



# Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka

*A new world: Ethics of Sacrifice and asubjective  
phenomenology. Jan Patočka.*

**Eric Pommier\***

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

---

## Resumen

Se trata de presentar aquí la fundamentación ontológica de la ética de Patočka gracias a la cual se puede pensar la posibilidad de un cosmopolitismo. Por ello, planteamos el problema del cosmopolitismo, que nos remite al problema del aparecer de la ética en un mundo dominado por la técnica. Esta preocupación por la fenomenalización de la ética conduce a una tematización del sacrificio que nos hace enfrentar una aporía. Sin embargo, mostramos que la concepción asubjetiva de la fenomenología de Patočka permite solucionarla.

**Palabras clave:** Patočka. Ética. Fenomenología. Sacrificio. Técnica.

---

\*EP: Doctor, e-mail: [epommier@uc.cl](mailto:epommier@uc.cl)

---

## Abstract

*It deals with presenting the ontological foundation of Patočka's ethics thanks to which we can think cosmopolitanism. The problem of the cosmopolitanism leads to that of the appearing of the ethics in a world dominated by the technique. Such a preoccupation for the phenomenization of the ethics leads to a thematization of the sacrifice which confronts us with an aporia. Nevertheless, we show that the asubjective conception of the phenomenology of Patočka is the key to solve it.*

**Keywords:** *Patočka. Ethics. Phenomenology. Sacrifice. Technique.*

---

## La cuestión del cosmopolitismo

En un texto datado de 1969, titulado “Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea” extraído de *Libertad y Sacrificio*, Patočka establece el diagnóstico de la situación contemporánea y la pregunta práctica fundamental que lo acompaña de la siguiente manera:

Europa era el mundo en el sentido de un mundo unitario, pero las guerras mostraron que esta unidad era ilusoria. Hoy, por el contrario, pasan a un primer plano substancias abiertamente plurales [...] ¿Qué denominador común puede intervenir? ¿Qué es lo que podrá tender puentes entre estas premisas de la vida, cuando en breve estén equipadas con poder, técnica y organización? [...] la imagen del nuevo mundo [...], ¿es la de una nueva situación global del “espíritu” (es decir, de un nuevo “espíritu de la época”)? ¿O no se tratará, más bien, de la universalización de un espíritu ya presente desde antes? Es incontestable que nos encontramos ante un mundo nuevo en la medida en que hay una nueva estructura universal y planetaria del poder político, que dispone de la técnica moderna como de un cuerpo con el que ejercer su dominación. No obstante, cabe preguntarse si toda esta colosalidad y universalidad constituyen realmente un elemento espiritual nuevo, o si este elemento no residirá más bien en poner

al descubierto el pluralismo de las sustancias<sup>1</sup>, lo cual puede que apunte a algo mucho más revolucionario y profundo de lo que actualmente somos conscientes (PATOČKA, 2007, p. 230).

Dicho de otro modo, Patočka pone de relieve un conflicto entre una universalización de hecho y la exigencia de una universalización de derecho o, mejor dicho, entre una universalización efectiva sin realidad espiritual y una exigencia de espiritualización (universal) sin realidad efectiva. Hemos entrado de manera automática en el proceso de globalización o de mundialización, pero falta la decisión de realizar el proyecto cosmopolítico, quizá por la simple razón de que tal proyecto todavía no ha llegado a la conciencia ética.

Antes de problematizar con mayor profundidad lo que aparece como siendo la pregunta por la condición de posibilidad (¿quizá ontológica?) del cosmopolitismo en el pensamiento de Jan Patočka, creo que podemos hacer dos comentarios.

En primer lugar, podríamos acoger la transformación técnica del mundo como una buena noticia. Como dice Patočka, “¿Dónde está, empero, el peligro en todo eso? Pues también puede verse el enorme cambio en su aspecto positivo. [...] Por primera vez el hombre se hace realmente universal, se convierte en ser planetario” (PATOČKA, 2004, p. 162). Además de compartir una misma manera de comportarse y de ser, el hombre encuentra cada vez menos resistencia para obtener lo que quiere y para desarrollar su poder. No obstante, como lo hace valer Patočka, tal tecnificación del mundo no se aplica solamente al mundo ambiente sino también al ser del ser humano, en tanto que capaz de acceder a la verdad sobre el mundo y sobre sí mismo. El despliegue de la técnica a nivel mundial impide entender el origen de este despliegue, es decir, una cierta manera, históricamente determinada, de comprender el comprender. Por lo demás, tal incapacidad de abrirse a la verdad del comprender tiene como consecuencia la intensificación de los conflictos. De hecho, la técnica se despliega bajo la forma de conflictos violentos precisamente para que pueda crecer el poder (cf. PATOČKA,

<sup>1</sup> Como ya decía Bergson: « Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. [...] Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme [...] » (BERGSON, 1992, p. 330).

