

JAN PATOCKA (1907-1977): UN FILÓSOFO CONTRA EL TOTALITARISMO

Ramon ALCOBERRO

Introducción

El filósofo checo Jan Patocka (1907–1977) ha pasado a la historia del pensamiento como un auténtico «Sócrates del siglo 20». Discípulo de Husserl, fenomenólogo de estricta observancia, represaliado primero por los nazis y luego por los comunistas hasta el extremo que su docencia universitaria solo duró 7 años (en tres períodos!), fue el símbolo de la disidencia interior –como Sócrates, se negó siempre al exilio para mejor servir a la Ciudad– y falleció, a resultas de un “hábil” interrogatorio de la policía totalitaria siendo uno de los portavoces de la «Carta 77», el manifiesto de la resistencia democrática anticomunista. De hecho, el diario oficial del Partido sólo informó de su muerte con ocasión de su entierro y ese día la policía política obligó a cerrar las floristerías de Praga.

Patocka, sin ser nunca un pensador “antropológico” sino un metafísico preocupado por el «Ser», encarna en su biografía el mejor “espíritu de la resistencia” del pensamiento en todas las épocas: es un símbolo no sólo de valor cívico y de patriotismo sino de coherencia con su vocación intelectual, que le exige dar testimonio en nombre de una verdad –la del Ser, la de la existencia auténtica y no condicionada– cuya exigencia “viene de lejos” y nos hace humanos. Fue capaz de “decir no” al totalitarismo en nombre de la libertad, porque –como expuso en un seminario privado en 1973–, “decir no” es «mostrar “in concreto” que la libertad es alguna cosa de negativo, es mostrar la positividad de esta grandeza negativa». Sólo por eso ya sería importante.

Escribir casi 10.000 páginas en condiciones personales durísimas (su bibliografía selecta en Internet refiere 106 títulos), cartearse con Husserl y con Heidegger y hacer de su enseñanza clandestina –daba clases en el comedor de su casa– un referente mundial, daría ya un testimonio significativo de su vocación filosófica. Pero su obra está marcada, además y sobre todo, por el conocimiento del nihilismo desde el mismo

interior –en la medida en que fue testigo y víctima de los totalitarismos fascista y comunista. Leer a Patocka ayuda también a comprender que el totalitarismo construye algo que va más allá de las formas políticas concretas en que se encarna (burocráticas, militaristas o de clase) y que, en la medida en que es una ideología en acto, constituye un peligro para la racionalidad, porque el totalitarismo lo reduce todo –también a los humanos– a una pura concepción instrumental.

Patocka entró en contacto con la fenomenología en los años '20 siguiendo (en París, curiosamente) los cursos de Husserl y posteriormente (1933) los de Heidegger, ya en Friburgo, y a lo largo de toda su vida se mantuvo como una voz original y creativa en esta visión de la filosofía porque la consideraba, básicamente, la mejor forma de explicar y de responder al nihilismo de la cultura europea. En una época de sumisión a los eslogans, y esforzándose por filosofar a lo largo de medio siglo de guerra permanente, la fenomenología le pareció, específicamente la mejor forma de responder a la pregunta que se plantea en ENSAYOS HERÉTICOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA y que le implica además personalmente: «¿Cuál es esa vida que se mutila a sí misma a la vez que ofrece el aspecto de la plenitud y de la riqueza?» Pero la fenomenología no es en origen un método histórico, ni capacita para entender la historia. La importancia central de Patocka consiste, estrictamente en introducir la consideración de lo histórico en la fenomenología a partir del análisis del concepto de «responsabilidad», mediante el cual se enfrenta al olvido de los principios de la civilización –y con ella de la dignidad humana- que es intrínseco a los totalitarismos.

Patocka es también un pensador fundamental por otras muchas cosas. El trabajo con su amigo Roman Jakobson y con el "Círculo de Praga" le otorga un papel en la definición de la conciencia lingüística del siglo, y su esfuerzo por hacer posible la reflexión de Husserl en su clásico KRISIS, escrito como material de un curso praguense le da un lugar en el panteón de la fenomenología. Pero sus ENSAYOS HERÉTICOS, y su reflexión sobre PLATÓN Y EUROPA le convierten, además, en un pensador de primer orden cuyo mensaje no puede ser pasado por alto al menos en el resbaladizo ámbito de la filosofía de la historia. Más allá de ser el testimonio de la actitud moral, que quiere ser «responsable ante la Ciudad» en los revueltos tiempos de la Guerra Fría, Patocka inicia una reflexión sobre el totalitarismo visto desde dentro que sigue siendo válida hoy cuando vivimos ya plenamente en la sociedad de la técnica y por ello somos conscientes también de las nuevas formas de miseria espiritual que ha provocado.

