

## LECCIONES XVII-XX: CUERPO, COMUNIDAD, LENGUAJE, MUNDO

### LECCIÓN XVII

La explicación que realizamos la última vez sobre la afectividad, sobre la posibilidad de la sensación, la afección, tenía por objeto mostrar que en nuestra vida vivida, en nuestro movimiento vital, existe un estrato determinado que hasta cierto punto cabe independizar, que constituye el fundamento de los demás estratos y modos de nuestra vida. Este estrato instintivo y dado no es en el hombre, con todo, algo que no resulte profundamente modificado por el resto de la vida, por sus demás estratos. En el estrato de la vida instintivo-afectiva arraiga nuestra posibilidad más elemental de un ser que gobierna<sup>1</sup> mediante el cuerpo, de un ser que se mueve y de un ser sensible. Esto, sin embargo, no agota nuestra vida, que trasciende la sensibilidad, la acción inmediata.

El marco para la existencia, elaborado por Heidegger, su estructura fundamental, es el *cuidado*: el *precurzar* en la *situación* dada, que nos lleva al *contacto* con las cosas; una situación en la que se desvelan las cosas con las que tratamos y que manipulamos. Aceptando esta estructura fundamental, nuestro intento de interpretación consiste ahora en no comprenderla como una tríada de momentos inseparables sino como una tríada de *movimientos* en los que se desarrolla nuestra vida. Ellos están referidos y conectados entre sí de un modo particular. Pero no lo están de manera uniforme sino de tal modo que el movimiento elemental, instintivo-afectivo, gobierna en nuestra vida al principio casi exclusivamente, siendo luego modificado y coloreado por los demás movimientos, resultando cada vez más articulado por ellos. Al hablar de movimiento no estamos empleando una metáfora. Tiene un sentido más profundo. Procede, en efecto, del concepto más fundamental de movimiento, sin el que no podríamos entender ni siquiera el movimiento físico, como el de la caída de una piedra. Este concepto fundamental en grado sumo de movimiento es el que precisamente tenemos aquí. Hemos de tomar conciencia de la esencial *corporalidad* de nuestra existencia. El gobierno mediante el cuerpo es el fundamento de la vida y a la vez la comprensión de su posibilidad más fundamental. En nuestro automovimiento comprendemos que nos movemos mediante el cuerpo y que este

---

<sup>1</sup> El verbo empleado es *vládnout*, que significa “gobernar” pero también “dominar”. Claramente, a mi juicio, en Patočka aparece con los dos sentidos. A mi entender es equivalente al alemán *walten*, que también tiene los dos significados. Además, según el Glosario-Guía para Traducir a Husserl (<http://www.ggthusserl.org/dbglosario/detailsResults.php?rid=4650>), de Antonio Zirión, se han empleado ambas traducciones para *walten*; una opción interesante habría sido “imperar” pero tiene el problema de ser un verbo intransitivo. Para evitar recargar el texto opto por “gobernar” pero ha de tenerse en cuenta esta consideración. Lo mismo, con las variaciones pertinentes, cabe decir de “gobierno”. Todas las notas del texto son notas del traductor.



gobierno depende de nosotros. Si no tuviéramos esta comprensión sería imposible toda vida anímica superior, toda vivencia ulterior. Por consiguiente, no sólo es que el movimiento pertenezca a la existencia: la existencia *es* movimiento. ¿Qué movimiento? ¿Qué concepto de movimiento tomamos aquí como fundamento?

En la época moderna (desde Galileo y Descartes) “movimiento” significa exclusivamente el movimiento local, concebido como una estructura matemática (caída libre, el movimiento uniforme inercial, etc.). Es el movimiento que puede desglosarse en determinados parámetros, en partes componentes, como dirección, tiempo, velocidad ... Estos parámetros cuantitativos pueden ser puestos en relación entre sí como los elementos de un triángulo, y a partir de estas relaciones se pueden establecer determinaciones mutuas entre dichos parámetros. Se trata con el movimiento como el geómetra con la figura estática. El movimiento es reducido a una estructura que es, en cuanto a su forma, estática. El dinamismo propio queda filtrado y apartado por la red de la conceptualización matemática. Así pues, el fundamento para el concepto moderno de movimiento no fue en absoluto la concepción del movimiento como *cambio* (algo que tiene lugar) sino como *estado*. El concepto práctico de movimiento —gobernado y gobernable— es el fundamento de la técnica.

Junto a esto, en la época moderna hay otro concepto distinto de movimiento. Lo encontramos en Bergson y es un concepto subjetivo. El punto de partida para Bergson es la vivencia del movimiento: el movimiento tal y como se me aparece, tal y como lo vivo cuando, por ejemplo, me acerco a tocar un objeto determinado. Este movimiento tiene un punto de partida, una meta, una unidad interna, de manera similar a una melodía. Dicha melodía no se compone de los tonos como un mosaico, los tonos individuales están sintetizados en ella de una manera determinada; de un modo determinado confluyen, se interpenetran, se preparan y se responden. (Bergson no habla de una intencionalidad de los tonos individuales, que preparan la línea de una melodía). Hay aquí una unidad sintética interna, que descansa en que toda nuestra vivencia tiene un carácter temporal. Dicho carácter temporal, a su vez, descansa en que, en cada momento, lo que precede está siempre de alguna manera presente; no expresamente, no en sus partes en detalle, sino en su coloración de conjunto. (Esto que veo ahora depende de si lo veo por primera vez o cada día). La vivencia actual se despliega sobre el trasfondo de la vivencia pasada, sobre el trasfondo de lo que sigue vivo de la vivencia precedente. Es el fluir de lo pasado hacia dentro de lo presente. Justamente esto le va dando a cada presente un rasgo nuevo, original. Esto, el que cada instante sea un nuevo instante, viene dado precisamente por el hecho de que en él se encuentre contenida (no de manera expresa) toda la vivencia anterior. Bergson concibe el movimiento como una determinada estructura temporal vivida. Un paseo, el beber un vaso de agua, los comprendo como una unidad, como un único movimiento; se separan ciertamente en movimientos parciales pero como la melodía en los tonos.

Sin embargo, tampoco este concepto subjetivo de movimiento como vivencia de movimiento se corresponde con lo que necesitamos para la caracterización del movimiento de nuestra existencia. Así es porque en él se encuentra excesivamente acentuada la persistencia pasiva del pasado, de la acumulación (la vida es acumulación de experiencia; Bergson habla metafóricamente de la formación de una bola de nieve).

Tenemos un concepto de movimiento mucho más profundo en la concepción de Aristóteles del movimiento como cambio, como posibilidades que se están realizando. Heidegger dice que nuestra vida es realización de posibilidades, de posibilidades que no nos representamos, en las que superamos lo que actualmente somos. Es ésta una vida en posibilidades que no son equivalentes, que no son posibilidades muertas, sino posibilidades en las que nos comprometemos: en las que superamos el presente, en las que somos más que lo que está actualmente dado. Esto es algo muy parecido a lo que encontramos en Aristóteles. El movimiento en Aristóteles es el acto de un ser que tiene ciertas posibilidades en tanto que tiene esas posibilidades. Por ejemplo, la casa que se está construyendo. Se está construyendo a partir de ladrillos, argamasa, vigas. Todos estos elementos pueden venir dados conjuntamente de cierto modo. Si vienen ordenados tal y como lo tiene en mente el arquitecto, tenemos ante nosotros no ya la posibilidad de la casa, sino la casa actualmente real. Hay una doble realidad actual: la realidad de la casa y la realidad de la realización como paso al acto, del venir a ser de la casa. El movimiento no es un resultado, un sedimento, sino un proceso de realización. Las piedras y las vigas tienen la posibilidad de venir dadas de cierto modo. Estas posibilidades están todas aquí hasta el momento en que ante nosotros se alza la casa actualmente real. La construcción es un movimiento que el hombre lleva a cabo con cosas inertes, que tiene su fuente en el hombre hábil, fuera de las cosas mismas. Mucho más profundo –y que penetra más en la naturaleza del movimiento– es el ejemplo del movimiento del ser vivo. También aquí hay algo así como un material, como elementos materiales, pero éstos se encuentran siempre ya en acción, en relación con un determinado organismo realmente existente (por ejemplo, el organismo de los progenitores funciona como el artista en la construcción de la casa). La vida se desarrolla de tal manera que unos materiales originalmente indiferentes pasan a formar parte del proceso que caracteriza a un ser vivo. Cada uno de sus movimientos realiza su vida, todo se remite de nuevo a ella. La vida misma es la meta de cada movimiento individual. Este es el modelo primigenio del movimiento. También aquí hay *ciertas* posibilidades (de un cierto tipo de semilla de cereal crece siempre a su vez sólo cierto tipo de espiga). La vida es realización de estas posibilidades. El movimiento del desarrollo de la vida es una marcha hacia una determinada meta, con la que, a la vez, se desarrollan



procesos que van preparando el camino de vuelta hacia abajo. Aquí, en Aristóteles, se pone el acento en otra faceta del movimiento distinta de la de Bergson, a saber: en aquello hacia lo que se dirige el movimiento, en el futuro. El movimiento se despliega desde algo que aún no es, que aún no está dado.

Sin embargo, a pesar de toda su profundidad y fuerza (el ser de la entidad<sup>2</sup> consiste en movimiento, es el ser del movimiento; la entidad se va creando y constituyendo, va creando continuamente su ser, no lo tiene como atributo), la concepción de Aristóteles resulta a su vez también demasiado estática y cósmica. El movimiento, ciertamente, se despliega desde el futuro: es el movimiento de un ser que se va creando a sí mismo; pero a la vez el movimiento es sólo la faceta de algún ente, y ese ente perdura en su cambio (la hoja se enrojece y marchita). El cambio, el movimiento, es posible sólo en tanto hay algo en él que perdura. No es posible comprender el movimiento de nuestra existencia de esta manera. No es el enrojecerse y marchitarse de una hoja, ni tampoco la caída de una piedra. No es el desplazamiento de una cosa de un sitio a otro. Aquí la cosa, su unidad, es fundamento y presupuesto del cambio que se despliega en ella, esto es, el paso de una determinación a otra determinación.