2004, p. 184). Es la razón por la cual se requiere un cosmopolitismo de carácter espiritual, es decir, desinteresado, capaz de sobrepasar los conflictos violentos de la mundialización.

En segundo lugar, podríamos preguntarnos por la real posibilidad de una alternativa. De hecho, con la universalización de la técnica, *desaparece*, es decir, ya no puede *aparecer* cualquier otro fenómeno que no sea técnico. Los fenómenos éticos o políticos como tales ya no tienen ningún sentido salvo bajo la forma pervertida de una burocratización y de una tecnificación generalizadas del aparato político que contradicen su esencia. Es así como las falsas alternativas que permanecen, a juicio de Patočka, son los nacionalismos, el relativismo escéptico o el universalismo abstracto y a-histórico. Pero la impotencia o el particularismo de estas opciones no permiten garantizar un mundo pacífico, es decir, no un mundo exento de conflictos sino de violencias destructivas. Es así como se puede hacer la pregunta por saber cómo podemos tener la esperanza, o la idea, de un cosmopolitismo, si todo ya está sometido a la lógica técnica. ¿Cómo se puede fenomenalizar la ética de modo que aparezca la posibilidad de una fundación de la política a nivel cósmica?

Antes de empezar a responder a este interrogante cabe destacar que, para Patočka, ya existen en la situación contemporánea algunos indicios de un posible cambio de modo que se haría posible el pensamiento de una alternativa. Me ciño aquí a citar un ejemplo. Toda realización técnica supone un deseo anterior, la realidad presente presupone una "utopía" pasada. Sin embargo, el tesoro de las realizaciones es también un empobrecimiento de las posibilidades. Al ganar una vida con más presentes, perdemos el horizonte del futuro (Cf. PATOČKA, 2007, p. 235). Pero la proyección hacia el futuro es, por lo esencial, aspiración a la felicidad que, por lo esencial, no depende de nuestra acción técnica. Como dice Patočka: "De la felicidad no nos podemos apoderar, sólo podemos ser aceptados por ella" (Cf. Patočka, 2007, p. 235). Patočka considera que esta contradicción del alma contemporánea que busca la felicidad, que supone un renuncio al poder, a través del placer, proporcionado por el poder técnico, puede dar lugar a un cambio de perspectiva sobre el sentido de la existencia. Esta señal o esta contradicción, entre otras señales o contradicciones (Cf. PATOČKA, 2007, p.

204-217), dan a pensar que exista un cierto conflicto en el origen mismo del movimiento de extensión de la técnica. Todo pasa como si el cumplimiento de tal tendencia fuera una negación de su sentido originario, como si — por ejemplo — la búsqueda de la felicidad a través de la técnica generara su negación. ¿Podría ser que el conflicto, el *polemos*, sea interno al movimiento de la existencia? ¿Y si fuera el caso, no se requeriría una ética de la lucha, y no solamente de la contemplación, para superar este conflicto interno?

Como se ve, la pregunta por el cosmopolitismo remite, en primer lugar, a la pregunta por la posibilidad de la fenomenicidad ética en un mundo dominado por la técnica. La pregunta por saber cómo escapar del nihilismo de una vida sin sentido compartido, gracias a la identificación de un suelo que sea verdaderamente común y no una ideología, es decir, la defensa de un interés particular detrás de la máscara de lo universal, pasa, por lo tanto, por la pregunta por una fenomenalización de la ética como actuar concreto destinado a luchar contra la tecnificación del mundo. ¿Cómo la ética puede aparecer en tal mundo? ¿cómo puede ser otra cosa que una manifestación sofisticada de la técnica como, a veces, sucede con la ética aplicada cuando no reflexiona sobre los principios universales permitiéndole de unificar los análisis de caso particular?

En la medida en qué el cuestionamiento cosmopolítico remite a la pregunta por la ética, cabe destacar que esta última pregunta conduce, en segundo lugar, hacia una reflexión de índole ontológica. ¿Cómo se debe entender el mundo para que la ética sea posible? ¿qué debe ser el mundo para que exista la posibilidad de una manifestación de la ética? Dicho de otro modo, ¿cómo podemos *describir* filosóficamente el mundo, tal como la acción ética nos indica la posibilidad de intervenir en él contra el movimiento de desmundanización de la técnica? ¿cómo la prescripción puede fundamentarse en la descripción? O mejor dicho: ¿cómo la descripción nos permite aclarar *temáticamente* lo que la ética hace aparecer a través de la acción?

