

El comienzo de la historia en la filosofía de Jan Patočka

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por  
Cristian Camilo Díaz Becerra

Cód.: 2016132007

Director  
Iván Javier Mojica

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencia Sociales Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2023

## **Resumen:**

La filosofía de la historia de Jan Patočka analiza las estructuras originales del sentido de la historia. Para él, la historia en sentido propio nace cuando el ser humano se alza y conmociona el sentido excéntrico del eterno retorno del mundo prehistórico. La primera visión del mundo que tiene el mito es conmocionado por la temática propio del ser humano: la comprensión del sentido de mundo como tal. Contrario a la tendencia antihistórica, Patočka resalta que el lugar del sentido sólo puede ser en los asuntos humanos de la *polis* griega. Por tal razón, la monografía se propone comprender la transición de la prehistoria al comienzo de la historia griega, contrastándola con la tendencia antihistórica que se le asigna. Esto se desarrolla mediante los análisis fenomenológicos del mundo natural y los movimientos de la existencia humana. En Patočka la filosofía de la historia se fundamenta en ambos. La historia nace de una comprensión diferente a la del eterno retorno del mundo y su movimiento existencial determinado por él: surge con el concepto de donación de sentido a la vida desde la libertad y para ella. Libertad que se encuentra por primera vez en la *polis* griega.

**Palabras clave:** fenomenología, historia, mundo, existencia, sentido.

**Abstract:**

Jan Patočka's philosophy of history analyzes the original structures of the meaning of history. For him, history in the proper sense is born when the eccentric sense of the eternal return of the prehistoric world rises up and is shaken. The first vision of the world that the myth has is shocked by the theme of the human being: the understanding of the meaning of the world as such. Contrary to the anti-historical trend, Patočka emphasizes that the place of meaning can only be in the human affairs of the Greek *polis*. For this reason, the monograph aims to understand the transition from prehistory to the beginning of Greek history, contrasting it with the antihistorical tendency that is assigned to it. This is developed through phenomenological analyzes of the natural world and the movements of human existence. In Patočka the philosophy of history is based on both. The story is born from an understanding different from that of the eternal return of the world and its existential movement determined by it: it arises with the concept of giving meaning to life from freedom and for it. Freedom found for the first time in the Greek *polis*.

**Keywords:** phenomenology, history, world, existence, meaning.

## Contenido

Introducción.....	5
1. El mundo mítico.....	7
2. La constitución de la <i>polis</i> .....	19
3. El sentido de la historia.....	35
4. Conclusión.....	45

En efecto, si la historia es el lugar del sentido, entonces apoyarse en ello es como querer aferrarse a las olas tras un naufragio (Patočka, 2016, p. 170).

## **Introducción**

La filosofía de la historia de Jan Patočka tiene como base una fenomenología del mundo natural. En su reflexión sobre la transición de lo prehistórico al comienzo de la historia occidental, el mundo natural es analizado desde sus propias estructuras. Las estructuras que constituyen el mundo natural se sintetizan en los tres encajes de los movimientos de la existencia humana. Éstos se contrastan en la prehistoria y la historia. De esta manera, la monografía pretende comprender esa transición que dio origen al comienzo de la historia en Occidente.

En el libro de Patočka, *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (2016), se analiza el comienzo de la historia en Occidente. Como base se encuentra el análisis de Hannah Arendt, el de la *polis* griega, para comprender cómo el comienzo de la historia en sentido propio se da en la separación en virtud de que la labor liberó del dominio de la morada a ciertos individuos para la vida política. De esta forma, los griegos conmocionan el mito del eterno retorno y desarrollan una nueva manera de existir: la de la *polis*. La hipótesis de lectura es que con la *polis* surge la existencia que perturba el movimiento circular del eterno retorno de la vida humana; el comienzo de un nuevo proyecto rompe con el ciclo del eterno retorno de lo idéntico. No obstante, para Patočka, la *polis* no puede constituir la historia sin la filosofía: del tronco de la política nace la filosofía, y la unión de las dos es el comienzo de la historia en Occidente; la política como la base de posibilidad de nuevas formas de existir en la comunidad de iguales y la filosofía como el órgano de sentido de esa posibilidad.

Por consiguiente, la historia radica en la ruptura que la Grecia Arcaica hace frente al mundo mítico de la prehistoria. Siguiendo la terminología de Patočka, los griegos se alzan y

conmocionan el sentido excéntrico de la existencia humana por un nuevo sentido, a saber: el paso de la vida privada, pre-política y violenta, a la vida pública de la *polis*. Así pues, Patočka diferencia dos posibilidades fundamentales de la existencia humana: la histórica (*geschichte*) —tener historia fáctica y referirse al propio pasado, sea para negarlo o para afirmarse en él— y la prehistórica (*histoire*) —no niega el pasado, sino que se identifica con él y lo repite como un eterno retorno de lo idéntico—.

Sin embargo, la concepción de la historia de Patočka es problemática frente a la interpretación antihistórica que se tiene sobre ellos: la significación griega de historia (*historein*), verbo que se refiere a acontecimientos presentes y pasados, en las mitologías y genealogías griegas y romanas, hace presente el pasado en tanto origen eterno. Es un eterno retorno de lo mismo, en virtud del cual lo que surge retorna al punto de partida. En efecto, esta interpretación, que es acogida por varios autores, entre ellos, Löwith (2007), Eliade (2001) y Dussel (1974), ve una tendencia antihistórica en los griegos, y rivaliza con la postura de Patočka.

La monografía tiene como objetivo justificar la postura histórica de los griegos, que defiende Patočka, frente a su interpretación antihistórica, es decir, comprender por qué la historia de Occidente comienza en la Grecia Arcaica. Para llevar a cabo esto, la monografía se divide en cuatro capítulos: 1) El mundo mítico; 2) La constitución de la *polis*; 3) El sentido de la historia; 4) Conclusión. En el primero capítulo, se aborda el mundo mítico, de los misterios, propio de la esfera privada, del *lar*. Se analiza cómo las civilizaciones primitivas justifican su existencia, le dan sentido, valor a sus acciones, sin tener una libertad explícita. En el segundo capítulo, se aborda la constitución de la *polis*: la libertad explícita; la *isonomía* de la *polis* griega. La transición del mundo mítico y, por lo tanto, prehistórico al histórico; una nueva forma de existir que se dio en Grecia, y que constituye la forma histórica griega, confrontándola, de esta manera, con su interpretación antihistórica. En el tercer capítulo, se expone el sentido que los griegos tienen de la historia al alzarse y conmocionar el sentido excéntrico del mundo mítico. En el cuarto capítulo, se examina la hipótesis de lectura para determinar su justificación: la *polis* perturba, conmociona, el movimiento circular del eterno retorno, lo cual hace que la existencia humana se caracterice por el curso de la historia propio de la *polis*. La existencia humana decide su destino, es libre de elegir, y su elección es

irreversible. Y esto es lo propio del ser humano histórico: tener una historia fáctica, situada, y referirse al propio pasado, sea para negarlo o para afirmarse en él.

## 1. El mundo mítico

El mundo natural es transversal en la fenomenología de Patočka<sup>1</sup>. Y para explicitar la primera y originaria experiencia del ser humano con el mundo, hay que remitirnos al mito. En el horizonte total del mundo —que significa que la totalidad previa esta siempre y en todo respecto (espacial, temporal, relativo al contenido) más allá del límite de toda actualidad— el ser humano se comporta en relación con el todo como tal<sup>2</sup>. El *a priori* del aparecer, la condición de posibilidad de todo aparecer, y el telón de fondo que posibilita la existencia humana como movimiento<sup>3</sup>, se expresa originariamente en el mundo mítico. La vivencia originaria de la situación general del ser humano en el seno del todo, esa actitud especial

---

<sup>1</sup> “El mundo no es sólo la condición de posibilidad del aparecer de lo real, sino también la condición de posibilidad de un ente que vive en relación consigo mismo y de este modo posibilita el aparecer como tal. La *epojé* conduce así de golpe a un *a priori* universal que abre el lugar del aparecer tanto para lo real como para el sujeto que vive. Un *a priori* que de ninguna manera puede considerarse como existente, sino que desarrolla su función haciendo posible una relación consigo mismo, una estructura de ser sin la que no es posible ningún aparecer. (...) Este *a priori* del mundo es a la vez lo que hace posible la relación consigo mismo y, de este modo, el sí mismo en su constitución ontológica” (Patočka, 2004, p. 248). Para ampliar el tema véase el Anexo 1. Además, este tema se va a retomar en el capítulo 3.

<sup>2</sup> En el mundo “el fenómeno del horizonte no entraña, pues, sólo un estrato más profundo del sujeto. Al horizonte corresponde (...) el supuesto vivo de la comprensión del presente como tal. De este estrato brota, pues, lo que posibilita el comportamiento abierto hacia el ser de las cosas” (Patočka, 2004, p. 215).

<sup>3</sup> La existencia surge de la aclaración de los fenómenos de sus distintos planos: “el perderse a sí mismo, por el buscarse a sí mismo y (...) por el encontrarse el hombre a sí mismo” (Patočka, 2004, p. 62). El comportamiento de la existencia humana en estos distintos planos es un interés en sí mismo, no le es indiferente su propio ser. Pero para hacer de mi ser entero lo que me importa esencialmente, “de que es mi esencia y mi libertad lo que me va en ello” (Patočka, 2004, p. 66), yo tengo que responder a mí ser, tengo que hacerme responsable de él. La existencia no es una realización de la esencia; en efecto, está “más cerca de la *enérgeia* (...) es decir, más cerca de un ser que es acto de autorrealizarse: la existencia es para sí su propia meta, su actividad revierte sobre sí, es un acto atorreferencial” (Patočka, 2004, p. 66). De tal forma, se asemeja al movimiento aristotélico: un tránsito de la posibilidad a la realidad, tránsito que ya es real, “así también la existencia es un existir en la posibilidad. Aunque es distinta a la *dínamis* aristotélica; es decir, en la existencia no hay un sustrato, no hay algo de antemano que determina las posibilidades del movimiento; el ser humano elige libremente sus posibilidades” (Patočka, 2004, pp. 80-81). De esto, se desprende que los movimientos de la existencia sean el de la aceptación, la defensa y la verdad. Para mantener un esquema, en el capítulo 1, los movimientos de la aceptación y la defensa subordinan el de la verdad en el mundo mítico de la prehistoria; por el contrario, en el capítulo 2 y 3, el de la verdad los subordina a ellos. Para ampliar el tema véase el Anexo 1 y 2.

hacia el todo, que “preserva su misterio esencial”, es lo que las culturas “primitivas” experimentaron (Patočka, 2004, p. 32; 1976, pp. 97, 101-102).

En Patočka, el mundo mítico desemboca en un equívoco, si se compara con el proyecto moderno (Stanciu, 2019)<sup>4</sup>. De hecho, la óptica cartesiana de la modernidad imposibilita comprender el mundo mítico como tal. El mundo mismo en su esbozo primordial es un componente inaprehensible, el misterio del mundo, que no es ninguna *doxa*, pero que se interpreta desde la *doxa* como una *proto-doxa* (Patočka, 2007, p. 203; 1991, p. 127; Stanciu, 2019, p. 122). En contra de todo subjetivismo moderno, Patočka analiza el *proto-doxa* del mundo. Para tal empresa, la disposición afectiva del ser humano debe ser analizada en sus estructuras existenciales, es decir, en las modalidades que el mundo posibilita los movimientos de la existencia humana. Y esto se posibilita al preceder el problema del mundo al del ser, en la tradición fenomenológica<sup>5</sup>.

La innovación de Heidegger es ver en la antigua Grecia que el ser no se ve como un momento del ente, sino el modo de aparición de las cosas, de la naturaleza de su descubrimiento, de su manifestación. Ver la ontología antigua desde la perspectiva de qué es lo que hace posible la manifestación es poner el problema de la manifestación anterior al del ser. Sólo sobre la base del problema de la manifestación el problema del ser en Heidegger adquiere un nuevo punto de partida. La manifestación, la no ocultación, es un rasgo del ente mismo; la eclosión del ente es al mismo tiempo la manifestación. De esta manera, Patočka observa que la manifestación es el hilo conductor para la comprensión de lo que es el ser en Heidegger. Ya no se trata de las estructuras objetivas de las cosas, sino el hecho de que las cosas se manifiesten. Y la comprensión del ser de las cosas, tiene a la manifestación como problema rector para comprender el problema del ser; sólo entonces se opera el paso del

---

<sup>4</sup> Al proponer una rehabilitación del mito como manera de relacionarse con la totalidad, la razón determinada por la modernidad tecno-científica lo obstruye. Y el eco de la modernidad en los griegos es el *logos*. Así, llevando a la visibilidad esta “profundidad anterior al *logos*”, el mito rechaza la pretensión hegemónica que el *logos* humano eleva. 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. En el mito el ser humano se reúne con esta potencia mundial de articulación apaciguadora, que le proporciona no sólo explicaciones, sino también un refugio. Sin embargo, el equívoco radica que, si no es posible comprender desde el *logos* al mito, es mediante la ruptura de la actitud mítica que el *logos* se desarrolla. Pero a lo que apunta Patočka no es tanto al *logos*, sino a la problematicidad del mismo. Este tema se va a retomar en el capítulo 3.

