medio puesto al servicio de este acrecentamiento. Para Patočka, entonces, en el acto de comprensión se conjugan una dimensión ética y una ontológica. Por ello afirma el filósofo que en las circunstancias actuales, la comprensión que mueve al sacrificio «no puede limitarse al plano [ético] más fundamental, al plano de la esclavitud o de la libertad con respecto a la vida», ella «implica igualmente la comprensión de la significación [ontológica] de la ciencia y de la técnica, de esta fuerza que estamos en camino a liberar» (*Ensayos heréticos*, p. 155)”. – Agradezco al evaluador anónimo por estas precisiones.

²⁹ El fruto de la solidaridad, desde luego, no es un rechazo de la realidad histórica. El momento de llegar de la pre-historia a la historia es el compromiso de colaborar en las faenas destinadas a sostener la vida al abrigo de la necesidad; es la solidaridad que nos ha precedido en el hogar, la inserción del hombre en la cadena de aceptaciones que es la figura que presenta la vida prehistórica”. In: Lasaga Medina (2001), pp. 257–258.

– llega uno a vivir plenamente la propia historicidad. Es esto lo que realmente cambia el rumbo de la historia.

Patočka señala la situación extrema que se da al enfrentarse con *la vida desnuda del otro* en la amenaza concreta de morir por sus armas. La solidaridad práctica y concretada históricamente aparece no tanto por el día – como él denomina la cultura occidental racionalista, cuya fuente y motivación final es el poder – sino por la noche, cuando la racionalidad de poder y tener se desvanece. De forma curiosa, la solidaridad, que no debería ser confundida con ayudar solo a aquellos que nos apoyen, a los amigos reconocibles en la luz diurna, “se construye en medio de persecución e incertidumbres: ése es su frente. Se trata de un frente silencioso y que prescinde de publicidad y estridencias, también allí donde esta sección de la Fuerza reinante busca apoderarse de ella. No teme la impopularidad, sino que, al contrario, la anima y convoca silenciosamente, sin palabras”³⁰.

Patočka entonces reemplaza la sabiduría, entendida como reflexión teórica con posibles consecuencias políticas, con la experiencia del encuentro que transforma los sujetos prehistóricos en sujetos de la historia precisamente por un “*appel* silencioso”, por un grito sin voz.

Aunque se trata de una *conmoción*, no es meramente una unión emocional con el otro. La emoción es más bien una respuesta al contenido de una captación intelectual y hasta corporal (como indica el término de “conmoción”) de la verdadera naturaleza y destino del hombre que – en el momento que las apariencias se desvanecen – se revela como lo que es naturalmente compartido: el hombre es aquello que no solo es capaz de sufrir, sino también, y a pesar de esto, puede aceptar libremente su destino y entregarse al otro.

El hecho de concebir la humanidad como tal consiste en una comprensión universal y objetiva, aunque *no plenamente objetivable* en el sentido de que no “se produce de otro modo que por una conmoción, por una quiebra de la inserción, digamos normal o normalizada del hombre en su mundo histórico. En este sentido no parece susceptible de transmitirse en un aprendizaje organizado que enseñe a mirar y a sentir la faz oculta de la realidad intersubjetiva”³¹. Este conocimiento sobre la verdadera naturaleza elevada del hombre, más que por libros y ensayos, se transmite por testimonios y auténticos gestos de amistad y solidaridad. Aunque estos gestos hablan un lenguaje universal, lo entienden solo aquellos cuyo corazón se abre por el misterio del sacrificio³², el

³⁰ Patočka (1988c), p. 191.

³¹ Serrano de Haro Martínez (2004), p. 376.

³² Patočka (2007); Esquirol (2011), pp. 79–94; Maturano (2011).

sentido del cual se deja entrever en el tiempo que pasa, revelado poco a poco por rumbos imprevistos en nuestras historias.

5. Evaluación breve – Conclusión

En la reflexión del pensador checo sobre la *solidaridad de los conmovidos*, se encuentran varios elementos esenciales para una política cristiana en tiempos poscristianos. A través de una lectura crítica comparativa de la ética de Lévinas y los ensayos heréticos de Patočka, hemos señalado la paradoja filosófica y existencial así como un modo de resolverla que se da desde la priorización del cuidado del alma hasta el cuidado del otro: *para la primera fase del encuentro interpersonal*, el cuidar del alma es un prerrequisito para el reconocimiento del otro; *para la segunda fase*, más reflexiva, sin embargo, el verdadero contenido provocador de la alteridad del otro es primordial como punto de partida para la reconstrucción del “verdadero yo-mismo”.

