ONLY A "NO" CAN SAVE US. TECHNIQUE AS NEGATION OF THE COSMOLOGICAL CHARACTER OF EXISTENCE IN JAN PATOČKA'S THOUGHT

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO

ORCID.ORG/0000-0002-0509-6692

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional del Nordeste

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)

hieloypuna@hotmail.com

Abstract: *The article analyzes the question of technique in Jan Patočka's thought. First, it introduces the notions of the world and movements of life. Then it makes explicit the Patočkian understanding of the essence of technique. Finally, it elucidates sacrifice and negative freedom as the salvific in relation to the dangerousness of the technical understanding of being. The analysis pursues two objectives. First, to show that the essence of technique presupposes a negation of the link between man and the world as world, which takes the form of the absolutization of the second of the three movements of life and the interruption of the other two. Second, to indicate to what extent sacrifice and negative freedom have a religious significance and presuppose faith in the divine.*

KEYWORDS: UNDERSTANDING; EXISTENCE; WORLD; PATOČKA; TECHNIQUE

RECEPTION: 29/09/2023

ACCEPTANCE: 10/10/2024

SOLO UN “NO” PODRÁ SALVARNOS. LA TÉCNICA COMO NEGACIÓN DEL CARÁCTER COSMOLÓGICO DE LA EXISTENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JAN PATOČKA

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO

ORCID.ORG/0000-0002-0509-6692

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad Nacional del Nordeste

Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI)

hieloypuna@hotmail.com

Resumen: El artículo analiza la cuestión de la técnica en el pensamiento de Jan Patočka. Primero, se introducen las nociones de mundo y movimientos de la vida. Se continuará con la comprensión patočkiana de la esencia de la técnica. Para finalmente, dilucidar el sacrificio y la libertad negativa como lo salvador en relación al peligro inherente a la comprensión técnica del ser del ente. El análisis persigue dos objetivos: primero, mostrar que la esencia de la técnica presupone una negación del vínculo entre el hombre y el mundo *como* mundo que se concreta como absolutización del segundo de los tres movimientos de la vida así como, la detención de los otros dos; el segundo, indicar en qué medida el sacrificio y la libertad negativa tienen una significación religiosa, y presuponen la fe en lo divino.

PALABRAS CLAVE: COMPRENSIÓN; EXISTENCIA; MUNDO; PATOČKA; TÉCNICA

RECEPCIÓN: 29/09/2023

ACEPTACIÓN: 10/10/2024

1. INTRODUCCIÓN

En su ensayo “*La civilización técnica, ¿es una civilización en decadencia?, ¿y por qué?*” Jan Patočka, observa que la sociedad industrial de los últimos siglos, fundada en la ciencia y la técnica, está consagrada al dominio de la naturaleza y al acrecentamiento exponencial del poder humano. Pareciera haber sepultado todos los intentos históricos anteriores de darle un sentido diferente a la existencia humana del actualmente reinante. El imperio de la ciencia, puesta al servicio de una técnica que, correlativamente, promueve el desarrollo de la ciencia a su servicio, es decir, el imperio de la tecnociencia “parece ser una tendencia que ningún obstáculo logra contener, ni los externos ni los internos” (Patočka, 2016: 141). Ni en el orden de los obstáculos externos, ya sea el agotamiento de las reservas de materias primas o la contaminación creciente, ni en el orden de los internos, como la potenciación de guerras y genocidios que esta civilización técnica produjo, hacen mella en su crecimiento e imposición universal.

Sin embargo, tales obstáculos testimonian dos características esenciales de nuestro mundo regido por la técnica: uno externo y uno interno. En el ámbito externo, la intensidad del ataque del hombre “a la naturaleza, con el objetivo de que ella le proporcione, un *quantum* cada vez mayor de aquella capacidad de activación que él pretende obtener para el esquema de sus cálculos (...)” (Patočka, 2016: 141). En el interno, la imposición de una comprensión de la existencia que “lleva a una vida en decadencia, a una vida caída y sometida a lo que, por su naturaleza, no es humano” (Patočka, 2016: 143). Se trata de una vida que ha perdido la característica específicamente humana de comprender el sentido de su propia existencia en el mundo, reduciendo la primera a una función cósmica de rendimiento dentro del sistema productivo, y la segunda a una fuente de energía disponible carente por sí mismo de sentido alguno. De este modo, Patočka sintetiza magistralmente tanto la dimensión que ha alcanzado la civilización técnica, cuanto los dos rasgos fundamentales suyos -la pérdida de la esencia humana a el ataque a la naturaleza, y negación del sentido autónomo del mundo- que constituyen el punto a partir del cual es menester pensar la técnica y sus implicancias. Pues bien, las observaciones que aquí comienzan quieren, precisamente, ahondar en la relación esencial existente entre estos dos rasgos y explicitar la cuestión de la técnica y su significación existencial desde un horizonte interpretativo de clave cosmológica.

Se persiguen dos objetivos puntuales en función de los cuales se despliega este estudio de las relaciones entre técnica, existencia y mundo. En primer lugar, se pretende mostrar que la esencia de la técnica, tal cual Patočka la piensa, testimonia una negación del vínculo esencial entre el hombre y el mundo *como tal* -una *desmundanización* de la existencia-, la cual se concreta como absolutización del segundo de los tres movimientos a través de los cuales, para Patočka, se desarrolla la existencia humana como existencia desde, en y para el mundo. De acuerdo con ello, la civilización de la tecnociencia conduciría al existente al cierre del paso al tercer movimiento de la existencia; e implicaría, también, una progresiva obstaculización del primero. En segundo lugar, se pretende poner a la luz, a partir de la noción de sacrificio, que el modo de afrontar los peligros que la esencia de la técnica, implica una libertad negativa y mostrar en qué sentido esa negación y el sacrificio que conlleva son de carácter no sólo ético, sino también preponderantemente religioso.

Desde el punto de vista metodológico, las siguientes consideraciones conjugan una intención fenomenológico-trascendental de carácter cosmológico con una hermenéutica constructiva y están basadas en la interpretación de la lectura ya que no se apunta a realizar un análisis sociológico de las implicaciones de la técnica en las sociedades humanas, ni uno histórico que intente reconstruir los factores que llevaron al surgimiento y consolidación de la civilización dependiente de ella. Lo que no interesa es, a partir del modo en que ella misma se manifiesta en nuestras relaciones con los entes, traer a la luz y determinar su esencia; esto es, hacer visible aquella condición última de posibilidad sobre la base de la cual es posible que el hombre se relacione consigo mismo y el mundo bajo el signo impuesto por la técnica.

En cuanto a su carácter cosmológico, se asume como propia la diferencia cosmológica postulada por Eugen Fink¹, que distingue el mundo como tal

¹ Eugen Fink antepone a la diferencia ontológica heideggeriana entre el ser y el ente la diferencia cosmológica entre el mundo y el conjunto de los entes intramundanos. Según esta diferencia, el mundo no es un ente gigante que contiene a los demás, ni la suma de todos los entes, ni una estructura a priori de la existencia, como en el caso del *Ser y tiempo* de Heidegger, sino el fundamento indecible que todo traspasa, todo abarca y desde cuyo movimiento generativo todo emerge, se individúa, aparece y, también, perece: "La diferencia entre mundo y aquello que en él es la llamamos *diferencia cosmológica*" (Fink, 1985: 106).

de la suma de los entes intramundanos; y considera que la esencia de la técnica se corresponde a un ocultamiento del mundo como mundo.

Esta fenomenología-cosmológico trascendental se une a una hermenéutica constructiva que procura articular y explicitar por vía de una interpretación personal el vínculo entre dos ejes temáticos –la esencia de la técnica y la dimensión cósmica de la existencia– en el conjunto del pensamiento de Patočka, particularmente en sus obras de las décadas de 1950 y 1970, de modo tal de “dejar ver”, a través de dicha hermenéutica, el peculiar trasfondo religioso de la manera en que Patočka propone confrontar el peligro ínsito en la esencia de la técnica.

Una hermenéutica constructiva de esta naturaleza toma como modelo a seguir, para relacionarse con el pensamiento del autor, el modo como este último se relaciona con el pensamiento de sus dos grandes maestros. Como bien observa Karfik, Patočka no hace otra cosa que adaptar y readaptar el pensamiento de Husserl y Heidegger “agregando en ellos sin cesar sus propias reflexiones y análisis” (Karfik, 1999: 28). El acceso a la cuestión de la técnica y sus implicancias en el pensamiento patočkiano, en el marco de los objetivos y desde la perspectiva metodológica referida hacen necesario introducir brevemente al lector al núcleo significativo de las nociones de mundo y movimientos de la vida.

