

Jan Patočka: herejías de la responsabilidad

Diego Tatián

¿Cómo pensar y construir una Ciudad donde quien descongela las pautas aceptadas, quien pone en movimiento el mundo de la existencia en común, es decir el filósofo, pueda vivir? ¿Cómo construir una vida, una convivencia donde queden suspendidas las persecuciones, los destierros y las condeñas para quien desreifica los códigos y los signos por los que los hombres se orientan o desorientan sin ponerlos nunca en cuestión? ¿Cómo imaginar, en suma, una Ciudad en la que Sócrates pueda vivir sin tener la cicuta por destino? No es otro el problema que animaba la reflexión política de Platón -también la de casi todos los filósofos griegos que pensaron la *pólis* tras la muerte del maestro-, y que en general acompañará a la filosofía política toda, a lo largo de su historia y hasta nuestros días, como uno de sus argumentos centrales. Este mismo motivo tendrá un lugar preeminente en la obra del gran pensador checo Jan Patočka, muerto -paradoja o símbolo- tras un brutal interrogatorio al que fuera sometido por la policía checoslovaca en el año 1977.

I

Quien procurase remontar la biografía intelectual de Patočka hasta sus primeros incidentes significativos llegaría al tiempo de su estadía en París -luego de varios años de estudio en Praga-, donde arriva en 1929. Allí traba contacto con un medio universitario dominado por la tradición filosófica del siglo XVII francés, pero donde sin embargo nombres como

los de Gilson, Brehier, Brunschvicq, Koyré, Kojève, trazan nuevas vías y abren nuevos horizontes de trabajo. Será en este período parisino cuando Patočka comienza a interesarse con intensidad por la filosofía de quienes llegarán a ser sus dos grandes maestros: Husserl y Heidegger. En 1932 llega a Berlín con una beca "Alexander von Humboldt" para tomar parte en los seminarios de Nicolai Hartmann y Werner Jaeger sobre Aristóteles. A instancias de otro de sus maestros del período berlinés, Jacob Klein, deja la ciudad para trasladarse a Friburgo, donde comienza su estudio y su amistad con Husserl; asimismo -y no obstante el intento de Husserl por ponerlo en guardia contra la filosofía de *Ser y Tiempo*-, Patočka frecuenta los seminarios que, por aquellos años, Heidegger desarrollaba sobre Hegel y sobre el concepto de ciencia. Será asimismo inmediatamente a su llegada a Friburgo que conoce a Eugen Fink, quien también se debatía entre Husserl y Heidegger conservando sin embargo su fidelidad por el primero.

En 1935 Emil Utitz, Oskar Kraus, Max Brod, Jan Mukarouski, Ludwig Landgrebe, Jan Patočka como secretario y otros, forman el "círculo filosófico" de Praga, que tenía por tarea principal la custodia de los manuscritos inéditos de Husserl -con quien por lo demás mantenía una estrecha relación. Desde 1933 Landgrebe junto a Fink y el propio Husserl trabajan en la Universidad de Praga ordenando esos materiales inéditos, agrupándolos temáticamente. Bajo la amenaza creciente del nazismo (recordemos que Husserl tenía prohibido hablar en público y editar sus obras), tiene lugar uno de los acontecimientos más importantes de la filosofía del siglo XX: el traslado del *corpus* completo de los manuscritos husserlianos, en 1939, desde Alemania y desde Praga (ahora ocupada) hasta Lovaina. En este emprendimiento tendrá decisiva participación un personaje que llega a Praga a finales de 1938, cuando todo se daba por perdido: Leo Van Breda. Consciente de la importancia del *opus postumum* husserliano, Van Breda obtiene del *Institut Supérieure de Philosophie* de Lovaina el consentimiento para crear allí un archivo-Husserl; junto a Fink y Landgrebe, inician de este modo el trabajo de edición de la obra husserliana completa, así recuperada y reunida casi por milagro.