<sup>5</sup> Esto sucede en la fenomenología a-subjetiva de Patočka: al rechazar cualquier subjetivismo husserliano, se sirve de la apertura al ser de Heidegger, pero para analizar las estructuras del mundo natural, que resultan siendo los movimientos de la existencia humana. Para ampliar el tema véase el Anexo 1 y capítulo 3.



fenómeno patente al fenómeno latente. La manifestación se produce en el dominio del ser, en un dominio dominado por el no-ente. Las cosas no pueden mostrarse sino sobre la base de este fundamento. Además, no se puede acceder al problema del ser sino a través del problema de la manifestación, ya que, de lo contrario, el ser sería un signo puramente abstracto y formal que carece por completo de contenido. De la misma manera, el *Dasein*, el ser situado a quien las cosas se le manifiestan y las comprende en su ser, y que comprende por lo tanto al ser, deriva del problema de la manifestación (Patočka, 2016, pp. 51-65; 1991, pp. 149-150, 155-160).

Así pues, el *Dasein*, al comprender al ser y su relación con él, es esencialmente ontológico; él vive la distinción del ser y el ente, es la comprensión del ser-ente. El fenómeno, en el sentido estricto del término, en tanto cosa que se manifiesta, sólo es posible porque existe un ente, tal como el *Dasein*, en el que tiene lugar el proceso de la diferencia ontológica, es decir, la trascendencia, la superación, el paso del ente al ser. La trascendencia del *Dasein* es propia de la tonalidad, de la disposición anímica, que no es algo subjetivo. La disposición remite al hecho de que siempre estamos de alguna manera atrapados, cautivados por las cosas. El término alemán *Befindlichkeit* define ese carácter objetivo de la disposición de ánimo en que no se expresa tanto un acento afectivo, algo subjetivo, como la manera en que somos encadenados por las cosas, el “rostro” que el mundo nos enseña<sup>6</sup>. Por consiguiente, esta se expresa en dos aspectos: por un lado, el aspecto del mundo; por otro lado, nosotros mismos en tanto fácticamente colocados en él.

Esta aclaración del problema de la manifestación permite comprender por qué el mundo mítico tiene una tonalidad afectiva, un elemento específico de espacialidad afectiva. Ahora, ¿cómo se manifiesta el *proto-doxa* del mundo, el misterio del mundo, en el mito? (Cabe recordar, que el misterio originario del mundo, lo inaprehensible, es la experiencia de horizonte, la cual no es más que una figura concreta del desvelamiento velador que realiza el mundo como posibilitación de la experiencia. Es el manifestarse, el aparecer mismo, que se produce en el dominio del ser, la originaria experiencia del misterio del mundo, y las culturas

---

<sup>6</sup> “Esta conducta primaria hacia el mundo, hacia el aparecer como tal, está contenida en la disposición anímica en que uno se encuentra, y en ella se produce la apertura originaria del ente como tal en total. Irrumpir en el todo del ente (en el universo), en orden a que el todo del ente pueda romper en lo que es y tal como es, sólo se produce en virtud de una existencia que está en relación originaria no ya con el ente sino con el ser” (Patočka, 2004, p. 273).

primitivas le dan al misterio la forma de un mito). Así como en la Antigua Grecia se observa la diferencia ontológica, a saber, el fenómeno ontológico y el fenómeno óntico, la distinción entre el ser y el ente, hay otro modo de disposición anímica, de espacialidad afectiva, que no ha llegado a la problematización de la diferencia ontológica. El *proto-doxa*, el misterio de la manifestación del mundo mítico, se caracteriza por ser aproblemático, no se experimenta el ocultamiento-desocultamiento del ser como tal. Lo propio del mundo mítico es ser un mundo sin la problematicidad de la diferencia ontológica, aun cuando el misterio del mundo se le aparezca.

La aproblematicidad del mundo mítico se sintetiza en que en él las respuestas preceden las preguntas. Vive la espacialidad afectiva de modo precuestionante e incuestionable; en efecto, es una experiencia del mundo más antigua que toda negación (Patočka, 1991, pp. 53, 128; Stanciu, 2019, p. 121). Por tal razón, el mundo le está dado; todo ha recibido una respuesta. La confianza primera que vincula al ser humano 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 problematicidad. Asimismo, su estancia parece estar aclarada por potencias preponderantes, que pueden ser tanto terribles como generosas, aunque dan a su vida un sentido seguro y tranquilizante, ya que ninguna problematicidad podrá resquebrajarla. La contrapartida de esta plenitud de sentido es la pasividad del ser humano: el sentido recae 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 ser humano mítico es pasivo e impotente. Entiende su vida como la obra de poderosas potencias extranjeras que actúan de manera determinante dondequiera que el ser humano 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” (Stanciu, 2019, p. 118). Es el sentido excéntrico del ser humano. El estar-al-descubierto<sup>7</sup> 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 ser humano recibe su sentido, con gratitud y docilidad, de una

---

<sup>7</sup> “Significa desvelamiento, la condición de ser desvelado. El ser al descubierto debe entenderse aquí al mismo tiempo como presentidad y como exposición del hombre, que, debido a que su situación se le manifiesta al descubierto, es un ser que nada pone al cubierto, un ser expuesto al peligro” (Patočka, 1991, p. 47).

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 errante.

Así pues, la connivencia con un sentido ya disponible confirma la predominancia del pasado. El mito procede de la concepción del tiempo donde prevalece el pasado (Patočka, 1991, pp. 58-59). Es en esta concepción donde radica su rasgo más general, a saber, considera que el ser humano está sometido a la sobrepotencia absoluta de uno o varios seres superiores. El pasado es la parte del universo que más se acerca a la objetividad, en tanto 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—. El ritmo imprevisible 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, en tanto horizonte omnienglobante —lo misterioso—, el mundo aparece como gobernado por potencias sobrehumanas. De tal modo que todo acontecimiento mundano aparece como la manifestación de una potencia inescrutable.

En el mundo mítico hay una consideración de la totalidad arraigada en la dimensión del pasado, que se basa en una certeza que precede toda duda, en una connivencia previa con el mundo que excluye todo desgarramiento interrogativo —la problematicidad propia de la diferencia ontológica—. El ser humano es un eslabón dentro del tejido mundano y el mundo en su totalidad es eclipsado por las potencias cósmicas que ocupan su núcleo.

Las características del estar-al-descubierto mítico ya mencionadas —primacía del pasado, heteronomía del sentido, excentricidad del ser humano, sumisión de este a las potencias cósmicas—, se conectan, en el proyecto originario y primigenio del ser humano y por lo tanto no problemático, al mundo de la labor, del esfuerzo y la fatiga. Este proyecto Patočka lo enlaza, desde su perspectiva fenomenológica, con los análisis de Hannah Arendt (Patočka, 2016, pp. 69-72, 102)<sup>8</sup>. Arendt mostró que la labor está indisolublemente ligada al

---

<sup>8</sup> De la misma manera que Patočka, Arendt analiza el ser-en-el-mundo (estar en él) del ser humano. La apertura a los asuntos humanos es la diferencia que tienen respecto a Heidegger: “Aunque el concepto de apertura constituye el fundamento más viable en el que se puede apoyar el problema del mundo natural, los análisis heideggerianos del fenómeno y de la apertura no se dirigen directamente a este problema, sino hacia la pregunta filosófica fundamental por el sentido del ser, esto es: el fundamento de toda fenomenicidad en cuanto tal. En vistas a ello, se dirige ante todo hacia aquellas modalidades del comportamiento abierto del hombre que tienen el carácter de un descubrimiento temático del ente y el ser. Frente a ello, existen otras formas de comportamiento abierto del hombre que no tienen primariamente como sentido y contenido suyo alcanzar la apertura y su transmisión. Como mundo del hombre, el mundo natural es un mundo de fenómenos (...) (no como fenómenos

simple mantenimiento de la vida que se consume así misma, de la vida biológica. Ella mira al ser humano en aquellas posibilidades de ser-en-el-mundo (estar en él). La más importante para Patočka es el proyecto de la vida por la mera vida, la labor, ya que está en contacto con la problematicidad de la vida; y al mismo tiempo la emboza y obstruye.

La labor tiene como base la disposición libre del espacio y de los intervalos temporales, es decir, hay una disposición afectiva del ser humano respecto a la tierra y el cielo<sup>9</sup>. El hecho de cuidar de la vida, el estar al servicio de ella para su manutención, hace que sea una carga; se encuentre orientada a una meta y dirigida por ella para su manutención. La actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales, descansa sobre el fundamento del libre ser-en-el-mundo, ya que la vida no la podemos defender sin más como algo indiferente, sino que siempre, “por mor de”, debemos “portarla”, “llevarla”. Siempre debemos ser garantes de la vida, responder de ella<sup>10</sup>. De esta manera, su carácter de carga se encuentra en que aquí nos viene constreñida una cierta decisión y que la sentimos como tal; la labor nos proporciona el que sintamos la libertad.

Sin embargo, esta apertura al mundo de la vida misma como carga para su manutención es frenada y reprimida por los otros dos componentes de la tétrada: lo mortal y lo divino<sup>11</sup>. El ser humano en la tierra se provee de los utensilios y prácticas alimentarias para su manutención; en el cielo regula la temporalidad de dichos utensilios y prácticas. Pero la referencia del cielo hacia la tierra, y viceversa, no posibilitan la diferencia ontológica, la comprensión del ser por parte del ser humano; sino que, tal y como aparece reflejado en el espejo de sus creaciones poético-míticas, el ser humano es aquí una vida permanentemente amenazada y consagrada a la muerte; es una vida dedicada a la labor, es decir, a una incesante evitación de esta amenaza mortal, que siempre termina avanzando victoriosa. Pero hay una

---

subjetivos sino como desvelamiento de los entes y del ser) y por ello sólo resulta accesible para el comportamiento abierto. Sin embargo, el comportamiento abierto, remitido como está a los fenómenos, es de naturaleza temporalmente histórica: está siempre en movimiento, viniendo de la oscuridad y yendo a parar a la oscuridad del ocultamiento. Asimismo, en lo referido al sentido, este comportamiento se divide en diversos movimientos parciales de la existencia” (Patočka, 2016, pp. 60-61).

<sup>9</sup> Véase la diferencia del concepto cielo en Husserl, Patočka y Heidegger en Garrido-Maturado, 1998; 1999.

<sup>10</sup> Para ampliar el tema del “por mor de” véase Anexo 1 y 2 y capítulo 3.

<sup>11</sup> Cielo, tierra, lo mortal y lo divino constituyen el mundo natural del ser humano o, en otras palabras, son el aparecer mismo del mundo en tanto estructura *a priori* que posibilita todo aparecer. Para ampliar el tema véase Anexo 1.

vida que no se encuentra amenazada de esta manera. Esta vida puede estar necesitada de muchas maneras sin que esté sujeta a la muerte; y por este motivo, triunfa incluso sobre las necesidades más intensamente sentidas. Esta es la vida divina (Patočka, 2016, p. 74).

Como en la labor, el mito tiene una disposición afectiva que abre a la comprensión del mundo, a saber, de la tierra, el cielo, lo mortal y lo divino. Esta comprensión del mundo mítico es el umbral, el paso anterior a la comprensión de la diferencia ontológica, ya que lo mortal y lo divino, que se referencian correspondientemente a la tierra y el cielo, ocultan el aparecer mismo del mundo. El aparecer mismo, la manifestación, el misterio del mundo mítico descansa en la morada monumental; el centro que administra la vida.

Con esto, en las moradas monumentales, la vida social aparece centrada en torno del palacio, cuya función es religiosa, política, militar, administrativa y económica a la vez. En este sistema de economía, que se denomina palatina, el rey concentra y reúne en su persona todos los elementos del poder, todos los aspectos de la soberanía. El rey controla y reglamenta minuciosamente todos los sectores de la vida económica, todos los dominios de la actividad social (Vernant, 1992, pp. 35-36).

De tal modo, el mundo humano se dota del rasgo de algo duradero. Sólo así se hace con un armazón sólido bajo la figura blanda y maleable de la vida. Las murallas, el mercado, el templo o la escritura<sup>12</sup> son expresiones de esta vida solidificada (Patočka, 2016, p. 73). Así, la vida solidificada, quehacer propio de la producción, se subordina a la labor, puesto que está al servicio de la subsistencia de los productores<sup>13</sup>. Y la organización de la sociedad de quienes laboran viene efectuada necesariamente por un centro que administra la vida.

---

<sup>12</sup> “Tal es el caso del mito —la primera gran manifestación verbal objetiva en la que se refleja la situación original del ser hablante— donde el habla, como un especial fenómeno en el mundo, se convierte en manifestación ideomática que capta —y en ese sentido contiene— al mundo. El siguiente nivel (...) en una relación expresa, consciente, con el mundo, es la escritura, la fijación de la manifestación verbal. La necesidad de fijación es antigua, primaria: se nota en la estereotipia del relato original hablado, en la posición ritual con que se transmiten los mitos, en las figuras que facilitan el recitado y la memorización. Con la escritura, o sea, con la palabra que se convirtió en algo que puede guardarse, la objetivación de la palabra y las responsabilidades del hombre alcanzan un grado en el que es posible la acumulación, el control, la revisión y, en general, la vida en la región de la memoria objetiva” (Patočka, 1976, pp. 96-97)

<sup>13</sup> A partir de la diferencia entre labor y producción de Arendt (la labor es “la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligadas a las necesidades vitales (...) la labor es la misma vida”. Y la producción, que no se queda en el mero vivir, “proporciona un ‘artificial’ mundo de cosas (...) dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas” (Arendt, 2003, p. 21)), Patočka justifica la subordinación de la producción a la labor en virtud de la conformación de las sociedades palatinas.