Patočka, aunque no utiliza la expresión *diferencia cosmológica*, conoce perfectamente su sentido. Así, en una carta dirigida a Susan Fink del veintitrés de diciembre de 1976, advierte que, en el caso de su esposo, el mundo no es ni un concepto lógico, ni uno *existenciario*. Por el contrario, “mundo es aquí un concepto ontológico en un nuevo sentido” (Fink y Patočka, 1999: 142). Precisamente, en el sentido cosmológico de un movimiento ontogénico universal, es decir generador de la totalidad de los entes y, a la par, del espacio-tiempo que surge concomitantemente (*gleichzeitig*) con la emergencia y decurso de lo que es. El mundo, en el contexto de la diferencia cosmológica, no es, pues, algo que se mueve, sino el movimiento universal de espacio-temporalización, individuación, aparición y desaparición de todo lo que es. Él no se funda en nada, sino que es fundamento último de todo lo que es.

Es cierto -repito- que Patočka no utiliza, hasta donde mi conocimiento alcanza, la expresión *diferencia cosmológica*, sino que somos nosotros quienes analizaremos aquí la cuestión de la técnica desde una perspectiva cosmológica que se funda en la comprensión que tiene Eugen Fink de la noción de mundo desde esta diferencia. Sin embargo, tanto para Patočka como para Fink, el mundo no sólo no es una cosa ni un horizonte de la percepción, sino un movimiento cosmológico, es decir, generativo y ordenador del conjunto de lo que se individúa y aparece. No puedo, en el marco breve de un artículo, desarrollar aquí en detalle la comprensión del mundo en Patočka, que introduciré en el siguiente apartado. Remito para ello al lector no especializado a Garrido Maturano, 2020: 155-168.

2. EL SENTIDO COSMOLÓGICO DEL MUNDO Y LOS MOVIMIENTOS DE LA VIDA

Renaud Barbaras ha advertido que la filosofía de Patočka radicaliza la noción de movimiento. “Esta radicalización no puede sino consistir en una concepción del movimiento según la cual éste no adviene a un sustrato previo, sino que *hace advenir* el sustrato mismo y, con ello, la cosa en movimiento”. Y agrega: “El movimiento no es más lo que le sucede a alguna cosa, sino aquello por lo que una cosa sucede: el movimiento hace realmente ser” (Barbaras, 2019: 63).

Así concebido como un movimiento ontogénico del mundo, es decir, como creatividad ontogénica, la cual es aquella actividad constantemente renovada que atraviesa el universo todo y que hace que llegue a ser todo lo que es, el movimiento deja de anclarse a una ontología de la sustancia, para inscribirse dentro de una ontología del acontecimiento. Es el acontecimiento constante de surgimiento de todos los sustratos con sus respectivas delimitaciones y configuraciones. No es, pues, a la sustancia a la que le ocurren acontecimientos, sino el continuo proceso del acontecer el que deja surgir sustancias; éstas nunca son definitivas, sino que son hechas y deshechas por el movimiento que todo traspasa.

De acuerdo con ello, este movimiento ontogénico no puede ser ya pensado como una propiedad del *mundo*, comprendido como suma de entes intramundanos, sino que *es* el mundo mismo, el horizonte último a partir del cual todo emerge, se configura, aparece y, en el cual, también, desaparece. El mundo es, pues, la *originaria* dinámica realizadora que incluye dentro de sí la desrealización de lo realizado y su constante transformación. Si se tiene en cuenta que el mundo es movimiento y que Patočka define el *movimiento* como “vida original que no recibe su unidad del sustrato conservado, sino que crea ella misma su propia unidad y la de la cosa en movimiento” (Patočka, 1998: 103). Se debe concluir que el mundo es vida, en la medida en que esta vida se configura como una unidad ordenada de delimitaciones y configuraciones, el mundo es un *cosmos*.

Los avances más decisivos de Patočka, respecto a la pregunta por el sentido del mundo como cosmos, se desarrollan en un ensayo breve, pero brillante, de 1972: *Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo*. Allí se parte de la reinterpretación, de la que el pensador checo califica de “genial idea kantiana” (Patočka, 2004: 85), priorizando la totalidad del espacio respecto a las distintas *limitaciones*, es decir,

entidades, sistemas y estructuras, que en él tienen lugar. Sobre este espacio no recae, para Kant, la más mínima significación cosmológica, puesto que es considerado, en el sistema crítico, como una de las formas de la síntesis subjetiva de la experiencia.

Sin embargo, en concordancia con el principio metodológico de la fenomenología asubjetiva², según el cual el sujeto y sus vivencias presuponen

² Para determinar el concepto de *fenomenología asubjetiva*, debemos atender a la crítica que Patočka dirige a la idea husserliana de *reducción*, la cual radica en el hecho de que el recurso a la evidencia de la experiencia inmanente de un presunto *yo puro* resulta cuestionable, porque dicha evidencia no se muestra en ningún lado y la inmediatez del darse intuitivo de tal yo y de sus contenidos vivenciales no es sino un “prejuicio” (Patočka, 2004, p. 247).

Para Patočka, lo que *aparece*, es decir, lo que *propriadamente se da*, son las cosas mismas; mientras que las vivencias inmanentes no se perciben con ningún sentido, no se dan en ninguna inmediatez y su supuesta captación reflexiva por un *yo puro*, no puede apoyarse en ningún dato intuitivo. Así, por ejemplo, para captar el *darse* de un perro en la acera y dejar de captar el *darse* de un auto en la calzada, el modo no es ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirarlo. Pero, refiriéndose a las vivencias evidentes de la conciencia absoluta, se pregunta el filósofo: “¿De qué manera me vuelvo de estas cosas [los entes] hacia otras [las vivencias] que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?” (Patočka, 2005, p. 95).

El problema de la reducción de la cosa a *fenómeno vivenciado* es, precisamente, el de determinar *cómo vivimos* y accedemos a nuestras vivencias, porque esas que, aparentemente nos darían una evidencia indubitable acerca del modo de darse del objeto, ni son un objeto ni están dadas en ninguna intuición. Para Patočka, no es el *aparecer del ente* el que resulta de los actos intencionales que lo aprehenden, sino que son estos actos los que presuponen el aparecer de lo que aparece. Consecuentemente, lo que aparece no es una intención, sino *la cosa misma*. Ciertamente, ha de existir alguien a quien se le aparezca la cosa desde una determinada perspectiva y con un determinado trasfondo, puesto que, todo lo que aparece se le aparece a alguien en un campo de aparición.

Pero concluir de ello que, lo que aparece lo hace originariamente como una intención que puede ser captada reflexivamente por un *yo puro*, es una suposición metafísica resultante del empeño por negar la esfera fenoménica como algo autónomo y asubjetivo, es decir, como el modo mismo en que *lo que es aparece en el mundo al yo que es* y aparece en ese mismo mundo. Un empeño tal convirtió a la fenomenología en una “metafísica idealista de la conciencia, defendida por él [Husserl] hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta de la subjetivización artificial de lo fenoménico.” (Patočka, 2004, p. 109). Ciertamente, el aparecer le aparece a un ser capaz de verdad, esto es, de describir el aparecer de lo que aparece tal cual aparece y dentro de los límites que aparece.

Mas esto no significa reducir el aparecer a aquel a quien el aparecer aparece, puesto que el propio sujeto humano, a quien se le aparece el aparecer de las cosas en el universo, es él mismo un modo de aparecerse del universo y no el universo un modo de aparecerse del sujeto a sí mismo en su inmanencia. Así concebida, la fenomenología, sin dejar de serlo, deja de ser subjetiva y de contraponer al hombre y al universo, se convierte en asubjetiva. No porque las cosas no se le aparezcan a sujeto alguno, sino porque, el que las cosas aparezcan y el que el universo mismo se aparezca a sí mismo haciendo aparecer un sujeto a quien el aparecer de las cosas se le aparece, no es una cuestión del sujeto, sino una cuestión a la que éste está precisamente sujeto.

el mundo, y no a la inversa, Patočka dota de un tenor ontológico a aquel supuesto *espacio* anterior a las limitaciones. Precisamente en tanto ese *espacio* es anterior a las limitaciones, no puede tratarse de un puro espacio vacío. Su prioridad mienta, por tanto, no a la anterioridad de un *todo-nada*, sino de aquel *todo-uno* que precede y posibilita la composición de lo múltiple que hay en éste. En términos del propio filósofo “Se supone que la prioridad consiste en que es posible una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes en relación con las cuales el todo uno ostenta el rango de presupuesto necesario” (Patočka, 2004: 86). ¿Por qué es necesario? Por el mismo hecho de que las distintas limitaciones son incomprensibles como tales si no hay un *todo* respecto del cual ellas se limitan. A este *todo-uno*, que, en tanto anterior y prioritario, es aquello a partir de lo cual se generan las infinitas limitaciones.