Para comprender el movimiento de la existencia es preciso radicalizar el concepto aristotélico de movimiento. Y ello en el sentido de que las posibilidades en las que está el fundamento del movimiento no tienen ningún soporte previamente existente, ningún referente necesario que se encuentre estáticamente en su fundamento. Antes bien, toda la síntesis, la reunión interna en el movimiento, se despliega en él mismo. Toda unificación interna tiene lugar por él mismo, en modo alguno sobre el fundamento de algún soporte, sustrato, de alguna corporalidad concebida de manera objetiva. La corporalidad pertenece a la situación en la que el movimiento tiene lugar. No es el sustrato que soporta alguna determinación, que unas veces está en él y otras no. El movimiento de este tipo es también *hypokeimenon*, posibilidad que se está realizando, actualizando, que pasa a la realidad, al acto. Pero no es posibilidad de algo que ya exista, sea, sino de algo que hasta ahora aún no ha sido y que puede asumir en sí lo dado y crear desde ello un sentido unitario. Esto, a su vez, recuerda el movimiento de una melodía. En ella, cada elemento, cada tono, es parte de lo que lo supera. En cada elemento viene preparado algo que crea el sentido y esencia de la composición. Pero el movimiento no es algo que exista, sea, ya desde

---

<sup>2</sup> Aquí el término es *bytost*. Como señala Erika Abrams en su introducción a *Aristóteles, sus predecesores, sus sucesores*, es el término con el que, al hablar de Aristóteles, Patočka traduce *ousía*. En checo es un término relativamente corriente pero a la vez tiene una terminación de sustantivo abstracto por lo que, en sentido literal, puede traducirse como “entidad”. Eso hace que Patočka pueda referirse a la *ousía* con un término relativamente cercano a la lengua habitual. Ante ello, aprovechando que una de las traducciones de *ousía* al castellano es precisamente “entidad” me he decidido por esta posibilidad. Cf. Abrams (2011), p.19.

el principio. Mientras suena la composición, el sentido de conjunto es, en cierta medida, futuro; solamente se está creando. Así como una composición polifónica es movimiento de movimientos, así también el movimiento de nuestra existencia transcurre en una secuencia de franjas de movimiento relativamente autónomas que se modifican e influyen mutuamente. La corporalidad de nuestra existencia no significa que el cuerpo sea un *hypokeimenon*, un fundamento común de los cambios que se desarrollan en él y con él. El fenómeno originario de la corporalidad, de la corporalidad viva y vivida, no es el de un tal *hypokeimenon*. No es el fenómeno de un sustrato objetivo que continúa siendo el mismo, sin cambios, a través de una franja de contrarios determinados, como por ejemplo ocurre en Aristóteles con el cambio de color. El sustrato es aquí una superficie (por ejemplo, la mesa originalmente es negra y después se recubre de color blanco, gana una nueva determinación). Los colores, las determinaciones, conforman una franja, el paso del blanco al negro. No es posible que el tono cambie a un color o el color a un olor. La superficie es un *hypokeimenon* que en el proceso de cambio gana diversas determinaciones. Nuestra corporalidad no desempeña el papel de un sustrato. El cuerpo que es fundamento de la vida vivida no tiene el carácter de una cosa objetiva. Es una corporalidad vivida, existencial.

Si hemos de explicar el movimiento de nuestra existencia, su fundamental diversidad móvil, debemos remitirnos a una tríada de movimientos que se presuponen mutuamente, que se interpenetran, y cuyas relaciones fundamentales sería necesario investigar fenomenológicamente:

- 1) El movimiento de arraigo, de anclaje: el movimiento instintivo-afectivo de nuestra existencia;
- 2) El movimiento de autoprolongación, de autoproyección: el movimiento de nuestro medirnos con la realidad que trabajamos y procesamos, el movimiento que se despliega en el ámbito de la labor<sup>3</sup> humana;
- 3) El movimiento de la existencia en un sentido más estricto del término, que, frente al primer y segundo movimiento, está caracterizado por esforzarse en darles a aquellos ámbitos y ritmos previos una clausura global y un sentido global.

Los análisis precedentes deberían contribuir a la caracterización del primer movimiento. Es el movimiento de la concordancia instintivo-afectiva con el mundo,

---

<sup>3</sup> *Práce*. En la obra posterior está clara la influencia de Arendt en *La condición humana* al concebir el afanarse humano en trabajar dentro de este segundo movimiento. Dado que la obra de Arendt estaba ya publicada en esta época, y aunque no sepamos en qué momento exacto leyó Patočka este libro, traduzco el término como “labor”. Por lo demás, la cercanía entre la descripción de la *práce* en el segundo movimiento y la *labor* de Arendt en estas lecciones invitan a plantear que nuestro filósofo conocía ya estos desarrollos de la pensadora judía.



y es por otro lado el originario gobierno mediante el propio organismo, el cual está presupuesto en todas nuestras demás maneras, más libres, de comportarnos, de relacionarnos con las personas y las cosas. Este movimiento primordial tiene relación con nuestro pasado originario, con aquella faceta de nuestra existencia que es nuestra situación (el que siempre estemos ya puestos en el mundo). También nuestra corporalidad arraiga en esta esfera.

Este movimiento tiene el significado de un fundamento en el sentido de que la vida instintivo-afectiva es posible (aunque en una forma rudimentaria) sin los dos otros movimientos que se edifican sobre él. Todo tratar con cosas, instrumentos, *pragmata*<sup>4</sup>, todo comportarse práctico presupone el gobierno por el cuerpo, el contacto sensible con las cosas, la orientación en el mundo. No obstante, la vida instintivo-afectiva del hombre presenta, de un modo que le es propio, líneas de fractura. No es la vida animal. Todas las funciones animales en el hombre discurren a través de una refracción dada por el hecho de que la vida instintivo-afectiva transcurre en un medio que es creación humana, el resultado de la labor y la creación humana; en el medio de una tradicionalidad creada por el segundo y tercer movimiento. La confrontación de estos movimientos, el quiebre en la esfera instintivo-afectiva, es el drama de la represión que es propia de esta esfera. No es asunto de una determinada estructura social contingente el que se acabe llegando a este quiebre. Ya el hecho de que nuestra vida, nuestro movimiento existencial, se despliegue en una polifonía a tres voces lleva a la transformación de la esfera instintivo-afectiva. A pesar de ello, la esfera instintivo-afectiva codetermina total e ininterrumpidamente la vida en todas las demás esferas.

Nuestro mundo, en aquello que tiene de cósmico —en aquello que en él no es meramente asunto de la labor y de la correlación utilitaria— está determinado precisamente por este ámbito. Mediante el movimiento afectivo el hombre queda inmerso en<sup>5</sup> el mundo no como un medio práctico, relativo a metas, sino como un medio omniabarcante de unos paisajes que nos interpelan dentro de una cierta totalidad y que posibilitan a priori que el hombre tenga mundo y no sólo cosas individuales. Arraiga sobre todo en este primer movimiento el que el mundo no

<sup>4</sup> *Služby* (en nominativo singular, *služba*). Puede significar “servicio” en el sentido de algo que está al servicio de otra cosa. Adoptamos la propuesta de Erazim Kohák en su traducción al inglés; cf. Patočka (1998), p. 148.

<sup>5</sup> *Do*. Patočka emplea mucho esta preposición, que significa “hacia” en el sentido de dirigirse a un lugar y entrar en él (<https://www.nechybujte.cz/slovník-soucasne-cestiny/do/>). Al castellano muchas veces hay que traducir por “en” y se corre el riesgo de perder esta doble connotación que en checo se da siempre. Para evitar recargar el texto he traducido normalmente como “en” y he reservado “en y hacia” para aquellas ocasiones en que me pareció necesario. Con todo, el lector puede considerar que cuando la expresión “en el mundo” viene precedida de un verbo de movimiento la preposición será *do*. Esta consideración gana en importancia al tener en cuenta que todo este desarrollo teórico habla de una existencia humana que está “en-el-mundo” pero también es “del-mundo” y queda por tanto inserta e integrada en él.

sea un mero correlato de la labor, sino que se extienda hacia lo lejos y hacia las profundidades temporales; que tenga en sí un núcleo vital central, un núcleo de calor vital, que no es solamente un añadido al ente de lo que nos envuelve, sino condición del ser-ente de nuestra vida.<sup>6</sup>

Cada uno de estos tres movimientos es un co-movimiento. El “con” en el ámbito del arraigo se manifiesta en que, dentro del ámbito de la vida instintivo-afectiva, estamos referidos al otro hombre, al dador de seguridad, de calor. Se manifiesta en que aquí hay apego, protección, acercamiento. Esto es, al mismo tiempo, una compensación de la individuación corporal y anímica, así como de la disgregación en centros vitales individuales. Acoger al recién nacido en el calor humano compensa la separación del cuerpo, la individuación corporal. La individuación anímica, quedar liberado en y hacia el mundo de los adultos, no significa abandonar el movimiento instintivo-afectivo. Es sólo un darle la vuelta a la situación. Es la repetición de este movimiento pero no como un aceptar sino como un darse.

Como todo movimiento, también este movimiento instintivo-afectivo tiene su referente imprescindible, aquello con lo que se relaciona el movimiento. Como seres que se mueven, estamos relacionados con aquello que no se mueve, que es el suelo incommovible por todos los siglos: la *tierra*. La tierra es el referente del movimiento corporal en general en tanto aquello que no está en movimiento, que es sólido. A la vez, la tierra es vivida como *poder*, que en nuestra vivencia no tiene contrapeso (el poder no ha de entenderse en modo alguno como fuerza en el sentido físico: ésta tiene su correlato y también recibe efectos, mientras que aquí el efecto que se recibe es despreciable). Es también poder en tanto tierra nutricia, algo que nos penetra en nuestra totalidad. Por nuestra naturaleza, por nuestra composición y articulación vital, somos *terricolas*. La corporalidad de nuestras metas vitales es manifestación del poder de la tierra en nosotros.

A la existencia original, al movimiento original (como a cualquiera) le pertenece, junto a una dimensión temporal, también una situación fundamental, una situación límite de nuestra existencia (Jaspers). En el primer movimiento, esta situación límite es la contingencia. La vida en este ámbito está determinada por contingencias de los más variados tipos: biológicas, situacionales, tradicionales (costumbres), individuales (habilidades).

Como todos, también este movimiento está determinado por un tipo específico de incompreensión de sí mismo, de ocultamiento de sí mismo, un tipo específico de inautenticidad originaria. La inautenticidad originaria se manifiesta aquí

---

<sup>6</sup> En el primer caso es *jsoucno*, “ente”, mientras que el segundo es *jsoucnost*, sustantivo abstracto formado a partir del primero. Opto por “ser-ente” y no “entidad” para evitar confusiones con la traducción de *bytosť*.



especialmente en contacto con la línea del segundo movimiento, el que prolonga y proyecta nuestra actividad hacia el mundo: el movimiento de la labor, cuyas categorías fundamentales son las referencias relativas a metas, a medios, a la utilidad. La manera como se llega a la inautenticidad interna en la esfera instintivo-afectiva es la de sofocar esta esfera, reprimirla. Es una represión en que le damos la espalda a la esfera instintivo-afectiva. En que la ignoramos, la apartamos a los márgenes. En el caso extremo es como si esta esfera no existiera para nuestra vida consciente. Aquí tenemos un ámbito de fenómenos particulares que sólo interpretativamente podemos alcanzar a recuperar de la vida; unos fenómenos para los que no basta la simple autorreflexión porque la mirada misma está codeterminada por el ámbito de la labor en la comunidad humana cotidiana.