Esta descripción del mundo mítico se puede encontrar en dos de los poemas más antiguos de la humanidad: el de *Atrahasis* y el de *Gilgamesh*. Poemas que, siguiendo la interpretación del pambabilonismo, tienen un paralelo con apartados del Antiguo Testamento<sup>14</sup>.

En el poema de *Atrahasis* los dioses hacían de hombres<sup>15</sup>. Ellos tenían que cargar con la labor. Luego, esa carga, al inmolar a una deidad inferior y combinar su sangre con la arcilla, quedó impuesta al ser humano (Bottéro & Noa, 2004, p. 559). El dios inferior que fue inmolado tenía esa inteligencia práctica o presencia de ánimo, que lo inyectaba en la arcilla para que el ser humano no quedara reducido a la nada en el momento de separarse de su cadáver, sino que ese ánimo, ese fantasma, después de la muerte, siguiera existiendo; asegura al difunto un culto ritual por medio del cual se conservaba su recuerdo, su sombra (Bottéro & Noa, 2004, pp. 596-597). De su sangre y carne crearon al ser humano, que en ese momento recibió la labor como su lote y parte; los dioses, por su lado, se reservaron para sí la vida pura y no enturbiada. Frente a ello, la vida humana es conservación de sí a través de la labor, el esfuerzo y el dolor; y el nexo de unión entre la labor y la vida es la muerte, ya que al ser humano se le dio ánimo para que reemplazará a los dioses en la carga de la labor, y este ánimo fue el resultado de la inmolación de un dios y por lo tanto de la mortalidad del ser humano. Por tal razón, aunque los individuos mueren, el linaje humano se mantiene en la conexión generativa a través de las generaciones que se van extinguiendo; así tiene parte en el orden divino.

La función de la labor es proveer y alimentar a los dioses. Y los dioses deben organizar el mundo de tal forma que el ser humano mantenga esa función. De tal modo que, aunque pulule el ser humano y su alboroto sea molesto para algún dios insensato, el orden debe prevalecer gracias al dios de la sabiduría. Enlil, el dios de la

---

<sup>14</sup> Si no hay una derivación de la mitología babilónica en el Antiguo Testamento, al menos hay muchos elementos en común. Así se evidencia en la *Epopéya de Gilgamesh* que contiene relatos de la creación y el diluvio muy semejantes al *Génesis* bíblico; de igual forma, sobre el relato de una planta que puede otorgar la inmortalidad y una serpiente que evita que los personajes la obtengan.

<sup>15</sup> Un eco de que los dioses tienen la misma naturaleza que los seres humanos: en la Grecia Arcaica se refleja en que los dioses griegos son *antrōpophyeis*, es decir, que tienen la misma naturaleza, no simplemente la misma forma, que el ser humano (Arendt, 2003, pp. 31, 36; 1996, pp. 50-53). De tal manera, la preocupación por la inmortalidad nace de una naturaleza y de unos dioses inmortales que rodeaban las vidas individuales de los hombres mortales. “La mortalidad pasaba a ser la marca de contraste de la existencia humana. Los hombres son ‘los mortales’, las únicas cosas mortales con existencia” (Arendt, 2003, p. 31).

tierra, quiere insensatamente destruir a la humanidad, a pesar de que ella es la que le provee de alimento. Sin embargo, todos los intentos para hacerlo son obstaculizados por el dios más sabio, Enki, el dios del *Apsû*. Éste incapaz de salvar a la humanidad del diluvio, se decide, al menos, a conservarla en el futuro, salvando al Muy Sabio, y para ello concibe un plan que va a revelar a éste: en un sueño premonitorio debe abandonar todo, sin decirle a nadie, y construir un barco —cuya construcción Enki mismo le explicará, prometiéndole abastecerlo, junto con sus pasajeros, en abundancia de las provisiones necesarias para el viaje— (Bottéro & Noa, 2004, pp. 603-604).

Por eso, el diluvio mismo tiene el sentido de poner ante los ojos de la humanidad la precariedad, la dependencia de su posición; pero también tiene el sentido de que los dioses se espanten ante la devastación del orden del mundo, y vuelvan así a la unión en comunidad desigual con la humanidad, unión que autoriza la devastación solamente como castigo por las culpas. Las catástrofes totales tienen la capacidad de erradicar la humanidad entera; le muestran a cada individuo que está amenazado por ellas y que no está en condiciones de sentir su vida asegurada ni siquiera sobre el fundamento de la labor. De ahí que, el mal en el mundo es una creación e institución divina, como una permanente amenaza que pende sobre la humanidad. Pero también existe una ayuda divina consistente en que unos seres humanos guiados por los dioses luchan contra este mal y le ponen límite. Es una creación e institución de los dioses el que este mal penda sobre la humanidad, pero también lo es que se haga frente al mal y que contra él se luche dentro de lo que den de sí las fuerzas de los seres humanos (Patočka, 2016, p. 79).

A su vez, Gilgamesh, en su poema, es consciente de esto: la imposibilidad absoluta de escapar a la muerte; de tal modo que se pregunta “¿Qué haré, *Utanapishtim* [el Muy Sabio], a dónde iré? (. . .) En mí mismo lecho yace la muerte y donde pongo mis pies ahí está la muerte” (Silva, 1994, p. 29). Mientras la reflexión sobre la condición mortal pone al ser humano ante el problema del fenómeno ontológico<sup>16</sup>, la narración del diluvio es de tipo

---

<sup>16</sup> La angustia de Gilgamesh no conduce a la apertura heideggeriana, por el contrario, es el eco de los mitos griegos: “el ser humano, en tanto *idia phronesis*, que se entrega a sí mismo y al entendimiento privado, en el momento de diferenciar el bien del mal; la afirmación de sí mismo del ser humano, 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’. 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. (...) En este movimiento cismático, el ser humano no sólo se afirma a sí mismo, sino que reconoce

“jurídico”: el hombre es mortal por decreto divino, aunque otro decreto —que no ocurre— podría modificar su condición. Gilgamesh, al buscar al Muy Sabio para saber cómo ser inmortal, sólo encuentra que va a errar, ya que está dictaminado, excepto para el Muy Sabio, la mortalidad del ser humano. Sin embargo, Gilgamesh es un rey, un dios sólo en dos tercios, que lucha contra el mal en el mundo: se encuentra liberado de preocuparse por el pan de cada día y está aquí para realizar acciones sobrehumanas referidas al orden del mundo; pero por otro lado está sometido a la muerte. Su tarea principal —casi divina— es la de mantener el orden del mundo. Con lo anterior, se puede inferir que el poema de *Gilgamesh* tiene como trasfondo el diluvio y, por lo tanto, la antropogonía del poema de *Atrahasis* (Patočka, 2016, p. 79; Bottéro & Noa, 2004, pp. 610-615)<sup>17</sup>.

Se comprende, pues, que el mundo natural, visto desde el ser humano, es una gran morada regentada por los poderosos. Éstos se esfuerzan, en conjunción con los dioses, por mantener el mal en el mundo dentro de unos límites. Pero, a pesar de las gestas heroicas, comparten con los seres humanos el destino de la mortalidad. Este destino se siente como el poder oscuro de la vida finita, de la vida que permanentemente se está agotando, la vida que continuamente es cuidada y protegida. En efecto, las murallas de la gran morada pertenecen al único hogar sostenido por la comunidad asimétrica de los dioses y los hombres. No existe ninguna frontera de principio entre el mundo y los imperios amurallados. El rey-soberano no actúa solamente en comunidad con los hombres y por mediación suya; antes bien, él mismo es quien media entre la humanidad y el resto del orden del mundo divino.

Otro aspecto del mundo, de su inaprehensibilidad, es el misterio de la muerte. La imagen-sombra, que se desprende del cadáver del fallecido, se aparece para los que viven; sólo está como ser para ellos, para otros. El ser individual después de la muerte está destinado sólo para los que viven: para quienes, a su vez, en adelante, se relacionarán con los que

---

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 ser humano debe así encontrar el camino de una reconciliación, la vía de una re inserción en la sujeción a la fuerza preponderante, a la ley y al sentido más elevado que domina también su sentido finito” (Stanciu, 2019, pp. 125-126).

<sup>17</sup> Se observa el desarrollo: los dioses hacían de seres humanos; crean al ser humano para que se haga cargo de la labor; el ser humano es castigado por sus faltas: es una creación e institución de los dioses el que este mal penda sobre la humanidad, pero también lo es que se haga frente al mal y que contra él se luche dentro de lo que den de sí las fuerzas humanas. Aparece, así, la figura del rey-soberano (*ánax*) representado por Gilgamesh, el cual en tanto mortal hace frente al mal para que el orden divino permanezca. Éste, como regente, en conjunción con los dioses mantienen el mal en el mundo dentro de unos límites.



mueren de tal manera que los conservarán en su ser para los que vive. Y los vivos están determinados a este comportamiento por el hecho de que están unidos con los muertos en el más allá de la individuación, porque el ser individual es la realidad del linaje, que es él mismo algo así como el eslabón intermedio entre la indiferenciación de la gran noche y la independencia del cadáver del individuo. Cada individuo se muestra como miembro individual de una cadena de “aceptaciones”: llega a la vida no sólo como engendrado y dado a luz por los vivos, sino también en tanto aceptado por ellos y remitido a su cuidado; y sale de la vida igualmente remitido a quienes él mismo ha aceptado. En este quedar remitido, no sólo está vinculado al mundo de la vida bajo la servidumbre de la labor; antes bien, esta región de la individuación y la labor es ella misma parte de la región oscura del mundo: la región de la fertilidad, de la que proceden todos los individuos; no sólo es el lugar de la aceptación de la descendencia ya nacida, sino que es también preparación para la misma —región dictaminada por los dioses—. En consecuencia, el ser humano no acepta solamente los hijos nacidos, sino también al otro con el que conjuntamente entra en la oscuridad fértil y se deja aceptar por ella. Así, el movimiento de la labor remite al movimiento oscuro de la aceptación, y éste a su vez parece apuntar a un movimiento todavía más fundamental por el que todo ente sale de la noche no individuada (Patočka, 2016, pp. 87, 106)<sup>18</sup>.

En consecuencia, el misterio del mundo mítico se revela como el veredicto de los dioses para que el ser humano haga su lote y parte como ser mortal, en tanto la región oscura de la fertilidad lo prepara para ello. Este mundo mítico se encuentra en diferentes sociedades. La organización social del mundo mítico —la economía palatina—, de las moradas monumentales con los regentes poderosos en conjunción con los dioses para mantener el orden del mundo, se encuentra tanto en las grandes civilizaciones del Oriente Próximo como en las del Mar Egeo (Patočka, 2016, p. 88; Vernant, 1992, pp. 24-48). El análisis que hace Jean-Pierre Vernant (1992) nos muestra cómo se encuentra organizada la civilización

---

<sup>18</sup> El énfasis que hace Patočka al movimiento de la existencia de la aceptación es propio de la vida privada de las sociedades palatinas: “en la vida doméstica los seres humanos vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. Esa fuerza que los unía era la propia vida —los penates, dioses domésticos, eran, según Plutarco, ‘los dioses que nos hacen vivir y alimentan nuestro cuerpo’—, que, para su mantenimiento individual y supervivencia de la especie, necesita la compañía de los demás. (...) Esta temprana religión atada a la tierra servía a la vida y a la muerte como dos aspectos del mismo proceso. La vida surge de la tierra y a ella vuelve; nacimiento y muerte sólo son dos diferentes etapas de esta” (Arendt, 2003, p. 86).

micénica y su relación con las civilizaciones del Oriente Próximo. Esto es posible por el desciframiento de las tablillas de la lineal B micénica. Antes de la invasión dórica, los micénicos tienen una organización palatina. Su escritura es una derivación del Lineal A. Todo el sistema reposa sobre el empleo de la escritura y la constitución de archivos. Son los escribas quienes, transformando la escritura lineal usada en el palacio de Cnosos (lineal A) a fin de adaptarla al dialecto de los micénicos (lineal B), les han aportado los medios de implantar en la Grecia continental los métodos administrativos propios de la economía palatina. Este sistema representaba un notable instrumento de poder; da la posibilidad de establecer un control riguroso sobre un extenso territorio. Absorbía y permitía acumular toda la riqueza y concentraba, bajo una dirección única, recursos y fuerzas militares. Posibilitaba también las grandes aventuras en países lejanos, para establecerse en tierras nuevas o para ir a buscar el metal y los productos que faltaban en el continente griego. Por lo cual, se observa una estrecha relación entre el sistema de economía palatina, la expansión micénica a través del Mediterráneo y el desarrollo en Grecia de una artesanía ya muy especializada, organizada en gremios según el modelo oriental.

Se puede evidenciar, entonces, que la organización del mundo micénico tiene como base los mitos babilónicos —los cuales también influyeron en el Génesis bíblico, desde su primera fuente yahvista (Bottéro & Noa, 2004, p. 615)—. A través del mito babilónico, se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden. El rey-soberano (*ánax*) no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía. Confundidas, naturaleza y sociedad, el orden, en todas sus formas y en todos sus dominios, queda bajo la dependencia del rey-soberano. Para existir tiene necesidad de ser establecido, y para durar, de ser conservado; siempre supone un agente ordenador, una potencia creadora, capaz de promoverlo (Vernant, 1992, pp. 106-107, 122-130).

Hay un nexo, tanto en Grecia como en Oriente, con aquella concepción de la soberanía que pone bajo la dependencia del rey el orden de las estaciones, los fenómenos atmosféricos y la fecundidad de la tierra. Por lo cual, el mundo de la mitología del Oriente Próximo supera ampliamente el ámbito original del mundo mítico del Mar Egeo. Es incluso el fundamento de una ulterior reflexión poética, representada por las epopeyas homéricas.