Tras la guerra, Patočka es apartado de la enseñanza universitaria por incompatibilidad manifiesta con el régimen comunista en el poder; el breve paréntesis de la “Primavera de Praga” le permite reintegrarse a la Universidad, para ser definitivamente expulsado de ella tras la invasión soviética. A partir de entonces, su actividad intelectual se desenvuelve en los márgenes de la cultura oficial, realizando seminarios privados (como las célebres sesiones sobre “Platón y Europa” -a las que haremos referencia más adelante- durante el verano y el otoño de 1973, en las cuales, con una penetración filosófica notable, desarrolla una lectura de Platón plena de implicancias políticas y signos de resistencia, sin abandonar en ningún momento el terreno de la filosofía más estricta). En 1977, junto a Juri Hájek y Vaclav Havel -actual presidente checo- firma ese hito del movimiento disidente de Europa del este que fue el documento de fundación de *Carta 77*, cuyo sentido principal era el de despertar la responsabilidad por la causa pública. El motivo de la responsabilidad había articulado toda la obra filosófica de Patočka, así como el de la “vida en la verdad”. Ambos, asimismo, recorren de manera decisiva la ensayística y la dramaturgia de Havel, quien muchos años después, reflexionando sobre el acontecimiento de la *Carta 77*, escribe: “No soy en absoluto el primero... en interpretar la Carta como un intento de encontrar semejante punto de salida [una salida más ética que política]. Así lo vivió en sus comienzos también Jan Patočka. Y con su postura se armonizaban, o de ellas partían directamente, la mayoría de las reflexiones y las autorreflexiones posteriores a la Carta”¹. Los firmantes del documento -de procedencia totalmente heterogénea- no estuvieron convocados por él siguiendo ninguna esperanza: ni respecto a la recepción que pudiera haber tenido por parte del gobierno, ni respecto a la posibilidad de una incidencia social significativa. “Lo hicieron -continúa Havel- con pleno conocimiento de que existen cosas por las que vale la pena sufrir, por citar la frase hoy en día ya famosa de Patočka”². En efecto, pocos días después de ese acto sin esperanza que fue la Carta, con precisión el 13 de marzo de 1977, moría Jan Patočka como consecuencia de la violencia policial.

II

Patočka habla de cosas extrañas; habla del cuidado del alma, de la importancia que ha tenido el cuidado del alma en la constitución de nuestra cultura y de las implicancias que tiene su abandono en favor del "cuidado del dominio del mundo". También habla del "sacrificio", del día y de la noche de la civilización, y del nacimiento de esa figura singular, acaso la más enigmática que haya dado el mundo griego: la responsabilidad. Habla del secreto. Pero vayamos por partes.

Lo decisivo para la comprensión de Europa, de la cultura europea, es llegar a ver que gran parte de su historia se compone como historia de los intentos por realizar el cuidado del alma. Una y otra vez Patočka marca que la interrogación sobre este problema se inscribe en la más estricta actualidad; que no se trata pues de una tarea referida a lo supratemporal, sino que "concierna a *lo supratemporal en lo temporal*"³. Es decir, un platonismo tan alejado de la interpretación idealista como de la heideggeriana; pero no un platonismo materialista sino -como se dice en otro lugar- "negativo"⁴, que interroga al hombre y a la historia no en función de un mundo *hiper uranos* entendido en el sentido de absoluta separación y trascendencia, sino en el sentido de una dimensión radicalmente crítica de lo existente, dimensión que el así llamado "mundo de las Ideas" introduce en la experiencia para establecer en ella una fractura, una falla -una trascendencia en el interior de la inmanencia; "lo supratemporal en lo temporal"- que opera como resistencia frente a los poderes y a las fuerzas que circulan lo real devastándolo todo.

La institución platónica del ideal de la filosofía como "vida en la verdad" remite de manera fundamental al problema del cuidado del alma, que a su vez se abre en tres registros decisivos donde tiene su despliegue la historia europea, a saber: el motivo sistemáticamente cosmológico, en virtud del cual el alma es capaz de acceder a los principios últimos del ser

y componer en base a ello un proyecto general sobre el ente; en segundo lugar la preocupación por el alma en la comunidad, en tanto conflicto de dos modos de vida; y por último el cuidado del alma por relación a la muerte, el problema de la inmortalidad y la elucidación de lo que el alma es en sí misma.