En su escrito «SOBRE SI LA CIVILIZACIÓN TÉCNICA ES UNA CIVILIZACIÓN EN DECADENCIA», correspondiente a los ENSAYOS HERÉTICOS, escribe: «El hombre no puede ser en la indiferencia, propia de los entes extrahumanos; tiene que cumplir, llevar su vida, “explicarse con ella”. Se diría, pues, que está situado siempre entre dos posibilidades equivalentes. Y sin embargo no es así. La alienación significa que no hay equivalencia, sino que sólo una de las vidas posibles es la “verdadera”, la auténtica, la irremplazable, la realizable sólo por nosotros, en la medida en que la llevamos efectivamente, en que nos identificamos con su peso; mientras que la otra es un paso en falso, una huida, un alejamiento en la dirección de lo inauténtico y del alivio.» El hombre auténtico será para Patocka el resistente no en nombre de un ideal estratégico, sino en nombre la responsabilidad que implica la civilización y que se pone a prueba tanto por la máquina como por la organización totalitaria (es decir, burocrática y funcionarial) de la sociedad.

Todos los totalitarismos van de lo mismo

José Agustín Goytisolo escribió un poema que tengo por clásico cuando fue encerrado por colaborar con los estudiantes catalanes en una acción antifranquista. Me gustaría releerlo ahora, antes de iniciar la explicación de la filosofía de Patocka porque ofrece una imagen muy expresiva sobre la peligrosa situación del pensador –o de la persona simplemente decente en general– cuando pretende vivir, sin heroismos, como “hombre de bien” en malos tiempos. Patocka fue víctima del totalitarismo comunista como muchos aquí lo fuimos del totalitarismo franquista y de la cobardía postfranquista.

La atmósfera de todos los totalitarismos se parece más de lo que nos gustaría creer. Huelen siempre a calabozo, a sudor, a meados y al semen de los grises que violaban a las putas analfabetas en la comisaría de Vía Layetana en la Barcelona de noviembre de 1975 (cosa que nadie me ha contado porque vi personalmente cuando yo pasé por allí, todo sea dicho.) Los totalitarismos huelen a cinta para la máquina de escribir, a informe por triplicado y a colonia “Varon Dandy”, la del médico que asesoraba a los policías que me torturaron. Así que, con su permiso y para ponernos en situación, valdrá la pena recitar este texto porque a consecuencia de un interrogatorio del estilo del que relata J.A. Goytisolo cayó también Patocka –aunque fuese en Praga como otros lo hicieron en Barcelona.

Y para evitar preguntas sobre contexto histórico aclararé que SETENTA Y DOS HORAS era el tiempo máximo que la policía franquista podía detenerte sin abogado. No se si les sorprenderá saber que ahora, como vivimos en democracia parlamentaria y dicen que garantista, un ciudadano puede estar incomunicado una semana, se puede detener por terrorismo a niños de catorce años (cosa que en España ya ha sucedido alguna vez, en el caso del "Exèrcit del Fènix") e incluso uno de mis torturadores, antiguos pero no olvidados, milita en el PSC (PSC-PSOE) y es un "policía demócrata". ¿Qué cosas, verdad? ...

*Sí sabía con quien estaba hablando
pero fingió sorpresa: no sirvió.
También sabía dónde le llevaban
y el ritual que siguió: foco en los ojos
y los brazos atados a la espalda
con la pregunta airada. ¿Organizaste
el lío? No: él asistió invitado
por unos estudiantes ¿Quiénes eran?
No sabía. Pero quiso ir con ellos
a una reunión libre. ¿Dices libre?
No estaba autorizada. No sabía.
Pues abajo. En la celda la luz tenue
invitaba a dormir. De nuevo arriba.
Dinos por qué lo hiciste. No hizo nada.
Más bajar y subir: siempre con sueño
que ellos rompían para marearle
y se contradijera. Él pensaba:
igual que siempre setenta y dos horas.*

Aristóteles explicó que la praxis consisten que haciéndose algo se hace. Pensando se piensa, mirando se mira, etc. La filosofía de Patocka debiera leerse como la acción moral de alguien que ha querido profundizar en la comprensión del siglo XX desde una profunda conciencia de lo que significa vivir, enfangado y digno a la vez, en eso que su maestro Husserl denominó la KRISIS. Según Patocka, el mundo-de-la-vida nunca será algo que se pueda dar definitivamente por construido; no hay una casa del ser sino una ética de las formas de ser. Y en insistir sobre ello consiste la radicalidad moral de la acción filosófica.

