

EL MITO COMO APERTURA AL MUNDO. SOBRE UN EQUÍVOCO EN EL PENSAMIENTO DE PATOČKA.

Ovidiu Stanciu¹

Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile

Resumen: Mi objetivo es reconstituir los ejes fundamentales de los análisis que Patočka consagró al mito y así resaltar la función particular que juega el mito en la explicitación de la pregunta por el mundo. Demuestro que el tratamiento que Patočka reserva para el mito se encuentra marcado por una profunda ambigüedad: cuando el mito se considera en contraste con la actitud libre y cuestionante propia a la humanidad histórica, este aparece como el vector de un sentido pasivo y heterónomo, y el mundo así revelado aparece como siendo fundamentalmente determinado por la dimensión temporal del pasado. Por otra parte, cuando el mito se opone al saber dominante proveniente del proyecto científico moderno, esta aparece como prolongando la *Urdoxa*, nuestra adherencia primera al mundo. De este modo, el mito atestigua el carácter inapropiable del mundo: el mundo no puede ser aprehendido en todo su alcance si es considerado como el mero reflejo o el correlato de un proyecto humano de sentido. La tensión que surge de estas descripciones procede de un equívoco, estructurante en el pensamiento de Patočka, relativo tanto al sentido primero y paradigmático del mundo, como al tipo de comportamiento humano apto para captarlo.

Descriptor: Patočka · Mito · Mundo · Historia · *Urdoxa*.

Abstract: The task of my inquiry is to lay out the main tenets of Patočka's analyses of the myth and to highlight the cardinal function these analyses possess in relation to the question of world. I show that Patočka's interpretation of the myth is marked by a profound ambiguity: when the myth is contrasted with the free and "questioning" attitude of "historical humanity", it is conceived as the vector of a passive and heteronomous meaning and the world thus revealed is fundamentally determined by the temporal dimension of the past. On the other hand, when it is opposed to the domineering knowledge stemming from the modern scientific project, the myth appears to gather and to extend the *Urdoxa*, our primal commitment to the world. On this view, the myth testifies for the autonomy of the world: the world cannot be captured in all its amplitude when it is seen as a mere reflection or correlate of a human project of meaning. The tension that emerges from these descriptions has its source in an equivocal, possessing a structuring function for Patočka's thinking, as to the primal and paradigmatic meaning of the world and as to the type of human comportment most likely to capture it.

Keywords: Patočka · Myth · World · History · *Urdoxa*.

¹ E-mail: ovidstanciu@gmail.com. El presente artículo fue escrito como parte del proyecto de investigación post-doctoral Conicyt/Fondecyt N° 3180721, desarrollado en la Universidad Diego Portales (Santiago de Chile).



Seguramente no sería descabellado decir que la cuestión del mundo representa el tema unificador del pensamiento de Jan Patočka, el centro dinámico hacia el que convergen y a partir del cual irradian los diferentes ejes de su filosofía. Desde su tesis de habilitación de 1936, que ofrece la primera interpretación y reelaboración de la temática husserliana de la *Lebenswelt* (Patočka, 2016), hasta su gran obra de los años sesenta dedicada a esta verdadera “fenomenología del mundo natural que es la *Física* aristotélica” (Patočka, 2011, 427), como también desde su crítica de la comprensión subjetivista del mundo en Heidegger, hasta su encuentro con la cosmología de Fink (Patočka, 2004), esta cuestión atraviesa la filosofía de Patočka, dándole la apariencia de una incesante meditación sobre el sentido del mundo y sobre nuestras maneras de relacionarnos con él. La pluralidad de los caminos seguidos por su reflexión traduce la multiplicidad de horizontes teóricos en los que se inscribe esta cuestión: el mundo se descubre no sólo como el *a priori* del aparecer, sino también como el telón de fondo de la determinación fenomenológica de la existencia humana como movimiento²; el descubrimiento del mundo como tal, y por lo tanto la superación de todo mundo de vida particular es lo que inaugura la historia en sentido propio; y es también la referencia al concepto de mundo que provee un auténtico asidero a la tematización patočkiana de la naturaleza, en la medida en que debe considerarse a partir de su propia presentación en el seno de una *Lebenswelt* (Stanciu, 2018, 47-64).

Una de las formas más insólitas utilizadas por Patočka para abrir un acceso a la cuestión del mundo encuentra su punto de partida en el examen del significado filosófico que debe atribuirse al mito. La convicción subyacente a estos planteamientos es que, lejos de representar un fenómeno periférico o arcaico de la existencia humana, lejos de poder ser relegado en la prehistoria o en la infancia de la conciencia, el mito encierra una carga de sentido insigne que sólo se hace visible cuando se articula con la cuestión del mundo. En una carta a Irena Krońska de abril de 1972, Patočka sitúa explícitamente la cuestión del mito en la continuación de una reflexión sobre el estatuto propio de la “cosmología filosófica”. Así, después de haber indicado de manera programática “que sería necesario elaborar la distinción entre una cosmología *filosófica* (apuntando al núcleo esencial del mundo, superando la oposición de hecho y de derecho, de lo contingente y de lo necesario, para penetrar en el núcleo totalizante que “gobierna” el mundo, el dominio de los *archai*) y la cosmología *científica*, que aborda el contenido secundario, contingente, fáctico del mundo, y del que las ciencias son partes o momentos”, él menciona el lugar que

² Cf. a este respecto: “nuestro movimiento, en su intimidad misma, sería como una ventana sobre todos los movimientos del mundo, una vía de acceso a la esencia del movimiento: aquí la fenomenología tendría un valor cosmológico” (Barbaras, 2011, 161). La traducción de la cita, como a su vez de las obras no traducidas al español de Patočka y de sus comentaristas, fueron realizadas por Manfredi Moreno y revisadas por Ovidiu Stanciu.

debe ocupar la cuestión del mito dentro de un tal análisis: “El problema del mito se presenta también bajo una nueva luz en esta perspectiva, siendo el mito ciertamente una manera en que la existencia se refiere a las potencias del núcleo totalizante, y no a contenidos contingentes, lo que da una solución inesperada a las relaciones que siempre han sido tensas entre el mito, filosofía y objetivación científica” (Patočka, 2016, “Nota de la traductora”, p. 271).