Quisiera ahora intentar responder a estas dos preguntas, la del aparecer ético en el mundo técnico y la de la justificación ontológica de este aparecer.

## La ética del sacrificio

Patočka hereda de manera crítica el planteamiento del problema de la técnica de Husserl y de Heidegger. Es necesario entonces restituir la manera en que comprende a ambos autores para poder identificar su punto de divergencia acerca del diagnóstico y del posible remedio. Patočka retoma el proyecto husserliano desarrollado en la *Crisis* (Cf. HUSSERL, 2008). Como se sabe el espíritu europeo manifiesta una ambigüedad pues, por un lado, es portador, a juicio de Husserl, de la figura de lo universal y expresa la capacidad humana de auto-responsabilidad acerca de la aclaración de sus propios principios de conocimiento, mientras que por otro lado, tal espíritu se vuelve a ser una mera empresa de acumulación de fuerza y la expresión de una voluntad de poder. La racionalidad se divide entre un voto de comprensión y un voto de dominación, y lamentablemente es el segundo que domina como lo manifestaron las guerras mundiales. Es la razón por la cual hay que regresar a la fuente de sentido de la racionalidad, el mundo de la vida. Detrás de las abstracciones de las ciencias, de su formalización que preparan la “esclavitud” del mundo, habría que regresar a la fuente originaria de sentido, es decir, a la subjetividad trascendental que se abre al mundo en particular al llenar intuitivamente la mención del ego intencional. La crisis de la racionalidad es una crisis de su sentido. Ella se extrapola hacia una crisis de la humanidad que, no obstante, se puede solucionar de manera bastante teórica, gracias a un regreso a la fuente constituyente de nuestra apertura al mundo. De una cierta manera, no hay que salir de la Europa para superar su crisis. Basta con regresar a su vocación fundamental. No hay errores de los cuales no seamos libremente responsables y que no se puedan solucionar.

Sin embargo, Patočka se posiciona de manera bastante dura contra tal análisis que me limité a evocar aquí muy brevemente. En primer lugar, Husserl no consigue pensar el misterio del mundo que él sigue considerando en el horizonte de la objetividad. El mundo es un mundo racional y la racionalidad es un esfuerzo de objetivación. Husserl reconoce una cierta preeminencia de un modo de comprensión del mundo (el modo objetivante) y lo fundamenta fenomenológicamente pero sin poner en cuestión

la superioridad del modelo europeo de racionalidad ante otros tipos de racionalidad, lo que impide el acercamiento universal esperado entre los pueblos. La universalidad europea no sería otra cosa que una máscara para promover intereses particulares y, en lugar de hacer posible el nacimiento de un mundo común, facilitaría la destrucción de las humanidades. Más que un enigma<sup>2</sup>, que como enigma siempre se puede solucionar, es necesario recordar el carácter misterioso del mundo (misterio que habrá que fundamentar en su principio más adelante), y es la razón por la cual Patočka considera como importante revalorizar, o mejor dicho incluir en el movimiento de cosmopolitización de la humanidad, las culturas primitivas que conservan algo de esta relación con el misterio del mundo.

En segundo lugar, Husserl refiere el desarrollo de la técnica a una decisión del sujeto con la cual él puede romper. El permanece maestro de la comprensión del saber cuyo sentido autentico le escapa solamente por falta de decisión. Tal subjetividad orientada hacia la objetividad puede regresar hacia sí misma para saberse constituyente de esta objetividad. Sin embargo, y por esta misma razón, se vuelve incapaz de preguntarse por su reducción a un modelo tan restringido de la comprensión. Se le escapa la comprensión del origen de tal comprensión, es decir, la comprensión de su formación como subjetividad objetivante, y se disimula el carácter no libre de esta formación. Europa se equivoca sobre el sentido de su principio. Es porque Europa ha perdido el mundo, perdida que se esconde bajo la forma de un progreso positivo, que el espíritu europeo busca las cosas del mundo bajo la forma de objetos sin poder alcanzarlas y sin poder entenderse a sí mismo. Se impide a entender los otros y sí mismo. El futuro de Europa debe ser trans-europeo a través de la constitución de un nuevo mundo, que adopta como punto de partida la búsqueda de un suelo de comprensión verdaderamente común, lo que requiere el sentido del misterio para dar espacio a las otras experiencias, en lugar de abolirlas bajo la forma de un particular erigido en universal. Hay que reconocer de antemano el carácter inagotable y pluridimensional de la vida, lo que supone una relación con el misterio del mundo.

---

<sup>2</sup> Husserl habla del enigma (*Rätsel*) y no del misterio (*Geheimnis*) del mundo en la *Crisis*.