El segundo movimiento es un movimiento en el que el hombre reproduce su proceso vital (el hombre reproduce su vida mediante la labor, no de forma instintivo-afectiva). Se trata de un movimiento sin el que la vida no es físicamente posible. También éste es un co-movimiento. En él las personas no están aisladas, o bien incluso el aislamiento es un tipo particular de relación, un mutuo darse cuenta los unos de los otros. El movimiento de la autoprolongación no es sólo autoprolongación en tanto reproducción de sí mismo o de la sociedad. Antes bien, es igualmente la conformación de nuestro cuerpo inorgánico: es la prolongación de nuestra existencia hacia las cosas, la conformación de las cosas, la formación de la vida a través de la formación de las cosas. Vivimos ante todo en esta esfera, es el ámbito del sentido. Según Heidegger, en este ámbito del sentido nuestro mundo es un mundo de útiles que se refieren mutuamente y con ello se refieren a nuestras posibilidades de labor y producción. Este movimiento está en la dimensión de la presencia. Toda su caracterización viene dada por el medirse con lo que viene dado en forma cósmica, con lo presente. También a este movimiento le pertenece una situación límite: la lucha, el sufrimiento, la culpa. Estas tres situaciones se relacionan estrechamente entre sí, dejemos de lado cómo. En términos generales, cabe decir que —aunque a primera vista no esté claro que el mundo y la vida no sean posibles sin lucha, sufrimiento ni culpa— nuestra situación real de seres finitos que trabajan juntos —que en un mundo fáctico y contingente se incorporan al trabajo común— puede siempre sólo paliar la situación de lucha, sufrimiento y culpa; siempre sólo con la perspectiva de aliviar, nunca con la de sacarnos de esta situación. A este movimiento le pertenece también un modo propio de inautenticidad, de incomprensión de sí mismo, de ceguera ante los otros y ante sí mismo. Una ceguera que se relaciona con la situación de lucha, sufrimiento, culpa. Una ceguera impuesta necesariamente a los otros y a sí mismo. Una ceguera que no quiere ver estas cosas. Y ello porque la existencia en todo este ámbito es una existencia *interesada*. Este ámbito es el del término medio, del anonimato, de los roles sociales, donde el hombre no es él

mismo, no es existencia en todo su alcance (existencia que se ve a sí misma como existencia), donde está reducido a su función.

El tercer movimiento es el movimiento de la existencia en sentido propio, es el movimiento de ganarse-a-sí-mismo en el sentido de que todo lo que en los movimientos precedentes queda fuera de nuestro campo de visión, todo lo que nos esforzamos por evitar y no ver, ha de ser aquí integrado de nuevo en la vida. Aquello que la existencia se esfuerza por integrar es aquello que los movimientos precedentes desatienden porque no tienen “tiempo” para ello, porque no tienen energías, porque no pertenece a sus funciones. Los dos primeros movimientos lo son de seres finitos que sin embargo gozan en esta finitud, que se insertan plenamente en ella, y que en este sentido dejan que sobre ellos gobiernen los poderes: la tierra. El tercer movimiento es un intento de romper el carácter terrenal. No lo hace inventándose ilusiones. Antes bien, el desligarnos de las cosas particulares proporciona un terreno sobre el que precisamente integramos en nuestra existencia la finitud, el carácter situado, el carácter terreno y la mortalidad. Lo que antes no veíamos (“¡me olvidé de eso como de la muerte!”) ahora es visto. De alguna manera, la existencia ahora se mide con la finitud, el carácter situado, el carácter terreno y la mortalidad en tanto integradas en su totalidad. La inautenticidad correspondiente es aquí el quedar cegados por la finitud. La dimensión temporal correspondiente es la del futuro. La existencia en el sentido del tercer movimiento no es ni arraigo en el mundo ni prolongación del ser, sino una tarea para la vida entera en su integridad.

## LECCIÓN XVIII

Lo que estamos persiguiendo aquí es el intento de una filosofía diferente a las demás y que tenga por concepto y principio fundamental el movimiento. Esto no es nada nuevo. Hay cantidad de filosofías que parten del movimiento en la Antigüedad y en la Modernidad. Lo específico de este intento arraiga en nuestra concepción del movimiento: lo comprendemos fuera de la contraposición de sujeto y objeto. Esta contraposición presupone por un lado un mundo objetivo ya listo, cerrado sobre sí mismo, y por otro lado un sujeto que considera este mundo con la mirada. Queremos mostrar cómo no sólo el mundo mismo puede cambiar, cómo es en su esencia cambio (una modalidad del cambio: el desarrollo). Queremos mostrar también cómo en este mundo (no estático) puede *surgir* la comprensión, el entender, el conocimiento, la verdad. Cómo se llega a ello. Con el conocimiento, con la comprensión, cuenta toda filosofía. Sin embargo, al partir ya de una contraposición de sujeto y objeto dada de entrada, este problema fundamental queda para ellas ya resuelto para siempre.

Anteriormente introdujimos ejemplos de comprensión del movimiento desde el lado puramente objetivo y desde el lado subjetivamente psicológico (la



vivencia del movimiento), a saber: la moderna concepción matemático-física del movimiento y la concepción de Bergson del movimiento tomado desde dentro como experiencia de este movimiento. Por una parte, el movimiento se descomponía en una infinita diversidad de argumentos de determinadas funciones matemáticas; por otra, se reducía a la vivencia de la unidad del movimiento, arraigada en la memoria inmediata y en la retencionalidad (retención, protención) del tiempo interno.

Junto a ello se encuentra la concepción ontológica de Aristóteles. Ésta, con su modo de acentuar la *dynamis*, la realización de las potencias, parecería alcanzar otra dimensión, una dimensión protencional, futura. En la concepción aristotélica del movimiento como realización de posibilidades se halla en cierto modo el mismo concepto (*dynamis*, potencia, posibilidad) sobre el que pone el acento el moderno análisis del humano ser ahí en el mundo, de su estar<sup>7</sup>. Este último, mediante un análisis del ser del hombre, se esfuerza por llegar de nuevo a la filosofía ontológica, cuyo ejemplo clásico y modelo para la tradición occidental es, precisamente, la enseñanza de Aristóteles. ¿No hay algo aquí en común que podamos tomar como punto de partida para nuestra concepción?

Ahora bien, una sola palabra en común no significa aún que nos refiramos en el fondo a lo mismo. El concepto de posibilidad de Aristóteles no es el mismo que en quienes analizan el ser ahí, el estar, y dicen que entendemos la vida como posibilidades que se están realizando efectivamente, que vivimos en posibilidades, en anticipación: no en estados sino en un proyecto de actividad que supera lo dado. El concepto de *dynamis* de Aristóteles tiene toda una serie de aspectos inadecuados para la concepción de posibilidad que emplean quienes analizan la existencia. La *dynamis* de Aristóteles es siempre vista en relación con algún sustrato que posibilita el cambio. El sustrato que perdura es el fundamento, el presupuesto del cambio. El presupuesto de que algo cambie es *algo que no cambia*. En el cambio debe haber algo que perdure, que tenga diversas posibilidades que se realizan e intercambian en ese sustrato. Al comprender Aristóteles el movimiento a partir de la posibilidad del sustrato de pasar de una determinación a otra, lo que hace es objetivarlo, hacer de él algo que necesita un portador objetivo que posibilita el aspecto dinámico del ente. El movimiento presupone un objeto inmóvil como fundamento ontológico de la unidad de su proceso.

Con todo, Aristóteles es para nosotros punto de partida y acicate. Aristóteles analiza en particular una forma específica de movimiento, a saber, el movimiento del ser vivo, especialmente del animal. Para Aristóteles la vida es movimiento

---

<sup>7</sup> *Pobyť*. Es la traducción propia por Patočka de *Dasein*. Es un término de checo corriente que significa “estancia”, “estadía”, o “residencia”. Parece claro que la traducción de Patočka refleja una interpretación propia. Para reflejar al menos en parte este hecho y a la vez hacer reconocible la referencia al término heideggeriano he decidido emplear los dos términos.

de principio a fin. El movimiento posibilita la *physis* de ese ser que es fuente de movimiento y reposo. La *physis* del ser vivo es *psyché*. No se trata del alma en el sentido moderno: no es el lado interno del ser, especialmente la conciencia. En Aristóteles la *psyché* es lo que mantiene al ser vivo en un cierto tipo de movimiento: la *psyché* es en ese movimiento. El movimiento vital de la planta es el crecimiento, dar fruto y marchitarse. En el animal es además movimiento local orientado; un movimiento orientado según la posibilidad de la *aisthesis*: de oler, percibir, ser afectado. El movimiento del ser vivo perdura sin cesar. Se desglosa en muchos movimientos individuales pero en todos se realiza el sentido unitario del movimiento vital del ser desde su nacimiento hasta la muerte. Todos los comportamientos, todas las funciones configuran juntas la línea unitaria del movimiento vital. Cada operación individual, cada función (la caza, la digestión...) tiene sentido en tanto se relaciona con la vida misma, con su continuación, con aquello de lo que emanan estos movimientos. El movimiento vital como un todo es aquello que se va realizando efectivamente en movimientos individuales, en comportamientos individuales. En Aristóteles hay una particular dualidad de la vida: una línea vital de conjunto (desde el nacimiento a la muerte) y funciones, comportamientos y movimientos individuales.

Intentemos cotejar este concepto de movimiento, tal y como lo ve Aristóteles, con el concepto moderno de existencia. Intentemos comprender la existencia como movimiento, desde el punto de vista del movimiento. ¿Qué sentido puede tener? ¿Qué ganamos con ello para entender el fenómeno de la existencia? Y al contrario, ¿qué puede aportar la existencia a la comprensión del movimiento?

La clave para la respuesta está en el concepto de corporalidad vivida. Comprender la existencia como movimiento significa integrarla e insertarla<sup>8</sup> concretamente en el mundo: no aprehenderlo como un sujeto de alguna manera concretizado, sino como un proceso efectivamente real y que es parte de lo real. Pero este proceso real no tendrá el carácter de aquello que constatamos de una manera puramente objetiva ni tampoco tendrá el carácter de sustrato, que es lo que viene presupuesto en el concepto aristotélico de *kinesis*. La corporalidad vivida es precisamente algo vivido, parte componente de la vida, del proceso vital; y por tanto la corporalidad vivida es ella misma un cierto proceso: no sólo algo que subyace en el fundamento del proceso vital sino que lo determina de una manera completamente diferente a la de un *hypokeimenon* (sustrato que hace posible el cambio de determinaciones).

---

<sup>8</sup> *Zařadit*. El término significa “colocar” o “clasificar”, entre otros. Contiene la noción de integrar dentro de un orden. Guarda relación a mi juicio con la idea de Patočka de que la existencia humana está en el mundo pero también queda puesta, “colocada” en él como un ser del-mundo. Traduzco como “integrar e insertar” cuando se trata de este verbo, mientras que cuando aparece *integrovat* opto por “integrar” a secas.