Tanto la *Ilíada* como la *Odisea* elaboran elementos míticos del Próximo Oriente, transferidos por la poesía micénica (Patočka, 2016, pp. 89-91). La imagen del Señor del Tiempo, hacedor de la lluvia, dispensador de las riquezas naturales —imagen que pudo en la época micénica traducir realidades sociales y responder a prácticas rituales—, se traslucía aun en ciertos pasajes de Homero y de Hesíodo, en las leyendas como las de Salmoneo o de Éaco<sup>19</sup>. Así mismo, en el tema del diluvio y la aniquilación de la humanidad en general, en las epopeyas homéricas se puede comprender la aniquilación de la estirpe de los semidioses heroicos, así como de la forma vital y social de la morada teocrática de los gobernantes heroicos —a su vez, en la *Odisea* con su tema del vagar sin rumbo hasta el mismo fin del mundo—. En consecuencia, las narraciones babilónicas se convirtieron en parte integrante del mundo mítico griego, que en su transformación resultaron irreconocibles, pero permanecieron de tal modo que actuaron eficazmente de trampolín para ulteriores reflexiones.

Como conclusión, los mitos babilónicos influyeron tanto en las grandes civilizaciones del Oriente Próximo como las del Mar Egeo. Esto se sostiene en las economías palatinas que ponen en el centro a un rey-soberano que ordena el mundo para que el ser humano efectúe su lote y parte como ser mortal. En el segundo capítulo, se va analizar cómo después de la invasión dórica el mundo mítico micénico se desvanece, como quitándose las escamas de los ojos, y aparece un mundo totalmente diferente en la comprensión griega.

## 2. La constitución de la *polis*

En el mundo griego prevalece el mito del eterno retorno —con su antecedente babilónico, es decir, los mitos babilónicos como modelos para ulteriores reflexiones en el mundo griego—. Löwith es contundente respecto al mundo griego: conmovidos por el orden visible y la belleza del cosmos natural, y la ley cósmica del devenir y el perecer, fue para los griegos el prototipo de su comprensión de la historia. Según la concepción griega del mundo, todo se mueve en un eterno retorno de lo mismo, en virtud del cual lo que surge retorna al punto de partida. Así, los griegos se preguntan por el *logos* del *kosmos*, cuya comprensión reúne el conocimiento de cambios temporales con el de regularidades periódicas en su

---

<sup>19</sup> Véase Vernant, 1992, pp. 125, 128; Homero, *Odisea*, XIX, 109; Hesíodo, *Trabajos*, 225.

permanencia e inmutabilidad. Lo inmutable, en el movimiento ordenado de los astros, es crucial para los griegos, puesto que lo que va a suceder en el futuro cursará según el mismo *logos*, y será de la misma especie que lo que ocurrió en el pasado y que ocurre en el presente (Löwith, 2007, pp. 17-23)<sup>20</sup>.

De la misma manera, Dussel muestra como la visión mítica del eterno retorno se encuentra en todo el pensamiento griego, desde Hesíodo hasta Platón (1974, pp. 19-30)<sup>21</sup>. Por lo cual, este tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad y la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. El tiempo mítico extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Dussel se basa en la interpretación de Eliade. Éste dice que la teoría griega del eterno retorno es la variante última del mito arcaico de la repetición de un gesto arquetípico, así como la doctrina platónica de las ideas es la última versión de la concepción del arquetipo. Y que esto se observa en su expresión más acabada en el apogeo del pensamiento filosófico griego: el mito de la conflagración universal. Este mito se sustenta en los ciclos cósmicos: las cosas nacen del *apeiron* y a él volverán<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta concepción la encuentra en Heródoto, I, 1; Tucídides, I, 22 y II, 64; Polibio, I, 35 y VI, 3, 9, 51, 57. Además, en los análisis de Cochrane, 1983, cap. XII; Collingwood, 1952, 24-55)

<sup>21</sup> El carácter antihistórico de los griegos se observa en la epopeya real que hace enfrentarse en la lucha, por la dominación del mundo, las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas para establecer un poder soberano y la fundación de un orden como parte de un mismo drama divino, como trofeo de una misma lucha: ya Ferécides de Siros dice: “Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformó en amor; habiendo compuesto el orden del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad” (Diels, fr. 3). De la misma manera, en la *Teogonía* el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. Él destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (*Teog.*, 139). Zeus, su único hijo salvado, desplazará al Tiempo y será el monarca de los dioses helénicos. De igual forma, en *Los trabajos y los días*, hay una reconciliación de los dioses por el trabajo del campo del ser humano. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; a la reconciliación divina o a la desaparición en el Caos, donde el Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno (*Teog.*, 116). Sin embargo, Dussel sigue justificando, en las posteriores concepciones, el retorno al caos primitivo y su reconciliación cíclica, sin detenerse en el cambio que hubo entre la organización palatina de los micénicos y la de la *polis*, cambio, como se va a ver más adelante, que altera y perturba el mundo mítico.

<sup>22</sup> En este mito, Eliade demuestra la visión antihistórica griega: “en el cataclismo, *ekpyrosis*, con el cual terminan los ciclos cósmicos, o esas ideas relacionadas con el ‘Año Magno’ y con el fuego cósmico (*ekpyrosis*) que pone fin periódicamente al universo para renovarlo, o la renovación periódica del mundo (*metácosmesis*), muestran que todas las cosas nacen del caos, lo indefinido, y a él volverán. Pero la adhesión al mito de la ‘eterna repetición’, y al de la *apocatástasis* son dos posiciones filosóficas que dejan entrever una actitud anti-histórica. (...) Se encuentra sobre todo concepciones análogas en los apocalipsis y las antropogonías arcaicas; el diluvio o la inundación ponen fin a una humanidad agotada y pecadora, y una nueva humanidad regenerada nace, habitualmente de un ‘antepasado’ mítico, salvada de la catástrofe. El ‘nacimiento’ de una humanidad, su crecimiento, su decrepitud y su desaparición son asimilados al ciclo lunar. Y esta asimilación nos revela (...) sus consecuencias optimistas: pues, así como la desaparición de la Luna nunca es definitiva, puesto que

Eliade sintetiza la conflagración universal en el pensamiento de Platón: el mito del paraíso primordial, que es perceptible por los hindúes, por los hebreos, por las tradiciones iránias y grecolatinas; en efecto, este paraíso encaja en la concepción arcaica de los “comienzos paradisiacos”, que se encuentran en todas las valoraciones del *illud tempus* primordial (Eliade, 2001, pp. 55, 76-79).

Por su parte, la interpretación de Dussel además muestra que el marco mítico no sólo se encuentra desde los presocráticos, sino desde la conformación de la ley *agónica* (1974, pp. 51-60). En virtud de las leyes relativas al ser humano, la cosmovisión también tiene un carácter imperativo; en efecto, hay leyes necesarias del mundo —cuya ley es el producto de una evolución colectiva e inconsciente de un pueblo en búsqueda de la “seguridad”—. Para Dussel, la clave de la evolución griega debe buscarse en una progresión del polo libertad y de su correlativo ley, del polo caos y de su contrario orden. Las leyes, en tanto divinas y permanentes, que regulan los movimientos de los astros, los días y las noches, las estaciones, rigen también las relaciones humanas, políticas, comerciales. La seguridad respecto al caos, al desorden de la *pleonexía*, se regula con la ley —un estado de “equilibrio”, donde la justicia reprime el inmoderado deseo de riquezas, contra la oligarquía posesora; a la excesiva acumulación de bienes en manos de algunos pocos, se contraponen la *Dike*—. La seguridad de la ley ordena el mundo del caos, concepción que hace eco a la reconciliación divina de los acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original, a fin de regenerar el proceso de la fertilidad y la estabilidad de la comunidad. Por tal razón, todo este desarrollo griego es mítico y antihistórico en cuanto permanece en el eterno retorno de lo idéntico.

Sin embargo, ninguno de estos autores tiene presente lo que demostró Vernant: la transición de una organización palatina —la micénica— a la *polis* es un cambio que desliga al griego del mito del eterno retorno. En las teogonías orientales, como en las de Grecia, los temas de génesis, de su etiología, quedan integrados en una vasta epopeya real que hacen enfrentarse en la lucha, por la dominación del mundo, las generaciones sucesivas de los dioses y de las diferentes potencias sagradas. El establecimiento de un poder soberano y la fundación del orden aparecen como los dos aspectos inseparables de un mismo drama divino.

---

necesariamente va seguida de una luna nueva, la desaparición del hombre no lo es mucho más y especialmente la desaparición incluso de toda una humanidad (diluvio, inundación, sumersión de un continente, etcétera) nunca es total, pues una humanidad renace de una pareja de sobrevivientes” (2001, pp. 77-78).

Por lo cual, el problema de la génesis en sentido estricto queda en las teogonías, si no enteramente implícito, por lo menos en un segundo plano. El mito no se pregunta cómo del caos ha surgido un mundo ordenado; responde a esta cuestión: ¿quién es el dios soberano? ¿Quién ha conseguido reinar sobre el universo? En este sentido la función del mito es la de establecer un distingo y una distancia entre lo que es primero desde el punto de vista temporal y lo que es primero desde el punto de vista del poder; entre el principio que está cronológicamente en el origen del mundo y el soberano que preside a su ordenamiento actual. El mito se constituye en esa distancia, que es el objeto mismo de su relato, ya que éste representa, a través de la serie de las generaciones divinas, los avatares de la soberanía hasta el momento en que una supremacía, definitiva ya, pone término a la elaboración dramática de la *dynasteia* (Vernant, 1992, p. 126)<sup>23</sup>.

Al cambio, tras la caída de la sociedad micénica, una vez que han desaparecido el sistema palatino y la personalidad del *ánax* (rey-soberano), no subsisten de los antiguos ritos reales más que vestigios cuyo sentido se ha perdido. Se ha desvanecido el recuerdo del *ánax* que restauraba periódicamente el orden del mundo; no aparece claramente el vínculo entre las hazañas míticas, atribuidas a un rey-soberano, y la organización de los fenómenos naturales. El hundimiento de la soberanía, la limitación del poder real, han contribuido a desprender el mito del ritual en que originariamente estaba enraizado.

Fue la invasión dórica la que destruyó todo este orden palatino. Así pues, se rompen los vínculos de Grecia con Oriente. Aislado, replegado sobre sí mismo, el continente griego retorna a una forma de economía puramente agrícola. El mundo homérico no conoce ya una división del trabajo comparable a la del mundo micénico ni el empleo en una escala tan vasta de la mano de obra servil. Desconoce las múltiples corporaciones de “hombres de las

---

<sup>23</sup> De la misma manera, el término *arkhé*, que hará carrera en el pensamiento filosófico, no pertenece al vocabulario político del mito: “no es sólo que el mito quede adherido a expresiones más específicamente ‘reales’; ocurre también que la palabra *arkhé*, al designar indistintamente el origen en una serie temporal y el primado en la jerarquía social, suprime aquella distancia en la cual se fundaba el mito. Cuando Anaximandro adopte este término, (...) [marca] el rechazo por la filosofía del vocabulario ‘monárquico’ propio del mito; traducirá (...) lo que los teólogos necesariamente separaban, de unificar en la medida de lo posible lo que es primero cronológicamente, aquello a partir de lo cual se han formado las cosas, lo que domina y gobierna el universo. (...) El orden del mundo no puede haber sido instituido en un momento dado por la virtud de un agente singular: inmanente a la *physis*, la gran ley que rige el universo tenía que estar ya presente de algún modo en el elemento original de que surgió poco a poco el mundo. Por tal razón, Aristóteles [*Metafísica*, 1091 a, 33-b 7] (...) hará notar de los antiguos poetas que las potencias originarias son un advenedizo tardío, Zeus, quien ejerce sobre el mundo la *arkhé* y la *basíleia*” (Vernant, 1992, p. 127).

herramientas”, agrupadas en las cercanías del palacio o situadas en las aldeas para ejecutar allí las órdenes reales. El término *anax* desaparece del vocabulario propiamente político. Lo reemplaza, para designar la función real, la palabra *basiléus* —el cual antes no era un rey-soberano, sino un simple señor, dueño de un dominio rural y vasallo del *anax*—, cuyo valor más que ser una persona única que concentre en sí todas las formas del poder, designa una categoría de grandes que se sitúan, tanto unos como otros, en la cúspide de la jerarquía social. Suprimido el reinado del *anax*, no se encuentran huellas ya de su control, de su aparato administrativo, ni de una clase de escribas. La escritura misma desaparece, como arrastrada por el derrumbe de los palacios. Cuando los griegos vuelven a descubrirla, a fines del siglo IX, tomándola esta vez de los fenicios, no será sólo una escritura de otro tipo, fonética, sino producto de una civilización radicalmente distinta: no la especialidad de una clase de escribas, sino el elemento de una cultura común. Su significación social y psicológica se habrán transformado: la escritura no tendrá ya por objeto la creación de archivos para uso del rey-soberano en el secreto de un palacio, sino que responderá en adelante a una función de publicidad; va a permitir divulgar, colocar por igual ante los ojos de todos, los diversos aspectos de la vida social y política (Vernant, 1992, pp. 35-48, 64-65).