---

Antes de volver al sentido de este misterio, cabe destacar que las insuficiencias del análisis husserliano conducen Patočka a retomar también el análisis heideggeriano de la técnica. En efecto, se debe agradecer a Heidegger por haber mostrado el carácter ontológico de la técnica. En oposición a Husserl, él muestra que la comprensión técnica del mundo es el componente inevitable de un nuevo sentido del ser, característico de nuestra época. El cálculo no es, para Heidegger, una mera *privación* de sentido como puede ser el caso con Husserl. Es, al contrario, un modo de manifestarse del ente, de modo que un regreso a la mera subjetividad trascendental para entender la constitución de sentido del ente calculado, impediría ver *lo que en* el ser humano es responsable de tal modo de manifestación. La técnica es un modo de comprender el ente pero lo transforma para que sea empleable. Todo, hasta el hombre, se vuelve a ser un fondo de disponibilidad para un posible rendimiento. El peligro de tal comprensión del mundo es precisamente que, como nunca, hace olvidar el comprender. Todo desvelar se esconde detrás de lo desvelado; lo que hace aparecer debe retirarse para que aparezca algo. Sin embargo, la especificidad del develamiento técnico, es que se cierra a todo lo que podría trascender su esfera y se oculta como modo histórico de comprensión. Más que con Husserl entonces, podemos entender la fuerza de la destinación técnica que tiene una dimensión ontológica. No se arraiga en la decisión de un sujeto que puede elegir en cualquier momento el suspenderse, gracias a la epojé, como conciencia empírica finita para regresar a lo infinito de la conciencia trascendental. Se remite a la finitud radical de un *Dasein* que no elige soberanamente su modo de comprender, pero lo recibe de la historia del ser. Pero es precisamente a causa de la fuerza y de la universalidad de este recubrimiento del comprender por la técnica que se puede también, y paradójicamente, esperar el aparecer de un modo de comprender del ser más auténtico. El éxito universal de la técnica, como modo de develamiento histórico de la verdad, puede dar lugar, para quien sabe ver, a la comprensión de lo que domina de verdad, a saber, el comprender.

Pero aquí sobreviene precisamente el punto crucial de divergencia de Patočka con Heidegger. Mientras para Heidegger el aparecer de un modo de comprender más auténtico es solamente una posibilidad

que requiere una cierta serenidad del pensar o una disposición estética contemplativa, para Patočka él debe adoptar la forma de una lucha. Es cierto que el activismo puede ser una manera de perpetuar el régimen de la técnica, de modo que la abstención sea una actitud más conveniente para deshacer el funcionar técnico. El hombre no puede decidir cambiar de modo de comprender pues este comprender no es un objeto y no depende de él. Sin embargo, tampoco basta con *pensar* el olvido del ser en el ente, el ocultamiento del comprender en lo comprendido. En efecto existe un conflicto interno al ser<sup>3</sup>, pues por un lado permanece atrás y por otro lado tiende a mostrarse, como lo hemos ejemplificado con la oposición entre el placer y la felicidad<sup>4</sup>.

Es la razón por la cual Patočka considera que se puede hacer aparecer directamente el ser bajo la condición de un combate que es una respuesta efectiva contra el conflicto interno del ser. La acción ética es precisamente esta manera de “dar al ser la fuerza suficiente” para superar este conflicto interno, de modo que el ser no se haga olvidar en el ente calculable. Pero, ¿qué tipo de acción puede develar el ser, el hecho de que haya el ser? ¿Cómo tener acceso al principio gracias al cual se develan las cosas más allá de los entes calculables? ¿Cómo salir del régimen técnico de comprensión para alcanzar la comprensión del régimen técnico? ¿Cómo llevar la esencia de la técnica a una auténtica comprensión?

Patočka pretende encontrar en el sacrificio una figura eminente que nos emancipa de la comprensión técnica del mundo. Cito al filósofo checo: “el término sacrificio remite a una comprensión del ser por completo distinta de la que posee de manera exclusiva la época técnica” (PATOČKA, 2007, p. 183). Efectivamente, la posibilidad del sacrificio remite a una superación de la vida inmediata, como si el mundo dado no fuera todo<sup>5</sup>. Ella rompe con el orden del cambio económico

<sup>3</sup> Patočka tiende a pasar por alto el énfasis que el mismo Heidegger pone sobre el carácter “polémico” del ser. (Cf. FROGNEUX, 2012, p. 57-59).

<sup>4</sup> Ver página 2.