Es importante subrayar aquí que la solidaridad no es meramente una respuesta abstracta al valor ontológico del otro que pueda darse por parte de un sujeto con suficientes conocimientos de ontología y sobradamente virtuoso, sino que más bien es el modo de *involucrarse con el misterio* de la existencia única del otro. Este paso requiere ir más allá de nuestras fronteras; una superación del yo mismo, y, por último, la transformación del yo para que sea capaz de acompañar y vivir plenamente en comunidad con la otra persona (*communio personarum*³³). El *cuidar del alma*, especialmente en su sentido más amplio, trinitario, es decir, en cuanto a cuidar la relación intensa y personal con el primer principio que se encarnó y está presente en la historia real, sin duda hace más susceptible a la persona de tal comunidad de una entrega radicalmente libre a los demás. A su vez, la experiencia del otro en la solidaridad de los conmovidos sirve como una escuela para nuestra imaginación, intelecto y para nuestro corazón. Descubrir la realidad del otro más allá de las fronteras, exponiéndonos al riesgo de no ser correspondidos y amados como es debido, es la aventura más noble de un ser humano, que luego resulta en la creación nuevas formas de comunidad y acciones políticas. Lo que a lo mejor en el presente contexto consideramos imaginable, se nos abre como una posibilidad real, pues el otro y su realidad única nos piden un gesto de un amor valiente. Aquellos que son capaces de tal respuesta no temen perderse porque son conscientes de que ya han ganado todo.

³³ Cf. Wojtyła (1979); Gueye (2011).

Bibliografía

- Chesterton, G.K. (1986): “Heretics”, en G.K. Chesterton: *Collected Works*, San Francisco, Ignatius Press.
- Crespo, Mariano (2007): “Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo”, *Dialogo Filosófico*, n.º. 68, Mayo/Agosto, pp. 229–250.
- Esquirol, Josep María (2011): “Jan Patočka: técnica y sacrificio”, *Los filósofos contemporáneos y la técnica: De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa, pp. 79–93.
- Gueye, Cheikh Mbacké, ed. (2011): *Ethical Personalism*, vol. 7, Berlin, Walter de Gruyter.
- Hadot, Pierre (2002): *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- Hildebrand, Dietrich von (1971): *Gesammelte Werke*, vol. 10: *Die Umgestaltung in Christus*, Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Regensburg, J. Habel.
- Husserl, Edmund (1991): *La crisis de las ciencias europeas*, Barcelona, Crítica.
- Husserl, Edmund (2012): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, vol. 641, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Karfiík, Filip (2008), *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*, Würzburg, Königshausen & Neumann
- Lasaga Medina, José (2001): “Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 3, pp. 249–263.
- Lévinas, Emmanuel (1972): *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana.
- Lévinas, Emmanuel (1982): *Éthique et infini*, Coll, Le livre de poche.
- Levinas, Emmanuel (2003): *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3ª edición revisada y corregida, Paris, Le Livre de poche.
- Maturano, Á. E. G. (2011): “Historia y sacrificio. El acceso al fenómeno religioso en el pensamiento de Jan Patočka”, *Contrastes: Revista internacional de filosofía* (16), pp. 173–191.
- Mezei, Balázs (1998a): “A három mozgás és a jó ideája”, en Balázs Mezei: *A lélek és a másik: Jan Patočka és a fenomenológia*, Budapest, Atlantisz, pp. 19–21.
- Mezei, Balázs (1998b): “A lélek és a másik. Patočka, Levinas”, en Balázs Mezei: *A lélek és a másik: Jan Patočka és a fenomenológia*, Budapest, Atlantisz, pp. 37–61.
- Mezei, Balázs (1998c): “A szubjektív etika és proszontológia”, en Balázs Mezei: *A lélek és a másik: Jan Patočka és a fenomenológia*, Budapest, Atlantisz, pp. 131–177.
- Moran, Dermot (2012): *Husserl’s crisis of the European sciences and transcendental phenomenology: An introduction*, New York, Cambridge University Press.
- Patočka, Jan (1988a): “El comienzo de la historia”, en Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Iván Ortega Rodríguez, trad.), Barcelona, Península, pp. 61–91.
- Patočka, Jan (1988b): “La civilización técnica, ¿Es una civilización en decadencia? ¿Por qué?”, en Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Iván Ortega Rodríguez, trad.), Barcelona, Península, pp. 141–170.
- Patočka, Jan (1988c): “Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra”, en Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Iván Ortega Rodríguez, trad.), Barcelona, Península, pp. 171–193.