Ahora bien, “la filosofía -dice Patočka- tiene como ideal la responsabilidad absoluta, tanto en la vida intelectual como en la vida práctica...”⁵. La responsabilidad a la que se alude aquí es ante todo un movimiento, el movimiento por el que se deja la caverna en busca de la claridad: “¿qué significa la voluntad filosófica de responsabilidad, el impulso filosófico a salir de la oscuridad e ir hacia la luz, la voluntad, ante esa situación que es la vida humana, de responder por esa vida?”⁶. Para Platón, el movimiento de la vida es vertical y la existencia humana se halla siempre inmersa entre dos posibilidades fundamentales: “o bien irá hacia arriba, o bien hacia abajo”; alcanzará ese lugar de la vida auténtica en el que converge la dispersión de la experiencia, o por el contrario caerá presa del “mal infinito”.

En esta relación que establece entre *verdad* y *responsabilidad*, entre el “valor de la verdad” y la “actitud responsable”, Patočka adjudica una importancia extraordinaria al pensamiento de Demócrito, al que pone en estrecha vecindad con Platón y Aristóteles. Demócrito nos interesa en particular por la preeminencia que le concede al valor de la verdad sobre cualquier otro, por “la voluntad de una reflexión universal y de una actitud responsables”, por la búsqueda de un pensamiento que alcance las cosas tal como ellas son, *alétheia*, por oposición a la apariencia y a la opinión, *doxis*. Esta distinción entre *alétheia* y *doxis* -que se despliega en el ámbito del conocimiento de las cosas, se halla, según Patočka, en el origen de la distinción ética entre vida responsable y vida no reflexiva.

El motivo de la existencia auténtica en la *pólis* es lo que -en la interpretación de Patočka- marca el más profundo interés de la reflexión platónica sobre el Estado, que, como se sabe, gira en torno al problema de la justicia. ¿Cuál es el trato que un hombre como Sócrates ha de tener en una Ciudad justa? El ejercicio socrático por excelencia es el de quebrar certezas, invitando a abjurar de las meras opiniones y de los sistemas de

evidencia que proceden de lo dado, de lo que es manifiesto, de lo inmediatamente presente. Lo que se halla en juego tras esta actividad de estimular la comprensión de las cosas, reviste una extrema gravedad política, pues “su revelación de la falta de saber a los demás es, en el fondo, la revelación de sus secretas disposiciones tiránicas”⁷. Como ha enseñado Hannah Arendt, éstas tienen su lugar -a veces en secreto, aunque a veces no- allí donde los hombres se apartan de ese ininterrumpido ejercicio de comprensión, que es “el modo específicamente humano de vivir”⁸, que jamás producirá resultados definitivos ni llegará a fijarse tampoco en un código de pautas claramente establecidas. El emblema-Sócrates, su enigma y el significado de su desorden, sin duda no es indiferente al destino del filósofo checo, quien encuentra allí la cifra de la vida, de la vida política.

“El tema que debo tratar es el problema de la *Psyché* en Platón... No sé si lograré comunicarles a ustedes algo de la intensidad con la cual vivo este problema”. Quien comienza una conferencia de esta manera -y así comienza una de Jan Patočka pronunciada durante una sesión de la unión de filólogos clásicos de Praga en 1972-, quien habla de este modo tratando de “comunicar una intensidad”, la intensidad con la que se vive un problema, el problema del alma en Platón; quien así habla sabe que la filosofía tiene siempre una singularidad humana por detrás y un destino por delante: “¿Cómo terminarán -dice Patočka en un pasaje referido a Sócrates, que cito *in extenso*- estos dos hombres [el justo y el injusto]? ¿Cuál será el resultado de la comparación? El hombre completamente injusto triunfará en todo, obtendrá los mayores éxitos en la ciudad, ejercerá el poder, conseguirá bienes materiales y honores, se aliará con las mejores familias, realizará todos sus proyectos, todo sin tener en cuenta ninguna otra cosa que su propio interés, sin preocuparse realmente por la comunidad. El otro, en cambio, no tendrá tranquilidad ni éxito, incluso tal vez se le impute la responsabilidad de todos los fracasos de la comunidad y termine por ser acusado y llevado ante la justicia. Precisamente porque es imposible que este hombre no entre en conflicto con la comunidad será necesariamente inculpado, sometido a tortura y clavado en la cruz. El hombre justo y veraz debe necesariamente perecer

en una comunidad en la que impera semejante concepción de la justicia”⁹.