<sup>5</sup> No se puede pasar por alto la presencia de un pensamiento del sacrificio en Heidegger también (Cf. HEIDEGGER 1967, p. 264 y HEIDEGGER, 1980, p. 73) aunque su sentido sea distinto (Cf. TASSIN; RICHIR, 1992, p. 214.)

y el reino de las diferencias cuantitativas<sup>6</sup>. Ya no se trata de cambios de fuerzas, como en el mundo técnico, sino de diferencias cualitativas entre una dimensión superior e inferior<sup>7</sup>. Sacrificamos nuestra vida o una dimensión de nuestra vida en nombre de lo que vale más. Sin embargo, hay que distinguir esta comprensión auténtica del sacrificio y su versión ingenua, deformada por la comprensión técnica, para la cual permanece una lógica de cambio entre, por ejemplo, mi vida y el ideal de la nación. El kamikaze, para Patočka, no se sacrifica puesto que cambia un ente por otro ente. No asume el límite de la existencia como tal. No se relaciona con el fin como a una negatividad que es también constitutiva de una positiva relación con el ser, con el hecho de que aparezca el mundo. El verdadero sacrificio no es un cambio entre entes. En consecuencia, se debe reconocer el carácter gratuito del sacrificio. Se efectúa para nada y para nadie en particular, lo que es otra manera de decir que se realiza para todo y para todos<sup>8</sup>. No tiene un contenido positivo, se limita a oponerse al orden existente<sup>9</sup>. No quiere cambiar un estado de cosas para otro estado sino deshacer el modo técnico de comprender el mundo. Decíamos que él promovía una jerarquía. Obviamente, es necesario reconocer ahora que se trata de promover una jerarquía ontológica. No puede ser la promoción de una jerarquía meramente óptica, de un ente que tendría más valor que otro, pues en relación con su modo de ser, son todos iguales. Al contrario, el sacrificio auténtico, al ponernos en relación con la finitud de la vida humana

<sup>6</sup> Se podría acercar el análisis patočkiano del aparecer del sacrificio de la fenomenología del don por Marion (contra la tesis defendida por Derrida). (Cf. TARDIVEL, 2011, p. 257 et. seq.)

<sup>7</sup> Como lo escribe Ernesto Sabato: "Si todo es relativo, ¿encuentra el hombre valor para el sacrificio? ¿Y sin sacrificio se puede acaso vivir? Los hijos son un sacrificio para los padres, el cuidado de los mayores o de los enfermos también lo es. Como la renuncia a lo individual por el bien común, como el amor. Se sacrifican quienes envejecen trabajando por los demás, quienes mueren para salvar al prójimo, ¿y puede haber sacrificio cuando la vida ha perdido el sentido para el hombre, o sólo la halla en la comodidad individual, en la realización del éxito personal?" (SABATO, 2014, p. 49).

<sup>8</sup> Sobre la ambigüedad en el pensamiento de Patočka acerca de la relación entre la apertura al mundo y la apertura al otro (Cf. FROGNEUX, 2012, p. 112-124; TASSIN ET RICHIR, 1992, p. 211.)

<sup>9</sup> Quizá se podría considerar que mientras el kamikaze produce un daño exterior y lucha para una concepción ontica o cerrada de la nación, Jan Palach ("modelo" para el sacrificio auténtico) que se inmoló para protestar contra la indiferencia de su país hacia el fin de la primavera de Praga no ejerció una violencia exterior y no promovió cualquier orden estático o cerrado. Patočka piensa también en las resistencias de Soljenitsyne y Sajarov. Se podría evocar también el suicidio del tunecino Mannoubia Bouazizi que dio lugar a la primavera árabe.

y, por lo tanto, no con el fundamento racional de un ente, nos pone en relación con el ser del ente, con la apertura del mundo que vale más que el resto. Como dice Patočka: “El puro sacrificio es una relación con el bien, es el que funda el terreno para la justicia” (PATOČKA, 2007, p. 337-338). Podemos considerar que los valores son relativos y subjetivos pero no la diferencia *ontológica* a la cual tenemos acceso en particular en el sacrificio, pues permite afirmar *in concreto* que la libertad es algo negativo, que niega el régimen del intercambio para afirmar positivamente la diferencia ontológica en el mundo. Es así como la fuerza del sacrificio permite relativizar la potencia técnica, escapar del nihilismo sin reanudar con una concepción óptica o ideológica del sentido (Cf. PATOČKA, 2007, p. 161). Para concluir este momento dedicado al análisis del sacrificio, podemos enfatizar aún más su carácter ético. En efecto, si el hombre se sacrifica es porque su existencia ya está sacrificada. Al ponerse en relación con su fin, descubre que su existencia vale solamente a dedicarse a lo que vale la pena: la totalidad. Descubre el carácter escandaloso de la explotación de los hombres y su misión para aclarar los que todavía no se relacionan con esta totalidad (Cf. PATOČKA 2007, p. 240-241).