Convendría recordar que en la tradición fenomenológica se da una escisión entre el «ser» y el «sentido.» Para la fenomenología una excesiva fijación en el sentido ha acabado por oscurecer al ser. El sentido habría sido colonizado por la tecnología, por la mentalidad positivista y por la vida previsible del buen burgués. La época de la técnica que «mobiliza la realidad en vistas al reino de la Fuerza» (ENSAYOS HERÉTICOS) ha acabado por ocultar al Ser , alienando al hombre y retirándole del mundo. El hombre de la técnica ya no se pregunta por el sentido de la técnica y en este sentido, es un bárbaro, un primitivo, incapaz de entender la complejidad y los matices de la realidad. Lo importante para una mentalidad filosófica sería, en consecuencia, intentar prescindir de tanto excesivo “sentido” inmediato y finalmente ingenuo (sentido de la vida, sentido común) para abrirse a la «problematicidad del ser.» Falangistas españoles o comunistas checos tenían en común el hecho de desear un mundo sin problematicidad, donde la verdad fuese “total” –como “totalitario” era el gobierno. Lo que descubre el resistente, y de allí saca su fuerza moral, es que la racionalidad, el mundo y la historia son problemáticos y que por eso mismo querer colonizarlos desde la teoría conduce al miserablismo moral. O como dice Patocka en «¿TIENE UN SENTIDO LA HISTORIA?», resulta que: «La historia tiene su origen en la perturbación del sentido ingenua y absoluta.» De aquí que el gesto –para muchos puramente “loco”– del resistente sea la condición que hace posible la vida humana abierta al ser.

Biografía básica

Jan Patocka había nacido el día 1º de junio de 1907 en Turnov (Bohemia oriental) donde su padre dirigía una escuela. Fue él quien orientó a su tercer hijo hacia una formación humanística. Patocka empezó, pues, sus estudios en los años 20 en Praga en un país que acababa de nacer para la historia entre las convulsiones de la derrota austro-húngara en la 1ª Guerra Mundial, que para él siempre será el acontecimiento decisivo de la historia del siglo XX, porque «demostró que la transformación del mundo en un laboratorio actualizando reservas de energía acumuladas durante infinidad de años *debía forzosamente* efectuarse por medio de la guerra.»

La conciencia de que la guerra se ha convertido en una necesidad para que el capitalismo y el socialismo (es decir, las diversas variantes de las sociedades fundamentadas en la tecnología) puedan desarrollar su capacidad de innovación le acompañará siempre; y para quienes hayan estudiado la historia del mundo desde la

Guerra de Corea hasta la actual supuesta "Guerra Global contra el Terror" constituye una obviedad –sangrienta, pero obviedad. Por lo demás, Patocka no es tampoco un "progresista de salón" y no olvida que: «son las fuerzas de la luz las que durante cuatro años envían a millones de hombres a la gehenna del fuego.» Si algo habría certificado el hundimiento del progresismo ilustrado es, para él, la crisis de Europa tras de la 1ª Guerra.

Habría que reseñar que en el momento de la ruptura de la vieja Kakania, la de los Habsburgos, Checoslovaquia era la parte más industrializada del Imperio y que el padre de la patria checa, Thomas Masaryk, fue, él mismo, filósofo, mentor y amigo de Husserl. Es extraordinario constatar que Masaryk ha sido hasta hoy el único filósofo en ejercicio –son importantes sus trabajos en filosofía de la educación– que ha presidido la fundación de un Estado. Serán cosas de la magia de Praga... pero nunca ante ni después otro pensador ha visto realizado lo que parece un auténtico sueño platónico.

En 1928-1929 Patocka obtiene una beca para estudiar en la Sorbona y en París descubre... la fenomenología alemana. Allí entra en relación con Husserl que en el seminario de Koyré presenta el embrión de lo que serán sus **MEDITACIONES CARTESIANAS**. En 1932, ya doctor por la Carolina de Praga y con una ayuda de la fundación Humboldt estudia en París y luego en Friburgo, donde enseñan Husserl y Heidegger, cuyo seminario sigue y que, como veremos, tiene una importancia central en su método. Como Heidegger, Patocka siempre trabajará planteando nuevas preguntas a los viejos textos, cosa especialmente visible en su trabajo sobre Platón. En 1934, con 30 años, Patocka se convierte en secretario del "Círculo filosófico de Praga para las investigaciones sobre el entendimiento humano" que trabaja en paralelo al Círculo lingüístico de Raman Jacobson. Es entonces cuando invita a Husserl que pronuncia en Praga su famosa conferencia sobre **LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA Y LA FILOSOFÍA** (noviembre de 1935) aunque Patocka no acaba de asumir el intelectualismo de su maestro. Pero llega setiembre de 1938 con los acuerdos de Munich y la invasión de Checoslovaquia en 1939 que interrumpe por primera vez su carrera porque los nazis cierran la Universidad. Regresará en 1945 hasta el golpe comunista de 1948 y luego desde 1967 a 1969 en la llamada "Primavera de Praga" interrumpida por los tanques soviéticos.