Las transformaciones sociales que más directamente han repercutido sobre los esquemas del pensamiento griego dejan ver su testimonio en diferentes aspectos de la sociedad. Sin embargo, el cuadro de un pequeño reino como Ítaca, con su *basiléus*, su asamblea, sus nobles turbulentos, su *demos* silencioso en segundo plano, prolonga y aclara ciertos aspectos de la sociedad palatina micénica. Pero la desaparición del *anax*, ha dejado subsistir en forma simultánea las dos fuerzas sociales con las cuales había tenido que transigir su poder: de una parte, las comunidades aldeanas y, de la otra, una aristocracia guerrera, cuyas familias más nobles conservan por igual, como privilegio del *genos*, ciertos monopolios religiosos. Entre esas fuerzas opuestas, que pone en libertad el hundimiento del sistema palatino y que en ocasiones van a enfrentarse con violencia, la búsqueda de un equilibrio, de un acuerdo, hará nacer la reflexión moral y las especulaciones políticas que definirán una primera forma de “sabiduría” humana (Vernant, 1992, pp. 53, 81)<sup>24</sup>. Esta

---

<sup>24</sup> La nueva sabiduría nace cuando, después de las catástrofes que destruyen la humanidad, excepto un pequeño grupo de seres humanos, ellos deben volver a aprender las artes de la vida y la civilización. Este aprendizaje es un esclarecimiento, en el sentido que ilumina todas las cosas; es algo luminoso que atrae las cosas ocultas hacia la luz. Estos seres humanos obligados a satisfacer las necesidades llamaron sabiduría a las cosas que descubren

*sophía* no tiene por objeto el universo de la *physis*, sino el mundo humano: qué elementos lo componen, qué fuerzas lo dividen y lo enfrentan consigo mismo, cómo armonizarlas, unificarlas, para que de su conflicto nazca el orden humano de la ciudad. Se ha desviado de la concepción micénica del rey-soberano para orientarse por otro camino; ahora, los problemas del poder, de sus fuerzas, de sus componentes, se han planteado en términos nuevos.

En Atenas no se ha roto bruscamente la continuidad con la época micénica. No obstante, se puede rastrear las etapas del estallido del poder soberano. En estas etapas se ve como la misma noción de *arkhé* —de mando— se separa de la *basíleia*, conquista su independencia y va a definir el dominio de una realidad propiamente política: la *arkhé* es delegada de año en año, en virtud de una decisión humana, de una elección, que supone enfrentamiento y discusión. Ahora, el *basíleus* se limita a funciones sacerdotales: la imagen del rey-soberano, dueño y señor de todo poder, se reemplaza por la idea de funciones sociales especializadas. De esta forma, las leyendas de Atenas describen un proceso inverso: una crisis de sucesión que, en lugar de arreglarse mediante la victoria de uno de los pretendientes sobre los demás y la concentración de toda la *arkhé* en sus manos, lleva a una división de la soberanía, al apropiarse cada uno de ellos de uno de los aspectos del poder, dejando los demás a sus hermanos. No se pone el acento en un personaje único que domina la vida social, sino en una multiplicidad de funciones que, contraponiéndose unas a otras, necesitan de una distribución y una delimitación recíprocas. Lo que el mito sugiere mediante el relato de un conflicto entre hermanos, la historia y la teoría política lo expondrán, a su vez, en forma sistemática, presentando el cuerpo social como un compuesto integrado por elementos heterogéneos, de partes separadas, de clases en funciones que se excluyen recíprocamente, pero cuya mezcla y fusión debe realizarse (Vernant, 1992, pp. 54-58).

Pero es aquí que surgen nuevos problemas: ¿cómo puede nacer el orden del conflicto entre grupos rivales, del enfrentamiento de las prerrogativas y de las funciones opuestas?; ¿Cómo puede una vida común apoyarse en elementos dispares?; o —según los órficos—, ¿Cómo, en el plano social, puede surgir lo uno de lo múltiple y lo múltiple de lo uno? Poder

---

no sólo lo que es útil para las primeras necesidades, sino que contribuyen a la nobleza. Así, pusieron su mirada en la organización de la ciudad, e inventaron las leyes y todos los lazos que juntan las partes de la ciudad, y a eso también lo llamaban sabiduría: es con esta que los Siete Sabios inventaron las virtudes propias del ciudadano (Vernant, 1992, p. 81).



de conflicto y poder de unión, *eris-phlía*: estas dos entidades divinas, opuestas y complementarias, señalan como los dos polos de la vida social en el mundo aristocrático, que sucede a las antiguas sociedades palatinas, transforman la comprensión del mundo griego. La exaltación de los valores de lucha, de concurrencia, de rivalidad, se asocian al sentimiento de pertenencia a una sola y misma comunidad, a una exigencia de unidad y de unificación sociales. El espíritu de *agón*, que anima a los *genes* nobiliarios, se manifiesta en todos los terrenos: en el plano de la guerra, la religión y la política<sup>25</sup>.

Como consecuencia, en la política hay un combate de argumentos, cuyo teatro es el *ágora*. Los que contraponen discursos forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales. Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás si no es entre iguales (Hesíodo, *Los traba.*, 25-26). Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera griega y contribuye a dar a la noción de poder un nuevo contenido. La *arkhé* ya no es la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado es el que se ha despojado de todo carácter privado; el que, escapando a la incumbencia de los *gene*, aparece ya como asunto de todos.

De ahí que, el griego dirá que ciertas decisiones deben ser planteadas *es to koinón*; que los antiguos privilegios del rey-soberano, que la *arkhé* misma, han sido puestos *es to meson*, en el centro. El recurso de una imagen espacial, para expresar la conciencia de un grupo humano, adquiere de sí mismo el sentimiento de su existencia como unidad política. Refleja el advenimiento de un espacio nuevo. Efectivamente se puede observar esto en las construcciones urbanas: no están agrupadas como antiguamente en derredor de un palacio real, cercado de fortificaciones; la ciudad está ahora centrada en el *ágora*, espacio común, sede de la *hestía koiné*, espacio público en el que se debaten los problemas de interés general (Vernant, 1992, pp. 51-60).

---

<sup>25</sup> En la guerra la técnica del carro ha desaparecido, con todo lo que ella implicaba de centralización política y administrativa; ahora, los *hippéis*, calificación guerrera excepcional, establecen la relación entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos. En lo religioso cada *genos* se afirma dueño de ciertos ritos y símbolos divinos, los cuales gobiernan las relaciones entre familias. Esto constituye en sí una suerte de *agón*, un combate codificado y reglamentado, en el cual se enfrentan grupos, una prueba de fuerza entre *gene*. Y la política, a su vez, adopta también forma de *agón*: una justa oratoria, un combate de argumentos; los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos, forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales (Vernant, 1992, pp. 58-59, 73).

La *polis* da una preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos del poder. Es el poder de la palabra no como ritual, como la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario. Todas las cuestiones de interés general que el rey-soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate.

Otro rasgo de la *polis* es su carácter de publicidad. Un sector de interés común en contraposición a los asuntos privados, a los procedimientos secretos; prácticas abiertas, establecidas a plena luz del día. Esta exigencia de publicidad en beneficio del grupo, el colocar ante la mirada de todo el conjunto de las conductas, de los procedimientos, de los conocimientos, se diferencia del privilegio exclusivo del *basiléus*, o de los *gene* detentadores de la *arkhé*. La cultura griega se constituye abriendo a un círculo cada vez mayor —y finalmente al *demos* en su totalidad— el acceso a un mundo espiritual reservado en los comienzos a una aristocracia de carácter guerrera y sacerdotal (la epopeya homérica es un primer ejemplo de este proceso: una poesía cortesana, que se canta antes que nada en las salas de los palacios, después sale de ellos, se amplía y se transforma en poesía de festival)<sup>26</sup>. Todo lo que es común no se conserva ya, como garantías de poder, en el secreto de las tradiciones familiares; su publicación dará lugar a exégesis, a interpretaciones diversas, a contraposiciones, a debates. Las leyes de la *polis* exigen que sean sometidas a rendición de cuentas (*éudynai*). Ya no se imponen por la fuerza de un prestigio personal o religioso; tienen que demostrar su rectitud mediante procedimientos de orden discursivo.

La palabra constituía, entonces, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de los conocimientos, que antes, con el *ánax*, eran reservados o prohibidos. Con la escritura, al redactar las leyes, no se hace más que asegurarles

---

<sup>26</sup> Sin embargo, las mujeres, los hijos y los esclavos no participan en ese espacio: vivir entre iguales significa vivir y tratar sólo entre pares, lo cual supone que muy pocos pueden hacerlo —por ejemplo, sesenta ciudadanos libres entre cuatro mil personas en Esparta— (Arendt, 2003, pp. 86-87).

permanencia y fijeza; se las sustrae a la autoridad privada de los *basiléis*, cuya función era la de “decir” el derecho; se transforman en bien común, en regla general, susceptible de ser aplicada por igual a todos. Ahora, en virtud de la publicidad que le confiere la escritura, la *diké*, sin dejar de aparecer como un valor ideal, se encarna en un plano propiamente humano, realizándose en la ley, regla común a todos pero superior a todos, norma racional, sometida a discusión y modificable por decreto pero que expresa un orden concebido como sagrado<sup>27</sup>. Cuando se decide hacer público un saber mediante la escritura, se quiere, al depositar su mensaje *es to meson*, hacer de él el bien común de la ciudad, una norma susceptible, como la ley, de imponerse a todos<sup>28</sup>.

Además, los que componen la *polis* aparecen en cierto modo similares los unos a los otros. Esta similitud es la que funda su unidad, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *philía*, asociados en una misma comunidad (Vernant, 1992, p. 72-73). Su expresión rigurosa se sintetiza en el concepto de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático y de inspirar en el plano institucional reformas como las de Clístenes, el ideal de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que remontan hasta los orígenes mismos de la *polis*. Los términos de *isonomía* y de *isocratía* han servido para definir, dentro de los círculos aristocráticos, en contraposición al poder absoluto de uno solo (la *monarkhía* o la *tyrannís*), un régimen oligárquico en que la *arkhé* se reservaba para un pequeño número con exclusión de la masa, pero era igualmente compartida por todos los miembros de esa selecta minoría. En efecto, fue aquella nobleza militar, la aristocracia de los *hippéis*, la que estableció por primera vez, entre la calificación guerrera y el derecho a participar en los asuntos públicos, una equivalencia. En la *polis* el estado de soldado coincide con el de ciudadano: quien tiene su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tiene asimismo en su organización política.

---

<sup>27</sup> El arte oratorio se puede formular en discursos, plasmarlos como demostraciones y argumentaciones. Por eso, “el discurso tiene una relación estrecha con el *logos*. El arte de lo político es un ejercicio del lenguaje; y el *logos* adquiere conciencia de sí, de sus reglas, a través de su función política” (Vernant, 1992, p. 62).

<sup>28</sup> Hacen público su saber mediante la escritura, como son los casos, por ejemplo, de Anaximandro, Ferécides y Heráclito (véase Diógenes Laercio, 1, 43, carta de Tales a Ferécidas).

El movimiento, el alzarse<sup>29</sup> propio de los Siete Sabios, que rechaza una situación que no satisface y que se denuncia como un estado de *anomía* es el que permite hacer las reformas a toda la vida social para organizarla de conformidad con aspiraciones comunitarias e igualitarias. Las relaciones sociales se caracterizan por la violencia, la astucia, la arbitrariedad y la injusticia, y el esfuerzo de renovación actúa en distintos planos a la vez: es simultáneamente religioso, jurídico, político y económico; aspira siempre a restringir la *dynamis* de los *gene*, quiere poner un límite a su ambición, a su iniciativa, a su voluntad de poder, sometiéndolas a una regla general cuya obligación se aplique por igual a todos. Esa norma superior es la *diké*, que el mago<sup>30</sup> invoca como a un poder divino; es ella la que debe establecer entre los ciudadanos un justo equilibrio que garantice la *xeunomía*: la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder, entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social. La *diké*, de este modo, concilia y armoniza esos elementos para hacer de ellos una sola y misma comunidad, una ciudad unida (Vernant, 1992, pp. 86-87).

Esta norma, entonces, hace que el comienzo del derecho tenga un clima religioso<sup>31</sup>. Los sentimientos de estar colectivamente comprometida, colectivamente amenazada la *polis*, cada vez que corre la sangre por un crimen, obliga a reglamentar las relaciones de los *gene* y

---

<sup>29</sup> Los conceptos alzarse y conmovirse se van a abordar en el capítulo 3. Éstos pertenecen a la idea de *epojé* y el movimiento de la existencia en la verdad, para profundizar en el tema véase Anexo 1 y Anexo 2.

<sup>30</sup> “La legislación sobre el homicidio marca el momento en que el asesinato deja de ser asunto privado. Es reemplazada por una represión organizada dentro del cuadro de la ciudad, controlada por el grupo y en la que la colectividad esta comprometida. (...) Son todas actitudes que están ligadas al despertar religioso manifestado en las campañas para imponer el culto dionisiaco y que reviste, en los medios más especializados, la forma de un movimiento de sectas como la de los Órficos. Esa renovación religiosa se caracteriza por la institución de procedimientos purificatorios en relación con las nuevas creencias. La figura de Epiménides se destaca: es a él a quien se llama a Atenas para arrojar de ella la *miasma* que pesa sobre la ciudad después del asesinato de los Cilónides. Su don de doble vista descubre, efectivamente, las faltas antiguas; desvela los crímenes ignorados cuya impureza engendra, tanto en los individuos como en las ciudades, un estado de perturbación y de enfermedad, el delirio frenético de la manía, con su cortejo de desórdenes, de violencias y de asesinatos. Pero ese reformador religioso, fundador de santuarios y de ritos, aparece al mismo tiempo como un consejero político que Solón [véase Plutarco, *Vida de Solón*, XII, 7.12] asocia a su obra legislativa” (Vernant, 1992, pp. 87-88).