## Dificultades

Sin embargo, tal concepción del sacrificio, en particular en su dimensión radical, la muerte, me parece dar lugar a dos dificultades. En primer lugar, del lado del sujeto, ¿cuál podría ser el sentido del sacrificio si el sujeto desaparece completamente? ¿Tal auto destrucción o auto negación no sería la expresión de una situación meramente desesperada que confirma el carácter absurdo de la situación contemporánea? ¿No sería la expresión de una impotencia total ante una situación que no se puede transformar de ninguna manera? O, para decir la misma cosa de otra manera, ¿si no se teme su propia desaparición, por qué temer la desaparición del mundo en beneficio de la tecnificación global? Tal dificultad me parece derivar de una ambigüedad acerca del estatuto ontológico del sujeto que se sacrifica. Si el sacrificio es una posibilidad de la *vida*, no

vemos bien como el sujeto podría dar algún sentido a tal sacrificio. La vida se quiere ella misma de modo que no sabemos cómo ella podría renunciar a ser sin caer en un tipo de absurdidad. Entonces el sacrificio debería ser más bien concebido como una posibilidad de la *existencia* del sujeto, que le hace exterior a la mera vida, que le permite tomar distancia hacia ella, ponerla en cuestión, otorgarle libremente tal o cual sentido. En nombre del sentido de la existencia, el sujeto sería capaz de sacrificar su vida. No temería perder la vida al nombre de la preservación de su existencia, de su apertura al mundo. Pero, en tal caso, no vemos bien el origen ontológico de tal existencia. El "sujeto" viene de la vida, se inscribe en ella a través de su cuerpo. ¿Cómo podría tomar distancia hacia ella como existente puesto que viene de esta vida?

La segunda dificultad me parece encontrarse del lado del mundo. Si el sacrificio es una experiencia privilegiada para develar la apertura al mundo, ¿cómo entender el mundo para que el sacrificio sea posible en él? ¿cómo podemos describir este mundo para que el sacrificio tenga la significación de un develamiento? ¿Cómo entender el mundo de modo que sea el origen de una llamada, de una interpelación que nos conduce, eventualmente, a sacrificarnos para él? A primera vista, parece difícil pensar tal posibilidad y estamos nuevamente frente a una alternativa. O se abre el mundo a partir de un *Dasein* cuyo cuidado de *sí mismo* es la única fuente de sentido, sin que sea posible otorgar un sentido al renuncio de *sí mismo* en beneficio *del mundo*. El carácter transcendental de la apertura al mundo parece prohibir una invitación al sacrificio que pone en el primer plano el interés del mundo. O el mundo se concibe como lo que puede suscitar un sacrificio, como lo que nos llama a tomar nuestra responsabilidad frente a tal o cual situación, pero en tal caso no entendemos cómo se puede probar tal aserción sin correr el riesgo de la antropomorfización, de la proyección hacia el mundo de una llamada que proviene solamente del sujeto.

Si otorgamos pertinencia a ambas aporías, podemos emitir una hipótesis para superarlas. En efecto, quizá exista una relación entre una concepción bio-existencial del sujeto (para así superar la primera aporía) y la capacidad de pensar un mundo que nos llama a tomar nuestra responsabilidad. En otras palabras, sería porque el mundo es una totalidad

intotalizable, que traspasa siempre todos nuestros cumplimientos posibles, que él tiene la estructura de una llamada, llamada que se puede atestar, reconocer o escuchar solamente porque el sujeto se define como movimiento incesante e inagotable de una existencia vital. Tal sujeto ya no podría ser constituyente del mundo sino solamente su testigo. Es así como la ética fenomenológica del sacrificio es una invitación a una reflexión de índole ontológica sobre la descripción de la estructura del mundo. Es preciso, por lo tanto, abordar muy brevemente tal reflexión limitándose a sus principios para ver si permite fundar la ética.

### **La fenomenología asubjetiva**

Si prestamos atención al proyecto ontológico de Patočka, podemos afirmar que se trata para él de dar cuenta del aparecer sensible por sí mismo (Cf. GARRIDO, 2007) sin referirlo de antemano a una conciencia, precisamente para poder escapar de la contradicción interna de la fenomenología que empieza por pretender describir el aparecer como tal pero que acaba por referirlo a una conciencia (sujeto intencional) o a una existencia formal (*Dasein*). Para escapar de todo riesgo de subjetivismo, Patočka propone efectuar una epojé sin reducción (Cf. PATOČKA, 2005, p. 241-251). Mientras Husserl limitaba esta epojé a la actitud naturalista que tenía fe en la existencia absoluta de un mundo, Patočka asevera la necesidad de efectuar la epojé sobre la conciencia. Esto no quiere decir que debemos negar la existencia de la conciencia, sino más bien que debemos suspender nuestra creencia en su existencia para poder develar su modo de manifestarse. No es legítimo reconducir los fenómenos, después de la epojé, hacia la esfera de la conciencia (es la reducción), pues la conciencia también aparece en el mundo y, por lo tanto, está sometida a las leyes del aparecer. Es la razón por la cual hay que tomar en cuenta tales leyes para poder describir, luego, el modo de manifestarse de la conciencia a partir de estas leyes. En este sentido, Patočka pretende desarrollar una fenomenología asubjetiva. Eso no implica que debemos borrar el sujeto sino más bien darnos los medios para describir su manifestación. El sujeto no debe