Comprender la existencia como movimiento significa concebir al hombre como un ser en-el-mundo y del-mundo. Un ser que no sólo está en el mundo, como dice Heidegger (en el sentido de que comprende el mundo), sino que es él mismo parte integrante del proceso del mundo. Este movimiento, porque es verdaderamente algo que es pero en forma de movimiento de la existencia, es un ser que se entiende a sí mismo (comprensión de posibilidades en su realización). Es un ser tal que posibilita la claridad, la comprensión, el conocimiento y la verdad. En el mismo Aristóteles hay una llamativa jerarquía de seres –que Aristóteles ve a la vez como jerarquía de las actividades de estos seres– que es jerarquía en tanto cada nivel superior *es* de un modo más pleno, *es* más. Sobre la base de este principio de ordenación por grados del ente (que se expresa con actividades, movimientos) llega Aristóteles a que en los niveles más altos se halle algo así como la comprensión, el entender, el conocimiento. No porque de entrada proclame la *aisthesis* y la *noesis* como valores más elevados, sino porque son el grado más alto de ser: el más positivo, el que contiene menos de negativo.

Así pues, el intento delineado en la sesión anterior está en parte inspirado por la filosofía aristotélica pero concebida de un modo particular. Cuando hablábamos de los tres movimientos fundamentales en los que se realiza la existencia, teníamos a la vista precisamente algo así como las líneas vitales globales en las que se muestra a Aristóteles aquel ímpetu del ser vivo desde el nacimiento hasta la muerte. Cuando los filósofos de la existencia dicen que la vida es un continuo caminar, que se dirige de algún lugar a otro lugar, tienen en mente lo mismo. Y esto indica la tarea de explicar esta línea, su sentido.

Hemos intentado diferenciar tres líneas vitales fundamentales, movimientos en la existencia humana en relación con su carácter temporal. Uno de estos movimientos arraiga, por su entero carácter, en la dimensión temporal originaria del pasado. Siempre estamos en algún lugar, estamos en el mundo, integrados e insertados en el fundamento instintivo-afectivo en tanto liberados de la tierra, desligados de ella, separados como individuos; y sin embargo, en virtud del fundamento natural, estamos nada menos que ligados y determinados a este fundamento. Somos recibidos de nuevo en y hacia él. Esto lo hemos denominado anclaje o arraigo. Hemos mostrado cómo el fundamento instintivo-afectivo del ser humano lo penetra por entero. En él se encuentra contenida la armonía con la naturaleza en su aspecto de totalidad, y está contenida también la respuesta a la fisonomía de conjunto con la que el mundo se vuelve hacia nosotros, a saber: apego y resistencia. En este apego/resistencia está contenido, como fundamento de nuestro comportamiento, el moverse corporal: nuestro gobierno originario mediante el cuerpo, sin el que no hay vida, del que somos inmediatamente conscientes pero que no es una mera representación del gobierno. Es un marco a priori en el que se desarrolla toda nuestra experiencia acerca de nuestras posibilidades de movimiento. Hemos mostrado que este movimiento originario de

arraigo tiene su línea determinada de conjunto y su ritmo, que arraigan en el sentido de conjunto del movimiento instintivo-afectivo. Este sentido se renueva siempre de nuevo en el sentir necesidades y el satisfacerlas. Esto tiene como presupuesto suyo la seguridad, el calor creado por la microcomunidad humana: es un co-movimiento. La seguridad, el calor vital tienen como su presupuesto el apego instintivo-extático. En este mundo, en la amable reciprocidad de los seres vivos, gobierna el principio del placer. El mundo está orientado hacia el placer y se encuentra satisfecho por él. La separación del individuo queda contrapesada por esto, el mundo tiene esta meta que todo lo gobierna. En este medio el hombre encuentra todas sus posibilidades primarias de un ser que percibe y se mueve; sólo en este interior externo —por así decir— puede el hombre desarrollarse hasta convertirse en un ser que puede penetrar desde esta esfera hacia fuera. El movimiento de arraigo es un movimiento desde una esfera de calidez vital que recibimos hacia otra que creamos. A este movimiento le pertenece —no como parte componente sino como centro integrador— una cierta comprensión de sí mismo, de sus posibilidades fundamentales; esta comprensión es la única que posibilita percibir, encontrarse con las cosas como siendo en el mundo y a la vez intervenir en este mundo mediante el movimiento.

También en el segundo movimiento, en el movimiento de autoprolongación —de proyección de sí mismo en y hacia las cosas, de cosificación de sí mismo y humanización del mundo— gobierna sobre nosotros aquello de lo que nos hemos desgajado, a saber: la tierra (no decimos “naturaleza”, ese término lo reservamos para algo más amplio). Pero no ya la tierra en la forma de poder instintivo inmediato. La satisfacción instintiva inmediata está aquí pospuesta; y en el caso de la parte determinada de la comunidad humana que constituye este co-movimiento, queda reducida a una sola dimensión y queda reprimida. Sin embargo, la determinación instintiva de la meta vital permanece con validez de otra forma, según cómo sean las personas organizadas de cara a esta obra común. El ámbito de la autoprolongación, de la autoproyección en y hacia las cosas, es el ámbito de la mediación (supresión de la inmediatez), de la labor. Es el mundo de los medios, donde en lugar del instinto entra en escena el interés, la meta instintiva reflexionada, la meta instintiva de la que se ha tomado conciencia, la meta instintiva habitualizada. Aquí comienza la comprensión no ya inmediata sino inteligente, la esfera de la inteligencia, la comprensión de las relaciones cósmicas así como de las relaciones e intereses humanos.

Entre estos dos movimientos hay una relación particular. Aunque ambos están en la esfera del gobierno de la tierra —de la que nos hemos separado, que es nuestro mundo originario, el entorno global que nos condiciona— y que por tanto, en este sentido, se encuentran unidos, hay entre ellos, sin embargo, un antagonismo, un mutuo presionarse para desbancar al otro. No son mutuamente posibles el uno sin el otro, pero al mismo tiempo se cancelan y reprimen mutuamente. Por ello,



en cuanto el movimiento de autoprolongación alcanza a gobernar, la esfera del movimiento instintivo-afectivo queda reprimida, olvidada. Es un modo particular de incompreensión, de ser en la inautenticidad. También este segundo movimiento su propio modo de incompreensión, que arraiga en el estar interesado. Captamos ante todo lo que está de acuerdo con nuestros intereses y pasamos por alto lo que les ofrece resistencia. Automáticamente creamos medios del gobierno interno de la tierra sobre nosotros mismos y sobre los demás.

Cada uno de estos dos movimientos tiene su propia afinidad con una determinada situación límite, con aquello que en la vida no cabe pasar por alto, que no cabe dominar, sino que debemos aceptar como hecho fáctico de nuestro ser en el mundo. La vida instintivo-afectiva está ligada con el ámbito de la contingencia: nacemos a unas condiciones determinadas, a una cierta tradición. En el movimiento de introducirse en y hacia las cosas hay afinidad con las situaciones de sufrimiento, lucha y culpa. En ambos casos se trata de una afinidad con determinados rasgos, determinados hechos fácticos del ser en el mundo, que no se prestan a seguir siendo analizados ni a que los apartemos de nuestra existencia con el pensamiento.

Precisamente por ello, también con cada uno de ambos movimientos viene ligado un determinado ideal de vida. La vida instintivo-afectiva tiene un ideal estético. En ella es cuestión del instante dichoso, del placer, de la inmediatez; aquí arraiga lo que se denomina dicha. Recordemos el análisis de Aristóteles de la *tyché*: es relativa a una meta, pero la meta es externa. Por ejemplo, voy a comprar y me encuentro con alguien a quien necesito ver. Es una contingencia dichosa: llevando a cabo una actividad relativa a una meta me he encontrado accidentalmente con algo distinto que encaja en el proyecto de mis metas. La dicha está inseparablemente ligada con la situación límite fundamental de la contingencia en nuestra vida. Es un desafío en el seno de lo contingente hacia lo relativo a metas. Es el deseo de que en lo inmediato se encuentre la máxima medida de aquello que nos satisface, que nos llena de placer, que nos llama a la aceptación. Este aspecto de inmediatez puede ser intensificado con calculado refinamiento: es la búsqueda del placer. En ello no hay libertad alguna, puesto que la meta, la orientación, está instintivamente dada. Es un éxtasis de nuestra vida que anticipa y enclava ya de antemano cada una de nuestras decisiones libres en algo que ya estaba dado, que ya está aquí en nuestra estructura vital. En este ámbito estético no existe pues ninguna continuidad, ninguna fidelidad a sí mismo, a nada que no sea esta meta instintiva. No hay aquí nada libremente elegido, sino que se trata de la fascinación por algo a lo que el hombre ya de antemano se ha entregado a sí mismo, o mejor dicho a lo que ha sido entregado.

El ideal de la segunda línea vital es un ideal ascético. La autoprolongación tiene lugar en el medio de la ascesis, de la superación de lo instintivo, de lo inmediato.

En último término, ciertamente, sigue una meta instintiva, pero la ascesis es un medio. La purificación de lo inmediato, de lo instintivo, es lo que en la ascesis se vuelve consciente.

La primera línea vital es una línea que va en círculo, que se cierra sobre sí misma. La segunda es una línea recta, que se dirige cada vez hacia más y más lejos. Pero este rasgo del segundo movimiento es, precisamente, un rasgo que es sólo predominante: también en el movimiento de autoproyección hay algo reflexivo, hay un descubrirse a sí mismo, un descubrir las posibilidades propias. No es una línea única. Es toda una serie de líneas que surgen de un centro determinado y que van divergiendo, orientándose excéntricamente a todas partes, mientras se van fraccionando aún más.