Cuando la mirada del filósofo checo se centra sobre el mito, no es tanto para detectar y explicitar una estructura de la conciencia o un poder fantasmático responsable de la producción de constelaciones globales de sentido. No es la génesis (subjética) del mito que retiene su atención, sino más bien su función ostensiva y reveladora. Ahora bien, ¿qué es lo que el mito *da a ver*? Siguiendo el pasaje que venimos de citar, la respuesta a esta pregunta es tajante: el mito da a ver el mundo y nuestra manera de habitarlo, nuestra manera de estar-en-el-mundo. A través del mito, no sólo se descubre un estilo general de existencia – una manera de permanecer en el mundo – sino además un modo particular de donación del mundo mismo. Más aún, es el “núcleo totalizante” –o, según la expresión utilizada por Patočka en un texto contemporáneo– “el meollo del mundo” (Patočka, 1990^b, p. 128), lo que se trae así al parecer.

No obstante, y pese a que el filósofo checo atribuye constantemente al mito una función reveladora, no nos deja de llamar la atención que el sentido preciso del campo así vuelto manifiesto acusa cierta ambivalencia. De hecho, los análisis que él dedica al mito tienen lugar en dos contextos teóricos diferentes. En un gran número de textos – comenzando por el artículo de 1952 que tiene como título “El tiempo, el mito, la fe” hasta los *Ensayos heréticos*, y pasando por la *Introducción a la fenomenología de Husserl* – Patočka establece un contraste entre la actitud mítica y la actitud libre y cuestionante propia a la humanidad histórica. Mientras que por un lado una vida vivida en el régimen de la historicidad presupone que el sentido no se da de una vez por todas o, más precisamente, que no se encuentra dado, siendo más bien el término, siempre inestable, de un búsqueda activa, por otra parte, es preciso señalar que el estar-en-el-mundo mítico se caracteriza por la asunción del sentido ya establecido y, por tanto, por una preeminencia concedida a la dimensión del pasado. Excluyendo de su vida toda problematicidad – puesto que el mito ofrece respuestas incluso antes que surjan las preguntas – el hombre del mito se instala de esta manera en una postura *pasiva y heterónoma*, dedicando su vida a los poderes sobrehumanos que gobiernan el mundo. Si en el mito es el mundo el que aparece, sólo se manifiesta de un modo deficiente: la totalidad omni-englobante es oscurecida por figuras divinas o demoníacas.

En contraste, si consideramos otro conjunto de textos – en particular los ensayos dedicados a la *Antígona* de Sófocles, los escritos donde se explicita su



crítica respecto del proyecto de la *Krisis*, como a su vez la carta que venimos de citar – Patočka contrapone el mito no con la actitud libre e histórica, sino con el conocimiento dominante proveniente del proyecto científico moderno, para así considerarlo como una manera de reconocer la autonomía fundamental del mundo frente a todo proyecto humano de aprehensión. En este sentido, el mito da cuenta del carácter inapropiable y “no-manipulable” (Patočka, 2004, 32) del mundo, y esto debido a no poder ser considerado como el simple resultado de prestaciones constitutivas de la subjetividad. Por lo tanto, no son los proyectos humanos de sentido que constituyen la articulación misma del mundo – tal parece ser la tesis defendida por este segundo grupo de textos mencionados. Lejos entonces de transcribir una relación no-temática – y por lo mismo precaria – al mundo, el mito revela la dimensión *nocturna* del mundo, su rostro que se niega a toda captación, llegando incluso Patočka a afirmar que no es sino su centro neurálgico, su núcleo más íntimo, lo que de este modo es recogido.

A veces como forma inmadura, puesto que no-cuestionante, de relación al mundo, otras veces como forma privilegiada de captar el lado “salvaje” (e inmemorial) del mundo – el mito parece debatirse entre estas dos opciones teóricas difícilmente reconciliables. Sin embargo, lejos de condenar los análisis patočkianos a la inconsistencia y a la contradicción, esta ambigüedad resulta ser hermenéuticamente fecunda, en la medida en que permite sacar a la luz una de las motivaciones principales que animan este pensamiento proporcionándole su orientación específica. En efecto, el alcance de esta ambivalencia excede el contexto de un análisis del mito, puesto que manifiesta, en última instancia, una oscilación entre dos tematizaciones concurrentes del mundo: primero, considerado según el hilo conductor de la *physis*, el mundo se revela como sobrepotencia formadora y aplastante, como aquello que, soberanamente, arroja al ente en lo abierto y lo retira en lo indiferenciado; luego, concebido como lugar de inscripción de la libertad, el mundo aparece como un campo desbordante pero que sin embargo comporta un espacio de juego, permitiendo de este modo ser reconfigurado por la acción humana, y de esta manera puede acoger lo nuevo que el hombre trae consigo. En suma, es esta tensión fundamental que buscaremos desplegar en lo que sigue, intentado rastrear los dos senderos utilizados por el pensamiento patočkiano del mito.

Patočka describe, en páginas donde se puede percibir un eco de la *Conferencia de Viena* de Husserl, la emergencia de la humanidad griega –y de lo que a su juicio constituye su verdadero núcleo, a saber, la interrogación filosófica– como un movimiento de liberación de la influencia del mito que, proporcionando una coherencia infalible, obstaculiza la irrupción de una actitud cuestionante. Así,