Esto lo reinterpreta Patočka apelando a un término de Heidegger, como *encaje* (*Fuge*). El *todo previo* sólo puede ser un *espacio* abstracto y vacío si no se atiende al hecho de que este todo previo está *ahíto de la posibilidad* de las limitaciones en tanto fundamento posibilitador o impulso creativo desde el cual ellas se originan y vienen al aparecer. En la medida en que dichas limitaciones conforman estructuras interrelacionadas que *encajan* y se estructuran las unas con las otras, ellas configuran un *cosmos*, por lo cual el encaje es un fundamento último de carácter *cosmológico*. Así concebido, como cosmológico, el encaje resulta, pues, aquello que “da a todo lo singular que existe fácticamente y que tiene lugar como «limitación» (...), el lugar y el momento de su existencia, esto es, su aparecer determinado como formación en el interior de otra formación” (Patočka, 2004: 86-87). Sobre la base del encaje, que no es en sí mismo una limitación que pueda manifestarse, pueden aparecer y articularse espacio-temporalmente el conjunto de las limitaciones que efectivamente aparecen. Dicho brevemente, sobre la base de esta *potencialidad creativa que atraviesa el todo* puede darse el universo como *cosmos*.

El *encaje* resulta, así, “el oscuro, por indeterminado, fundamento del mundo, determinante de todo y en todo imperante” (Patočka, 2004, 87). Ciertamente este encaje omnímodo no está dado en la percepción sensible, pero puede ser legítimamente supuesto por una fenomenología asubjetiva de la percepción, toda vez que las infinitas limitaciones, *como limitaciones*, es decir, en tanto aspectos o escorzos de un todo que nunca es asible en totalidad, testimonian ese todo. Dicho con mayor exactitud: testimonian un

todo no aparente como potencialidad creadora de esas mismas e inagotables limitaciones aparentes que se articulan en un cosmos.

Esta potencialidad creadora, o impulso vital, que el mundo en su fundamento último o *encaje* es, se manifiesta, por antonomasia, en el existente humano, no sólo ha sido generado por el mundo, como los otros entes, sino que es aquel ente a través del cual el mundo como cosmos se aparece a sí mismo. En consecuencia, podemos distinguir dos movimientos de aparición o aberturas diferentes. Una originaria de carácter cosmológico, a saber, aquel movimiento ontogénico por la cual un ente se determina, se individua y viene al ser desde ese fondo previo dinámico, originador y no individuado que el mundo mismo es; y otra de carácter fenomenológico, es decir, aquella por la cual en el mundo se genera un ente -el existente consciente- que se aparece a sí mismo, y al cual se le aparece el movimiento del mundo en el propio movimiento de su existencia.

Sin embargo, ambos movimientos –el ontogénico del mundo y el fenomenológico de la existencia– no pueden ser considerados por separado, pues la existencia está enraizada en el movimiento ontogénico y es una de las formas de este movimiento. En términos de Barbaras “Debido a que la abertura primaria, cuyo sujeto es el mundo, es en realidad movimiento, la obra fenomenalizante de entes «subjetivos» (capaces de abrir) que provienen de esta abertura primaria, es ella también del orden del movimiento” (Barbaras, 2007: 93).

De allí que sea posible concluir que, el movimiento de fenomenalización o aparecer del ente, que se cumple en la existencia humana, remite a y encuentra su sentido último, no en la constitución subjetiva de una conciencia trascendental, sino en el movimiento del mundo como movimiento cosmológico de surgimiento e individuación. Consecuentemente, la fenomenología patočkiana del aparecer y de la existencia, en la que ese aparecer se consume, se halla anclada en una cosmología³.

La existencia, para Patočka, se realiza, como todo, a través de movimientos, si queremos caracterizar la infinidad de movimientos a través de los cua-

³ “En la medida en que la individuación es pensada como segregación, como separación de un fondo previo, y, consecuentemente, que el mundo es visto como el cuadro previo, total, no individuado de toda individuación, la teoría del aparecer no subjetivo se desvela como una teoría del mundo, una cosmología” (Stanciu, 2017: 312).

les un sujeto corporal despliega su existencia en totalidad, entonces es necesario tener en cuenta un esquema en cuyo marco ellos puedan integrarse. Dicho esquema lo ofrece Patočka en su teoría de los tres movimientos de la vida; se hará mención tan sólo de los trazos fundamentales de cada uno de ellos.

El primer movimiento es denominado *enraizamiento*. Es aquel por el cual el sujeto, que ha sido generado desde el mundo como parte del movimiento ontogénico que el mundo es, se arraiga a ese mismo mundo y comienza a realizarse en este. Dicho arraigo sólo es posible sobre la base de los otros -por antonomasia los padres- que reciben y cuidan al nuevo ser, poniendo a su disposición los frutos y nutrientes que crecen en ese mismo mundo. Este movimiento pone de manifiesto el hecho de que no es el mundo el que presupone al hombre, sino el hombre al mundo.

Este primer movimiento puede sintetizarse al afirmar que en este soy *por o gracias al otro*, y que su dimensión temporal es el *pasado*, en la medida en que aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino como posibilidad del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga a ese mundo es el gozo de ser aceptado y disfrutar de los nutrientes de la tierra. A este primer movimiento lo caracteriza Patočka como "el hacerse de la vida mediante la vida misma" (Patočka, 2004: 42).

Luego del enraizamiento, la existencia recibida *desde* el mundo debe prolongarse *en* él. Esta prolongación es el segundo movimiento de la vida; el cual consiste en apropiarse, en cada presente, de las cosas que la vida necesita para potenciarse. El mundo se vuelve, entonces, un plexo de útiles apropiables y los otros se convierten en competidores en la lucha por la apropiación de estos.

Este movimiento se realiza por excelencia a través del trabajo, que reduce el yo a una cosa más dentro del sistema productivo, y a los otros a un útil o a un obstáculo, igualmente cosificado, en el proceso de satisfacción de nuestras necesidades. Lo determinante de este, es que en él se *oculta* la relación del hombre con el mundo, como horizonte inconmensurable y dador de ser y de vida, para dejar surgir el mundo como una totalidad limitada de útiles y recursos. Podría resumirse este movimiento diciendo que el éxtasis temporal dominante es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel *contra* y no *por* el que soy, pues compite conmigo por la realización de

nuestras posibilidades respectivas. El vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo. En este segundo movimiento “la obra de la vida es la vida que se ata a sí misma” (Patočka, 2004: 42).

El último movimiento es el de penetración, o verdad, en el que el hombre consume su relación con el mundo y descubre el sentido último de su existencia a través de la asunción de la propia finitud. La muerte nos enfrenta con la nada, como aquello hacia lo que se encamina todo nuestro movimiento de prolongación. De cara a ella, el existente puede negarla, vivir inauténticamente, como si el movimiento de prolongación fuese infinito, y empeñarse en el incremento de la efectividad de las técnicas para prolongarse; pero también puede aceptar auténticamente esa finitud y, entonces, moverse en dirección de aquello que el segundo movimiento no puede proporcionarle: un sentido a su existencia entera que no desaparezca con la propia muerte; un sentido o, mejor aún, una justificación de nuestro paso por el mundo. Cuando ocurre ello, el hombre accede al tercer movimiento: el de apertura al mundo como mundo, y el de dedicación de sí en favor del acontecimiento de ser que el mundo es.

Quien da el paso hacia este tercer movimiento toma conciencia de que, poner el fin en la prolongación y ampliación de las apetencias individuales, es ponerlo en lo que está destinado a nada; entonces, se abre a la posibilidad de la búsqueda de un sentido para su vida finita que no quede atado a su finitud. Dicho de otro modo, aspira a la trascendencia e intenta ser más que para sí mismo. Escribe Patočka “Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son” (Patočka, 1998: 22).

Este movimiento se cumple, pues, como uno ético y político, en el que el hombre asume su responsabilidad por la vida del otro. Sin embargo, su significación última es *cosmológica-religiosa*, en cuanto en él se pone de manifiesto “la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un auto-trascendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito” (Patočka, 2004: 44).

El llamado del mundo a hacer ser mi propio ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero, en la puesta de mi libertad al servicio de un futuro que trasciende el advenir a mí mismo: el futuro de ese mismo mundo. En la medida en que implica la asunción de la mortalidad y la dis-

posición a sacrificar la propia vida a la vida de los otros y del mundo, Patočka puede caracterizar este tercer movimiento como un “hacerse de la vida por la muerte” (Patočka, 2004: 42). La dimensión temporal que prima es el futuro para el que soy, y el otro aparece, ya no como aquello *contra*, sino *para* lo cual soy. Aquí mi vínculo originario con el mundo es la dedicación de sí que llega hasta el sacrificio, a través del cual el hombre imbrica los movimientos de su existencia con la continuidad y renovación del movimiento ontogénico del mundo. Son la dinámica de estos movimientos y la naturaleza del mundo lo que la esencia de la técnica se encargará de negar.

3. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

3.1 *La inautenticidad de la civilización técnica*

En su ensayo de la década de 1950, “*La supercivilización y su conflicto interno*”, Patočka se centra en la contraposición de los dos modos preponderantes de civilización de su tiempo. El radical comunista y el moderado capitalista, así como el análisis de los conflictos y contradicciones que albergan. Ambos se fundan en la racionalidad técnica y en la ciencia puesta a su servicio, la cuestión de la técnica juega un rol determinante en el ensayo. En él, se revela una primera y fundamental característica común en los dos modos de la *supercivilización* regidos por una racionalidad técnico-instrumental conocida como la acumulación de fuerzas.

A diferencia de otras culturas, lo que mueve a ambos modos dominantes a imponerse universalmente, no es ni el fanatismo religioso ni la conciencia de la superioridad cultural, sino el afán de acumular fuerzas que permitan la utilización de la naturaleza, incluidos los recursos humanos, como un medio. El control de los medios y del mundo deviene, así, el fin último de la acumulación de fuerzas a que está destinada la civilización técnica en sus dos formas. De esta acumulación, que sigue su curso de forma automática y con independencia de líderes o eventos históricos, Patočka afirma que “no tiene parangón en otras civilizaciones” (Patočka, 2007: 113).

En el terreno cultural, este proceso conduce a la homogeneización de las sociedades, la pérdida de vigencia y a la marginalización de las diferentes culturas particulares. Éstas, frente a la progresiva imposición de la racionalidad técnico-instrumental, pierden continuamente importancia y signi-

ficatividad, hasta que “el núcleo civilizador local, a pesar de la resistencia que opone, termina por ser extrusionado desde el centro hasta su periferia” (Patočka, 2007: 113).

En el terreno del conocimiento, la supercivilización conduce a un crecimiento acumulativo de las ciencias, sin que se busque otra unidad a esa masa de conocimientos que la obtención, tanto a corto como a largo plazo, de resultados prácticos, sin que sepamos si la ciencia “es realmente unitaria ni, en su caso, en qué medida lo es” (Patočka, 2007: 114), y sin que sepamos, tampoco, si sus métodos refinados y abstractos tienen o no un “significado real” (Patočka, 2007: 114). Nada de ello importa y pasa a un segundo plano en función de los resultados prácticos obtenidos.

En el terreno religioso, se pierde todo sentido de lo sagrado y la religión ya no revela ninguna verdad última (ésta la revelan ahora las ciencias) en función de la cual orientar la vida. Ciertamente, existen personas religiosas, pero son remanentes de otra civilización y periféricas en ésta. Observa el filósofo que “es significativo que nuestra cultura cuente con teólogos antes que con santos o reformadores” (Patočka, 2007: 114); finalmente, la filosofía se retira también a un rol marginal, pierde su autonomía y se convierte en una epistemología consagrada al método o lenguaje de las ciencias.

Lo decisivo de este análisis de la supercivilización, desplegado por Patočka, reside en que ésta conduce a la existencia del sujeto, sometido a la racionalidad técnica como verdad última, a una inautenticidad radical. Se pueden reconocer cuatro dimensiones de esta inautenticidad.

La inautenticidad en la relación con la naturaleza. Se le niega a ésta su propia vitalidad y la necesidad de respetar el curso de sus procesos para permitir su desarrollo. Se le considera una propiedad, una mera cosa que nos está dada de modo inmediato para ser usada.

La inautenticidad en la relación con la naturaleza en nosotros mismos, lo cual concretamente significa la profunda convicción de que los hombres pueden comenzar consigo mismos, que son los dueños de la naturaleza, y que no están determinados ni penetrados por ella. En su ser, son ellos los que se valen de ésta para determinarse como quieran. Es la inautenticidad propia de quien ignora que los instintos fundamentales son resultado del modo en que la naturaleza lo constituye y que los dos eventos que enmarcan su vida entera, nacimiento y muerte, no están en sus manos, sino que son los modos fundamentales a través de los cuales los procesos cósmicos se inscriben en su existencia instituyéndola y deshaciéndola.

La inautenticidad en la relación con los otros, reside en la actitud de aferrarse por completo al poder propio, potenciado a través de la técnica, y ver al otro como un recurso; y no como aquel con el cual la existencia del ente puede realizarse y tener otro sentido que la mera postergación de su fin.

Finalmente, la forma más importante de inautenticidad, en la que, en cierto modo, se subsumen las anteriores, a saber, la inautenticidad en la relación con el todo; esta no es otra que la de aquel hombre que le da la espalda a su origen, que se cierra al Misterio de que el ser y él mismo sean.⁴ Olvida que su modo de ser, la existencia, le ha sido dado; y, en cambio; cree que, disponiendo de los medios técnicos necesarios, en todo puede bastarse a sí mismo y que; además, el acontecimiento de ser, no tiene otro sentido que aquel que él le confiere con su utilización técnica.

Si se consideran estas cuatro formas en su conjunto, se observará que el rasgo esencial del hombre técnico es una inautenticidad integral, a saber, una cultural en la relación con la naturaleza que nos rodea y la tierra que nos sustenta; una cosmológica en la negación del modo en que estamos determinados por el cosmos a través de la naturaleza; una ética en la relación con el otro reducido a recurso; y una religiosa en la negación de todo Misterio⁴ y de todo poder sobrehumano.

⁴ La noción de Misterio, no es empleada aquí como un modo elíptico de referirse a un *Dios* personal revelado. Misterio indica o alude, sin determinarlo, a aquel fundamento último del mundo como mundo, y no como conjunto de los entes. A este fundamento, lo hemos definimos *encaje*.

El mundo como movimiento generador y configurador -como *encaje cósmico*- es aquello que posibilita, primero, que haya ser, y no nada; segundo, que el ser se delimite y configure como un orden, esto es, como un *cosmos*, en vez de como un mero *caos*; y tercero, que haya llegado a aparecer un *ser* -hasta donde sabemos el hombre- a quien el ser se le aparece, y que puede comprender el orden en cuyo marco aparece lo que *es*.

Ahora bien, sobre estos tres hechos fundamentales; o, mejor dicho, sobre el hecho fundamental de que se hayan dado estas tres instancias y de que el mundo impere tal cual impera, el hombre no tiene poder alguno. Él no es el origen, ni de que haya ser, ni de que se dé como un orden regido por las leyes de la naturaleza, ni de que él mismo haya aparecido. Tales cosas van por arriba de su poder y el por qué se hayan dado es para él un *Misterio*. Pero, en tanto se dan, *señalan* un Poder sobrehumano que trasciende al hombre y que es el fundamento de todo y que a todo traspasa. A ese Poder Patočka lo define como *lo divino*.

Patočka reconoce que *lo divino* es un término peligroso "que puede hacer el juego a aquellos que nos reprochan no hacer filosofía, sino teología disfrazada, un reemplazo de la religión" (Patočka, 2007: 313). Sin embargo, es necesario advertir que, con *lo divino*, no se refiere a ninguna revelación positiva determinada, sino que "simplemente a aquello que domina todo, que está por debajo de todo" (Patočka, 2007: 313) y que traspasa el universo entero como impulso creativo a realizar su infinita riqueza. En este sentido, estamos en pleno derecho de utilizar, filosóficamente, el término *divino*, sin que ello determine de modo alguno, ni teológica ni ontológicamente, sino refiriéndonos a ello precisamente como *Misterio cosmológico*, a saber, como *el Misterio de que el cosmos mismo aparezca*.

Patočka concluye (2007: 186) que una sociedad que supere la profunda inautenticidad que caracteriza a la *supercivilización*, en sus dos modos, deberá negar el carácter metafísico de la ciencia, lo que no significa que ella no pueda captar la cosa como objeto y calcular las relaciones objetivas entre entes, sino aceptar que la objetividad científica no es la verdad suprema en la cual se agota todo modo de significación del ser. Y, consecuentemente, que los conocimientos científicos sólo comprenden un aspecto parcial de lo que es y la utilización práctica de las cosas es sólo un modo posible de relacionarse con ellas. En resumen, debe aceptarse, que no todo sentido es reducible al conocimiento y posterior utilización del ente y que no es posible determinar científicamente, y menos sojuzgar técnicamente el sentido, siempre problemático, del todo.

Ahora bien, tales premisas, implican una negación de la absolutización de un sentido tecno-científico del ser del ente como el único verdadero y la comprensión del carácter problemático del sentido. Por ello bien, puede decirse que ya en el ensayo de la década de 1950 se halla ínsito el marco fundamental dentro del cual Patočka abordará en los años posteriores la cuestión de la técnica; este marco no es otro que el de la necesidad de problematizar el sentido impuesto como único pues, lo auténticamente humano, es permitir que vengan al aparecer y renueven la historia humana los distintos sentidos fundamentales, a partir de los cuales uno puede relacionarse con las posibilidades abiertas por *el todo* del mundo. En otros términos, “De lo que se trata, en el mundo actual, no es tanto de problematizar la técnica como de vivir en la problematicidad” (Esquiroz, 2011: 91).