Frente a estos dos movimientos, en los que gobierna la tierra, se encuentra situado el movimiento propiamente humano, el movimiento de la existencia, en que el hombre intenta quebrantar el gobierno de la tierra. En el ámbito del primer y segundo movimiento la vida no es un todo autónomo. No es un todo en sí mismo. En el ámbito instintivo-afectivo, la vida está fragmentada en instantes individuales de felicidad e infelicidad, en los que la vida se concentra como si no tuviera ninguna concepción de conjunto; la vida es una serie de instantes. En el segundo ámbito, el sentido de conjunto está vedado por el esencial carácter mediato y la falta de clausura. El tercer movimiento es un intento de conmover el gobierno de la tierra en nosotros, la conmoción de lo que nos ata en la separación. Somos individuos separados del todo de la naturaleza pero a la vez la naturaleza nos penetra internamente, nos determina interiormente mediante las necesidades dadas: estamos gobernados por ellas y con ello estamos retenidos en la separación, seguimos unas metas dadas de antemano. Los intentos de conmover esta situación fundamental son históricamente variados. Sería apropiado ofrecer una explicación histórico-sistemática de los mismos, pero limitémonos solamente a dos ejemplos de este intento de conmover el gobierno de la tierra en nosotros. Son intentos de elevarnos por encima de los dos primeros movimientos y superarlos, esos movimientos en los que se muestra el gobierno de la tierra, en un caso inmediatamente y en el otro de forma mediata. En estos intentos siempre se guarda relación con un intento de integrar en nuestra vida lo que en los dos movimientos precedentes, por esencia, no cabe ser tomado en consideración, no puede ser visto, debe ser pasado por alto y olvidado. Nos referimos, ante todo, a una de las situaciones límite fundamentales: nuestra finitud. Nuestra finitud está contenida en nuestra vida en el hecho de que estamos atados, por una meta instintiva. Aquí ciertamente entendemos la finitud (sé que la insatisfacción de las necesidades significa perecer) pero de tal manera que constantemente la pasamos por alto. Todo nuestro esfuerzo es reaccionar sin tener nunca esta situación ante nosotros



mismos: sabemos de ella pero no dirigimos la mirada hacia ella. Somos en esto análogos a un animal: un ser finito que sin embargo no puede tomar conciencia de su finitud por cuanto se encuentra demasiado ocupado por esta finitud, demasiado captado por ella. La vida nos ocupa demasiado, nos fuerza a vivir en medio de ocupaciones individuales, esto es, de manera finita, pero a la vez nos fuerza a no ver nuestra finitud, a no ver nuestra vida de manera global. Precisamente en ello hay un gobierno de la tierra sobre nosotros. El intento de romper este gobierno y abrir camino no nos lo representamos como un esfuerzo por gobernar, de tomar el poder. No es voluntad de gobierno, de dominio, sino esfuerzo por la claridad acerca de la propia situación; un esfuerzo por aceptar la situación y, con esta claridad, cambiarla. Introduzcamos dos ejemplos de intento de llegar hasta la misma raíz del gobierno de la tierra sobre nosotros: del ámbito del budismo y del ámbito del cristianismo.

En el budismo la idea principal es la de que el gobierno de la tierra en nosotros es el gobierno de la sed. La sed, la necesidad, el carácter intencional de la vida, el que en la vida estemos llenando algún vacío: eso es una cadena con la que la tierra nos ata a sí misma. Y por tanto, es hacia la extinción de esta faceta —la necesidad, el acicate intencional de nuestra vida— donde se concentra esta esfera de ideas. Aquí hay efectivamente un intento de romper el quedar atado de la vida a algo que está fuera de ella y que la gobierna de manera interna. Es un intento de ruptura desmesuradamente radical. Alcanza a la misma raíz. Pero a la vez, con esta ruptura se extingue la comprensión: se extingue la vida misma en su esencia, en su naturaleza inteligente, en su naturaleza comprensora; se extingue la existencia individual.

Para la concepción cristiana, la atadura en sentido propio no está en el sufrimiento, en el esfuerzo fatigoso, en el padecer, sino en la vana separación, en el vano estar orientado hacia sí mismo, en el estar encerrado hacia dentro de la propia esfera personal y privada. Está en disponer el mundo hacia sí mismo, hacia el propio yo privado personal: un yo que, en su finitud, necesariamente no ha alcanzado plenitud ni puede alcanzarla. Al atacar esta separación y orientación hacia sí mismo, la comprensión no se anula. La vida permanece intacta. El mundo como mundo permanece en su validez. Únicamente es superada la clausura en sí mismo del yo individual.

Sólo a partir de estas tres líneas fundamentales —de la comprensión de sus relaciones mutuas de presuposición y represión— resulta posible llegar, tras un análisis, a una determinada panorámica sobre cómo, a partir de estas tres fuentes (dos movimientos bajo el gobierno de la tierra y el tercero rompiéndolo), se configura el movimiento humano global al que llamamos historia.

## LECCIÓN XIX

Los tres movimientos vitales fundamentales constituyen uno solo, la unidad de nuestra realidad vital. Están ligados entre sí, mutuamente se presuponen y se presionan para desbancar al otro. Eso es precisamente lo que hay de dialéctico en su relación. Si uno de ellos domina, entonces los demás movimientos están aquí siquiera sea en el modo de la ausencia.

Nuestra realidad vital, al igual que las demás realidades, es una realidad en relación con otros entes; es parte del universo. Cada realidad en tanto realidad es individual e *individualizada*; está plenamente determinada, esto es, no hay en ella ninguna faceta esencialmente indeterminada. Por tanto, también el proceso que va constituyendo nuestra realidad —y que nos hemos esforzado en describir como movimiento vital— es a la vez el proceso de nuestra individuación. Nuestro proceso vital en tanto proceso plenamente determinado, como estructura vital fundamental, el ser-ahí *in concreto*, es un proceso *hic et nunc*: en un tiempo determinado, en relación con otras realidades, naturales e históricas (sociales).

¿Cuál es la especificidad de ese ente individualizado que somos nosotros, a diferencia de entes como el animal, la planta o la piedra? También éstos son entes individualizados. Ocupan un lugar bastante determinado en el espacio y el tiempo, se relacionan con las demás realidades del universo y quedan determinados en esta relación. Sus determinaciones son siempre determinaciones *en relación*. Cada propiedad se concreta de tal manera que su correlato objetivo está en relación con otra realidad determinada, se manifiesta respecto de otras realidades (por ejemplo, el peso específico, las propiedades químicas). El ser de cada cosa está plenamente individualizado, esto es, determinado en relación con cualquier otra realidad. ¿Cómo se diferencia de esto nuestra individualidad, nuestra relación humana?

Un mineral es algo determinado de una manera perfectamente individual. No es intercambiable con nada más. Está durante un tiempo determinado en un lugar determinado. Surge de un cierto modo, por ejemplo mediante la cristalización, y termina con la descomposición. ¿Con qué derecho caracterizamos un mineral determinado como realidad individual? Hasta cierto punto, su designación como realidad individual es convencional. Hay unas condiciones determinadas: debe conformar una unidad de figura, tener una cierta continuidad en el espacio y el tiempo, debe tener una estructura, etc. Pero todos esos aspectos los constatamos *nosotros*. La realidad misma no sigue esa individuación, esa determinación. Ella es en su ser absolutamente indiferente a su individuación.

El hombre, el proceso que él es, que contiene su determinación esencial, lo que llena de contenido su ser-ente, es de tal tipo que aquí no cabe hablar de indiferencia. Al explicar a Heidegger ya nos hemos referido en varias ocasiones a



este concepto de no-indiferencia respecto del ser, de interés en el ser. Ahora se trata de definir de algún modo este aspecto, de precisarlo. En Heidegger la existencia queda determinada como el ente tal que, en su ente, se comporta respecto de su ser. ¿Cómo entendemos esto de que no sea indiferente respecto de su ser, y de ahí que no lo sea respecto del ser en general? No ser indiferente es algo práctico, que concierne a nuestro comportamiento. Esto presupone que han de ser abiertas diversas posibilidades de nuestro ser propio. Tales posibilidades diversas las hemos mostrado en los tres movimientos de la existencia.

En los movimientos de localización en el mundo y medirse con él nos relacionamos explícitamente ante todo con realidades individuales que tenemos ante nosotros. En el tercer movimiento nos relacionamos explícitamente también con el todo en el que las realidades están localizadas y al alcance; y sólo dentro de ese todo podemos encontrarnos con dichas realidades. Para que existamos humanamente es necesario encontrarse con cosas individuales. No somos cosas entre cosas, indiferentes a ellas y su ser, sino que *nos encontramos* con ellas; esto es, las entendemos, no somos indiferentes a ellas como ellas lo son respecto de nosotros. Las cosas se nos muestran precisamente porque estamos llenos de intereses. Nos encontramos con las cosas en el contexto de nuestros intereses. En ese contexto está nuestra individuación. El interés más profundo es el interés por nuestro propio ser, por el modo de este ser. En él nos relacionamos o bien con las individualidades o bien con el todo que posibilita el encuentro con las individualidades.

Hemos hablado del concepto de horizonte en nuestra experiencia. Las fases individuales de la experiencia de la cosa no están aisladas, están siempre en contexto. (Por ejemplo, la experiencia con un trozo de tiza, la manipulación que hago con él, está en el contexto de mi profesión; la tiza está en su lugar, preparada para mi tratar con ella, es decir, no tengo ante mí solamente la impresión de esto individual: la tiza es lo que es únicamente en este aula, en este contexto con las demás individualidades que se refieren a ella, que confirman la experiencia de ella, que confirman lo que ella en realidad es). Cada individualidad tiene su significado únicamente en el contexto que define la cosa, que la determina, que permite verificar lo que la cosa es. Este contexto apunta y remite a cada vez más y más lejos. La experiencia en la percepción es meramente una culminación. En realidad es un contexto de referencias que va más allá de lo actual (el aula es un aula en un contexto espacial que va más allá: hay aquí un edificio, una calle, una ciudad, etc.). Podríamos plantear la pregunta por todo lo que se requiere aquí para la determinación del objeto aquí, de su sentido; por lo necesario para que consideremos una realidad como tal realidad y no otra. Es difícil responder con precisión. No se trata sólo del contexto espacial de un entorno. No obstante, es seguro que antes de toda individualidad —y ante toda individualidad— hay un todo previo que determina esta realidad en su sentido. Aunque no alcancemos

a analizar la estructura de ese todo previo, a ponerla claramente ante los ojos, esta estructura se encuentra en las referencias que están en funcionamiento, está en las fases del tratar con las cosas. Nos lleva de un momento a otro. Permite ocuparse con lo mismo, tener ante sí un sentido objetivo determinado, el mismo en diferentes operaciones. Nuestra experiencia individual presupone siempre ante sí un contexto. La experiencia, no sólo de lo individual sino de todas las realidades, presupone el contexto de todos esos contextos. Toda realidad que se manifiesta porta consigo el campo de posibilidades de su manifestarse, de su fenomenización.

Husserl abrió camino al desarrollo de esta idea en la teoría del análisis fenomenológico. Pensaba que había llegado al núcleo originario de esta fenomenización mediante la reducción fenomenológica. Sin embargo, hemos visto que la reducción fenomenológica de Husserl, en la forma de una reflexión absoluta, no puede aceptarse como una noción filosófica viable que pondría a la filosofía sobre una base firme, una base que sería de experiencia y no especulativa. En Husserl falta una teoría de la reflexión en sentido propio. Es necesario concebir la reflexión como un acto vital, localizarla en el contexto de la existencia que está en camino hacia sí misma, que se busca, que se entiende, esto es, que entiende sus posibilidades. Ahora bien, si dirigimos de esta manera la mirada al ser de lo humano, si descartamos el concepto de reducción en tanto acceso al ente absoluto, o ser absoluto, ¿no estará con ello cayendo para nosotros el principio de la fenomenización y de ese campo previo de contextos que es imprescindible para que se nos muestre el objeto individual?