como lo precisa en un texto de 1965, mientras que los griegos “son los primeros en plantear expresamente la pregunta por la totalidad omnienglobante”, el hombre mítico “se refiere expresamente sólo a partes del universo, nunca al mundo en totalidad. El hombre mítico posee un saber previo a todo cuestionamiento: el mito, saber que se le inculca pasivamente en forma de tradición oral, llena en él un vacío del que no se da cuenta” (Patočka, 1992, p. 9). La oposición que así se establece se sitúa en un doble terreno, porque pasa entre dos tipos de instalación en el mundo y entre dos maneras que tiene el mundo de presentarse. Primeramente, el mito traduce una manera de habitar el mundo basada en una certeza que no ha sido sustraída a la duda, que no ha sido obtenida contra la duda, sino que es más antigua que todo cuestionamiento. Ahora bien, precisamente porque no toma distancia con respecto a dicho fondo de evidencias previas, el hombre mítico es incapaz de aprehender el mundo como una estructura total, es decir como la trama global de todo lo que es. Pues, tal es la tesis que surge de este pasaje, el aparecer del mundo presupone la distancia introducida por el cuestionamiento, esto es la ruptura del vínculo umbilical que unía al hombre con el mundo. El nombre más apropiado para este vínculo umbilical es precisamente el del mito. En esta línea, mientras no se haya iniciado este movimiento de toma de distancia, el horizonte total del mundo permanece fragmentado en una pluralidad de regiones, lo que conduce a la edificación de una arquitectura escalar cuya cúspide está ocupada por los poderes divinos o demoníacos que tienen en sus manos los destinos de todos los otros seres. Así, Patočka puede sostener que uno de los caracteres decisivos del mundo mítico reside “en la preponderancia de los poderes en el seno de un mundo uno” (Patočka, 1988, p. 53).

Sin embargo, la tesis según la cual el hombre mítico estaría desprovisto de la posibilidad de aprehender el mundo como totalidad aparece como excesiva si se compara con otros textos de Patočka, o con el texto que le sirve de referencia implícita, *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. De hecho, si Husserl señala inequívocamente la brecha que separa la “*nueva actitud* (...) hacia el mundo circundante” (Husserl, 1992, 86) que deriva de la institución griega de la filosofía, del “vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo” (Husserl, 1992, 95) propio a la conciencia mítica, termina atribuyendo no obstante a esta última la capacidad de aprehender el mundo como tal, incluso si la modalidad de esta aprehensión es exclusivamente práctica. Así, observa que “la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático. (...) Aquí pertenecen, de antemano y en primer lugar, a la actitud mítico-natural no sólo los hombres y los animales y demás seres infrahumanos e infraanimales, sino también los seres suprahumanos. La mirada que los abarca como totalidad es práctica” (Husserl, 1992, 99-100). Por lo tanto, no es la posibilidad de aprehender



el mundo como totalidad lo que constituye la línea que separa la humanidad mítica de la humanidad que toma el camino abierto por la ciencia y la filosofía. La actitud mítica es una “actitud universal” y con ello se refiere al mundo como totalidad, pero la modalidad de este referirse sigue siendo “práctica”, e incluso “terapéutica”: al tomar en consideración el mundo, el hombre mítico busca por sobre todo apaciguar las potencias cósmicas que gobiernan su destino, para que estas se muestren clementes o benévolas. Es por lo mismo que el conocimiento desarrollado en esta orientación “tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte” (Husserl, 1992, 101). El salto que inaugura la nueva manera de considerar el mundo propio a la humanidad griega consiste en la irrupción de la actitud teórica y la figura que resume esta nueva actitud es aquella del “espectador desinteresado”. La emergencia de este es sinónimo de una puesta a distancia del campo mundano que, de este modo, se vuelve por primera vez accesible a una consideración pura. De esto se desprende entonces que lo que singulariza, a juicio de Husserl, a la humanidad griega no es tanto el hecho de haber traído, por la primera vez, el mundo a la visibilidad, sino el hecho más decisivo de haber desarrollado una actitud teórica.

Patočka, de manera convergente con Husserl, atenúa el alcance de su tesis inicial y admite que en el mito es el mundo como totalidad que es apuntado: “es en la conciencia mítica donde algo así como una imagen general del mundo toma forma por la primera vez” (Patočka, 1981, 240). Sin embargo, en la medida en que rechaza el “teoreticismo” inherente a las descripciones husserlianas, él propone una nueva perspectiva sobre la actitud mítica y sobre su diferencia respecto a una relación al mundo efectuada desde la distancia de la pregunta. De hecho, la característica decisiva del estar-en-el-mundo mítico es la ausencia o la represión de la problematidad: “el mito en general se encuentra desprovisto de problematidad, porque todo en él está dado, culminado, todo ha recibido una respuesta; en el mito, las respuestas preceden las preguntas” (Patočka, 1981, p. 144)³. La confianza primera que vincula el hombre con el mundo no se ha quebrantado, su inscripción en la red de relaciones que articulan el mundo no se ve perturbada por los tormentos de la duda. Asimismo, su estancia parece estar aclarada por potencias preponderantes, que pueden ser tanto terribles como generosas, aunque dan a su vida un “sentido modesto pero seguro y tranquilizante” (Patočka, 1988, p. 60), que ningún hiato podrá resquebrajar. La contrapartida de esta plenitud de sentido es la pasividad del hombre: el sentido recae

³ Cf. también: “El mito, la religión y la poesía no hablan a partir de la problematidad, sino *antes* de la problematidad, basándose en el éxtasis, el entusiasmo – la “posesión” inmediata por la divinidad” (Patočka, 1988^b, 168). Como lo señala J.-C. Gens, “esta precesión de la respuesta en relación a la pregunta tiene que ser entendida no en el sentido de una anterioridad fáctica en el orden de la sucesión temporal, sino más bien en el sentido de una movilidad de la existencia”. (Gens, 2012, 227)

en él, le llega desde un foco situado a contrapelo, es decir que el sentido se propaga en él más que proceda de él. No teniendo que hacerse cargo ni de la producción ni de la conservación del sentido, “el hombre mítico es pasivo e impotente. Entiende su vida como la obra de poderosas potencias extranjeras que actúan o co-actúan de manera determinante dondequiera que el hombre aparezca. La vida es la aceptación de lo que da este “extranjero”, la expectativa de su favor o su desventaja. Vivir, es ser pesado en una balanza extranjera” (Patočka, 1990^a, 33). El estar-en-el-mundo mítico está determinado profundamente por la heteronomía del sentido: inmerso sin distancia en un mundo que no puede dominar, ocupando un lugar que le ha sido asignado de antemano, el hombre recibe su sentido, con gratitud y docilidad, de una fuente externa y distante. En consecuencia, sólo puede esperar a poder ganarse el favor de dichas potencias dominadoras, de modo que le concedan la gracia a su existencia transitoria.