Estas convicciones persisten en los textos de la década de 1970 dedicados a la técnica y ponen de manifiesto, en su continuidad, que es imposible ver el problema de la *técnica* en Patočka sin tener en cuenta la inautenticidad o perversión del vínculo entre existencia y mundo que en ella se realiza. Sin embargo, en los textos posteriores, Patočka avanza en un doble sentido. A través de su reinterpretación del concepto heideggeriano de *Gestell* y del rol de la libertad humana en relación con él; indicando un modo concreto (ético-religioso), a saber, el sacrificio, en que el existente, sumido en el imperio de la tecnociencia, puede comenzar a encaminarse hacia la autenticidad perdida y hacer efectiva una vida en la problematicidad.

3.2 *Gestell como correlación entre sollicitación y subsistencia*

En las conferencias de Varna, y en los seminarios de Praga de 1973, veinte años después, Patočka retoma el tema de la filosofía de la historia y del rol que en ella juega la supercivilización, es decir la civilización técnica. Habiendo reformulado el concepto fenomenológico de mundo, en los términos que ya han sido mencionados. Al elaborar su teoría de los tres movimientos de la vida e identificado el carácter cósmico de tales movimientos; avanzó en el diseño de una fenomenología asubjetiva, que, como ya se indicó, cuestiona la reducción de lo que aparece al estatus de vivencia de una subjetividad trascendental y que, en contrapartida, afirma una estructura autónoma del aparecer, donde lo que aparece a través del fenómeno no es una vivencia, sino el ente mismo desde el mundo.

Sin embargo, cuando vuelve sobre la cuestión del rol de la ciencia y de la técnica en la vida moderna, aunque no abandona la intuición originaria de que la civilización técnica constituye un modo esencialmente inauténtico de la existencia, adopta, para referirse a la esencia de la técnica, la noción heideggeriana de *Gestell*. Sólo que la reinterpreta desde sus presupuestos filosóficos, desarrollados a lo largo de dos décadas, y desde una diferencia esencial con Heidegger respecto de cómo el hombre puede romper con la comprensión del ser dominante en el *Gestell* y del rol que en esa ruptura juega la libertad humana⁵.

En el primero de los mencionados seminarios de Praga, en los que el filósofo aborda la cuestión de la esencia de la técnica a partir de la noción heideggeriana de *Gestell*, él observa que lo propio de la técnica moderna es que ella "ya no está arraigada en el mundo natural" (Patočka, 2007: 293). No consiste en adaptaciones aisladas de nuestro entorno, que son ofrecidas como posibilidad por ese entorno mismo, sino en un sistema de comprensión que transforma por completo el modo de ser de los entes y se dirige a ellos con total prescindencia del mundo desde el cual surgieron y del modo en que en él se hallaban integrados. Esa transformación guarda dos características esen-

⁵ F. Karfik sintetizó esta diferencia entre Patočka y Heidegger en los siguientes términos: "Sin embargo, la concepción heideggeriana de la historia del ser le resulta inaceptable en razón de su fatalismo de base especulativa que excluye desde el comienzo toda posibilidad de romper con la comprensión del ser en tanto que *Gestell* por un recurso a la libertad del ser humano actuante" (Karfik, 1999: 25).

ciales. En primer lugar, el existente se dirige al ente a partir de una solicitud de rendimiento, esto es, de que ponga a disposición del solicitante su propio ser y la energía que este pueda desencadenar. La técnica sólo se ocupa “de obtener de las cosas el rendimiento que ellas puedan dar” (Patočka, 2007: 293). Y como estos rendimientos están puestos al servicio de otros entes que lo necesitan para que podamos, a su vez, solicitar el propio de ellos, “toda la realidad se encuentra apresada y atada en la red formada por estas solicitudes” (Patočka, 2007: 293). Así, ya no tenemos más ante nosotros objetos autónomos susceptibles de ser intuitos en su ser ni tampoco un mundo en el que dichos objetos tendrían por sí mismos un significado.

Los entes no tienen por sí mismos significado alguno más allá de lo que de ellos solicite el hombre técnico, ni tampoco tienen otro mundo que el sistema de solicitudes de rendimiento en el que se los inserta. La consecuencia de ello, y he aquí el segundo aspecto de la esencia de la técnica como *Gestell*, es que los entes dejan de ser objetos autónomos, de tener ser propio y se convierten en subsistencias (*Bestand*). Lo que la comprensión técnica tiene ante sí ya no son entes, sino subsistencias o existencias “de energía de materiales, de reservas, de efectivos” (Patočka, 2007: 293). Pues bien, este peculiar modo de comprensión del ser del ente en el que acontece la correlación entre un conjunto sistemático de solicitudes de rendimiento y la puesta a disposición de ese rendimiento por un plexo de diversas subsistencias es aquello que Heidegger, según la lectura de Patočka, llama *Gestell*.

El *Gestell* no deja a ninguna cosa ser lo que es y reduce su ser a la obtención del rendimiento esperado. La naturaleza y el hombre, transformados en fuente de energía y consumidor, son subsumidos en el *Gestell*, pero el *Gestell* no es ni un determinado tipo de sociedad ni una propiedad de la naturaleza. Es la esencia de la comprensión técnica del ser del ente que reposa sobre tres fundamentos. Primero, la ignorancia de que es un modo de comprensión. El *Gestell* se ignora a sí mismo como comprensión y reclama ser la verdad última del ser del ente, esto es, está seguro de que desoculta el ser mismo del ente, por lo que cualquier otra significación que se le atribuya o que emerja desde el aparecer de ese ente es subsidiaria de la suya.

En este sentido afirma Patočka: “El *Gestell* nos impide tener otra relación con la comprensión que no sea la de que estamos puestos al servicio de esta comprensión” (Patočka, 2007: 294). Segundo, la convicción de que todo lo que es no tiene por sí mismo sentido ninguno, de que por sí mismo todo

es nada y su sentido no es otro que estar a disposición del hombre capaz de dominarlo. *Gestell* alienta el nihilismo. Y finalmente, un tercer fundamento, a saber, la negación del mundo y de la referencia del hombre al mundo. En efecto, si en el *Gestell* el hombre puede reducir el sentido de *todo* ente a subsistencia y exigir de este subsistente el rendimiento que el propio hombre determine es porque no se experimenta el absoluto determinado por el mundo, sino que considera el mundo como absolutamente determinable por su voluntad. Igualmente, para *Gestell*, el mundo no es algo que emerja por sí mismo, que haga aparecer los entes en una situación estructural en la que despliegan su significado y se muestran en su ser.

El mundo no es nada más que la red de solicitudes, rendimientos y subsistencias establecidas por la técnica. Por ello puede afirmar Patočka que para la esencia de la técnica "el mundo ciertamente se muestra, pero de tal modo que ya no hay mundo, sino sólo instrucciones y prescripciones y nada más" (Patočka, 2007: 294). El *Gestell* es la negación del carácter cósmico de la existencia humana y del venir al aparecer del mundo a través todo ente. En esta negación del mundo como mundo y de la dimensión cósmica de la existencia que los movimientos de la vida traen a la luz radica, para Patočka, el verdadero peligro del *Gestell*. Un peligro tanto mayor cuanto que él se oculta a sí mismo su carácter de comprensión del ser y pretende ser el ápice de la objetividad y el núcleo y verdad última de toda significación. Ésta es la paradoja del *Gestell*, a la par que desvela el ser del ente como subsistente, se oculta a sí mismo como comprensión del ser del ente y, por tanto, oculta el ser mismo. Haciéndolo, le priva al ente de la emergencia desde él o, más precisamente, desde el mundo en el que él viene al aparecer de un sentido distinto del que la esencia de la técnica impone.

La comprensión integral de la esencia de la técnica implica aún el esclarecimiento de dos preguntas decisivas. ¿Quién ejerce el *Gestell*? ¿Cuál es su fin último? Ambas se imbrican. Ciertamente las solicitudes están en manos humanas y son ejecutadas por los gobiernos de los Estados, pero estos gobiernos se encuentran, a su vez, solicitados a rendir y ejercer el *Gestell* por una suerte de imposición anónima y arbitraria. Los gobiernos y las sociedades que dirigen, los cuales deberían diseñar un fin a cuya disposición está el *Gestell*, son ellos mismos un medio para la expansión de la esencia de la técnica en todas las relaciones humanas con el ente.

Así, “el fin no es otra cosa que más solicitudes, que llevan a su culminación la ausencia de sentido del *Gestell* y su clausura sobre sí mismo” (Patočka, 2007: 299). En su ausencia de fin, el rendimiento del ente que obtiene la técnica se revela como destinado a obtener más rendimiento. Es cierto que todo este rendimiento es puesto al servicio de la prolongación de la existencia humana y la expansión de su poder, pero lo es de un modo tal que la prolongación de aquella y la expansión de éste sirven para realizar una existencia capaz de obtener más rendimiento.