Es cierto que en el concepto de dicho contexto tenemos ante nosotros un auténtico fenómeno: algo que no es ni la realidad del hombre (por un lado nuestra vivencia, por otro lado el fundamento físico de nuestra situación: el cuerpo), ni tampoco la realidad de las cosas que en este campo se muestran y que siempre está individuada. Aquí, lo que está presupuesto para que la individualidad se manifieste no es ello mismo una tal realidad individual. En el fenómeno del contexto y del todo de todos los contextos no tenemos algún ente en particular sino el *ser* de lo que se descubre. Hay aquí una diferencia tajante entre el ente localizado en un lugar —individuado en el tiempo y el espacio— y este contexto que para cualquier cosa de un tipo determinado funciona de la misma manera, de modo general y fuera de la individuación. A la vez, sin embargo, hay aquí ciertamente una relación con este contexto previo, con el universo de todas las cosas. Todas nuestras experiencias individuales, el aparecerse de las cosas ante nosotros, están al final de alguna manera localizadas en el marco de una realidad única. Las cosas las comprendemos como siendo en el espacio y el tiempo; esto es un fenómeno originario. (Kant: el espacio y el tiempo es una forma única, algo único y unitario, y todas las realidades están localizadas en este marco unitario e internamente consistente). Este marco está globalmente anticipado, sólo que, en esta anticipación, no está dado como una



realidad, no es manifiesto. No es él mismo un fenómeno, antes bien: él fenomeniza. Aquello en lo que las cosas se muestran no es otra cosa, no es otra realidad. Si decimos de este marco previo que “es”, lo hacemos sólo *cum grano salis*. Para que las utilidades y conveniencias se puedan mostrar en lo que son, deben mostrarse al hombre, debe haber aquí una realidad humana que comprenda sus posibilidades. Pero el mundo, el contexto en el que se mueve nuestra comprensión, que posibilita que todo se muestre en el contexto de nuestra praxis, no es ni mío ni una realidad cósmica, sino un intervalo, el espacio del ser. Este “entre” —el ser y el mundo, *la luz* en que las cosas se aparecen<sup>9</sup>— no cabe comprenderlo a partir de las mismas cosas. Así es puesto que, al contrario, son ellas las que presuponen el mundo para su aparición. Para su aparición, no para que sean. No podemos proceder de tal manera que expliquemos el ser a partir de los entes. Explicar el ser desde los entes es algo que siempre significa interpretar el ser falsamente de algún modo. Es privar al ser de su rasgo de condición previa, integrarlo e insertarlo en el mundo de la individuación. Los entes son lo que son a la luz del ser.

Por ello Heidegger no afirma que el mundo, el ser, sea un horizonte subjetivo, algo que pertenezca a *nuestra* realidad. Eso es, de nuevo, un reflejo de la metafísica del subjetivismo, de la concepción según la cual el mundo se explica a partir de un plano de entes, esto es, a partir del plano del sujeto del conocimiento, que es un tipo privilegiado de objetividad, el objeto *par excellence*, que se da a sí mismo en original. Sin embargo, hemos visto cómo la fenomenología de Husserl, precisamente mediante el concepto de una fenomenización que tiene su propia legalidad, que *nulla re indiget ad existendum*, contribuyó a esta concepción del ser distinto de los entes. La reducción, que desvela la región de la aparición como una región específica, abre hasta cierto punto una comprensión para el ser. Heidegger anuló la reducción en tanto reducción, esto es, en tanto reconducción hacia la realidad de la región subjetiva. Heidegger intenta darle la vuelta. Que el ser se manifieste, que venga a aparecer, que alcance el ser como *acontecimiento*: eso es el nacimiento de la realidad del hombre. El romper a abrirse de la región de lo manifiesto, el romper a iluminarse del mundo, el romper a temporalizarse del tiempo, ese acontecimiento inexplicable pero que todo lo explica, es contemporáneo al nacimiento del hombre.<sup>10</sup> Esto nos lleva a responder a la pregunta inicial de en qué se diferencia el ser humano del ser de las cosas objetivas. En el hombre su individuación propia, su

<sup>9</sup> Patočka juega con la cercanía entre los términos *svět* “mundo” y *světlo* “luz”. Esta afinidad la había establecido ya dos décadas antes en sus escritos de los años 40, titulados por los editores como “Lo interior y el mundo” (*Nitro a svět*). Puede consultarse una traducción al alemán en Lehmann (2007), p. 36. Próximamente se publicará una traducción al francés de estos escritos por parte de Erika Abrams.

<sup>10</sup> La repetición de “romper a” en español se corresponde con la repetición de “roz-“ en checo que transmite esta idea (*rozevření jevové oblasti, rozsvícení světa, rozčasnění času*).

tiempo, el proceso que es su propia localización en el tiempo y espacio del mundo, se desarrollan siempre *en relación con el ser*, no sólo en relación con los entes. Pero si esto es así, entonces el mundo originario –el mundo natural, el que no está construido por nuestro pensamiento, por nuestra actividad cognoscitiva expresa, el mundo tal y como es dado, tal y como nos dirige la palabra– es el encuentro de los entes mudos, cerrados sobre sí mismos, que “no se interesan” en su ser ni en el ser en general, y del hombre, que vive en relación con su ser y con el ser en general; y puede que también sea el encuentro con ese ente vagamente sentido que sobrepasa todo ente finito. Todo esto viene a encontrarse en el acontecimiento originario del ser. Su carácter de acontecimiento es patente en que, junto al desvelamiento de los entes, hay al mismo tiempo un ocultamiento del contexto del ente en total. La realidad nunca nos es dada como una totalidad. En la comprensión del todo nos encontramos con las individualidades, pero la comprensión del todo, del ser, se oculta en la comprensión de las individualidades. Éstas son siempre desveladas sólo desde un cierto punto de vista; siempre es comprensión para una faceta en particular, bajo un cierto aspecto, en una cierta situación. Con el desvelamiento viene siempre el ocultamiento. El ente en total y el ser que desoculta al ente y se encubre a sí mismo, es, en su esencia, misterio.

Sin embargo, esta concepción se corresponde más bien con otro pensador, Eugen Fink, quien lleva más lejos que Heidegger la autonomización del ser. ¿No hay aún mucho de antropológico en la concepción de Heidegger? ¿No se pone demasiado el acento en lo que está cerca de lo humano? ¿No queda concebido el acontecimiento del ser excesivamente desde el punto de vista de los fenómenos humanos –del desvelamiento, del encubrimiento, del sentido, del fenómeno del lenguaje–? En la concepción del mundo como agregado de potencialidades que logramos interpretar, leer, ¿no queda aun demasiado ignorada la clausura originaria del ente sobre sí mismo, la originaria noche oscura de lo ente, que yace antes de toda individuación? El ente mudo individual (un trozo de lava en la luna) está determinado en relación con otros entes. Éstos también están individuados. Todos los entes están en el *ente universal*. ¿Es posible concebir este ente como suma de individualidades? ¿O más bien precede a todas las individualidades que se presentan en el mundo, como algo que las posibilita en tanto individuales y singulares? ¿No es esto un todo previo incluso en un sentido puramente objetivo? En nuestras explicaciones hemos sido llevados a ver el todo desde el punto de vista del ente individual. Ahora bien, ¿es el espaciotiempo (*prostorochas*) universal una suma de sus partes individuales? ¿O no es más bien un fenómeno *sui generis*, que tiene el carácter de un todo previo, que da un lugar a cada cosa individual? Un todo inconmensurable con las individualidades. Lo que en cada cosa está totalmente, pero que en sí mismo no logramos aprehender en su carácter propio más que desde el punto de vista de las realidades que están



en él. ¿No tenemos aquí ante nosotros algo análogo al fenómeno de la aparición de los entes en el todo de la comprensión previa del ser? ¿No es el todo previo del universo un presupuesto esencial de los entes mudos y de los entes que son como nosotros, que se relacionan con el ser? Aquí, en el “contenido” universal (contiene todo lo demás) está la condición de posibilidad de: 1) la individuación de las cosas; 2) el aparecer de los entes a la luz del ser. La condición de posibilidad de la aparición de los entes es que siempre es en algún lugar y en algún momento, siempre dentro de alguna comprensión para el tiempo y el espacio. ¿No vive en nosotros por tanto una comprensión –no clara, anticipadora, no objetivable– de este todo previo? ¿No será entonces posible recibir en un contexto ontológico lo que constituye la luz (*světlo*) para el aparecer: el universo, el mundo (*svět*) en sentido fuerte? ¿No quedará así restituida la antiquísima noción de la *physis* como *arché*? Ese todo primordial, previo, del que la primera sentencia filosófica conservada dice: “De donde emergen todos los entes individuales, a donde perecen también según necesidad”.<sup>11</sup> La *physis* como *arché* que gobierna en todos los individuos. Nuestra comprensión de la realidad está siempre a la luz de la individuación, a la luz del ente ya individuado. Precisamente por ello el problema del emerger de la individuación está siempre ya metódicamente sobrepasado, ya se ha pasado por encima de él. Por este motivo Fink habla de los dos modos del aparecer: en la filosofía antigua y en la filosofía moderna. El aparecer del ser, el ser como condición de posibilidad del aparecer, lo tematiza cada filosofía desde un lado diferente. La filosofía antigua muestra el aparecer como un proceso real de individuación en el mundo. Las cosas aparecen, esto es, emergen y perecen, en el todo de la *physis*.

A ese todo también pertenecemos nosotros, pero de una manera distinta a las demás cosas. Nosotros también somos realidades individuadas, pertenecemos a un cierto lugar en el espacio y el tiempo. Pero de tal manera que a la vez comprendemos ese estar localizados de nosotros mismos y de las cosas; esto es, nos relacionamos expresamente con el todo y comprendemos las individualidades a través de esta relación. Y este es el significado de lo que decimos de que la existencia cabe concebirla como movimiento. Significa que el hombre, mediante su vida, se separa del todo en relación explícita con él, y que su posibilidad más humana –la de existir humanamente– está en la comprensión de esta especificidad, a saber: que al hombre le es posible el encuentro con el ser, un encuentro que no les es posible a las cosas. Es la apertura al ser, la comprensión del ser; y sobre su fundamento la posibilidad de encuentro con las cosas, con los entes como entes. El hombre, un ser universal y un ser del universo, está *enviado* a las cosas para darles lo que les falta, para que haga efectivamente real este encuentro. En el hombre no

<sup>11</sup> Referencia a la sentencia de Anaximandro recogida por Simplicio. Traducimos de la versión checa que aparece en las lecciones, cf. Bernabé (2008), p. 56.

es específico el que consiga apoderarse de los entes individuales por un momento, que consiga acumular poder y fuerza. Eso es sólo una diferencia cuantitativa frente a otras realidades. Lo que sólo el *hombre* puede es ese encuentro, ese envío a las cosas; eso sin el hombre no lo hay. El hombre es algo así como un útil, la vida humana es un útil en un sentido distinto a como las cosas nos son útiles. El carácter cósmico significa *dejar* a las cosas *ser*, dejar que advengan a sí mismas, a su ser, que está fuera de ellas y que sin embargo es suyo.