Frente a esto, la emergencia de la humanidad histórica es sinónimo de una puesta en crisis del sentido. La experiencia que inicia la historia es la de una pérdida: la seguridad en la que el hombre vivía súbitamente vacila y el suelo sobre el que se asentaba no otorga garantía alguna. Sin embargo, esta experiencia negativa puede servir como punto de partida hacia una nueva manera de instalarse en el horizonte de sentido: “Pasar la experiencia de la pérdida del sentido, implica que el sentido al que retornaremos quizá no sea ya para nosotros un mero hecho dado inmediatamente en su integridad, sino que será un sentido reflejo, a la búsqueda de una prueba de la que deberá responder. Que, en consecuencia, nunca será dado ni adquirido definitivamente. Resultará una nueva relación, un nuevo modo de relacionarse con lo sentido: el sentido sólo podrá ser descubierto en la actividad que deriva de su ausencia y de su búsqueda, como punto de fuga de la problematicidad, epifanía indirecta” (Patočka, 1988, p. 81).

La convicción que anima esta elaboración es doble: en primer lugar, apartándose del marco que silenciosamente determinaba todas sus acciones, y abandonando la confianza primera que sustentaba todas sus palabras, el hombre se descubre como participante en la aventura del sentido, como (co-)configurador del campo del sentido. En otras palabras, con la puesta en evidencia de un sentido que no es excéntrico en relación con el hombre, emerge asimismo una nueva figura del “yo”: un yo que no vive solamente en el ámbito del sentido, sino que se hace cargo de él, que es responsable de su contenido y de su conservación. En fin, la perturbación del sentido aceptado resulta ser la condición necesaria para emprender una relación responsable con el sentido: es sólo gracias a este desfase que el hombre puede acceder a un régimen de sentido más libre y exigente.

Pero, y en segundo lugar, tan pronto como ya no confía en un sentido previamente establecido, el hombre se vuelve capaz de desarrollar una relación



verdadera y no ingenua con el mundo. De una presencia inalienable en la que el hombre se encuentra inmerso sin distancia, el mundo se convierte así en un horizonte remoto que se trata de reconquistar: “Desde el momento en que se le presenta la posibilidad de una vida auténtica (...) también el *mundo* se abre a ella por vez primera. El mundo ya no es simplemente ese fondo indiferente sobre el que destaca aquello que nos preocupa; a partir de ahora puede mostrarse él mismo; puede mostrarse como la totalidad de lo que se abre sobre el negro fondo de la noche cerrada, totalidad que nos habla directamente, sin el trujamán de la tradición y del mito” (Patočka, 1988, p. 60). La existencia auténtica, es decir, la existencia que moviliza a una relación responsable, y por lo tanto creativa, en cuanto al sentido mismo, es la condición para hacer aparecer el mundo. Un ente que estuviese situado, sin distancia, en el horizonte de un sentido ya configurado, no podría considerar el mundo sino como una totalidad inerte, como un conjunto ordenado y compartimentado. Al contrario, no se trata sólo de afirmar que la distancia representa la condición indispensable para el desvelamiento, esto es, que una continuidad sin falla engendra necesariamente una opacidad. De la misma forma, hay que subrayar que la profusión del mundo, su ser polifásico, sólo puede ser asumido por un ente que asuma la errancia, la no-fijación, el desarraigo como dimensiones de su ser.

La brecha entre el régimen heterónimo y el régimen histórico del sentido puede también ser comprendida en clave temporal, es decir que la ausencia de la problematización y la connivencia con un sentido ya disponible confirman la predominancia del pasado: “El mito está arraigado por su naturaleza entera en la dimensión temporal del pasado” (Patočka, 1981, p. 67). De ello se deduce que el pasaje del estar-en-el-mundo mítico al estar-en-el-mundo histórico es sinónimo de un pasaje de una referencia de la totalidad bajo el modo del pasado – la totalidad está dada, encerrada en sus determinaciones fijas – a una donación de la totalidad *en el presente*, lo que quiere decir que todavía está por ser forjada, por ser configurada, y que la persona a la que se le revela no es un simple receptor, sino el co-creador o el co-configurador: “el mito es algo recibido y transmitido, donde el pasado juega además un rol importante a nivel temático, en el sentido de que el hecho que las cosas sean, se deriva del hecho que contemos una historia. En la reflexión, por otro lado, el mundo es de repente presente como una totalidad, el mundo como totalidad está allí. El mostrar-se del mundo en su totalidad es el momento primordial que sirve de punto de partida para la reflexión” (Patočka, 1981, p. 81). Aquí, el presente designa un sitio habitado por líneas de sentido que aún no se encuentran inmovilizadas, por un auge que aún no se ha estabilizado y que puede entonces ser proseguido según una multiplicidad de direcciones. Cuando la filosofía se eleva y rompe la primacía del mito, pretende por lo mismo identificarse con este carácter abierto del presente. El surgimiento de una relación interrogativa al mundo en tanto

tal tiene por efecto el conferir al presente y al inacabamiento que le es propio una importancia decisiva: “La filosofía nace cuando la reflexión emerge de la dimensión del pasado, que es la esfera de la imaginación mítica, de la indistinción mítica entre el ser en su originalidad y el ser según la forma secundaria y deficiente de la simple representación, para entrar en el presente actual” (Patočka, 1981, p. 68).

Patočka continúa su descripción estableciendo una solidaridad a primera vista insólita entre la precedencia del pasado y el hecho de que, en el mito, el hombre se reconoce como entregado a las potencias incontrolables que determinan su destino: “El mito procede de la concepción del tiempo donde prevalece el pasado. Es en esta concepción donde radica el rasgo más general del mito que considera que el hombre está sometido a la sobre-potencia absoluta de uno o varios seres superiores. El pasado es la parte del universo objetivo que más se acerca a la objetividad” (Patočka, 1990^a, p. 37). El mundo se revela a la conciencia mítica bajo la forma de un orden inmutable y acabado – es en esto que se manifiesta la preeminencia del pasado. Pero, en la medida en que no contiene un espacio de juego, una fisura que podría acoger la diferencia humana, y en la medida en que el hombre no puede apropiarse de la dinámica mundial y reconfigurarla según sus propios proyectos de sentido, entonces todo acontecimiento mundano aparece como la manifestación de una potencia inescrutable. El ritmo imprevisible de la pulsación del mundo que acoge a los entes en lo abierto y los retira en lo indiferenciado, aparece entonces como la obra de potencias majestuosas que conceden soberanamente su favor. Debido a que es un todo clausurado y cerrado en sí mismo, el mundo aparece como gobernado por potencias sobre-humanas. Introducir una disensión en su seno y considerar un lugar para lo imprevisible humano, no es otra cosa que abrir el camino de la historia.