Enemigo de los enemigos del pensamiento, Patocka será relegado a funciones burocráticas como editor de autores antiguos, especialmente de Juan Amós Comenius.

Tras un breve período como archivero en el Instituto Masaryk, se lo transfiere a la Academia de Ciencias, formalmente como albañil, en las típicas miserables vendettas comunistas y finalmente se gana la vida como traductor, sin que obviamente jamás se le otorgue el pasaporte. En una carta a finales de 1950, escribe a un amigo francés, el matemático Robert Campbell, escandalizado por la frivolidad de los intelectuales occidentales ante el comunismo: «habría querido dar un grito antes de apagar, pero analizando la situación encuentro que eso era perfectamente superfluo» Y añade: «De vez en cuando veo revistas francesas [...] Ustedes y sus amigos del Oeste son (o mejor podrían ser) los depositarios de todo cuanto de mas refinado, profundo y verdadero hay en el patrimonio de la humanidad. Tienen los medios técnicos y son responsables de ellos, pero: ¿dónde está vuestra responsabilidad moral? [...] Vivimos en un tiempo de autosupresión de Europa. Por autosupresión entiendo el proceso a través del cual la Europa creadora de una civilización racional y, por ello, universal, dimite ella misma de las prerogativas temporales que el hecho de haber sido la primera en poseerla le había procurado». Finalmente: «la traición nada salva, acaba por perderlo todo».

La marginalidad, la soledad, la dura supervivencia del traductor a cuatro cuartos el folio (por cierto, también Manuel Sacristán resistió contra el franquismo como traductor), el socratismo entendido como exigencia moral de resistir a los bárbaros, los seminarios clandestinos, etc., implican un largo trabajo de comprensión desde dentro de lo que un filósofo llamaría «la problematicidad del sentido», cuando la realidad parece complacerse derrumbando la esperanza.

Correspondió a Patocka ser símbolo de los valores de solidaridad y de conciencia moral que se fundirán, años más tarde, en la Revolución de Terciopelo que hizo caer al comunismo, y es él quien da al movimiento democrático checo su consistencia teórica. Ocupó una de las portavocías de la "Carta 77", junto al dramaturgo Vaclav Havel – después presidente de la República tras el fin de la tiranía soviética– y al antiguo ministro comunista de Exteriores Jiri Hayek, represaliado tras de la Primavera de Praga. Por cierto, en origen, la Carta había nacido para dar cobertura a un miembro de un grupo musical rockero, Plastic People, procesado por supuesto parasitismo social.

Patocka murió en su casa de Praga el domingo 13 de marzo de 1977 de una hemorragia cerebral después de haber sufrido diversos interrogatorios de la policía política checa, el último de los cuales se prolongó más de diez horas. Se convertía así

en un mártir de la disidencia; pero ese destino no debiera hacernos olvidar que, desde una opción fenomenológica, fue uno de los más interesantes pensadores sobre el nihilismo y sobre la herencia espiritual europea y tal vez el que más radicalmente ha denunciado que es la pérdida progresiva de centralidad de la categoría socrática de «cura-del-alma» -cada más substituida por el puro "tener" que oculta el "ser"- la causa última de la decadencia europea. No es ocioso recordar que el día de su entierro el régimen usó perros, motos y helicópteros para perseguir a los asistentes y que, como ya se ha dicho, incluso las floristerías fueron obligadas a cerrar. Las flores hablan al alma, como es bien sabido.

Influencias sobre la obra de Patocka

La obra de Patocka pertenece al ámbito fenomenológico pero su especificidad -su filosofía de la historia, la crítica interna de la modernidad europea en su deriva totalitaria- sólo resulta posible por la implicación mutua de tres reflexiones sobre el ser de Europa que le atañen en profundidad, las de Masaryk, Husserl y Heidegger.