## LECCIÓN XX

Hagamos una panorámica breve, a modo de tesis, del camino que hemos llevado a cabo. Hemos partido de la constatación de que algo así como un ámbito personal, unas relaciones personales y unos rasgos personales son algo reciente en filosofía. Algo que en forma explícita no aparece sino en la filosofía moderna, y que lo hace de tal manera que adquiere un carácter fundamental. Algo que, en tanto filosóficamente relevante, logra llegar hasta el centro de las reflexiones como aquello que es lo esencial, que pertenece a la naturaleza de lo que es en tanto que es. La filosofía de Aristóteles es una filosofía de la tercera persona, es decir, la personalidad no está ciertamente ausente del todo pero aquí es no-temática, permanece oculta. La tercera persona pertenece esencialmente a la primera y segunda persona y por tanto la filosofía que parte del mundo en tercera persona no es en absoluto apersonal. Por ejemplo, Aristóteles caracteriza el mundo como ser vivo en tercera persona. Incorpora en el mundo los rasgos característicos de nuestra orientación en el mundo: arriba-abajo, a la derecha-a la izquierda, cerca-lejos; las relaciones personales. La Antigüedad aparta y deja a la sombra las dimensiones personales del mundo por cuanto en la filosofía antigua no están en absoluto presentes expresiones tales como “yo”, que representan conceptos clave en la filosofía moderna, empezando con Descartes y alcanzando su cumbre en la filosofía clásica alemana. Para Platón y Aristóteles el interés del filósofo gira en torno a lo que es en su carácter de ente. Sin embargo, ni siquiera cuando se llega a la caracterización de lo que es en su forma con mayor grado de ser —en forma de espíritu—, se cae en la cuenta de que el *nous* pueda decir de sí “yo”. Esta pura realidad en acto —esta pura actualidad, que no tiene en sí sombra de posibilidad; que no tiene nada que no esté realizado, que no sea un rendimiento en sentido fuerte— a Aristóteles ni se le ocurre caracterizarla con expresiones tomadas de la situación humana tales como la de “yo”.

La palabra “situación” se relaciona con *situs*, localización. La situación es el modo de nuestra localización en las cosas. Al comienzo, desde una perspectiva histórica, hemos mostrado cómo Descartes descubre lo personal. Ya había aparecido al alcance de la filosofía en la filosofía cristiana, en Agustín, pero vinculado



específicamente con la tradición antigua. De esta manera, toda la energía de dicha vinculación no se dirigió hacia la fundamentación filosófica de nuestro saber sobre nosotros mismos y sobre el mundo, sino hacia el ámbito teológico relativo a la moral y la salvación. En cualquier caso, en términos filosóficos fue Descartes el primero que hizo del concepto personal el fundamento de la filosofía. Nosotros no hemos explicado cómo lo hizo. Nos hemos limitado a elegir un aspecto que para él es precario, a saber, nuestro quedar situados en el mundo. La filosofía fundada en el *ego cogito cogitatum*, en la conciencia que se conoce a sí misma, naufraga en la cuestión de mi quedar localizado en el mundo. El comienzo personal no es lo suficientemente radical. Descartes se esfuerza por pasar inmediatamente desde el comienzo personal a la tercera persona, y crea con ello una filosofía apersonal que supera el apersonalismo de la Antigüedad: es la filosofía impersonal de la *res extensa*, de la naturaleza matemática; es la naturaleza en la que el hombre queda integrado e insertado de una manera puramente objetiva. Para los conceptos relativos a la situación, para el estar situados en general, no hay aquí lugar. Nuestra vivencia, tal y como la vivimos y captamos reflexivamente, se somete a una nueva interpretación desde este punto de vista impersonal. El punto de partida desde el yo de Descartes, desde algo fundamentalmente personal, queda sólo como un inicio truncado al poco de arrancar.

Es necesario excavar bajo ese estrato de lo impersonal y extraer la experiencia personal originaria: la experiencia de cómo vivimos situadamente, de cómo somos en el espacio en tanto seres personales. No podemos contentarnos con la representación trivial en la que nuestro cuerpo es visto dentro de una perspectiva dualista, esto es, contenido en la *res extensa* como una cosa entre cosas y procesos objetivos a los que son añadidos los procesos subjetivos como reflejos. Dichos reflejos a su vez también hay que objetivarlos, hacer de ellos fragmentos impersonales que añadimos impersonalmente. Así pues, una naturaleza impersonal, unos procesos subjetivos impersonales, un añadirlos también impersonal: ¿dónde está entonces el elemento originario desde el que se partió? ¿Dónde está el terreno originario sobre el que esta filosofía se desarrolla? ¿Dónde está la aprehensión primera y el análisis del fundamento sobre el cual puede ser concebida una filosofía de este tipo?

Por ello hemos planteado la pregunta, ¿de qué modo estamos en el espacio? ¿Estamos en él como una cosa entre cosas? ¿Es pensable esta concepción? Nos hemos esforzado en mostrar que es precisamente al revés, que el saber de cosas que están entre sí en relaciones de pura vecindad —en relaciones puramente objetivas— solamente es posible una vez que existe un ser que está en el espacio de otra manera: que no es sólo una de las cosas, indiferente a ellas y en vecindad dentro del espacio, sino que está en el espacio de tal manera que *existe* en él; esto es, que a través de la relación con las cosas se relaciona consigo mismo, con su vida. Es decir:

un ser que puede llevar a cabo su vida, rendirla. Un ser que puede comportarse respecto de su vida de modos diversos en virtud solamente del hecho de que, a la vez, se relaciona con otras cosas y que, con ello, se integra e inserta en el mundo de las cosas. No somos vecinos indiferentes de las cosas. Nuestras relaciones no son externas, indiferentes. Nuestra no-indiferencia respecto del ser propio –el que éste nos importe, que no seamos indiferentes respecto del propio ser– queda expresado con unas palabras típicamente humanas, “debido a” (*kvůli*). Hacemos algo debido a algo. En ello se encuentra contenida la no-indiferencia de nuestro modo de ser. A este “debido a” le pertenece estar integrado e insertado en el mundo. “Debido a” significa medios para un fin determinado, proporcionados en gran parte por las cosas a nuestro alrededor. Hay una conexión entre lo proyectado “debido a” y estos medios. Esto significa que nuestro ser entre las cosas no es un mero e indiferente ser y estar uno junto a otro, una yuxtaposición de cosas en el espacio.

Posteriormente, hemos tratado de caracterizar este ser desde diversos aspectos como un ser orientado, que apunta a las cosas, orientado a la acción en y hacia las cosas, actuando y en esta acción *co*-actuando con los otros; orientado no sólo a las cosas sino también al mundo de las otras personas. Nuestro impulso originario hacia las cosas se vuelve sobre sí mismo en forma de relación con los otros, donde por primera vez nos vemos a nosotros mismos. Es una tendencia reflexiva natural de nuestro impulso hacia las cosas. Con este modo característico con el que el hombre se localiza a sí mismo en las cosas, tenemos que este localizarse es él mismo parte integrante de su ser en el mundo; no es externo, un mero “junto a” indiferente respecto del ser propio. Estar –ser– en el espacio entre las cosas es parte de nuestra no-indiferencia respecto de las cosas y respecto de nosotros mismos.

Más adelante hemos planteado la cuestión del alcance fundamental de estas reflexiones nuestras. Nuestro fin era alcanzar un nivel tal de descripción, de aprehensión del fenómeno originario, que en él estuviera excluido todo modelo objetivador de la vida humana, del humano quedar integrado en el mundo, todo modelo que pasase por encima de lo personal. Esto nos llevó a reflexionar sobre dos fenomenologías, sobre dos concepciones de la fenomenología. La meditación fenomenológica, que no construye o sólo lo hace en última instancia, se atiene a lo que se aparece, a lo que se muestra a sí mismo. Pero este concepto de aparición, de mostrarse, no es en absoluto algo evidente. No basta con abrir los ojos y aceptar lo que se da. Antes bien, precisamente aquí, en la cuestión de encontrar el camino hacia la originariedad, se encuentra el gran punto crucial de la fenomenología.

Hemos comparado los conceptos de fenomenología de Husserl y Heidegger. En el concepto husserliano hemos querido mostrar el cartesianismo moderno en su forma más agudizada y refinada. Tiene ciertamente un punto de partida personal



en el *ego cogito*, y quiere permanecer en lo personal, esto es, en lo que Husserl denomina intersubjetividad trascendental en tanto terreno último sobre el que lleva a cabo la reducción fenomenológica; una intersubjetividad para la que el mundo es una base de comunicación. El mundo personal no es una serie de islotes en una naturaleza impersonal. Antes bien, la naturaleza impersonal se convierte en un mero polo objetivo de las intencionalidades, unitariamente efectuadas, de unas mónadas que viven y vivencian armónicamente, y que entran en contacto a través de esta objetividad. El acceso a todo ello es la reflexión, la aprehensión de sí mismo en absoluta originalidad y autocerteza.

Este concepto es, sin embargo, problemático. Por un lado resulta, sin duda, enormemente atractivo por las perspectivas que abre en la corriente subjetiva de la vivencia; por las posibilidades de intuición, de análisis y profundidad que abre más allá de las banalidades de la vida. Pero tras los atractivos hay problemas. Por ejemplo, la cuestión de la reflexión absoluta que, sin embargo, transforma nuestra vivencia personal —esto es, finita— en un objeto absoluto, en algo que está aquí sólo para la mirada; ciertamente, para una mirada absoluta que aprehende en absoluta plenitud, en adecuación, en original, pero que, con todo, no es sino objetivadora. La reflexión hace de la vida viva y vivida una vida contempladora y contemplada.

Husserl evitó muchas de las insuficiencias del cartesianismo, por ejemplo, su grotesco dualismo que da lugar a la imposibilidad de encontrar una relación esencial entre la *res extensa* y la *res cogitans*, y que imposibilita explicar que tenemos un cuerpo, el fenómeno de la corporalidad y nuestro estar situados en el mundo a través de la corporalidad. Ahora bien, ¿por qué no hay esta insuficiencia en Husserl? Porque el concepto de Husserl no es un dualismo sino un idealismo de la intersubjetividad trascendental. El objeto, la naturaleza, es el polo unitario de intencionalidades unitarias: algo sostenido como objeto unitario en nuestras menciones pero sin aquella realidad viva que pertenece sólo al sujeto que vivencia. Por ello cabe decir que la fenomenología de Husserl superó en cierto sentido el dualismo cartesiano, pero quién sabe si no lo superó orientándose en una dirección tal que, sin embargo, sigue manteniendo un cierto núcleo del cartesianismo, una cierta impersonalidad cartesiana.