Si Patočka admite así abiertamente el carácter global del estar-en-el-mundo mítico, su capacidad de relacionarse con el mundo como tal, al mismo tiempo subraya, sin embargo, la unilateralidad inherente a esta forma de aprehensión: se trata de una consideración de la totalidad arraigada en la dimensión del pasado, que se basa en una certeza que precede toda duda, en una convivencia previa con el mundo que excluye todo desgarramiento interrogativo. El hombre no es sino un eslabón dentro del tejido mundano y el mundo en su totalidad es eclipsado por las potencias cósmicas que ocupan su núcleo.

Sin perder de vista las características del estar-en-el-mundo mítico ya mencionadas –primacía del pasado, heteronomía del sentido, excentricidad del hombre, sumisión de este a las potencias cósmicas– Patočka realiza una inversión de su significado que permite hacer visible la positividad contenida por ellas, incluso bajo su aparente deficiencia. Así, el anclaje del mito en el pasado no



es sinónimo de una precedencia acordada a la objetividad, sino más bien de su capacidad para recoger el estar-en-situación o la facticidad fundamental de la existencia humana: “*El mito narra un acontecimiento pasado* –no de un pasado ya cumplido de una vez por todas, que se habría hundido en lo irreversible, sino de un acontecimiento que, como pasado, “explica” y aclara también lo que es, en la medida en que el presente es presencia del pasado. Dicho esto, el marco esencial de todo pasado es aquello a lo que estamos siempre ya confrontados en tanto hombres, a saber, el ser-en-situación primordial que hace que nos encontremos dentro de una totalidad a la vez clemente e implacable” (Patočka, 1990^b, p. 34). Lo que así el mito trae a la palabra no es el contexto particular de una vida determinada, sino más bien el contexto global con el que toda vida humana debe explicarse. Siguiendo el mismo movimiento descriptivo, Patočka relaciona mito y afectividad, en virtud de su capacidad compartida para revelar el campo en el que nos encontramos inmersos desde siempre: “El mito se encuentra por naturaleza dirigido hacia el pasado: nadie ha creado el mito, siempre es recibido y transmitido, siempre refiriéndose a una época original. Ahora bien, la afectividad también se refiere a una dimensión temporal de nuestra existencia que algunos designan con el término de disposición, significando un estado en el que ya estamos –ya refiriéndose al pasado original” (Patočka, 1981, p. 144). La movilización de los análisis heideggerianos de la “disposición afectiva” para arrojar luz sobre el poder revelador propio al mito se prolonga a su vez en el curso de 1973-74 sobre *Platón y Europa*, cuando Patočka señala: “Puede ser también que el mito contenga asimismo elementos específicos del aparecer a los cuales ninguna otra cosa pueda suplir. (...) El elemento dominante en el mito es (...) la *Befindlichkeit*, el elemento pasivamente afectivo. Podemos preguntarnos si solamente es posible eliminar este elemento pasivamente afectivo de la manifestabilidad de la vida humana” (Patočka, 1981, p. 161). La vitalidad propia al mito, la imposibilidad de anularlo como mito y de transcribir el saber que contiene en un medio que le sería ajeno, se debe a la intraducibilidad de principio del horizonte que este vuelve así visible. “Los elementos específicos del aparecer” que el mito pone en primer plano –la facticidad, el ser-en-situación– son irreductibles y, como tales, no se dejan resolver en la transparencia del proyecto. Lejos entonces de significar el estancamiento de la existencia en un orden objetivo y fijo, al que se opondría el desarrollo y la inquietud de la vida histórica, el mito da su voz a esta base tácita que asegura una consistencia a nuestro comercio con el mundo y que es presupuesta por toda supuesta evasión. Si, en efecto, en el mito, “las respuestas preceden las preguntas”, esto es precisamente porque es la dimensión pre-cuestionante e in-cuestionable del mundo que viene así al aparecer. En razón de que el mito no es un saber que contenga en sí mismo lo negativo, este puede

referirse a una experiencia del mundo más antigua que toda negación, la de una fe primordial, esto es la de una *Urdoxa*.

El uso de este término del léxico husserliano para caracterizar el alcance del mito atestigua el hecho de que, dedicándose a este campo de investigación, Patočka no emprendió una digresión histórica o literaria ni abandonó la orientación fenomenológica fundamental de su pensamiento. Por el contrario, el recurso al mito desempeña un rol de primer orden en la edificación de su propia posición fenomenológica puesto que le permite en particular indicar “lo que le falta al mundo de la vida de Husserl” (Patočka, 1990^c, 196). En efecto, la óptica epistemologizante de Husserl, esto es el hecho de considerar el mundo de la vida como “el fundamento olvidado de la razón científica” (Patočka, 2004, 151) comporta un inconveniente mayor, al que Patočka se refiere en un pasaje decisivo que citaremos *in extenso*:

“Lo que le falta <al mundo de la vida de Husserl> no es nada de “positivo”, sino más bien el *mundo mismo, en su proyecto primordial*, que permanece escondido tras la doxa. Por más que Husserl afirme la existencia de una estructura de esencia que se mantendría, idéntica, en todos los mundos ambientes, la verdad es que no hay mundo natural, no hay mundo de la vida. Para el punto de vista histórico, solo hay *mundos* de la vida, cada uno de los cuales contiene un componente inasible que no es *doxa*, pero que se interpreta, a partir de la doxa, como una especie de proto-doxa. Este componente inasible es el misterio del mundo que, en tanto que todo, engloba y penetra todos los mundos históricos, misterio que determina también, fundamentalmente, en la figura precisamente de lo que no se da nunca como presente en persona, sino solamente como siempre a proyectar en tanto que presente a partir del mundo, nuestro mundo científico-técnico moderno, cada vez más tecnificado. Las culturas “primitivas”, o si se prefiere, sus “mundos” dan a este misterio la forma de un mito que interpretamos, desde la óptica de nuestra actitud “empirista”, centrada en el presente y su sentido “frío” (...) como una “fantasmagoría antropomórfica”. (...) Estos mundos extranjeros, por muy “primitivos” que puedan parecer, han conservado algo contra lo que combatimos sistemáticamente transformándolo en presencia (...). Ahora bien, nuestro combate no es nada más que un testimonio negativo y estéril de la paradójica presencia-ausencia de aquello a lo cual resistimos” (Patočka, 1990^c, 196)⁴.