<sup>31</sup> “El movimiento místico responde a una conciencia comunitaria; una sensibilidad nueva del grupo en relación con el asesinato, su angustia ante las violencias y los odios que engendra la venganza privada. (...) Ya no se establecen los rituales con su poder religioso (el juramento y el testimonio), sino que el juez ahora tiene que investigar a fondo, reconstituir el objeto del litigio y conocer los hechos en sí mismos. (...) El juez tiene que esclarecer una verdad en función de la cual habrá de pronunciarse en adelante. No pide a los testigos que juren, solidarizándose con una de las partes, sino que informen sobre los hechos” (Vernant, 1992, pp. 92-93).

de quebrar su particularismo. Sin embargo, esa efervescencia mística no se prolongará más que en el interior de ciertos medios sectarios estrechamente circunscriptos. No da nacimiento a un vasto movimiento de renovación religiosa que absorba finalmente la política. Ocurre lo contrario. Las aspiraciones comunitarias y unitarias van a injertarse más directamente en la realidad social, a orientar un esfuerzo de legislación y de reforma; pero al remodelar así la vida pública, ellas mismas se transformarán, laicizándose; al encarnarse en la institución judicial y en la organización política, se prestarán a un trabajo de elaboración conceptual, siendo traspuesto al plano de un pensamiento positivo. Ahora, la expiación respecto a la *miasma* hace que se presenta al criminal como un “*poseso*”, o como un furioso, a quien enloquece un mal *daimon*, encarnación de una impureza ancestral. En esa alma perturbada, enferma, la *kátharsis* mágica del legislador restablece el orden y la salud, lo mismo que los ritos purificatorios, por ejemplo, de Epiménides restablece, en la ciudad trastornada por las disensiones y las violencias causadas por crímenes antiguos, la moderación (*homónoia*) (Vernant, 1992, pp. 90-93).

En los agrupamientos religiosos la *areté* se ha definido con el ideal de *habrosyne*: la virtud es fruto de una larga y penosa *áskesis*, de una disciplina dura y severa (*meleté*); ella pone en juego una *epimeleia*, un control vigilante sobre sí mismo. Mientras que cierto modo amplificadas en los medios sectarios donde definen una disciplina de ascesis que permite a los iniciados escapar a las injusticias de aquí abajo, salir del ciclo de reencarnaciones y retornar a lo divino, la *habrosyne* se encuentra en la vida social modificando las conductas, los valores, las instituciones, al margen, esta vez, de toda preocupación de orden escatológico. Así, la condenación apunta a sus consecuencias sociales, a los males que ella engendra en el grupo, a las divisiones y los odios que suscita en la ciudad (*stasis*). *Koros*, *hybris*, *pleonexía*, son las formas de sinrazón que reviste, en la Edad del Hierro, el orgullo aristocrático, ese espíritu de *Eris* que, en lugar de una noble emulación, no puede engendrar más que injusticia (*dysnomía*).

Contrario es el ideal de la *sophrosyné* —estar hecho de templanza, de justo término medio; “nada en demasía”, tal es la fórmula de la nueva sabiduría—. Es el mismo Solón que se presenta como árbitro, como conciliador. Hará de la *polis*, víctima de la *dysnomía*, un *kosmos* armonioso, si consigue repartir, proporcionalmente a sus méritos respectivos, la parte que corresponde en la *arkhé* a los distintos elementos que componen la ciudad. Esta

distribución equilibrada (*eunomía*), impone un límite a la ambición de aquellos a quienes anima el espíritu de la desmesura; traza ante ellos una frontera que no tendrán derecho a traspasar. Solón se alza y pone, en el centro del Estado, como una barrera infranqueable entre dos jaurías adversas, el límite que no pueden traspasar. A la *sophrosyne* responde la imagen de un orden político que impone un equilibrio a las fuerzas contrarias, que establece un acuerdo entre elementos rivales; orden que se refiera a una ley superior a las partes, a una *diké* que debe ser igual e idéntica para todos. Con Solón, *Diké* y *Sophrosyne*, bajadas del cielo a la tierra, se instalan en el *ágora*. Lo que quiere decir que ellas mismas en adelante tendrán que rendir cuentas<sup>32</sup>.

Aunque en las sectas religiosas la *sophrosyne* adopta una postura ascética, es fuera de las sectas donde ella adquiere una significación moral y política precisa. Se opera por lo tal una escisión en dos corrientes de pensamiento: una se preocupa de la salvación individual; la otra se interesa por la de la ciudad; de un lado agrupamientos religiosos, al margen de la comunidad, replegados sobre sí mismos en su aspiración a la pureza; del otro, medios directamente comprometidos en la vida pública, enfrentados con los problemas que plantea la división del Estado y que utilizan nociones tradicionales como la de *sophrosyne* para darles, con un contenido político nuevo, una forma no ya religiosa, sino positiva<sup>33</sup>.

Esta reflexión moral de los Sabios no sólo aportó normas conceptuales, sino que situó el problema moral en su contexto político, lo ligó al desenvolvimiento de la vida pública. Mezclados en las luchas civiles, deseosos de poner término a ellas mediante su obra de legisladores, fue en función de una situación social que los Sabios elaboraron su ética y

---

<sup>32</sup> “Solón lo ha hecho en nombre de la comunidad, en virtud de la fuerza de la ley, *kratei nomou*, uniendo la acción de la fuerza y la justicia. Ahora, *Kratos* y *Bía*, los dos antiguos acólitos de Zeus, que no debían apartarse un instante de su trono porque personificaban lo que el poder del soberano comporta, a la vez, de absoluto, de irresistible y de irracional, han pasado ahora al servicio de la ley; son servidores de *Nomos*, que domina en adelante, en sustitución del rey, en el centro de la ciudad. Este *Nomos* conserva, por su relación con la *diké*, una cierta resonancia religiosa; pero se expresa también, sobre todo en un esfuerzo positivo de legislación, una tentativa racional por poner fin a un conflicto, por equilibrar fuerzas sociales antagónicas y ajustar actitudes humanas apuestas” (Vernant, 1992, pp. 98-99).

<sup>33</sup> En su carácter político es “una lucha entre la impureza-purificación, un ascesis para disciplinar las pasiones, el *thymos*, refrenar los impulsos del *eros* y todos los apetitos de la carne; (...) [en fin,] hacer al ciudadano disciplinado, dócil al mandato, para que no se sienta jamás tentado a reivindicar una supremacía que entregaría el alma al desorden. Logra, así, la salud, el equilibrio; sujeta la parte que está hecha para obedecer, pero al mismo tiempo adquiere una virtud social, una función política. (...) Es la confianza (*pistis*) que los humanos tienen entre sí donde la *sophrosyne* adquiere una significación moral y política precisa (Vernant, 1992, pp. 102-104).

definieron positivamente las condiciones que permitieran instaurar el orden en el mundo de la ciudad. Para comprender qué realidades sociales recubren el ideal de la *sophrosyne*, cómo se injertan en lo concreto las diferentes nociones, hay que enfatizar en las reformas constitucionales como las de Solón, Arquitas o Clístenes (Vernant, 1992, pp. 104-113).

Por lo tanto, se puede ver cómo después de la invasión dórica la organización social griega desemboca en la conformación de la *polis*. Aunque hay vestigios de la sociedad palatina micénica, el *arkhé* se distribuye de manera proporcional. Y esta distribución se hace en la *hestía koiné*, espacio público en el que se debaten los problemas de interés general por medio del accionar del discurso. La diferencia de los asuntos de la *polis* con los religiosos, es que éstos son esotéricos. Los ritos religiosos purifican todo lo concerniente a lo orgiástico, al rapto desenfrenado de la sin medida. Pero esa salvación escatológica del individuo es contrastada con la de la vida pública de la *polis*. En virtud de los asuntos públicos, toda la expiación individual de lo orgiástico está en función de la comunidad de iguales. El poder religioso ya no detenta la *arkhé*, sino que su función se queda en la vida privada del *lar*. Mientras que en los asuntos públicos se distribuye el *arkhé* y se purifica la ciudad.

En consecuencia, Patočka justifica la modificación más importante en Grecia: la esfera de la casa, del *lar*, no era ya el centro del mundo en general; ella era solamente la esfera privada y junto a ella se erigió otra esfera que se le oponía: la esfera pública (Patočka, 2016, pp. 87-88). A pesar de sus diferencias metodológicas<sup>34</sup>, Patočka tiene en consideración la reflexión de Arendt sobre la *polis* griega, la cual permite comprender la separación de los griegos respecto al mundo del eterno retorno.

La reflexión de Arendt sobre la libertad griega es crucial para comprender por qué en la *polis* el eterno retorno es conmocionado. En las epopeyas homéricas, la aniquilación, influenciada por los mitos babilónicos, no desemboca en reflexiones bíblicas —como es el caso del paralelismo entre los mitos babilónicos y apartados del Antiguo Testamento—; sino en lo que significa la política, así como el nuevo espacio que debe ocupar. Esto se observa en la guerra de Troya, cuando en el canto homérico no se guarda silencio sobre el vencido, en tanto Aquiles no es más grande que Héctor ni la causa de los griegos es más justa que la defensa de Troya. La narración imparcial de Homero —que veía un asunto desde el contraste

---

<sup>34</sup> Véase la diferencia entre Arendt y Patočka sobre el movimiento inicial de la existencia humana en Serrano de Haro, 2019; en el mismo sentido, también véase Hejduk, 2022.

de todas sus partes— hace que la aniquilación que provoca la guerra sea reversible, no en el mito del eterno retorno, sino en la posibilidad de transformarla en una lucha política, salvación retrospectiva de los aniquilados y abatidos que Homero poetizó<sup>35</sup>. Respecto a la guerra, la *polis* definió lo político. Ésta se formó alrededor del *ágora* homérica, en tanto era una fuerza de convicción y persuasión que rige sin violencia ni coacción entre iguales y lo decide todo (*peitho*); mientras que la guerra y la violencia asociada a ella fueron excluidas por completo de lo político. Puesto que la guerra no puede hacerse sin órdenes y obediencia ni dejando las decisiones al criterio de la convicción, los griegos pensaban que pertenecía a un ámbito no-político. De ahí que, el efecto de Homero de la exclusión de la violencia del ámbito político constituye el concepto de lucha como el modo legítimo y superior de la convivencia humana. Eso es lo que se denomina el espíritu *agonal* de los griegos (Arendt, 1997, pp. 75, 108-110).

Igual que el espíritu *agonal*, la *ágora*, el hogar homérico de reunión, se constituye cuando la campaña contra Troya muchos hombres libres se juntaron para una gran empresa, con el fin de obtener una gloria, que sólo es posible conjuntamente. Esta conjunción de los héroes<sup>36</sup> quedó posteriormente desprovisto de su carácter transitorio y aventurero. La *polis* sigue ligada a la *ágora* homérica, pero el lugar de reunión es ahora permanente (Arendt, 1997, p. 115). Ese ámbito que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto. Contrario a lo que sucede en la privacidad y la familia, en ese ámbito aparece aquella luz que genera la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Esta luz es la condición previa de todo aparecer efectivo, que se convierte en político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto como lo es la *polis*<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> De igual forma, pasa con Heródoto cuando dice que quisiera evitar que las grandes y maravillosas gestas, tanto de los helenos como de los barbaros, cayeran en el olvido (Heródoto, I, 1). Igual imparcialidad para que los acontecimientos no sean expresión de fuerzas soberanas, sino relatos que conformen sentido histórico.

<sup>36</sup> “El héroe que descubre la historia no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra ‘héroe’, es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participa en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia” (Arendt, 2003, p. 210). Contrario, eran los héroes épicos con significado de semidioses.

<sup>37</sup> “La *polis* es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén. Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, hacen su aparición explícita. Así, realidad es lo mismo que aparición. La realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos” (Arendt, 2003, pp. 221-222).



Hacer reversible la aniquilación de la guerra en virtud de la lucha política sólo es posible mediante la acción libre. La concepción de la libertad griega es la que posibilita la separación, perturbación, del mundo del eterno retorno. Ella es una conjunción entre el actuar y hablar. La libertad de acción significa sentar un comienzo y empezar algo —la palabra *archein* se refiere tanto a comenzar como a dominar—. Por eso, dirigente es quien comenzaba algo y buscaba los compañeros para poder realizarlo, y este realizar y llevar a fin lo empezado era el significado de la palabra actuar. Así pues, es mediante el nacimiento que el mundo se renueva y que a través de la espontaneidad del recién llegado se ve arrasado a algo imprevisiblemente nuevo (Arendt, 1997, p. 77)<sup>38</sup>. Esta acción no puede tener lugar en el aislamiento, ya que el que empieza algo sólo puede acabarlo cuando consigue que otros le ayuden.

Pero la acción es pre-política sin la libertad de hablar los unos con los otros (Arendt, 1997, pp. 78-79)<sup>39</sup>. Las cosas del mundo, de la labor y la producción, se manifiestan en una perspectiva que se ajusta a la posición que se encuentra el héroe. Al cambio, el mundo real se puede ver y experimentar como algo común a muchos, que se encuentra entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de los participantes y que, por ese motivo, el mundo es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Ahí en la libertad de conversar surge en su objetividad visible desde todos los lados el mundo del que se habla. Vivir en un mundo real y hablar sobre él con los otros son en el fondo lo mismo. Y de esta manera tanto la acción como el discurso constituyen lo político, en cuanto éste es la libertad griega.