Masaryk es el padre de la patria y el hombre ejemplar, el heredero al cabo de los siglos del pedagogo bohemio Comenius y del reformador religioso Jan Hus. En 1899, es decir, mucho antes del nacimiento de la República de Checoslovaquia, Masaryk había emprendido, contra viento y marea, una campaña en defensa de un pobre campesino judío, un tal Hilner, contra el que se había intentado un proceso bajo la acusación de crimen ritual. La rectitud moral de Masaryk será un ejemplo a seguir, un modelo vital cuya rememoración le permite elevarse por encima de la miseria moral del momento histórico que a Patocka le tocó vivir. Como indica Alexandra Laignel-Lavastine, lo específico del compromiso político de ambos es que nunca abandonan su ámbito propio, la filosofía, para ponerse a opinar sobre cualquier tema -sino que introducen en su reflexión filosófica los asuntos de la ciudad con una exigencia de ejemplaridad moral.

Husserl, el creador de la fenomenología, diez años más joven que Masaryk, había sido discípulo de éste en Leipzig a finales la década de 1870; fue Masaryk quien presentó Husserl a Franz Brentano, con quien inició su carrera universitaria. De hecho, Husserl había nacido en Moravia y la raíz rigorista de la tradición morava no le era nada ajena. En buena medida el pensamiento filosófico de Patocka está vinculado a las

consecuencias políticas de la crítica husserliana al objetivismo moderno y a la concepción de la historia teleológica tal como se formula en la KRISIS husserliana.

Será Heidegger, finalmente, quien le muestre una manera de trabajar con la tradición filosófica. El regreso a las fuentes (a Platón, especialmente), la valoración de la herencia griega de Europa y la importancia de la reflexión sobre la técnica... son temas heideggerianos que Patocka retoma desde su peculiar experiencia centroeuropea pero para reescribirlos no desde la añoranza de un mundo perdido (el de la sacralidad de los viejos dioses griegos), sino desde las condiciones de politización del mundo y de disidencia política desde las que reflexiona.

Hay un texto de Jan Patocka, su magnífico TESTAMENTO, redactado el 8 de marzo de 1977, cinco días antes de morir, que sintetiza a la perfección la huella de esos tres pensadores y su desarrollo original, en las condiciones centroeuropeas. Como se trata de un texto poco conocido entre nosotros, bueno será citarlo extensamente:

«Es necesaria alguna cosa fundamentalmente no técnica, no únicamente instrumental, se necesita una ética evidente por ella misma, no exigida por las circunstancias, una moral incondicional [...] la moral no está ahí para hacer funcionar la sociedad, sino sencillamente para que el hombre sea hombre. No es el hombre quien define un orden moral según lo arbitrario de sus necesidades, de sus deseos, es por el contrario la moralidad lo que define al hombre [...] la firma de los acuerdos de Helsinki representa un cambio en la conciencia de los hombres [...] Eso significa que las motivaciones de la acción no se encuentran ya de forma exclusiva o preponderante en el dominio del miedo o de la ventaja material, sino en el respeto de lo que en el hombre es superior, en la concepción del deber y del bien común y en la comprensión de que para llegar a tal fin es necesario estar preparado para soportar determinados inconvenientes, aceptar ser mal considerado, y tal vez arriesgarse a la tortura física[...] Seamos sinceros: en el pasado el conformismo nunca ha conducido a ninguna mejora de la situación sino siempre a un agravamiento».

El texto termina con estas palabras:

«Lo necesario es comportarse en todo momento con dignidad, no dejarse espantar ni intimidar. Lo necesario es decir la verdad. Es posible que la represión se intensifiquen en casos individuales. Pero las gentes se dan cuenta de nuevo que hay cosas por las

cuales vale la pena sufrir y que, a falta de esas cosas, el arte, la literatura, la cultura entre otras, sólo son oficios a los que uno se dedica para ganarse el pan de cada día»

La idea central de un orden de justicia se opone en su obra a la de un orden de arbitrariedad que ayer era comunista y hoy resulta banalmente hedonista en tanto que consumista. Saber que el mundo (como "mundo-de-la-vida") es «oscuro y problemático y nosotros no lo poseemos», como dice en su texto EL HOMBRE ESPIRITUAL Y EL INTELECTUAL (1975) obliga a asumir que la filosofía deberá entrar en conflicto precisamente no para condenar el mensaje de la Razón ilustrada y en mayúsculas sino para salvarlo. Así como Husserl y Heidegger –especialmente este último– pudieron creer que había que poner en cuestión el significado de los derechos humanos y retomar el derecho natural antiguo, Patocka en cambio es un crítico del subjetivismo de la modernidad pero no por nostalgia o porque la considere como un elemento inevitable del nihilismo sino porque considera el subjetivismo como una actitud contraria a la democracia (que es "bien común" y no particularista) y a los derechos humanos (que no pueden ser subjetivos, ni parciales). La disidencia frente al comunismo no era un deseo "reaccionario" de regreso al pasado sino una exigencia de hacer concreto y humano el derecho. Y precisamente por eso el modelo de la actitud disidente frente al totalitarismo da algunas claves para el rechazo de la miseria moral del consumismo.