ser entendido como lo que constituye el mundo sino más bien como el testigo del mundo, como lo que recibe este mundo. Por ende, hay que describir esta donación al sujeto en cuanto “recibe” esta fenomenalidad del mundo antes de dar cuenta de tal o cual objeto percibido en el mundo. Toda percepción de algo supone una relación originaria del sujeto hacia este mundo intotalizable, inconstituible.

Pero ¿cómo se debe concebir el sujeto para que tal mundo se dé a él? Es necesario destacar tres aspectos que nos permitirán entender cómo la vida es la condición de tal “subjetividad” (BARBARAS, 2008, p. 93-101; Cf. JACQUET, 2011).

1) A juicio de Patočka, tal sujeto debe ser definido a partir de una *negación interna* y no como teniendo un contenido positivo (como sería el caso si fuera una reserva de representaciones, según la tesis idealista). Sólo un sujeto que se caracteriza por un vacío interno, una insatisfacción, permite pensar la relación con un mundo que debe ser infinito, intotalizable si se quiere entender la posibilidad de la anticipación infinita de todos los escorzos (*Abschattungen*) de un objeto y no recaer en una concepción acabada del objeto que reconduce una concepción substancial del sujeto<sup>10</sup>.

2) Esta negación interna conduce a concebir el sujeto como movimiento, puesto que el *movimiento* consiste en una negación de toda existencia permanente, en un cambio incesante. Tal movimiento no es espiritual (pues se produce en la extensión), ni físico (pues va más allá de sí mismo). No es la actualización de una posibilidad ya presente (bajo la forma de una privación). Es lo que hace nacer la posibilidad al actualizarla.

3) Por último, Patočka llama la atención sobre la necesidad de entender este movimiento como el de un *cuerpo*. Es el cuerpo el que permite

<sup>10</sup> La cuarta parte de las *Ideas 1*, que consiste en una fenomenología de la razón, parece comprometer los resultados de la fenomenología de la percepción de Husserl. En efecto, para justificar que las *Abschattungen* sean las perspectivas de un *mismo objeto* y no una diversidad caótica, Husserl está obligado a afirmar la *posibilidad* de una aprehensión adecuada del objeto gracias a la Idea de una síntesis total de las perspectivas de éste. El objeto deja de ser lo que es esencialmente inadecuado, o mejor dicho, la afirmación de su inadecuación deja abierto un Ideal de adecuación que compromete su descripción por escorzos y matices. ¿Cómo podemos seguir afirmando que el objeto es lo que se da de manera *esencialmente* parcial, como lo pretendía Husserl a inicios de las *Ideas 1*, si conservamos como ideal la esperanza de aprehenderlo de manera total? (Cf. GRANEL, 1968, p. 228, 241) (Cf. BARBARAS, 1999, p. 56-59). Si el objeto se define más allá del escorzo, entonces la *aparición* (el escorzo) se hace *aparición “en”* la subjetividad y reaparece una concepción idealista y substancial del sujeto.

encarnar, en el mundo, las posibilidades que soy. La doctrina del movimiento existencial requiere un pensamiento del cuerpo para entender cómo el mundo puede darse a un sujeto (que no lo constituye pero que lo recibe) de modo tal que este tenga algo en común con aquel. La perspectiva metodológica de la fenomenología asubjetiva (que resulta ser una fenomenología del mundo, de un mundo que aparece a sí mismo pero sin todavía ser percibido por un sujeto) permite romper con la dimensión constituyente del sujeto de la fenomenología tradicional gracias a una comprensión de la vida que permite aclarar el aparecer del mundo. El sujeto no es solamente el destinatario del mundo sino también la co-condición de su aparecer sensible (siendo otra condición el mundo mismo). El mundo (como siendo intotalizable) se da al sujeto, el sujeto aparece a sí mismo en esta oportunidad y al mismo tiempo hace aparecer el mundo de manera sensible a través de apariciones concretas.