El círculo del sinsentido se cierra sobre sí mismo y la vida humana queda atada a sí misma. Considerado desde esta perspectiva, el *Gestell* constituye un modo de cumplir con el segundo movimiento de la vida, en el que el existente está atado a sí mismo y a la prolongación de sí; sólo que, para este modo, esta prolongación de sí ya no es una prolongación de la existencia *en* el mundo, sino *contra* el mundo, toda vez que se niega que el mismo mundo tenga un sentido y, consecuentemente, se admite la posibilidad de explotarlo y ponerlo por completo a disposición del hombre. La absolutización del sentido del *Gestell*, surgida de estar cerrado a su propio carácter de comprensión del ser y de su convicción de imponer en el ente su verdad última, representa, en consecuencia, también, tanto una absolutización del segundo movimiento de la vida cuanto un estancamiento del hombre en él.

Hasta este punto puede considerarse que el modo en que Patočka piensa la esencia de la técnica es una reinterpretación y adaptación al contexto de su pensamiento del tratamiento heideggeriano de la cuestión. Donde, empero, surge una diferencia crucial es respecto de aquello que Patočka considera que puede salvarnos de esta inautenticidad en la que nos hundimos más y más. Aquí irrumpe el rol ético-religioso del sacrificio y la reconsideración patockiana del sentido de la libertad como negativo.

4. SACRIFICIO Y LIBERTAD

¿Qué puede salvar de ese torbellino de sinsentido en el que amenaza la civilización técnica? Heidegger consideraba que la posibilidad de lo salvífico no estaba en manos del hombre, sino del ser, que, por una gracia o favor suyo (*Gunst*), concretamente permitiendo el desocultamiento de un Dios o de lo divino, permitiría, a su vez, que el ente en su conjunto se muestre en

otro aspecto distinto del modo en que lo comprende el *Gestell*. El hombre sólo podría predisponer a ese *favor* a través del pensar poetizante del arte que se abre al ser o de la meditación (*Besinnung*) sobre la historia del ser. Para Patočka, por el contrario, el hombre mismo, a partir de la comprensión de la esencia de la técnica, tiene la posibilidad de dar el primer paso hacia lo salvífico (*das Rettende*); ese paso no es de naturaleza estética, ni se agota en la comprensión filosófica del *Gestell* como un momento de la historia del acaecer del ser, sino que el núcleo de su concepción de lo salvífico es “moral o, podría decirse, moral-religiosa” (Patočka, 2007: 300).

Ese núcleo se halla en la noción de sacrificio. En efecto, en el *Gestell*, por el cual el hombre reduce el sentido de sus relaciones con el ente a extraer de él todo el rendimiento posible que le permita prolongar su vida y aumentar su poder de hacer rendir al ente, la vida se halla atada a sí misma. En consecuencia, la liberación implica que la vida se libere de su atadura así, que no ponga el ser de lo que está a su servicio, sino que se ponga ella misma y sus posibilidades al servicio del ser. Y esto no es otra cosa que el sacrificio. El sacrificio es, para Patočka, lo salvífico.

La idea de sacrificio, de origen religioso, implica “una voluntad de comprometerse, por medio de la humillación y el abatimiento de sí, a una instancia superior a la que uno espera ligarse en virtud de la reciprocidad así engendrada” (Patočka, 1990: 271). Para la visión técnica del mundo, el sacrificio, así visto, carece de sentido, porque ella no reconoce ninguna distinción de rango en el ser del ente, sino que todo ente es homogéneo en su ser-nada, pues no tiene de por sí otro significado que aquel que le otorga la sollicitación. Por ello, para las sociedades técnicas, el sacrificio siempre aparece como una desmesura e insensatez.

Al sacrificio le es propia, entonces, una índole religiosa de ser, extraña e incomprensible para el *Gestell*, en tanto presupone una diferencia jerárquica de carácter ontológico entre algo divino y superior a nuestra misma existencia y los intereses que rigen su cotidianidad; y presupone, además, que se justifica renunciar a esos intereses y hasta a la propia existencia en favor de relacionarse con aquello superior o divino. Por ello, un sacrificio efectivo es siempre uno de la vida, ya sea en sentido estricto o de posibilidades fundamentales que se abandonan para ponerse a disposición de aquello superior. De allí que el sacrificio genuino no sea aquel *pasivo* de quien *es sacrificado* por otros para obtener más de lo mismo, un mayor dominio del mundo y

un consecuente sojuzgamiento de los seres a las solicitudes que le dirijan aquellos que envían a otros al sacrificio.

El anterior es el sacrificio inauténtico, al que se vieron condenados en el siglo XX tantos hombres inmolados en las guerras y los conflictos que lo traspasaron. Es el mismo sacrificio inauténtico al que se ven sometidos, en ese, un número creciente de desplazados y marginados por las catástrofes climáticas y ecológicas, hijas de la *supercivilización* técnica. Para los que llevan a los hombres a este tipo de sacrificio, las vidas humanas sacrificadas no son más que otro medio, una energía más, capaz de entrar en el juego de energías liberadas y transformadas por medio de procedimientos técnicos. Sin embargo, este sacrificio pasivo implica ya un primer grado de comprensión de que existe una jerarquía ontológica. El hecho de que la eliminación de vidas humanas y, se podría agregar, de ecosistemas naturales, sea vivida como un sacrificio “testimonia el hecho de que el ser humano [y el mundo mismo] se resiste a ser reducido al rango de ente disponible” (Karfik, 1999: 26).

Esa resistencia se consume en el sacrificio *activo*, a saber, el de aquellos que han sido conmovidos por el sinsentido del mundo técnico y *se sacrifican* a sí mismos o su posición social para decirle “no” a esta comprensión técnico-nihilista que reduce todo ente a fuerza disponible. Quienes así se sacrifican lo hacen en función de *salva-guardar* la posibilidad de relacionarse con algo que se considera superior al sistema de solicitudes y rendimiento y a la atadura de la vida a sí misma. Ellos comprenden que no todo es lo mismo, que puede haber un *sentido diferente* de la existencia que no reduzca al otro hombre y a la naturaleza a la condición de fuerza disponible. Comprenden, también, que vale la pena y justifica la propia existencia renunciar a ella para permitir la emergencia de ese sentido otro del ser y, consecuentemente, el surgimiento de un modo distinto de relacionarse con los otros y las cosas, pues lo propiamente humano es hacer posible que aparezcan una y otra vez las inagotables posibilidades de sentido que nos interpelan desde el mundo⁶.

⁶ Precisamente porque, en última instancia, el sacrificio hace posible que aparezcan, a través del hombre (que por ello es ontológicamente superior al resto de las cosas) nuevas posibilidades de sentido del mundo y con ello una renovación de la historia, que, a mi parecer, se quedan cortas interpretaciones como la de M. Cladakis, quien considera que, a través del sacrificio, Patočka “presenta una alternativa al dominio de la técnica desde una perspectiva existencial más que histórico-ontológica” (Cladakis, 2018: 78). Por el contrario, tiene razón I. Ortega cuando afirma que “la potencialidad ético-política de la obra de Patočka está presente ya en las bases de su filosofía primera” (Ortega, 2005: 168). Ciertamente estas bases no sólo son ontológicas, sino también cosmológicas.

Sin embargo, ese sentido nuevo, en esta época en que predomina el *Gestell*, aún no ha emergido ni es posible determinarlo. Por ello, en este contexto histórico, el sacrificio adquiere un sentido eminentemente negativo. La acción que lleva a cabo debe entenderse “en la sola perspectiva de la protesta, como un no que no se dirige a estados de cosas singulares y concretos, sino -en el fondo- al modo de comprensión que los soporta” (Patočka, 1990: 274). Este “no” es el modo propio en que hoy en día puede manifestarse “la comprensión de lo que se trata en la historia” (Löwit, 1990/1991: 234); por lo tanto constituye “la tarea del hombre histórico” (Löwit, 1990/1991: 234), la única capaz de mantener viva la posibilidad de que la civilización técnica no se convierta en definitiva e impida para siempre el surgimiento de una nueva forma de entender la civilización. La única tarea que, en una palabra, “es capaz de rechazar el fin de la historia” (Löwit, 1990/1991: 234).

El sacrificio, como aquello salvífico con lo que se enfrenta el peligro inherente a la civilización técnica, revela que el sentido más alto de la libertad es, en realidad, *negativo*. Es decir “no” a la acumulación y transformación de fuerzas que, durante las guerras del siglo pasado, se libraron *contra* los seres humanos, vistos como recursos a sacrificar para dominar esas fuerzas. Es decir “no” a esa misma acumulación, transformación y consumo de energías que, en este siglo, se dirige también y crecientemente, *contra* el mundo, incubando las catástrofes ecológicas que se perfilan en el horizonte y se anuncian especialmente, ante todo, en el cambio climático. Reducir la libertad a la libertad de tener y poder, a la libertad positiva de consumir y dominar, equivale a reforzar la atadura y esclavitud de la vida a sí misma y al *Gestell*.