III

El problema político del hombre verídico que será asesinado una y otra vez mientras no se haya realizado la comunidad justa, remite a un tema de fundamental importancia, a un acontecimiento decisivo que tiene su cumplimiento en el mundo griego y donde encontrará su procedencia una última forma del cuidado del alma; a saber, una reflexión sobre la muerte y la inmortalidad del alma que opera el pasaje del mito a la religión, el pasaje desde el *misterio* orgiástico o demónico, que es la sustancia del primero, a la *responsabilidad*, que es la esencia de la experiencia religiosa. Esta arqueología de la responsabilidad, que coincide con una historia de la religión a la vez que con una genealogía del sujeto, es el tema de uno de los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1975) llamado “¿La civilización técnica es una civilización del ocaso, y porqué?”¹⁰. El misterio orgiástico que funda la existencia mítica no resulta destruido sino integrado y sometido a la esfera de la responsabilidad, subordinado a ella. En un trabajo fundamental sobre Patočka -que se centra de modo especial en el texto aludido-, Jacques Derrida¹¹ busca aprehender el itinerario que trazan “los secretos de la responsabilidad europea”, el secreto mismo de la historicidad -pues la historicidad continúa siendo un secreto- y su memoria. “El sujeto de la responsabilidad sería el sujeto que ha podido someter el misterio orgiástico o demónico... La religión es responsabilidad o no es nada”¹². A partir de entonces, la historia se despoja de cualquier posibilidad de convertirse en un objeto reificado, una totalidad dominable, una cosa decidible, pues -dice Derrida- “se halla ligada a la *responsabilidad*, a la *fe* y al *don*. A la *responsabilidad*, en la experiencia de decisiones absolutas, tomadas sin continuidad con un saber o con normas establecidas ... ; a la *fe* religiosa, a través de una forma de compromiso o de relación con el otro que se lleva, en el riesgo absoluto, más allá del saber y de la certidumbre; al *don* y al don de la

muerte, que me pone en relación con la trascendencia del otro... La muerte donada sería esta alianza de la responsabilidad y de la fe. Es a condición de esta apertura excesiva que habría historia"¹³. La historia no se comprenderá como un conjunto de manifestaciones y de hechos disponibles, sino como una herencia de secretos que se suceden según rupturas e interrupciones que, paradójicamente, permiten la tradición. La filosofía platónica y el *mysterium tremendum* de Cristo dándose en sacrificio serían pues los dos grandes secretos de la responsabilidad europea, las dos grandes conversiones que marcaron el pasaje a la responsabilidad. Pero si el misterio rechazado o superado no es nunca destruido sino incorporado, subordinado a un nuevo misterio, entonces está siempre allí, en secreto. El misterio orgiástico sería pues el secreto de la responsabilidad misma, su "núcleo de irresponsabilidad" (Derrida) que recurrentemente retorna; la causa invisible de esas fallas geográficas que no dejan de producirse en la tierra de la responsabilidad. La incorporación a ella de lo que Patočka llama misterio demoníaco es formalmente similar a la incorporación de lo que Hobbes llamó "estado de naturaleza" a la condición política; sólo se desplazan de la esfera inmediata hacia un lugar secreto, pero inminente.

La muerte de Sócrates, la muerte de Cristo, en cuanto muertes por responsabilidad dejan en secreto el objeto por el que son responsables. Puesto que nada tiene que ver con la aplicación moral de pautas y saberes previos, puesto que su contenido no es el ejercicio o la puesta en acto de un corpus doctrinal anterior, responsabilidad significa un desvío de lo establecido y manifiesto, conduce a la herejía, permanentemente corre "el riesgo de la conversión y de la apostasía: no hay responsabilidad sin ruptura disidente"¹⁴. Así concebida, la responsabilidad no sólo pierde su carácter de mínima unidad de los actos morales, y por consiguiente su estatuto de condición de posibilidad de la moral normativa misma, sino que significa ante todo la corrosión y la destrucción de la moral. Un acto responsable es aquel que se halla a la altura de una experiencia, o de una videncia, aunque ésta corte -sobre todo si es así- verticalmente la esfera de la normatividad. Una vida responsable nada tendrá que ver con la