En Arendt, este actuar político se diferencia del actuar de la labor y la producción. Entre estas diferentes formas de ser-en-el-mundo se constituye una especie de soteriología, cuya salvación fundamenta la otra hasta llegar a la redención humana, o sea, a lo asuntos que

---

<sup>38</sup> La idea de natalidad rompe por sí misma la concepción del mundo mítico. Ahora, la acción, como comienza algo nuevo, es de un carácter irreversible y no pronosticable. No está en la labor ni en la producción la libertad de forma incondicionada como en la acción de comenzar algo nuevo de la *polis*. La acción no está determinada por nada exterior, sino que es una espontánea acción interna que comienza algo nuevo.

<sup>39</sup> “La libertad presuponía una *phronesis*, discernimiento del hombre político, que no estaba vinculado al propio punto de vista, sino en obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas, que se puede traducir como la capacidad de pensar desde la posición de cualquier otro. De tal manera, en la *polis* el hombre político era en su particular distinción el más libre porque tenía en virtud de su discernimiento, de su amplitud para considerar todos los puntos de vista, la máxima libertad de movimiento” (Arendt, 1997, p. 112).

constituyeron la *polis*. Para comprender esto, se parte que la familia nace de la necesidad, del ciclo biológico para mantener la vida; así, es “lógico que el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*” (Arendt, 2003, p. 43). Toda violencia para satisfacer la necesidad en la esfera privada es el acto pre-político de liberarse de la necesidad para la libertad del mundo. Ser libre significa no ser gobernado ni gobernar a alguien. Es la *polis* una unión de hombres libres contraria a la impuesta a todos por los apremios de la vida. En efecto, el *telos* de la polis era la “buena vida”, es decir, ser liberado de la labor y la producción, de las necesidades vitales de la vida, innato de todo ser vivo para su supervivencia.

Los apremios de la vida para los ciudadanos libres de la *polis* son la labor y la producción. La labor nunca designa el producto acabado; mientras que el propio producto deriva de la palabra trabajo o producción (Arendt, 2003, p. 98). Estas obstruyen la acción política. Sin embargo, si el *animal laborans* necesita la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, y si los mortales necesitan su ayuda para erigir un hogar en la Tierra, los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber*, la ayuda de los artistas, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría (Arendt, 2003, p. 191). De tal manera que, cada forma de actuar va constituyendo el mundo: la labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano; la producción proporciona un “artificial” mundo de cosas que trasciende a los individuos. Así pues, el *animal laborans* podía redimirse de su encarcelamiento en el siempre repetido ciclo del proceso de la vida, de estar siempre sujeto a la necesidad de la labor y del consumo, sólo mediante la movilización de otra capacidad humana, la de hacer, fabricar y producir del *homo faber*, quien como constructor de utensilios alivia el dolor y la molestia del laborar y erige también un mundo duradero. Mientras que, el *homo faber* podía redimirse de su situación insignificante, de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y el discurso de la *polis* (Arendt, 2003, p. 256).

De esta forma, las moradas monumentales, los imperios, configuran, por la labor y la producción, la posibilidad de un espacio para la existencia fuera de sí, para la fama, la gloria, para la perduración en la memoria de los otros, propio de la *polis*. La vida organizada conforma el cimiento de la inmortalidad humana. Mientras que la organización requiere de

la consolidación mediante la escritura, así también la escritura es presupuesto de ese nivel superior en el que la vida se relaciona explícitamente con la memoria, con los otros, con la vida con ellos y en ellos de la *polis*. La labor impide la extinción y decadencia de la vida, una vida que consume sin dejar algo duradero; la producción, por su parte, edifica un almacén vital sólido y capaz de perdurar, un refugio y una comunidad que son lugares indispensables para tener un hogar. Sobre este fundamento —que garantiza la liberación del puro autoconsumirse y de la dispersión en lo no duradero— se eleva algo esencialmente distinto: una vida que se determina libremente de tal manera que, en adelante, pueda también determinarse a sí misma y en otros con independencia de este fundamento. A partir de este momento, esta vida es diferente —en toda su esencia y en su ser— de la vida en la aceptación, de la vida que se acepta y defiende (Patočka, 2016, p. 115).

Ahora, sobre la forma como se constituyó la *polis*, Patočka infiere el comienzo de la historia en sentido propio. En el próximo capítulo, se va a abordar esto teniendo en cuenta las consideraciones que fundaron la *polis*, las cuales le van a permitir a Patočka definirla como el inicio propio de la problematicidad de la diferencia ontológica, es decir, cuando el misterio del mundo se le aparece a los griegos de forma explícita.

### **3. El sentido de la historia**

Si el sentido de la historia ya estuviese manifiesto en los acontecimientos históricos, no habría ninguna pregunta sobre él. Según Löwith, el preguntarnos por el sentido de la historia o por su ausencia está condicionado por el pensamiento judío y el pensamiento cristiano (2007, pp. 16-19). Estos están permeados por un sentido último, que surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación. El trasfondo teológico se encuentra en el destino de los pueblos con su vocación divina.

De hecho, Löwith resalta la etimología del término “sentido”: es la noción de fin la que determina su significación. Los acontecimientos históricos tienen sentido si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos; el fin debe ser una meta, en tanto el sentido de los sucesos

históricos se cumple si su *telos* futuro es visible<sup>40</sup>. De esta manera, la dimensión temporal de una meta definitiva es un futuro escatológico, y el futuro sólo existe en la espera y en la esperanza. El sentido último es el de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe. Esta espera del futuro estaba viva entre los profetas judíos. El pasado resulta siendo una promesa del futuro; su interpretación se convierte en profecía al revés: presenta el pasado como una preparación razonable del futuro.

El *eschaton* no sólo le pone fin al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada. La escatología, comparada con la brújula, nos da orientación en el tiempo, apuntando a Dios como meta y término último. Al concepto de *historein* le dieron un carácter futurista los profetas. Así, cuando el Segundo Isaías describe la futura gloria de Jerusalén, su nacionalismo religioso es universalismo teleológico. La “humanidad” jamás ha existido en el pasado histórico y tampoco puede existir en ningún presente; ella es una idea y un ideal del futuro, en tanto horizonte necesario de la concepción escatológica de una historia universal (Löwith, 2007, pp. 31-33)<sup>41</sup>.

Por su parte, Eliade dice del monoteísmo judío que, contrario a la consideración de la historia como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo, permanece en el mito del eterno retorno. En él los acontecimientos históricos ya no son reversibles; todas las derrotas, los sufrimientos, se justifican como hechos irreversibles para alcanzar la escatología del tiempo futuro: el *in illo tempore* se coloca, no en el pasado, sino al final de los tiempos. Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará de una vez y la historia dejará de existir. Se da la salvación del devenir histórico mediante las teofanías negativas y positivas de Yahué, por su voluntad e intervención. En virtud del monoteísmo mesiánico, el eterno retorno es remplazado por una regeneración única que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir. La irreversibilidad es compensada por la limitación de la historia en el tiempo (Eliade, 2001, pp. 65-70).

Sin embargo, el judeocristianismo se desliga de esta visión del eterno retorno. Tiene un sentido histórico propio: es el caso del sacrificio de Abrahán que pone en evidencia la

---

<sup>40</sup> “Tomado en su ‘totalidad’ en la medida en que este acontecimiento tiene un punto de partida preciso y un punto final que es de naturaleza escatológica, la asunción de que la historia posee un sentido último anticipa un fin último como última meta que trasciende los sucesos fácticos” (Löwith, 2007, p. 18).

<sup>41</sup> Véase Cohen, 2004, caps. XIV y XV, donde el concepto de futuro es fruto del mesianismo profético de los judíos.

diferencia entre la concepción de la repetición de la hazaña arquetípica y la nueva dimensión, la fe, adquirida por la experiencia religiosa<sup>42</sup>.

Contrario a lo anterior, para Patočka el sentido de la historia se encuentra en los griegos. Además, el lugar del sentido deja de ser la historia, cuanto un fin más allá de los sucesos fácticos como una fe creadora, y lo pone en el lugar de los asuntos humanos: la *polis*. Y esto es posible en virtud del fenómeno ontológico.

El fenómeno ontológico, o el campo fenoménico<sup>43</sup>, “que pertenece a una dimensión específica del ser, que cabría denominar la del aparecer” (Patočka, 2004, p. 155); este campo fenoménico del aparecer se expresa como mundo de la historicidad concreta. El proyecto de

---

<sup>42</sup> “Para todo el mundo paleosemítico, semejante sacrificio, a pesar de su función religiosa, era únicamente una costumbre, un rito cuya significación era perfectamente inteligible, en el caso de Abrahán es un acto de fe. Abrahán no comprende por qué se le pide dicho sacrificio, y sin embargo lo lleva a cabo porque se lo ha pedido el Señor. Los demás (todo el mundo oriental) siguen moviéndose en una economía de lo sagrado que será superada por Abrahán y sus sucesores. Los sacrificios de aquéllos pertenecían (...) a lo ‘general’; es decir, estaban fundados en teorías arcaicas en las que sólo se trataba de la circulación de la energía sagrada en el Cosmos (de la divinidad a la naturaleza y al hombre, luego del hombre —por el sacrificio— de nuevo a la divinidad). Eran actos que hallaban su justificación en sí mismos; encuadraban en un sistema lógico y coherente: lo que había sido de Dios debía volver a Él. Para Abrahán, Isaac era un don del Señor y no el producto de una concepción directa y substancial. Entre Dios y Abrahán se abría un abismo, una ruptura radical de continuidad. El acto religioso de Abrahán inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como personal, como una existencia ‘totalmente distinta’ que ordena, gratifica, pide, sin ninguna justificación racional (es decir, general y previsible) y para quien todo es posible. Esa nueva dimensión religiosa hace posible la ‘fe’ en el sentido judeocristiano” (Eliade, 2001, pp. 70-71). “En realidad, el horizonte de los arquetipos y de la repetición sólo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios. Tal cosa fue lo que aconteció cuando el horizonte de los arquetipos y de la repetición fue por primera vez superado por el judeocristianismo, que introdujo en la experiencia religiosa una nueva categoría: la fe” (Eliade, 2001, pp. 101-102).

<sup>43</sup> El cual se tiene que presuponer como fundamento de toda claridad y está abierto por la comprensión del ser. Comprensión que se sirve de la intuición como la vía de paso por la que acceder a sus funciones primordiales. Estas funciones son el “por mor de” en que se lleva a término la *praxis* con los *pragmata* que encontramos en nuestro camino: “Justo hacia ese ‘por mor de’ que es siempre un ‘aquello por causa de lo cual’, y que constituye mi propia presencia en orden al contexto pragmático que en cada caso depende del quehacer, de la tarea. En vista de este ‘por mor de’ yo me comprendo a mí mismo, y este ‘por mor de’ no es sólo el que desencadena y conduce mi acción entre los *pragmata* del caso, sino que me hace comprenderlos a ellos al tiempo que me comprendo a mí mismo. La comprensión de las cosas y mi autocomprensión forman un todo estructurado cuyas partes remiten unas a otras, y todas mis acciones, todo ocuparme con las cosas, se guía por este todo; en este sentido mi actuar se orienta hacia ese todo sin que nunca lo ponga yo ante mi mirada, sin ‘tematizarlo’. Cada acción tiene su tema, una tarea natural que me obliga a la acción, pero cada tema trasciende hacia esa totalidad atemática sin que tenga yo necesidad de ‘pensar’ en ella o de ‘representármela’, y unifica de este modo el ‘por mor de’ con los *pragmata* que le sirven de puntos de apoyo, de soportes. Esta totalidad atemática es, pues, hacia la que trasciende toda *praxis* realmente vivida por nosotros; esta totalidad es el ‘lugar’ del vivir concreto; en ella es en la que pensamos cuando hablamos de vivir en el sentido de ‘ser en el mundo’” (Patočka, 2004, p. 152).

nuestras posibilidades de ser es aquello por mor de lo cual el ser humano existe personal e históricamente. El ser humano trasciende, en tanto es un ente a cuya esencia pertenece la relación con la posibilidad (o imposibilidad) última de su existencia, y esta trascendencia es el trabajo oculto y constantemente inadvertido del ser que crea presencia, poniendo en obra una conducta humana que está abierta a la comprensión del ser. De ahí que, la trascendencia, la diferencia fundamental entre ser y ente, el más originario estado de desoculto, es aquello de lo que el humano en su esencia depende, y no a la inversa. El advenimiento de la desocultación de una época mundano-histórica no es algo que esté en el poder arbitrario de la humanidad; no hay que darle un sentido sobre un plano suprahistórico. Una donación de sentido es la cuestión de una nueva época de la verdad, de una nueva época histórica, y el disponer sobre ella no está en poder del hombre, sino que alcanza el fundamento de la condición humana como tal.