Este pasaje, profundo y difícil, puede entenderse como una modulación de la cuestión siguiente: ¿qué es lo que se pierde cuando un espacio ilimitado es abierto?, ¿qué es lo que es olvidado cuando un proyecto infinito es lanzado? La respuesta de Patočka es radical: no es otra cosa sino el mundo mismo, en su tenor propio, que es así faltado. Esta tesis toma como base la solidaridad establecida entre la manifestación del “mundo mismo en su proyecto fundamental” y la *doxa* o, más

⁴ Por nuestra parte, hemos propuesto una interpretación de este decisivo pasaje situándolo en un contexto ligeramente diferente en nuestro artículo Stanciu, 2016, 410-434.



precisamente, la *proto-doxa*. Asignar a la *proto-doxa* la función de volver manifiesto al mundo conduce a sostener que la captación que la razón ejerce sobre el mundo es necesariamente obstruyente u obturante. La articulación fundamental del mundo, lo que une sus diferentes dimensiones –y que Patočka denomina en el pasaje que venimos de citar el “misterio del mundo”, su “componente inasible”– permanece inaccesible para “nosotros” –donde “nosotros” no denomina tanto un conjunto de individuos o una comunidad determinada, sino una manera genérica de situarse en el mundo, determinada por la modernidad tecno-científica. En la continuación de estas consideraciones, Patočka es llevado a proponer una rehabilitación del mito como manera de relacionarse con la totalidad. Sin embargo, incluso si lo admitimos sin más, como de hecho el filósofo checo lo hace en un texto contemporáneo, que “el comportamiento ritual abre un *enfoque original de ciertos aspectos del mundo*” (Patočka, 1990^b, p. 32), ¿podemos con ello sostener que esta manera de relacionarse a la totalidad no es solamente diferente de la puesta en escena por la razón, sino además más apta para aprehender “el mundo mismo”? ¿No es esto seguir así una pendiente que tarde o temprano nos conduciría a una forma de “irracionalismo” o de “misticismo”?

Antes de restituir en toda su magnitud la tesis según la cual el mito permite operar un desvelamiento del “misterio del mundo”, nos parece pertinente sacar a la luz la tesis correlativa según la cual el proyecto infinito iniciado por la “humanidad europea” conduce a “la pérdida del mundo” (Patočka, 1990^c, p. 210). A este respecto, es importante precisar que la crítica patočkiana del dispositivo teórico desarrollado por Husserl en la *Krisis* es inmediatamente asociada con su apropiación del concepto heideggeriano de *Gestell*, como se puede observar en la conferencia de Varna.⁵ Así, asumiendo la orientación general de los análisis heideggerianos dedicados a la “era de la técnica”, Patočka sostiene que el término final del movimiento teleológico inaugurado en Grecia es la institución de una lógica de la conmutabilidad universal, donde todo ente se convierte en un recurso y solo vale por la fuerza que es capaz de almacenar. Con la emergencia del plano unidimensional propio a la *Gestell*, el mundo “es transformado en presencia” y, de este modo, su articulación íntima, esto es la manera singular según la cual las cosas y las palabras, los humanos y los seres divinos, lo simbólico y lo real son juntados y tenidos a distancia, queda en la penumbra. Es en este adjuntamiento cada vez particular – y por lo mismo “inasible” – que reside el “misterio del mundo”. Más aún, él viene a la luz solamente en la *proto-doxa*, en este compromiso primero con el mundo que nos lo abre sin ponerlo delante de nuestra mirada. Ahora bien, a diferencia de la *ratio* que, extirpándose del mundo lo proyecta a una distancia infinita, el mito prolonga la *Urdoxa* y recoge así la dimensión “inasible”

⁵ Véase: Patočka, 2004, 157-187.

en torno a la cual el mundo se organiza. Es por lo mismo que el mito trae a la palabra – a veces, con un énfasis deformante – la evidencia tácita de nuestra estancia mundana, el acuerdo del hombre con la esfera del aparecer, un acuerdo que no sabría efectuarse por ningún otro medio y que toda toma de distancia presupone.

Esta convicción es planteada explícitamente por Patočka: “El meollo del mundo no es algo que solamente pueda ser el objeto de un *saber* filosófico, sino algo con lo que nos relacionamos con todo nuestro ser, algo que nos contamos, que hacemos pasar en el lenguaje como a otro mundo, aunque sea parte componente *del* mundo único. El mito en sentido propio no es otra cosa. La filosofía y la ciencia no suplantán entonces los mitos” (Patočka, 1990^b, p. 128). Así, el mito restablece en sus derechos a la vez una experiencia del mundo más vieja que toda interrogación y una figura del mundo más profunda que la de una superficie unidimensional, transparente y manipulable, que podría ser repartida sin resto ante la mirada. En esta óptica, la supervivencia de los mitos, su mantenimiento en una época que ha depositado todas sus esperanzas en el triunfo de la razón instrumental, es el signo de una doble irreductibilidad: la irreductibilidad de la experiencia del mundo que se atestigua en la proto-doxa frente al saber racional de sobrevuelo; y la irreductibilidad del mundo mismo a un tejido articulado de razones.