Patočka es absolutamente claro respecto de este carácter negativo de la libertad que el sacrificio evidencia. Al referirse a los *héroes de nuestro tiempo*, es decir, a aquellos que se han rebelado contra los dictámenes de la civilización técnica, ejemplificados por Sajarov y Solyenitsin, afirma que el sentido último de lo que hacen es “mostrar en concreto que la libertad es algo negativo, hacer ver lo positivo de esta negatividad” (Patočka, 2007: 332).

¿Y qué se alcanza con este ejercicio de la libertad negativa y del sacrificio? ¿A qué mundo conduce? Eso es imposible de determinar. En los comienzos de todo gran cambio histórico, si es que éste se produce, no puede saberse qué figura del mundo y qué modo de relación con el ente se abrirá, como tampoco podía preverse al inicio de la era técnica el aspecto que tomaría la realidad hoy. Patočka no pasa de postular la posibilidad de que la humanidad “comience a considerar una época de ahorro y frugalidad” (Patočka, 2007: 342).

Con todo, lo que garantiza el ejercicio de la libertad negativa, es salvar lo que distingue a la humanidad del hombre: su capacidad de comprender el mundo, de problematizar el sentido y, así, permitir el aparecer de nuevas figuras del sentido de ese mundo que lo interpela. O, para decirlo de otro modo, garantiza la continuidad de la historia, “pues los procesos de esclarecimiento del mundo pueden ser comprendidos, (...) como el reino del sentido en las fases sucesivas de la marcha de la historia” (Srubar, 1990/1991: 58).

La libertad negativa implica, por lo tanto, un acercamiento a una libertad genuina que se ejerce desde y para el mundo que constituye a los individuos como libres y no contra él. Tal libertad conlleva una liberación y un consecuente cuestionamiento: la liberación de la atadura de la vida a sí misma y a su voluntad de poder, que vuelve a los individuos siervos de un continuo exigir más y más derechos, más y más bienestar, más y más de lo mismo. Y el consecuente cuestionamiento de su derecho a explotar el mundo entero sin considerar a los otros que vendrán en el futuro y a negar que el mundo, desde sí y por sí, tenga otro sentido que satisfacer la apetencia de dominio de dichos individuos. “Tenemos derecho a disponer y explotar lo que durante miles de millones de años acumuló el trabajo inconsciente y diligente del sol y las estrellas. ¡Tenemos derecho a todo eso!” (Patočka, 2007: 341). Y lo tenemos incluso sin saber al fin y al cabo para qué. Este es el supuesto por el que no se pregunta la era técnica, pero es el cuestionamiento del que parte la libertad negativa. Por eso, Patočka puede afirmar que el “no” que ella proclama constituye “uno de los momentos esenciales del giro en el modo de pensar” (Patočka, 2007: 342).

5. CONCLUSIONES

Para comprender la relación entre la esencia de la técnica y el olvido del mundo como mundo -para comprender la dimensión cosmológica que entraña el problema de la técnica en el pensamiento de Patočka- es menester observar que el análisis que, en las conferencias y seminarios de la década de 1970, hace el filósofo del *Gestell* implica la consumación de los distintos modos de existencia inauténtica que ya se le habían adjudicado a las formas de *supercivilización* en el ensayo de la década de 1950. En efecto, el *Gestell* conduce a una inautenticidad cultural, puesto que el ser humano y las so-

ciudades se cierran a su característica distintiva de dejar emerger culturas diferentes resultantes del modo en que los existentes se relacionan con él (también en cada caso particular), aspecto que les ofrece el venir al aparecer del mundo en su entorno. En lugar de ello, se impone un sentido homogéneo para todos que no se corresponde con ningún ofrecimiento de sentido particular proveniente del mundo. Este proceso conduce también a la inautenticidad ética, ya que el ser humano es reducido a la condición de medio y recurso solicitable, o de fuerza opuesta en el combate por el dominio de las fuerzas.

A la inautenticidad religiosa, en cuanto desaparece lo sagrado, el ser humano pierde toda relación con el Misterio⁷ del ser y se cierra al sentimiento originario de absoluta dependencia de su existencia, en lo que respecta a su destino último y su origen primero, de un Poder que lo trasciende y del cual no puede disponer ni determinar. Se trata, precisamente, de aquel Poder que, como fundamento del mundo, hizo posible que apareciera el conjunto de lo que es, que hace aparecer a lo aparente en cada caso con una figura o un sentido que se genera por y desde sí mismo, y que ha hecho aparecer, también, al ser humano mismo, a quien se le aparece lo que aparece. En lugar de ello, se convierte en hacedor del sentido último y dueño de sí y del mundo.

Pero, por sobre todo y como condición de todas estas inautenticidades, en el *Gestell* el ser humano vive en una *inautenticidad cosmológica*, porque él olvida el mundo como mundo y su estar determinado por el propio mundo como movimiento ontogénico que lo trae a él mismo al aparecer, y que le ofrece, en cada caso, diversas posibilidades vitales, las cuales no resultan de imposiciones de rendimiento del ser humano a los entes del mundo, sino de posibilidades de vida que el hombre recibe desde el mundo⁸. Esta inautenticidad está a la base de su inautenticidad cultural, porque implica el cerrarse a los múltiples aspectos y emergencias de sentido que me interpelan desde el mundo, según el modo en que éste se le presenta al aparecer en cada mundo circundante al existente. Está también a la base de la inautenticidad religiosa, porque la negación del mundo como tal conlleva, así mismo, el cerrarse a ese

⁷ Cf. nota 4

⁸ Este olvido del mundo por el hombre en el *Gestell* puede describirse como el olvido de que "el origen de su movimiento no se encuentra en él mismo, sino más bien en la exigencia de cumplir posibilidades de vida que recibe (y no deja de recibir) desde el mundo (...)." Pommier, 2018: 501).

Poder, superior al humano e imposible de dominar por el ser humano, que traspasa el mundo todo y hace que éste, una y otra vez, haga emerger el ser, lo haga eclosionar como un cosmos, que lo dote, así, de sentido; y que, además, deje surgir en ese cosmos un ser al que el propio cosmos puede aparecérsele. Finalmente, está a la base de la inautenticidad ética, porque el infinito afán de prolongación de sí mismo y atadura a la vida, que se reconoce en el *Gestell* y del cual surgen todas sus iniquidades e inequidades, no es sino una negación de la propia finitud, que es el modo en que por excelencia el mundo determina al ser humano, en tanto que ser finito. Esta empecinada negación de su finitud, que orienta la existencia del hombre técnico y lo lleva a hacer cualquier cosa con tal de prolongar su ser y poder en el mundo, lo cierra al tercer movimiento, en que el existente se entrega a un fin distinto de la prolongación de sí mismo y “es para” o justifica su existencia dedicándose a los otros, y para que todos los seres puedan desarrollar su propio ser.

Si se atiende al fundamento cosmológico de los distintos modos de inautenticidad de la existencia y coexistencia que se congregan en el *Gestell*, se advierte que todos ellos presuponen el olvido del sentido cosmológico del mundo *como* mundo (tal como fue explicado en el segundo acápite de estas reflexiones) y, consecuentemente, la escisión radical entre la existencia, en el despliegue de cuyo poder radicaría todo sentido, y el mundo, que, desde sí mismo, sería una nada de sentido. Para el *Gestell*, entonces, el mundo no acontece como movimiento universal de individuación y venida al aparecer de todo lo que es. Por el contrario, no es más que la totalidad sumatoria de cosas dadas y empleables flotando en una nada infinita. Para el *Gestell*, el proceso de venir al ser de todo lo que es en un cosmos que constantemente se renueva y estructura en infinitas figuras no es un proceso de emergencia de sentido que acontece desde sí y por sí. Por el contrario, la esencia de la técnica desconoce el mundo en su sentido cosmológico. Consecuentemente, para ella, el ser humano no se halla interpelado ni concernido por ningún Misterio inasible y supra-potente, del cual dependería el origen de todo lo que es y también el destino último de toda existencia⁹. Para *Gestell*, en cambio,

⁹ Como tal este Misterio es, a su vez, cosmológico y religioso. Es cosmológico en tanto lo propiamente misterioso es que el ser haya aparecido y lo haya hecho como un todo ordenado -como un cosmos- que, además, constantemente *puede* generar nuevas figuras suyas, que despliegan la riqueza del ser, y al hombre mismo, a quien se le aparece esa riqueza. El que esto *haya podido* darse y no

el mundo son sólo cosas a su disposición o una cosa inconmensurablemente grande incapaz de gestar cualquier sentido ni, en consecuencia, de conceder sentido alguno ni a los entes que lo integran ni a la existencia humana.