Y en todo caso, a diferencia de Heidegger, no se trata simplemente en Patocka de decir no a la civilización de la técnica porque la técnica en sí misma no es más que la consecuencia de una mentalidad –racionalista, calculadora y hoy pragmatista– muy anterior a la técnica misma. Si Patocka se opone a la técnica es porque en la racionalidad calculadora estamos en peligro de perder lo específicamente humano y de «olvidar el ser» y la autenticidad de la vida moral, hecha de responsabilidad.

Dos lugares comunes de la filosofía política tras la experiencia de la guerra.

Para situar el pensamiento político surgido en Europa tras la experiencia brutal de la 1ª Guerra convendría analizar dos "lugares comunes" en los que coincidieron gran cantidad de pensadores de la época y que en última instancia tienen que ver con la imposibilidad de que la filosofía actúe como "faro", es decir, como elemento orientador y moderador de una tecnología y de una razón nihilista desbocada. Por una parte se constataba el fracaso de la racionalidad ante la guerra –entendida como "movilización

total”, como la había planteado Jünger– y eso lleva a muchos pensadores (de Adorno a Ellul, pasando por Jonas) a decretar algo así como la «muerte de la filosofía» ya en los años de 1930. Pero además la Guerra (reconstruyendo en otro contexto la intuición heraclitana del “polemos” como padre de todas las cosas) demuestra que la razón, al desgajarse de la vida, al hacerse a la vez abstracta e irresponsable, resulta incapaz de dar cuenta de la propia potencia bélica.

El cuadro de la decadencia no varía –sino que se acrece –tras de la 2ª Guerra. Tal parece que el acto mismo de pensar después de los campos de concentración nazis y comunistas se haya vuelto tarea imposible o cuanto menos frívola, no sólo porque hay demasiada sangre en el campo de batalla, sino porque la misma brutalidad de la historia hace imposible que la filosofía pueda proceder a «orientarnos en el pensamiento» que era su función clásica. En los años 1945-1962 resultaba un tópico cultural recurrente decir que “el ser se ha obscurecido” o, como Heidegger, que: «sólo un dios puede salvarnos.»

Hay en esa época una coincidencia bastante general a la hora de constatar la insuficiencia y la banalidad de la filosofía; de ahí que se busque la salida en la ciencia o en algo que parece científico (el marxismo) que con el Marx de los MANUSCRITOS se considera una “crítica” más que un saber.

Lo que muchos filósofos (empezando por Heidegger) hacen tras la 2ª Guerra no es únicamente mostrar la bancarrota de la idea de progreso en la historia, que ya estaba en las TESIS de Walter Benjamin sino plantear el descreimiento en la función misma de la historia como exigencia del pensar. Benjamín había intentado replantear una idea judía (el mesianismo) que ha dado origen a una idea moderna (el utopismo), mostrando hasta que punto la supuesta ciencia del materialismo histórico no es más que un esfuerzo de sacar de su escondrijo al “enano teológico” que ésta inevitablemente lleva dentro.

Precisamente a través de la fascinación indisimulada del judío Benjamin por el nazi Schmitt y por su idea de la teología de la historia se recupera la “fe” (una fe ya muy poco cristiana en la medida que resulta poco o nada caritativa) por la puerta de atrás de la crítica a la idea de progreso. Será un dios de “débil potencia mesiánica” (concepto benjaminiano) para un Estado que se lee como «Dios mortal», pero que no

deja de tener (o mejor, de pretender) ser partícipe de la substancia sagrada, como se ha visto y sufrido en las recientes tentativas de realizar el programa "neocon".

Junto a la constatación de la insuficiencia de la filosofía, supuestamente incapaz de mostrarnos un "fundamento" sobre el que basar la existencia –y que por ello debiera dejar un espacio a la fe–, el otro tema central de casi todos los pensadores de la postguerra es el de la diferencia entre lo «abierto» y lo «cerrado», metáforas ambas que derivan de Bergson y que llegaron hasta Popper. Es curioso observar cómo en la época todos los filósofos, e incluso los teólogos, querían ser "abiertos" (algo que en teología se hubiese llamado "herejía" sólo cien años antes, por cierto.) Ante un mundo que se abría tecnológicamente y ante la necesidad de reconciliación espiritual de Europa, que se hacía patente en el Mercado Común, también los filósofos retoman el tema de la "apertura" que será «apertura al Ser» en la fenomenología y apertura a la fe en otros ambientes.