Husserl ciertamente puso el acento y analizó con sutileza el fenómeno del cuerpo subjetivo. Pero el sentido de este sujeto corporal no está en Husserl introducido de manera clara en conexión con la reflexión absoluta. Queramos o no, debemos plantearnos la pregunta de cuál es el motivo último de que la subjetividad sea siempre subjetividad incorporada. En cierto sentido, esto es visto en Husserl de tal manera que el carácter incorporado de la subjetividad, la corporalidad del sujeto, es condición imprescindible para que vivamos juntos, no aisladamente sino como seres en contacto recíproco. Sin embargo, esto presupone

que el sentido propio de nuestra subjetividad, el núcleo más propio de nuestro yo, de lo relativo a la persona, no es precisamente lo personal, sino lo que se constata tras la reducción, a saber, lo que en la reflexión absoluta queda dado como corriente de vivencias. El fondo último no es personal, sino la *subjet-ividad*: algo que ciertamente, a través de sus rendimientos, constituye tanto nuestra persona como las demás cosas en el mundo, pero que ello mismo, por su entero carácter fundamental, no es una persona en el mundo.

¿Cuál es el fondo de la reflexión absoluta? Ella se sostiene sobre sí misma. No existe ninguna teoría ulterior, ninguna explicación más profunda, ningún otro motivo, fundamento. La reflexión absoluta es el fundamento de la filosofía en absoluto, no tiene teoría alguna. Es el fundamento al que es necesario reducir todo lo demás. Ahí nos pareció que esta teoría supone más bien cortar el nudo gordiano antes que desatarlo. ¿No existirá una teoría de la reflexión –y no será necesario encontrarla– tal que, sin hacer imposible alcanzar la verdad y la claridad –aquello que garantizaba la fenomenología husserliana– permanezca siendo una teoría de la reflexión *finita*, en conexión con la finitud de la vida humana?

Aquí entra en escena un segundo concepto de fenomenología, el de Heidegger, que parte de la existencia, del ser abiertamente personal, esto es, tal que no es indiferente respecto de su propio ser; y por tanto, si no es indiferente respecto de su propio ser tampoco lo es respecto del ser en general. En el fondo de la teoría de Husserl sentimos de nuevo un fundamento impersonal, un ente que solamente se constata, que está dado puramente a la mirada. Pero en la mirada hay extrañeza, distancia, mera yuxtaposición. Aquí hay un concepto de ente que vive en sus propias posibilidades y que se relaciona con ellas. Hemos mostrado cómo a partir de él surge un concepto de mundo como contexto de referencias en las cuales nuestra vida que habita en el mundo vive su *debido a algo*; un *debido a algo* que ella misma se proyecta y se da. “Mundo” no como la suma de las cosas sino como contexto que pertenece a nuestra propia estructura interna, a la estructura de nuestro ente.

Hemos mostrado cómo Heidegger logró remarcar con toda nitidez la finitud en la estructura fundamental de nuestra vida, la finitud de una reflexión que emana de nuestro originario estar interesados y ligados por las cosas y por sí mismo, y de la necesidad de reaccionar contra ello. La reflexión tiene fundamento en la finitud más propia del ser de lo humano y en su relación con la verdad. Éstos son los motivos últimos de la reflexión. Lo que en Husserl queda segado de un tajo es justamente aquello por lo que Heidegger se pregunta. La necesidad de la verdad, la posibilidad de la verdad, arraiga para Husserl en que somos capaces de aprehendernos a nosotros mismos en original en la reflexión absoluta. Nos tenemos a nosotros mismos en poder de la mirada absoluta y en este sentido somos absolutos. Quien quisiera seguir preguntando, obtendría por respuesta que



así es y que no queda otra: *cogito ergo sum*. Pero en este cogito hay toda clase de problemas. Incluso el *sum* es problemático, es el *sum* de un ser finito. ¿Cómo llega un ser finito a la verdad absoluta? En este aspecto, Heidegger ciertamente es más humano pero a su vez esto es así porque en el ser de lo humano ve un esencial estar en el error, un entretrejimiento del ser verdadero en la no-verdad; ve un estar en el ocultamiento, en el desvarío, en el encubrimiento, en el no verse a sí mismo, en el llamarse a engaño a sí mismo y a los otros. En todo ello Heidegger es, si acaso, más objetivo. Para el universo del hombre, para su interpretación, la concepción filosófica de Heidegger ofrece mayores posibilidades que el absoluto hallado por Husserl. El preguntar de Heidegger es más profundo. Es un preguntar por el fundamento de la existencia.

Sin embargo, hay un punto en el que, frente a Heidegger, hemos sentido la necesidad de ser más honestos y concretos. Se trata del fenómeno de nuestro quedar localizados en las cosas mediante la corporalidad (esta localización no tiene sentido en un ser puramente espiritual). Heidegger no niega la corporalidad. No niega que seamos al modo de las cosas y entre las cosas, pero no analiza la corporalidad más de cerca. No hace de ella el fundamento de nuestra vida, que es lo que la corporalidad es. Apoyándonos en el análisis de Merleau-Ponty, hemos mostrado que el constante integrarse e insertarse a sí mismo en el mundo –sobre cuyo fundamento somos espaciales y en el espacio– se da mediante la corporalidad subjetiva, que es relativa a horizontes y que se muestra como corporalidad en el sentido fuerte de esta palabra. En este sentido, damos por verdadero el materialismo, si es que el materialismo puede, eso sí, aproximarse de algún modo al fenómeno del cuerpo subjetivo, el cuerpo de la existencia, sobre cuyo fundamento es únicamente posible la experiencia de las cosas, de la naturaleza material.

Sobre el fundamento de esta crítica hemos mostrado la posibilidad de interpretar la existencia como un triple movimiento. Y lo hemos hecho apoyándonos en una idea antigua y otra moderna. La idea moderna es de Heidegger: es la de que la vida es una vida en posibilidades, caracterizada por la relación con el propio ser. Proyectamos debido a (*kvûli*) lo que somos. Este *debido a (kvûli)* es la posibilidad de nuestra vida. En el mundo tenemos siempre una totalidad de posibilidades que nos están abiertas. La idea antigua es la determinación aristotélica del movimiento como posibilidad que se está realizando, y que no es en modo alguno el movimiento en sentido galileano. No obstante, en Aristóteles el movimiento se desarrolla siempre sobre una sustancia. En Aristóteles sólo condicionadamente cabría concebir la generación y la corrupción como movimientos cualitativos. El análisis de los tres movimientos diferenció entre: a) el movimiento de arraigo, de anclaje en y hacia las cosas, en el que el hombre es un ser para otros; b) el movimiento de autoprolongación, de reflejarse a sí mismo, donde el hombre vive para necesitar y que lo necesiten:

vive en el mundo, pero no en un mundo abovedado por las personas próximas, sino en el áspero torbellino de la realidad del trabajo y la lucha donde ya no está guarecido por la comunidad de las personas próximas; y c) el movimiento en el que el hombre no se relaciona mediante el mundo con las cosas en el mundo, sino con el mundo en cuanto tal.

Desde ahí, nos preguntamos por un concepto de mundo en un sentido más radical que en Heidegger, donde el mundo es un mundo de utilidades abiertas en el contexto de las remisiones prácticas. Nos preguntamos por un concepto de mundo tal que, por un lado, nos permita encontrarnos con las individualidades, y que, por el otro, nos permita vivir en la verdad. El hombre es el único ser que, en virtud del hecho de que no es indiferente respecto de sí mismo y de otro ser, puede vivir en la verdad. Es el único que puede escoger para sí entre o bien la vida en la angostura de sus roles y necesidades, o bien la vida en la relación con el mundo, no sólo con las cosas que son. Precisamente aquí –en este ámbito del relacionarse explícito con lo que no es en el sentido del mero ente individual ni en el de una suma de individualidades– tiene este ser no-indiferente (respecto de los entes y respecto del ser en general) su dominio propio. Aquí tiene aquello que no puede ser reemplazado, aquello dentro de lo cual él está en su propia morada. Aquí también está lo que constituye el misterio propio que le proporciona a la vida la profundidad y perspectiva que ella no tiene en el contacto con las individualidades, donde la vida se dispersa en contactos singulares, donde ésta se pierde entre las manos a la manera como, en el cuento, el oro pascual se transforma en simple barro. Con la oposición de Husserl –con su concepción central del correlato no-ingrediente de nuestra vivencia– y Heidegger –con su concepto de ser que no es ninguna cosa– hemos tratado de mostrar esta relación del hombre con algo que permite superar lo individual y toda suma de lo individual, y a la vez estar cerca del ente, estar en él.

Aquí la fenomenología tocó algo que el humanismo moderno por entero había descuidado, algo que le falta. El humanismo moderno vive de la idea de que el hombre es de algún modo el heredero del absoluto, del absoluto comprendido en términos cristianos (de ahí surge nuestro humanismo). Vive de la idea de que el hombre está legitimado para subyugar toda la realidad, para apropiarse de ella y explotarla sin obligación alguna de devolver nada en absoluto ni de formarse a sí mismo, de disciplinarse. La fenomenología aquí tocó esta problemática fundamental del humanismo en el punto de que al hombre lo hace hombre únicamente esta no-indiferencia respecto del ser; de que el ser se le aparece, y se le aparece como algo que no es real y por tanto tampoco humano, algo que lo interpela y hace de él un hombre.

Hemos llegado a que el mundo, en el sentido de totalidad previa que posibilita la comprensión de los entes, puede concebirse de dos maneras: a) como lo que



nos posibilita la verdad; b) como lo que posibilita ser a las cosas individuales en el universo y al universo como suma de las cosas. Y aquí de nuevo el fenómeno de la corporalidad humana quizá sea clave, puesto que nuestro realce respecto del mundo, nuestra individuación en el mundo, es individuación de nuestra corporalidad subjetiva. Somos individuos en virtud de que llevamos a cabo los movimientos de nuestra vida, unos movimientos corporales. La individuación consiste en movimientos en un mundo que no es una mera suma de individuos, que tiene una faceta de no-individuación que precede a lo individual –al modo como lo avistara Kant en su concepción del espacio y el tiempo como formas que es necesario entender de antemano para que sea dado ver que hay individualidades que pertenecen a la realidad unitaria–. Somos individuales en tanto corporales. El hombre, mediante su corporalidad, está en la línea divisoria entre el ser indiferente respecto de sí mismo y todo lo demás, por un lado, y la existencia en el sentido de una relación pura con el universo, por el otro. Sobre el fundamento de su corporalidad, el hombre no es sólo un ser de la distancia, sino también un ser de proximidad, un ser arraigado; un ser no sólo en-el-mundo (*světovou*) sino también del-mundo (*světskou*).

## BIBLIOGRAFÍA LECCIONES

---

- Bernabé, Alberto (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Lehmann, Sandra (2007). “Das Innere und die Welt”. *Studia Phaenomenologica* VII, pp. 15-70.
- Patočka, Jan (1998). *Body, Community, Language, World*. Kohák, Erazim (trad.). Chicago (Il): Open Court.