Esta es la razón por la que decir que el mundo posee un espesor que no sabría disolverse en las conexiones de sentido proyectadas por la razón instrumental equivale a afirmar que el hombre, entrando en el mundo, se encuentra siempre en el seno de un ámbito (pre-)articulado. Como por otra parte lo nota Patočka: “El mito es en efecto una pregunta a través de la cual los hombres se dirigen a los hombres, pero cuyas raíces se sumergen en una profundidad anterior al *logos*. (...) <Se trata de una> pregunta radical, que nosotros no hacemos, pero que nos pone en cuestión” (Patočka, 1990^b, p. 129). Llevando a la visibilidad esta “profundidad anterior al *logos*”, el mito rechaza la pretensión hegemónica que el *logos* humano eleva, a saber, la convicción de que el sentido que él descubre, porque nace de la experiencia del distanciamiento, porque ha sobrevivido al desmoronamiento de toda referencia, es necesariamente un sentido total. Medido a la luz de esta profundidad anterior, el sentido humano aparece en su no-autonomía y su finitud, como dependiente de una dimensión que no puede controlar: “el hombre no se pertenece a sí mismo, *su* sentido no es *el* Sentido, el sentido humano llega a su fin una vez que se acerca a las orillas de la Noche, y la Noche no es una nada, sino pertenece a lo que “es” en el sentido propio del término” (Patočka, 1990^b, p. 59). Sin embargo, lo que de este modo es puesto en evidencia a través de la figura de la Noche – ante la cual la “ley humana del día” se ve impotente – no es solamente una figura de lo negativo, del rechazo, del abismo.⁶ Al afirmar la

⁶ Según la interpretación, por lo demás magistral, que propone C. V. Spaak. Véase especialmente: §16 “Conclusion : mythe et vérité” (Spaak, 2017, 157-159).



limitación esencial de todo proyecto de sentido humano, por el hecho que se apoya sobre una base que no puede dominar, el mito no lleva a la visibilidad solamente el revés “salvaje” del sentido. Igualmente, él saca a la luz un *sentido otro*, una dimensión de significatividad más arcaica: “El rito, en tanto que sagrado, no significa otra cosa que el reconocimiento, por la humanidad, de su límite, el reconocimiento activo del hecho que el sentido humano se funda sobre un sentido completamente diferente” (Patočka, 1990^b, p. 51). Es a esta articulación arcaica del sentido que Patočka remite a través de las fórmulas anteriormente evocadas: “misterio del mundo”, “meollo del mundo”, “dimensión inasible del mundo”. En efecto, si a primera vista el mito pone en jaque las pretensiones hegemónicas del *logos* humano, no es para hacer ver las tinieblas subterráneas o el caos que se encontraría enterrado bajo la superficie lisa del mundo, sino más bien para indicar que el sentido humano es llevado y sostenido por una dinámica mundial que ya es, en ella misma, potencia de articulación, adjuntamiento previo. Es porque en el mito el hombre se reúne con esta potencia mundial de articulación que Patočka puede insistir sobre la virtud apaciguadora del mito, sobre el hecho que proporciona al hombre no solo explicaciones, sino también, y más fundamentalmente, un refugio: “el mito es algo que reconcilia el hombre con el ente, que le da un sentimiento de *unidad* y de *confianza* en la realidad” (Patočka, 1981, p. 144).

No obstante, el hombre del mito no se encuentra unido sin falla ni distancia al mundo que él revela, y el mito no puede ser asimilado a una experiencia del mundo que no conozca ni la expulsión ni la errancia. En efecto, sosteniendo la prioridad del saber connivente en relación con el saber de sobrevuelo, el mito no discute la posibilidad de un desapego, de una afirmación de sí del hombre que se efectúa en detrimento de su adherencia primordial al mundo. Precisamente, es esta tentativa de romper el pacto primero que une el hombre al mundo y que le asigna un lugar determinado en la arquitectura mundial que constituye el tema de los mitos analizados por Patočka. Refiriéndose a las tragedias de Sófocles sobre los Labdácidas, en las cuales observa “una forma madura del mito primordial del hombre” (Patočka, 1990^b, p. 37), Patočka señala que, para la conciencia mítica “lo propio del hombre reside precisamente en esta tentativa de sustraerse, de superar, para imponer su propio sentido olvidando que este no es el sentido total. (...) El hombre es esta *idia phronesis* que se entrega a sí mismo y al entendimiento privado; es esto lo que constituye tanto su esencia como la deriva que lo coloca a parte de la totalidad, como lo confirma el destino de Edipo” (Patočka, 1990^b, 38). El mito admite sin dudas que lo propio del hombre reside en un movimiento de sustracción a la totalidad. Sin embargo, la afirmación de sí mismo del hombre, en la medida en que perturba el orden inmutable de las cosas y en la medida en que quiebra la coherencia implacable y resuelta del cosmos, aparece necesariamente como “falta”:

“El sujeto de las tragedias de Edipo es la *falta* que el hombre no comete, pero que él es. Ella nos presenta una forma madura del mito primordial del hombre, criatura de la claridad que es una infracción al orden cósmico” (Patočka, 1990^b, 37). Ahora bien, como en este movimiento cismático, el hombre no solo se afirma a sí mismo, sino que reconoce simultáneamente la preponderancia, la supremacía de la potencia de la cual se ha desligado, la situación que se sigue le parece insostenible. Por lo tanto, el hombre debe así encontrar el camino de una reconciliación, “la vía de una reinserción en la sujeción a la fuerza preponderante, a la ley y al sentido más elevado que domina también su sentido finito” (Patočka, 1990^b, p. 37). Los dos momentos fundamentales de la conciencia mítica son, por un lado, la sobrepotencia universal y, por otro, “la torcedura”, “la infracción” dentro de esta potencia total que el hombre representa o del que es signo. En otras palabras, el mito hace justicia a la capacidad humana de “arrancamiento”, de delimitación con respecto al orden previo, pero lo entiende como una infracción respecto las leyes cerradas del universo. Este movimiento se revela necesariamente como un fracaso, puesto que se lleva a cabo afirmando la supremacía de la ley cósmica.