Pero la "apertura" en Patocka tiene un límite: no se puede aceptar la pérdida del sentido histórico porque eso sería tanto como perderse ante el nihilismo. Lo que ha derivado de la extensión de los mecanismos de la movilización total a los tiempos de paz y del terror sistemático al dominio de la vida cotidiana es la degradación del hombre y ante ello toda filosofía es resistencia.

«Alma abierta» y «alma cerrada» en Patocka

El tema del «alma abierta» y el «alma cerrada» aparece, y seguimos aquí a Alexandra Laignel-Lavastine en el texto de 1970 «COMENIUS Y EL ALMA ABIERTA». El alma estaría abierta cuando el individuo se deja interpelar por la conmoción, por el trastorno en el sentido. El alma se cierra, en cambio, cuando acepta –con la Ilustración– el subjetivismo contemporáneo, es decir, cuando cree (para Patocka, erróneamente) que fuera de ella sencillamente no hay nada; es decir cuando ella se convierte en lo absoluto. El alma cerrada no tiene o no acepta nada "fuera de", ni asume nada que no crea poder resolver por sí misma. En definitiva, el alma cerrada sería la imagen de la brutalidad y de la autosuficiencia. Ella, en palabras de Patocka: «se autoriza a disponer de todo (...) no admite nada anterior a su acción –ninguna identidad originaria que respetar, ninguna interioridad que la constriña a capitular»

El alma cerrada anuncia el totalitarismo, es de hecho su precondition necesaria. Laignel-Lavastine dice que: «este paso de una alma abierta a una alma cerrada que se ignora a sí misma en cuanto tal, representa para Patocka la tragedia misma del racionalismo europeo. De ella procede el riesgo de “barbarismo” que permanentemente acecha a nuestra civilización.» El riesgo de una vida sometida a la tecnificación y a la planificación es la consecuencia necesaria del alma cerrada. Para el alma cerrada si la metafísica era abolida y se la substituía por el cálculo y la planificación, el mundo necesariamente debería ser mejor, como supuestamente sería mejor la lógica y la matemática. Pero lo que se ha visto es, precisamente, lo contrario: la «apertura» al mundo sólo es posible desde la verdad y desde la libertad –no desde el cálculo.

Veremos que, precisamente lo que hace de Sócrates y Platón los fundadores y los guías de Europa será precisamente esa capacidad para estar atentos al alma, es decir, para dedicarse a la «cura del alma.» Si se puede hablar de “decadencia” –y para Patocka ese concepto no sólo es adecuado descriptivamente sino que tiene valor ontológico– es porque como dirá en los ENSAYOS HERÉTICOS: «es decadente cuyo nervio íntimo de funcionamiento escapa, una vida perturbada en su nervio más propio, de tal manera que aún creyéndose plena de vida, se vacía y se mutila a cada paso. Es decadente una sociedad cuyo funcionamiento conduce a caer en lo que es una naturaleza ajena a la del hombre.»

Pero el concepto de «alma cerrada» no lo explica todo, sino que en definitiva constituye, tan sólo, una concreción de la revisión del tema husserliano del «mundo-de-la-vida.»

El mundo-de-la-vida se hace político

El concepto de «mundo-de-la-vida» [Lebenswelt] fue elaborado por Husserl, a partir de la «Crítica de la experiencia pura» de Richard Avenarius (1843-1896), y junto con los de «reducción eidética», «reducción trascendental», «epoché» e «intencionalidad», constituye el núcleo mismo de la concepción fenomenológica de la filosofía. El «mundo-de-la-vida», como problema universal del ser y de la verdad se encuentra desarrollado en el párrafo 34 de la KRISIS y se puede identificar de una manera rápida con la dimensión precientífica de la experiencia.

Para acceder al «mundo-de-la-vida» hay que hacer lo que en el vocabulario técnico del oficio se denomina “reducción fenomenológica”: eso significa que debe entenderse que los fenómenos, las cosas (a veces se dice “los entes”) no solo “son”, en un sentido inmediato (“están”), sino que “se nos muestran”, se nos presentan o significan. Y en consecuencia la acción humana emprendida desde una conciencia orientada fenomenológicamente no se limita a conocer sino que se relaciona con el bien y el mal, se orienta y anticipa o prevé el mundo. Pues bien, la crisis de la conciencia europea nace, en opinión de Husserl porque el objetivismo moderno ha olvidado el «mundo-de-la-vida» a medida que progresa en la tecnificación del conocimiento y progresa la impersonalidad. La ciencia es, cada vez más, “autoreferencial” y se aleja del «mundo-de-la-vida» en que las cosas tienen sentido porque no se han escindido el hecho por una parte y el valor por otra.