legalidad en el sentido kantiano del término; es más bien la puesta en relación de cada existencia con su secreto, con su singularidad, con su "legítima rareza". Es por esto que el secreto, recuerda Derrida, en cuanto esencial al ejercicio de la responsabilidad absoluta, ha sido siempre tan intolerable a la moral, a la filosofía y a la dialéctica en general.

Como forma eminente de responsabilidad, el cuidado del alma reasume en Patočka un estatuto crítico de gran alcance, que no hace sino recuperar el motivo más íntimo, más antiguo, más extraño y más apasionante de la historicidad occidental. El interrogante acerca de si "¿La civilización técnica es una civilización del ocaso, y porqué?", se articula así naturalmente a aquél otro que está en el centro del seminario sobre Platón; "...¿no es hoy en día el cuidado del alma -parte fundamental de la herencia europea- capaz de interpelarnos, a nosotros, que tenemos necesidad de encontrar apoyo en medio de la debilidad general y de la aquiescencia ante la decadencia?"¹⁵.

IV

Desde una perspectiva que remite al motivo heraclíteo del *polemós*, en todo caso muy próximo a la lectura heideggeriana de Heráclito, otro de sus "ensayos heréticos" fundamentales, *Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra*¹⁶, alcanza una rareza filosófica y un radicalismo que -si bien los únicos autores citados son Teillard de Chardin y Ernst Jünger- adquiere en algunos pasajes un tono muy similar al del hegelianismo francés de post-guerra, en particular el pensamiento de Georges Bataille. Se trata, en el texto de Patočka, de la experiencia del frente durante la Primera Gran Guerra. El frente como experiencia *absoluta*, como situación de vértice que corta perpendicularmente la falsa oposición entre la voluntad de guerra y una paz que cierra los ojos ante la muerte. Una paz que Patočka determina como "el punto de vista del día", que domina arrojando hombres en la línea de fuego "para asegurar a *otros hombres* el día futuro". Paradojalmente, de manera imprevista, la experiencia del frente golpea con intensidad absoluta a quienes lo han

vivido, revelando que los intereses de la paz, el punto de vista del día, han liberado la voluntad de guerra de la que ahora son víctimas: el frente se despoja de su carácter instrumental, relativo, “no es ya el punto de pasaje obligado hacia programas de edificación, de progreso... sino que tiene significado *solamente en sí mismo*”¹⁷. Los itinerarios de la *routine*, las esperanzas de progreso, la acumulación económica, la instrucción profesional, esos movimientos tranquilos nunca conmovidos por la “sombra”, que no prestan atención a la muerte, acabarán ardiendo en el fuego del frente; allí “sucede la crisis de esa paz, de su planificación, de sus ideas progresistas, indiferentes a la mortalidad. Cualquier cotidianeidad y todas las imágenes de la vida futura empalidecen frente a ese simple vértice... Frente a él todas las ideas de socialismo, de progreso, de democracia tolerante, de independencia y de libertad, aparecen con escaso contenido, escasa importancia y escasa realidad... Así, la *noche* se convierte de repente en un obstáculo absoluto en el camino del día hacia la mala infinitud del mañana...”¹⁸. El frente instituye una nueva comunidad con el adversario, despojado ahora de su carácter de enemigo que debe ser eliminado en virtud de los caminos prescritos por la voluntad de paz. Los que se hallan en los lados opuestos del frente, objetivamente, de golpe, participan de un frente común abierto por la experiencia de una libertad absoluta, se descubren en una zona abismal de solidaridad entre los contrarios, de “plegaria por el enemigo”. El frente marca la línea de sombra que anula el punto de vista del día, la eficacia de sus promesas, su dominación por la esperanza: es el descubrimiento conjunto de la *noche*, primera condición para alcanzar la verdadera paz, la *pax profunda*, una paz que no sea sólo pacto sino una experiencia común, aquella que reconoce casi carnalmente que toda perspectiva sólo diurna, unilateral, que pierda su referencia a la noche, acabará en la masacre. Una nueva solidaridad que comprende la historia como “conflicto entre la *mera vida*, desnuda sobrevivencia encadenada al terror, y la *vida en el límite*, que no planifica banalmente los días por venir, sino que ve con claridad que el día banal, su vida y su ‘paz’, tienen un fin”¹⁹. Sólo quien se arranca a la no problematización del “día”, quien rompe con la autoevidencia de esta condición, con las rutinas del