- Patočka, Jan (1991): *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, vol. 4, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Patočka, Jan (2004a): “El mundo natural y la fenomenología”, en Jan Patočka: *El movimiento de la existencia humana* (Agustín Serrano de Haro Martínez y María Teresa Padilla Carmona, trads.), vol. 218, Madrid, Encuentro, pp. 13–57.
- Patočka, Jan (2004b): “La filosofía de la crisis de las ciencias según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del mundo de la vida”, en Jan Patočka: *El movimiento de la existencia humana* (Agustín Serrano de Haro Martínez y María Teresa Padilla Carmona, trads.), vol. 218, Madrid, Encuentro, pp.137–157.
- Patočka, Jan (2004c): “¿Qué es la existencia?”, en Jan Patočka: *El movimiento de la existencia humana* (Agustín Serrano de Haro Martínez y María Teresa Padilla Carmona, trads.), vol. 218, Madrid, Encuentro, pp. 57–85.
- Patočka, Jan (2007): *Libertad y sacrificio* (Iván Ortega Rodríguez, trad.), Ediciones Sígueme.
- Pfaender, Alexander (1933): *Die Seele des Menschen: Versuch einer verstehenden psychologie*, Halle (Saale), Niemeyer Verlag.
- Platón (1986): *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos.
- Ricoeur, Paul (1988): “Prefacio”, en Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Iván Ortega Rodríguez, trad.), Barcelona, Península, pp. 7–19.
- Sánchez Cámara, Ignacio (2012): *Europay sus bárbaros: I. El espíritu de la cultura europea*, vol. 1, Madrid, Ediciones Rialp.
- Serrano de Haro Martínez, Agustín (2004): “La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka”, en Villar Ezcurra, Alicia y García-Baró López, Miguel (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 367–380.
- Staiti, Andrea (2012): “The Ideen and Neo-Kantianism”, en Lester, Embree y Nenon, Thomas (eds.), *Husserl's Ideen*, Contributions to Phenomenology 66, Dordrecht, Springer Science & Business Media, pp. 71–90.
- Stein, Edith y Gelber, Lucy (1986): *Endliches und ewiges Sein*, Drueten, De Maas & Waler.
- Tischner, Józef (1990): *Filozofia dramatu*, Paris, Editions Du Dialogue.
- Wai-Fong Wong, Jessica (2019): “Social Trinitarianism through Iconic Participation”, en Rosario Rodríguez, Rubén (ed.), *T&T Clark Handbook of Political Theology*, London, T&T Clark, pp. 513–526.
- Wojtyła, Karol (1979): *The Acting Person* (Andrzej Potocki, trad.), Analecta Husserliana vol. X (Tymieniecka, Anna-Teresa, ed.), Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

Resumen

Contribución de Jan Patočka a una valiente política cristiana. Mundo de vida y solidaridad de los conmovidos en discusión

El ensayo busca elementos para una política cristiana a través de estudiar la obra y el testimonio personal del llamado Sócrates checo, Jan Patočka. Recuperando importantes elementos de las tradiciones cristiana y griega, Patočka no solo corrigió fundamentalmente la ideología reinante, sino que ofreció aportes para una *política cristiana en tiempos poscristianos*. Señalaremos, sobre la base de los acercamientos de Patočka a la filosofía griega, dos puntos que ayudan a recuperar y desarrollar las ideas de su cosecha que más contribuyeron a cambiar el ámbito de la política. Dichos aspectos no solo son relevantes teóricamente, sino que quedan resaltados por el admirable martirio que tuvo que soportar. Estos son: a) Mundo de la vida; b) Solidaridad de los conmovidos. Después de discutir cada punto, explicaré, mediante una breve evaluación, modos de refinar y expandir estos impulsos en el contexto político contemporáneo.

Summary

Jan Patočka's contribution to courageous Christian politics. Life-world and solidarity of the shaken in discussion

This essay seeks elements for a Christian politics by studying the work and the personal testimony of the so called Check Socrates, Jan Patočka. Recovering important elements of the Classic and Christian tradition Patočka has offered more than just a severe criticism of the ideology of his times; he raised several points that could enrich the proposal of a Christian politics in post Christian times. On the basis of Patočka's reinterpretation of Greek political philosophy we will focus on two issues that are most relevant to recovering and developing his own ideas on how to change the actual political paradigm. These aspects are not only theoretically important and well argued; they are also existentially sustained by his admirable personal testimony: (a) life-world, (b) solidarity of the shaken. After the discussion of these two points I will explain in form of a short evaluation, how these insights can be critically refined and further developed within the actual political context.