Rudolph Boehm en un famoso artículo sobre las tres tesis husserlianas respecto al «mundo-de-la-vida» [en Elisabeth Ströker (ed.): «Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls», Ed. Klostermann, 1979] considera tres características de este concepto:

- 1.- El mundo de la vida, «el único verdadero mundo», es un mundo relativo y subjetivo tal que su relatividad subjetiva permanece necesariamente oculta a la vida mundana, bajo la apariencia de su objetividad.
- 2.- La ciencia moderna objetiva ha perdido su significación para la vida, porque ésta nunca ha logrado tener por tema el mundo de la vida en su relatividad subjetiva.
- 3.- La única manera posible de restituir a la ciencia su significación para la vida consiste en romper con la vida mundana natural, liberando la posibilidad de que la ciencia haga del mundo de la vida relativo-subjetivo su tema universal y sistemático.

El vacío del mundo moderno, la famosa KRISIS que denuncia Husserl, proviene de la artificialidad y de la separación: en el «mundo-de-la-vida» se ha roto el anclaje de las cosas y de las ideas con la experiencia concreta e inmediata: de ahí la crisis de la conciencia europea. Husserl se propuso hacer del mundo subjetivo y relativo de la vida, en contraposición al mundo objetivo de las ciencias positivas, el objeto de una nueva ciencia pero no, como a veces se ha querido creer, con ninguna intención de elucidar el fundamento de las ciencias positivas, sino para desentrañar y elucidar el

sentido del Ser y de la verdad del mundo en general. En un el Apéndice XVII de la KRISIS se pregunta si, cambiando de actitud, «no podemos querer aprender a conocerlo tal como es, en la movilidad, la relatividad que le es propia, haciéndolo tema de una ciencia universal». Considerar el mundo de la vida exige una "epoché", un poner entre paréntesis las tesis del mundo que no es una simple contraposición entre la tesis y la antítesis. La "epoché" no nos pide abandonar la tesis (en este caso el mundo de la ciencia), sino considerarla desde otro punto de vista, poniéndola entre paréntesis, fuera de juego o considerándola desde otro punto de vista.

Patocka retoma la idea husserliana según la cual sólo el «mundo-de-la-vida» puede ser fuente de una universalidad auténtica, pero para reinterpretarla en profundidad. Si su obra principal de denomina ENSAYOS HERÉTICOS es porque hay una ruptura «herética» respecto a la tradición fenomenológica de la Historia y a toda suposición de que el «mundo-de-la-vida» tenga un sentido preestablecido (recuérdese que para Heidegger especialmente el origen griego del filosofar nos muestra un sentido y que es la pérdida de ese horizonte griego lo que hace estéril la reflexión). Claro que la fuente griega es central en la obra de Patocka y que la problematicidad de lo humano –el gran tema de Heidegger –tienen una influencia central en su obra. Pero como ha señalado Odile Gandon hay una gran diferencia entre Patocka y Heidegger en un punto decisivo: el de la "verdad" que para Heidegger es aletheia [desvelamiento, juego del velarse y del desvelarse], mientras que para el filósofo checo –y para su discípulo Havel– es un "vivir en la verdad" profundamente socrático.

En Patocka no se trata tanto de acceder al «mundo-de-la-vida» por una reflexión, sino por una acción, por una práctica que se realiza en el mundo. Sólo accedemos al «mundo-de-la-vida» porque actuamos en él. Por ello podemos conocerlo de dos maneras; de una parte es algo inmediato, utilitario, práctico en que ni necesitamos proponernos el problema del sentido de la vida ni lo hacemos. Pero el privilegio de los humanos consiste en poder tener eso que en PLATÓN Y EUROPA denominó «relación con el mundo como totalidad». Es decir, podemos ver el mundo "a trocitos" como una suma de problemas prácticos que requieren más o menos ingenio en su resolución, o –por el contrario– podemos considerarlo en tanto que "totalidad" como un interrogante o un enigma. Descubrir la «problematicidad del sentido», requiere como descubrió Sócrates un «pensar cuestionando». Esa es la intuición del pensamiento griego y también la intuición fundadora de Europa, que con Platón convierte en un «proyecto de vida» válido para toda la humanidad lo que en un principio sólo era un proyecto de