Las reflexiones desarrolladas por Patočka a propósito del mito asumen una dirección doble. Por una parte, contra el *ethos* moderno de la dominación, de la imposición del sentido por la conciencia, es preciso insistir sobre el carácter inapropiable del mundo: este no sabría ser aprehendido en toda su amplitud si es considerado como el simple reflejo o correlato de un proyecto humano de sentido (incluso si es infinito). Entonces se trata de restituir y de rehabilitar el tipo de relación al mundo que el mito contiene, esto es sacar a la luz de este modo “la verdad del mito”. Pero, en una segunda instancia, es importante indicar las motivaciones que han permitido superar la actitud mítica, es decir, especificar el carácter “unilateral” de su verdad. Esto es, contra la radical desposesión de sí mismo del humano en favor de potencias míticas, hay que afirmar la superioridad del sentido que procede del distanciamiento con respecto del “pequeño” sentido vital que le es propio a la humanidad “pre-histórica” o “mítica”. Sin embargo, y las cosas parecen tomar un nuevo giro, mostrar el carácter unilateral del saber propio al mito no puede conducirnos simplemente a rechazarlo. Incluso si el mito solo presenta *una* dimensión del mundo, se trata de una *dimensión* de la que no podemos pasar por alto cuando se trata de reconsiderar su articulación global.

La oscilación entre estas dos series de descripciones pone en evidencia un equívoco estructurante en el pensamiento patočkiano que va más allá del cuadro estricto de su análisis del mito. Esta tensión matricial traduce en efecto una indecisión en cuanto al sentido primero y paradigmático del mundo y en cuanto al



tipo de comportamiento humano más adecuado para aprehenderlo. En efecto, bajo la pluma de Patočka, el mundo señala tanto la “totalidad del contenido sensato” (Patočka, 1990^b, 89), la escena en la cual se desarrolla la aventura del aparecer, el dominio en el cual el hombre es capaz de edificar un espacio que le sea propio; como también la escena del aparecer y la fuerza que lleva las cosas al parecer, este “drama grandioso del que también nosotros formamos parte, no en tanto que espectadores, sino en el sentido de que, como las cosas, nosotros mismos, nos gastamos por y nos consumimos en este proceso” (Patočka, 1992, p. 16). De manera análoga, el verdadero desvelamiento del mundo es a veces asignado a la *Urdoxa*, a veces a la perturbación del sentido aceptado ¿Es posible mantener juntas estas dos orientaciones, sin agudizar su confrontación hasta la paradoja? La obra entera de Patočka puede ser leída como una tentativa de cartografiar este espacio interrogativo. En particular, la teoría de los tres movimientos de la existencia humana se presenta como un intento de proporcionar una clave para la resolución de esta antinomia, en la medida en que busca –bajo la figura del primer y del tercer movimiento de la existencia– dar cuenta simultáneamente del distanciamiento y del arraigo, del sobrevuelo y de la inherencia.

Con todo, queda por saber si la reivindicación de una anterioridad de principio del saber de inherencia por sobre el saber de sobrevuelo no encuentra una limitación metodológica de principio. En efecto, el esfuerzo filosófico dirigido a extraer el alcance verdadero de la *Urdoxa* no apunta pura y simplemente a coincidir con este saber de inherencia, de recuperar la “sabiduría trágica” y su llamada a una re inserción en el orden cósmico. Restituir la “verdad del mito” no quiere decir abrazar la “sabiduría trágica” sin más, puesto que no se trata de buscar la resolución de una tensión existencial, sino de revelar una de las dimensiones imprescindibles del espacio de sentido en el cual nos encontramos. Ahora bien, restituir la verdadera fisonomía de este ámbito no puede efectuarse sin asumir un cierto desfase, sin la separación introducida por el distanciamiento, sin que el vínculo que nos unía a este marco previo no se vuelva así problemático. Si el mito es capaz de captar lo que no puede decirse en el lenguaje diáfano de la filosofía, su pretensión de verdad – aunque sea tácita o silenciosa – solo puede ser ratificada por una “razón de corazón amplio”, una razón capaz no solo de establecer inferencias y de efectuar previsiones, sino también de retornar hacia lo que, subterráneamente, precede y sostiene su proyecto revelador.⁷

⁷ Traducido por Manfredi Moreno.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras R. (2011). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: Editions de la Transparence.
- Gens J.-C. (2012). "La vérité du mythe". En: N. Frogneux (comp.). *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*. Argenteuil : Le Cercle Herméneutique.
- Husserl E. (1992). "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". En: Edmund Husserl. *Invitación a la fenomenología*. A. Zirión Quijano, P. Beadet, E. Tabernic (trads.). Barcelona: Paidós, pp. 75-128.
- Patočka J. (1981). *Platon et l'Europe*. E. Abrams (trad.). Paris: Verdier.
- Patočka J. (1988). *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. A. Clavería (trad.). Barcelona: Península.
- Patočka J. (1990^a). *L'art et le temps*. E. Abrams (trad.). Paris: POL.
- Patočka J. (1990^b). *L'écrivain, son « objet »*. E. Abrams (trad.). Paris: POL.
- Patočka J. (1990^c). *Liberté et sacrifice*. E. Abrams (trad.). Grenoble: Millon.
- Patočka J. (1992). *Introduction à la philosophie de Husserl*. E. Abrams (trad.). Grenoble: Millon.
- Patočka J. (1995). *Papiers phénoménologiques*. E. Abrams (trad.). Grenoble: Millon.
- Patočka J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. T. Padilla, J. M. Ayuso, A. Serrano de Haro (trads.). Madrid: Encuentro.
- Patočka J. (2011). *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*. E. Abrams (trad.). Paris: Vrin.
- Patočka J. (2016). *Le monde naturel comme problème philosophique*. E. Abrams (trad.). Paris: Vrin.
- Spaak C. V. (2017). *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*. Springer.
- Stanciu O. (2018). "Nature et monde naturel dans la pensée de Jan Patočka". *Alter. Revue de phénoménologie* 26, pp. 47-64.
- Stanciu O. (2016). "Europe and the Oblivion of the World. From Husserl to Patočka". En: D. Meacham y F. Tava (comps.). *Thinking after Europe. Jan Patočka and Politics*, pp. 410-434. London: Rowmann & Littlefield.