Con tal presentación, tenemos ahora los medios para volver al tema de la ética y responder a las dos preocupaciones ya evocadas. En primer lugar, podemos entender cómo el sujeto puede sacrificarse y, por este medio, dar sentido a la existencia. El sacrificio parece ser una posibilidad de su existencia, en la medida en que ella se define por una negatividad interna que la caracteriza como movimiento. Desde este punto de vista, el sacrificio no es otra cosa que la radicalización de la capacidad del sujeto a ponerse en relación con la totalidad. Sin embargo, esta posibilidad de su existencia proviene de la vida o supone la encarnación que la vincula con el mundo. Por lo tanto, la posibilidad sacrificial no es una abstracción sino una dimensión muy concreta del sujeto e inscrita en el mundo mismo<sup>11</sup>.

En segundo lugar, puesto que el sujeto no deja de realizarse en el mundo a través de posibilidades que nunca puede agotar a causa de la infinitud de éste, debemos reconocer que él es llamado por el mundo

---

<sup>11</sup> El sacrificio es la versión radical del darse al otro que corresponde al tercer movimiento de la existencia. Efectivamente, Patočka distingue los movimientos de enraizamiento, de reproducción de sí mismo gracias al trabajo y, por último, de auto-comprensión en el cual incluye la posibilidad de darse al otro. Pero podríamos hacer la pregunta por saber si Patočka no reintroduce una forma de dualismo entre la vida y la existencia al oponer las dos primeras formas de movimiento y la tercera. Es la tesis de Renaud Barbaras (BARBARAS, 2008, p. 121-126) a la cual se opone la interpretación de Pierre Rodrigo (FROGNEUX, 2012, p. 172-177).

(Cf. PATOČKA, 2004, p. 133-134). El origen de su movimiento no se encuentra en él mismo, sino más bien en la exigencia de cumplir posibilidades de vida que recibe (y no deja de recibir) desde el mundo y que, de una cierta manera, no ha elegido, al menos en primera instancia. Es en este sentido que la posibilidad del sacrificio se halla inscrita en la estructura del mundo. El sujeto se dedica al mundo y puede renunciar a la vida inmediata en beneficio de la afirmación de su existencia como exigencia de responder a la llamada del mundo. Por lo demás, se podría entender ahora por qué la ética consiste en una lucha contra el conflicto interno del ser. Por un lado, la vida es vida de posibilidades, respuesta a la llamada del mundo y es lo que la ética promueve a través de la devoción y del sacrificio. Por otro lado, podemos hipotetizar una tentación del lado del sujeto que lo invita a escapar de las exigencias inagotables del mundo siempre por nacer, de permanecer sordo a su llamada, de huir de su responsabilidad, de perderse en un uso puramente técnico de este mundo. Frente a la universalización del poder técnico, no basta con cruzarse los brazos para esperar que algo suceda, pues la técnica es precisamente el mundo en el cual nada nunca acontece. La ética, la lucha por el darse a los otros y el sacrificio, es la principal manera, militante, para Patočka de salir del nihilismo. Tal sería la condición del nuevo mundo, quizá el único mundo común posible.

## Referencias

- BARBARAS, R. *Le désir et la distance*. R. Barbaras, Paris: Vrin, 1999.
- BARBARAS, R. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. R. Barbaras, Paris: Vrin, 2008.
- BERGSON, H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris : P.U.F, 1992.
- FROGNEUX, N. (dir.) *Jan Patočka, Liberté, existence et monde commun*. Argenteuil : Le Cercle herméneutique, 2012.
- GARRIDO, J. M. "'Appearing as such' in Patočka's a-subjective phenomenology". *Philosophy Today*. Summer, 2007.

GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HEIDEGGER, M. *Hördelins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" [GA 39]*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1980.

HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Iribarne, J. (trad.). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Gaos, J. Zirió Q., A. (trad.) México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

JACQUET, F. "Vie et existence: vers une cosmologie phénoménologique". *Les Études philosophiques*, n. 3, 2011.

PATOČKA, J. *Libertad y Sacrificio*. Ortega Rodríguez, I. (trad.) Salamanca: Sígueme, 2007.

PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. María Ayuso, J. Padilla, T. Serrano de Haro, A. (trad.). Madrid: Encuentro, 2004.

SABATO, E. *La resistencia*. Buenos Aires: Planeta, 2014.

TARDIVEL, E. *La Liberté au principe*. Essai sur la philosophie de Patočka. Paris: Vrin, 2011.

TASSIN, E. y Richir, M. (eds). *Jan Patočka. Philosophie, phénoménologie, politique*. Grenoble: Jérôme Millon. 1992.

Recibido: 28/10/2017

Received: 10/28/2017

Aprobado: 21/06/2018

Approved: 06/21/2018