crecimiento y la instrucción; sólo quien hace experiencia de la “noche”, de lo “negativo”, de una “vida a la intemperie”, llega a des-banalizar y comprender. “Sólo aquel que se halla en grado de entender esto y es capaz de una transformación, de una *metanoia*, es un hombre espiritual...”²⁰.

V

El “hombre espiritual” es aquel capaz de ser afectado, capaz de experiencia en sentido fuerte; quien lleva adelante un modo de vida, lo que los griegos llamaban un *bios*, un estilo de existencia. En el ensayo que sigue a continuación (en realidad la transcripción de una conferencia, pronunciada en abril de 1975 en el marco de un seminario sobre “El origen y el fin de Europa”) el hombre espiritual se contrapone al experto, al especialista, al “intelectual”, cuyo trabajo -si tomamos prestada una palabra del texto sobre el frente de guerra- perpetúa la unilateralidad del “día”, de la paz-que-produce-la-guerra. Acaso esta tensión propuesta por Patočka sea hoy más decisiva -tanto desde un punto de vista filosófico como ético y político- que cualquier otra. El hombre espiritual es quien lleva consigo una experiencia, un secreto, una responsabilidad. Es decir una herencia. Y una piedad por esa herencia.

Notas

¹ Havel, Vaclav, *La responsabilidad como destino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p.156.

² *Ibid.*, p.160.

³ Patočka, Jan, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, pp.43-44.

⁴ Patočka, Jan, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Millon, Grenoble, 1990.

⁵ Patočka, Jan, *Platón y Europa*, *op. cit.*, p.131.

⁶ *Ibid.*, p.132.

⁷ *Ibid.*, pp.83-84.

⁸ Arendt, Hannah, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*,

Paidós, Barcelona, 1995.

⁹ Patočka, Jan, *Platón y Europa, op. cit.*, P.109.

¹⁰ Patočka, Jan, *Essais herétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris, 1981.

¹¹ Derrida, Jacques, "Donner la mort", en AA.VV., *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, coloquio de Royaumont, diciembre de 1990, Métailié-Transition, París, 1992.

¹² *Idem.*, p.12.

¹³ *Idem.*, pp.14-15.

¹⁴ *Idem.*, pp.33-34.

¹⁵ Patočka, Jan, *Platón y Europa op. cit.*, p.20.

¹⁶ Patočka, Jan, "Le guerre del XX secolo e il XX secolo como guerra", en Esposito, Roberto (comp.), *Oltre la politica*, Mondadori, Milán, 1996.

¹⁷ *Ibid.*, pp.204-205.

¹⁸ *Ibid.*, p.205.

¹⁹ *Ibid.*, p.211.

²⁰ *Ibid.*, p.211.

Obras de Jan Patočka

· *Le monde naturel comme problème philosophique*, Nijhof, La Haya, 1976.

· *Essais herétiques sur philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris, 1981.

· *La crise du sens*, 2 vol., Ouia, Bruselas, 1985-1986.

· "L'époque technique et le sacrifice", en *Etudes phénoménologiques*, n° 3.

· *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Millon, Grenoble, 1988.

· *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, Millon, Grenoble, 1990.

· "Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger", en *Les Cahiers de philosophie*, n° 11-12.

· *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991.

· "Entretien avec Jan Patočka", en AA.VV., *Jan Patočka? philosophie, phénoménologie, politique*, Millon, Grenoble, 1992.

· "Le guerre del XX secolo e il secolo XX come guerra", en Esposito, Roberto, *Oltre la politica*, Mondadori, Milán, 1996.