La escisión que acontece en la esencia de la técnica entre existencia y cosmos se plasma en el detenimiento de la dinámica de los movimientos de la vida a la que ella conlleva. En el *Gestell* -y ello ya quedaba claro para Patočka- el hombre se cerraba *para sí mismo* el paso al tercer movimiento de la vida, en el que dedica su vida no para sí, sino para todos los seres y, a través del cual, él asume enteramente el sentido cosmológico de su existencia. Y ello porque el *Gestell*, como vimos, absolutiza el segundo movimiento y reduce todo sentido a la prolongación de sí y del propio poder sobre la base de la imposibilidad de asumir la finitud con la cual el mundo me ha determinado a mí y a todo ente. Pero lo que quizás no quedaba tan claro en la época de Patočka, que no fue testigo de los fenómenos ecológicos que son hoy en día tan conmovedores, es que la civilización técnica amenaza con degradar o imposibilitar el primer movimiento *para los otros* que devienen sucesores. Y ello porque, al liberar el conjunto de las energías que acumula y transforma directa o indirectamente *contra* el mundo, contra la posibilidad de que el mundo se desarrolle por sí y desde sí mismo, hace que se cierna sobre esos otros la probabilidad, cada día mayor, de que el mundo deje de ser aquel seno del cual se valen quienes en él lo reciben para hacer posible su existencia, nutrirlo y permitirle ser. En una palabra, la *supercivilización*, hundida en el *Gestell*, amenaza con privar a las generaciones venideras de la posibilidad de ser recibidas por el mundo, de encontrar en él un hogar en el cual arraigarse. Si se tiene en cuenta la negación del mundo como mundo y el cierre de la dinámica de los movimientos de la vida que comporta, bien podemos concluir que el problema de la esencia de la técnica es, por su origen primero e implicancias últimas, una cuestión cosmológica.

La salida de la escisión entre existencia y mundo y la salvación de la pérdida de la propia esencia del hombre -de su capacidad de comprender el ser del ente respondiendo a las posibilidades que provienen del mundo a través

cómo se dio es lo propiamente misterioso que alienta en el universo. Y la relación con este Misterio es, también, la relación con un Misterio de índole religiosa, si aceptamos un sentido pre-confesional de religión como un volver a relacionarse y sentirse concernido por aquel *Poder* que funda todo lo que es y en el cual descansa el destino último de toda existencia, incluso la humana.

de la sucesión de proyectos de sentido renovados que constituyen la historia humana- comienza, para Patočka, con la libertad negativa, con la capacidad de decir “no” y el sacrificio que ello implica. Este sacrificio, que reconcilia la existencia con la dinámica cosmológica reflejada en los movimientos de la existencia humana, es ciertamente de naturaleza ética, pues introduce jerarquías en el ser y comprende que el ente a través del cual el mundo viene al aparecer y que es capaz de comprender el ser del ente no puede ser reducido a la condición de cosa y explotado o inmolado para obtener de él un rendimiento cósico. Comprende, además, que la existencia no tiene su fin en sí misma, sino que su sentido último radica en ser para los otros y para la renovación del mundo todo. Sin embargo, su índole última es religiosa. Primero, porque el sacrificio que implica decir “no” y negarse a que la propia vida se convierta en un engranaje más de la red de solicitudes de rendimiento a la que la Gestell ha reducido el mundo, presupone la experiencia conmocionante de que el mundo como tal y el respeto de la vida y de la armonía de la vida que se genera desde él es sagrada y se halla por encima de la cosificación, utilización y *nihilificación* de absolutamente todo y del todo que rige la comprensión propia de la técnica. Y es ésa, por excelencia, una experiencia religiosa. Segundo, porque presupone también una fe o confianza fundamental en que el mundo mismo y su dinámica se hallan regidos por un Poder que hace del mundo un cosmos y lo mueve a realizar una infinita y constantemente renovada riqueza de ser que el hombre no debe paralizar, y que lo mueve también a abrir siempre nuevas posibilidades de sentido que él no debe detener. Se trata de una confianza de una magnitud tal que, quienes se hallan conmovidos por la experiencia de la sacralidad de ese Poder, son capaces del sacrificio de la propia vida. Como vimos, podemos llamar a tal Poder, que todo lo traspasa, domina, sustenta y orienta y del cual el hombre depende incondicionalmente para llegar a ser, *lo divino*. Lo divino, así comprendido, no es el mundo como sumatoria de cosas, ni el Dios o los Dioses, cuyo último paso espera Heidegger, sino el Misterio de que pueda haber mundo como constante movimiento de generación y configuración de ser. Se trata de un Misterio que deja experimentar su poder en la infinita diversidad del cosmos y en el asombroso hecho de que haya un ser capaz de con-moverse ante ella. El no y el sacrificio que la técnica era demanda del hombre, si es que éste quiere seguir siéndolo y teniendo un mundo en el cual arraigarse, es impensable sin la fe en lo divino. Si esto es así, la idea

heideggeriana de que “sólo un Dios puede salvarnos” y la de Patočka de que la salvación comienza con el “no” de la libertad negativa y el sacrificio, a pesar de sus innegables diferencias en la concepción de lo divino, no resultan enteramente incompatibles, en cuanto ambos implican entrar en correlación con un Poder y un sentido del ser y la existencia que trascienden la voluntad humana de poder.

El desafío que la reflexión patočkiana plantea a nuestra época, luego de acabado el comunismo y la guerra fría y ante la amenaza de nuevos conflictos y catástrofes ecológicas, es el de pensar las formas de solidaridad entre todos aquellos hombres que, conmovidos por el peligro que anida en la esencia de la técnica, son capaces de decir “no”. Se trata, tal cual observa Serrano de Haro, del desafío de cómo pensar “una solidaridad de los conmovidos que siga acogiendo ese modesto y precioso poder de los sin poder” (Serrano de Haro, 2004: 379). Es un desafío no sólo ético y político. Es un desafío religioso de alcance cosmológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbaras, Renaud (2007), *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de La Transparence.
- Barbaras, Renaud (2019), “La fenomenología como dinámica de la manifestación”, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*, tercer número especial, pp. 48-68.
- Cladakis, Maximiliano (2018), “Husserl y Heidegger frente a la cuestión de la técnica, en Esteban Molina (comp.), *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso Internacional de la SIEH*, Buenos Aires, Tesopress, pp. 71-78.
- Esquirol, Josep (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa.
- Fink, Eugen (1985), *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg, Könighausen & Neumann.
- Fink, Eugen y Patočka Jan (1999), *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Freiburg/ München, Alber.
- Garrido Maturano (2020) “El descenso de las estrellas. El mundo originario y el origen del mundo en el pensamiento de J. Patočka”, *Daimon. Revista de Filosofía*, N. 80, pp. 155-168.

- Karfič, Filip (1999), “La philosophie de l’histoire et le problème de l’âge technique chez Jan Patočka”, *Études phénoménologiques*, tomo XV, núm. 29-30, pp. 5-28.
- Löwit, Valérie (1990/1991), “L’histoire et le négatif”, *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka. Le soin de l’âme*, núm. 11/12, hiver, pp. 221-234.
- Ortega Rodríguez, Iván (2005), “El movimiento de la existencia humana de Jan Patočka”, *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 36, pp. 159-168.
- Patočka, Jan (1990), “Les périls de l’orientation de la science vers la technique selon Husserl et l’essence de la technique en tanto que péril selon Heidegger”, en Jan Patočka *Liberté et sacrifice*, trad. (francesa) de Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, pp. 259-275.
- Patočka, Jan (1998), *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, trad. (francesa) de E. Abrams, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, Jan (2004), *El movimiento de la existencia humana*, trad. de T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro.
- Patočka, Jan (2005), *Introducción a la fenomenología*, trad. Juan Sánchez, Barcelona, Herder.
- Patočka, Jan (2007), *Libertad y sacrificio*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme.
- Patočka, Jan (2016), *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, trad. de Iván Ortega Rodríguez, Madrid, Encuentro.
- Pommier, Eric (2018), “Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka”, *Aurora*, vol. 30, núm. 50, mayo/agosto, pp. 486-502.
- Serrano de Haro, Agustín (2004), “La idea de la solidaridad de los conmovidos en la obra de Jan Patočka”, en Alicia Villa y Miguel García Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, pp. 367-379.
- Srubar, Ilja (1990/1991), “L’évolution de la pensée phénoménologique de Patočka”, *Les Cahiers de Philosophie: Jan Patočka. Le soin de l’âme*, núm. 11/12, hiver, pp. 41-64.
- Stanciu, Ovidiu (2017), “La phénoménologie asubjective et son autodépassement”, *Revue de métaphysique et de morale*, núm. 95, pp. 303-316.

Ángel Enrique Garrido Maturano: Es nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: *Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas*, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor de más de 160 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

D. R. © Ángel E. Garrido Maturano, Ciudad de México, julio-diciembre, 2024.