La verdad al ser histórica significa la reemplazabilidad por principio de toda época histórica por otra. Eso no quiere decir que una época eclosione en virtud de su dialéctica propia. Una apertura del ser que sea liberadora, salvadora, depende del retroceso al fundamento de la metafísica: ya no se examinan las posibilidades del ser identificable con el ente, sino aquello en que radica el ser como ser en su diferencia del ente. Entonces, se pondrá en camino como tarea del pensar un nuevo comienzo más allá de todo lo subjetivo, de la voluntad no menos que de la trascendentalidad<sup>44</sup>. La esencia de la verdad posibilita una nueva

---

<sup>44</sup> “Al subordinar la intencionalidad al concepto de conducta descubridora, la problemática de la verdad es introducida en la dimensión de la cura, como ser del ser-ahí. La conducta práctica es verdadera, realmente descubridora, en caso de que encuentre aquello de lo que hay que curarse y lo que ha de hacerse en el nexo de las remisiones prácticas. De primariamente verdadero y presupuesto de las estructuras de descubrimiento íntegras puede calificarse el ser-ahí descubridor, abierto: la cura. La problemática originaria de la verdad se emplaza en la apertura del ser-ahí. Pero la apertura es aquí la de las posibilidades fundamentales en cuyo campo acontece el ser del ser-ahí como ‘movimiento’ originario-ontológico. Las posibilidades fundamentales se abren desde el encontrarse, cuya comprensión, por tanto, hace posible interpretar la apertura del ser-ahí. El encontrarse fundamental de la angustia tiene entonces una importancia crucial. La angustia singulariza en el ser-ahí puro, propio, libre de todo término medio, porque conduce a la comprensión de la posibilidad más propia, irreferente e irrebable: la del no-ser. La posibilidad de llevar a cabo ‘el paso atrás ante el ente en total’ se concibe aquí como perteneciente a la esencia (=ser) del hombre en general, como el acontecer fundamental en él que determina la concreción de toda la estructura del ser-ahí, como fundante de esta esencia. La comprensión del ser como tal, como diferente del ente, se convierte con ello en el fundamento del fenómeno. Ciertamente que el ser como tal se considera posible sólo en la comprensión del ser humano, y esto significa: sólo en un ente que está por principio interesado en su ser, que no es ‘indiferente’ respecto a él, sino que es por él ahí. De esta manera, se reconoce que no es el ser humano quien por su modo de ser condiciona, constituye y hace funcionar la comprensión del ser, sino que es el ser que eclosiona en la esencia del hombre el que puede perfilar al hombre

época histórica, y ese es su carácter salvífico: la apertura a una dimensión histórica<sup>45</sup>. Así, la verdad que toma por base la finitud de la verdad, del ser y del humano hace posible una aprehensión de la historia que no es ni teológica ni antropológica, sino del aparecer mismo del fenómeno ontológico.

Dicho de otra manera, el sentido de la historia es la comprensión del fenómeno ontológico. Y esto es posible gracias a la apertura, a la *epojé* heideggeriana<sup>46</sup>. Ésta no es un acceso a ningún ente; es el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal. En vez de atenernos a lo manifiesto, lo suspendemos en la *epojé* para sólo entonces llegar a ver lo que manifiesta. Se llega hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece. Pero gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta claro que, así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, el mundo como protohorizonte (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidad del aparecer del sí mismo. Lo yoico no es nunca percibido en y por él mismo, o experimentado inmediatamente como quiera que sea, sino sólo como centro de organización de una estructura universal de aparición que no es reductible a lo que aparece como tal en su ser singular. A esto Patočka lo llama mundo, y esto porque la estructura universal de aparición es lo que se encuentra en la *epojé* y, sin embargo, el mundo no se niega o pone en duda, sino que sólo se saca de su anonimato originario a la luz (2004, pp. 247-248).

El mostrarse de las cosas se descubre al preguntar a las cosas que aparecen por aquello que las hace aparecer tal como aparecen, y al intentar uno abrirse paso, mediante un preguntar que va diferenciando, hasta este fundamento de lo que aparece. Pero para esta comprensión no se precisa únicamente de la *epojé*, sino también de una evidencia que penetre en la trama

---

como tal. Esta eclosión de la diferencia fundamental entre ente y ser, efectuada por el ser mismo, es al mismo tiempo fundamento del carácter de abierto del hombre para el ente y fundamento de toda verdad como libertad para el ente. Así pues, esta eclosión tiene en adelante que calificarse de verdad más originaria. Pero, del mismo modo que el ser-ahí humano y el ser mismo, tal verdad originaria es finita” (Patočka, 2004, pp. 177-178).

<sup>45</sup> “La historia no obedece a ninguna ‘lógica del ser’. Como quiera que el ser mismo es originariamente finito, pero igual de originariamente tiene y debe tener una dimensión de ocultamiento, la historia que obedece al ‘destino del ser’ no puede ser un desarrollo progresivo. Sólo puede representar un repetido ejercicio de elevación a partir de la caída, pudiéndose ocultar esta caída, caracterizada por la pérdida de la relación originaria con la verdad, bajo la máscara del progreso, la ilustración y el poder” (Patočka, 2004, pp. 180-181).

<sup>46</sup> “La *epojé* presupone la experiencia del quedar en suspenso, el anonadamiento al que remite, como a su origen, toda actitud (negativa) de renuncia. La *epojé* es sólo un testimonio del anonadamiento y de la posibilidad de avanzar merced al anonadamiento hasta el borde mismo en que puede y debe abandonarse el suelo del ente como tal. Su suspensión se desvela (...) al ‘ámbito abierto’ de lo que queda alumbrado” (Patočka, 2004, p. 270).

histórica de las concepciones del ser. De esto sólo es capaz un acercamiento histórico que en las representaciones y concepciones habituales del ser desvela las conexiones que provienen de la tradición, las asunciones que no han pasado por la intuición, los elementos incuestionados cuya supuesta obviedad tiene que ser llevada a intuición y que tienen que ser liberados de su inercia dogmática. Y esto se da en virtud de un comportarse que presupone un “por mor del cual”, una “no indiferencia”, un “irle (a uno) algo en ello”.

Así pues, el ser humano reduce todo ente a esa capacidad sin la cual no se puede comprender ni el qué las cosas son, ni lo qué son, ni cuál es su modo característico de ser. Reduce a lo que nunca puede hallarse en las cosas como componente real o ingrediente suyo, y que hace primeramente posible un encuentro con ellas, “un comportarse abierto hacia ellas” y finalmente su “comprensión”. La reducción será ahora reducción a la específica comprensión del ser de que se trate, al ser develado<sup>47</sup>.

Dicho lo anterior, se puede comprender la diferencia que hace Patočka (2016) entre el sentido del devenir y el de la narración. Aquel es rendimiento de quienes actúan y padecen, mientras que éste está en la comprensión de las configuraciones lógicas que nos remiten al devenir. Éste puede ser comprendido de la misma manera por personas situadas en lugares, tiempos y tradiciones distintas; en cambio, el sentido del devenir está en la situación misma que se está desarrollando, en tanto su sentido cabe comprenderlo a partir de un interés y de una relación con el mundo, desde la apertura a sí mismo y a las cosas<sup>48</sup>. La vida humana resulta ser explicada a partir de la relación interesada consigo mismo sobre el fundamento de la apertura a lo que es. No obstante, la apertura del sentido del devenir de las grandes civilizaciones, con su organización palatina, se encuentra encerrada en el mito del eterno

---

<sup>47</sup> Hay tres componentes del método fenomenológico heideggeriano: 1. La reducción, “el componente fundamental del método fenomenológico, en el sentido de reconducción de la mirada inquisitiva desde el ente comprendido ingenuamente hasta el ser, lo designamos como reducción fenomenológica. Adoptamos así un término central de la fenomenología de Husserl, valiéndonos de la expresión, pero no de su contenido. (...) La reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente (proyectada sobre el modo de su estar develado). 2. La construcción, que es el proyectar que se acaba de mencionar. 3. La destrucción inherente a la construcción reductiva, es decir, una deconstrucción de los conceptos tradicionales que, al comienzo, deben ser necesariamente empleados, que los deconstruya hasta las fuentes a partir de los que fueron creados” (Patočka, 2004, p. 277).

<sup>48</sup> “Es perfectamente posible que la acción y los acontecimientos verdaderamente históricos exijan orientarse con ayuda de tradiciones y narraciones, pero entonces el sentido de la narración resulta comprensible a partir de la acción histórica y no al revés” (Patočka, 2016, p. 97).



retorno, mientras que el devenir humano no sedentario, vinculado con la naturaleza, con su organización nómada, está en el puro ritmo de la naturaleza. Por esto, a Patočka le resulta pertinente separar el devenir humano en tres niveles, a saber: el nivel ahistórico, prehistórico e histórico (Patočka, 2016, p. 110). La prehistoria resulta siendo el presupuesto de la historia, no sólo por la presencia de lo pasado en documentos explícitos, o de la memoria colectiva en forma de tradiciones escritas, sino porque la historia se distancia de su devenir del eterno retorno de lo mismo. Se alza contra él, por encima de su nivel, para renovar y enderezar la vida.

La *isonomía* griega, que Patočka analiza, nace no con la labor organizada sobre un fundamento religioso y relativo al poder; esta sólo se da allí donde surge el concepto de donación de sentido a la vida desde la libertad y para ella. Así, “el ser humano puede tener ‘conciencia de la libertad’ solamente en una comunidad de iguales a sí mismo” (2016, p. 308).

La libertad junto con el resto del contenido fenoménico del mundo —esto es, las posibilidades de nuestro ser propio como ser por esencia “extático” (su disposición afectiva)— están abiertos por la comprensión del ser. No es nuestra existencia lo “que en el proyecto del mundo nos indicamos con respecto a qué ente y cómo nos podemos conducir relativamente a él, sino que es a la comprensión del ser, al fenómeno como tal”, al que tiene que agradecerse esto (Patočka, 2004, p. 135). El accionar propio de la libertad, junto con el campo fenoménico del aparecer, es subjetiva en el sentido que no coincide con el ente; es el proyecto de todo posible encuentro con él. Como proyecto de un posible encuentro, el sujeto es el ente que vive en las posibilidades, que existe como posible, y justamente esto es lo que significa la existencia (*sum*). El ente yoico carece de propiedades de las que se pueda dar constancia, lo que en modo alguno significa que sea una nada, algo indeterminado; su determinación reside en su situación y en su acción. Sin embargo, la libertad y el campo fenoménico del aparecer no son creaciones del sujeto, pues éste está concebido con vistas al aparecer del ente en persona y tiene por tanto que estar codeterminada por el aparecer, por su articulación como ente. Por lo cual, el mostrarse en el sujeto no es obra humana: el ser humano no produce este mostrarse como tampoco produce su ser propio ni la luz de éste, o el interés por él y la comprensión de este ser propio. “En el ser propio está en acción el ser”

(Patočka, 2004, p. 110). En el *sum*, en el “yo soy” viene el ser a aparecer, y en el proyecto del campo fenoménico del aparecer ofrece a todo ente la claridad de su espacio.

Sobre su fundamento —es decir, el de la libertad junto con el campo fenoménico del aparecer— el espacio de la *polis* nace. En efecto, ésta es la disposición anímica de la libertad del ser en acto, en *praxis*<sup>49</sup>: “en la política es convertida en *praxis* misma de vida, y en la filosofía es aprehendida comprensivamente, con el concepto” (Patočka, 2016, p. 298); aquella como la base de posibilidad de nuevas formas de existir en la comunidad de iguales y ésta como el órgano de sentido de esa posibilidad. La política tiene una cercanía con la filosofía en tanto que efectúan, a su modo, la *epojé* heideggeriana, es decir, se alzan y conmocionan el sentido excéntrico de la prehistoria<sup>50</sup>.

Patočka enfatiza que el comienzo de la historia lo constituye la *polis* (Patočka, 2016, p. 308). Es en la conmoción del pequeño sentido vital, del “por mor de” del sentido excéntrico del mundo mítico; ahí se da el primigenio comportamiento para esclarecer al ser como tal ser. En efecto, esta mostración de lo mostrado aparece para el único ser al cual se le aparece el ser, y no puede ser así salvo de forma problemática. No se le aparecen cosas nuevas, sino que “las ve de una manera nueva” (Patočka, 2016, p. 118).

Esta disposición parte de una ausencia de anclaje del sentido excéntrico. Es un alzarse frente al orden ajeno y extraño que sólo lo posibilita a efectuar su lote y parte; es salir de la morada que corresponde con el universo del imperio. Ahora, el ser humano se apoya en que “la oscuridad —esto es, la finitud y la permanente amenaza a la vida— la tiene siempre ante

---

<sup>49</sup> Como lo analiza Derrida, en Patočka la libertad y la responsabilidad desembocan en una aporía: una decisión responsable y libre debe regularse con un saber para definir su condición de posibilidad; pero esa libertad en virtud de ese saber no es una decisión responsable y libre, sino la marcha de un dispositivo cognitivo. Por tal razón, la puesta en práctica de la *praxis* política debe situarse antes y más allá de toda determinación teórica; deberá decidir sin ella, con independencia del saber temático. La libertad práctica hace que la tematización de los conceptos de libertad y responsabilidad sean siempre, porque deben serlo, insuficientes. Esto mismo se observa en la herejía. Ésta en tanto separación, toma de partido, decisión, desviación de la doctrina, es la condición de una decisión libre y responsable. La herejía hace que la libertad responda ante el otro y la ley, y públicamente responda de sí misma, de sus intenciones, de sus fines y del nombre del agente responsable. Por consiguiente, una decisión libre y responsable no se deja tematizar por ninguna saber, se da sin darse a ver temáticamente, y es una ruptura disidente e innovadora con la tradición, la autoridad (Derrida, 2000, pp. 32-35).

<sup>50</sup> “La *polis* griega, la épica, la tragedia y la filosofía son diferentes facetas de un mismo impulso, que significa un alzarse desde la decadencia” (Patočka, 2016, p. 227). Este alzarse y conmoverse, que se dan en las diferentes facetas, tienen como fundamento los tres componentes del método fenomenológico heideggeriano; en fin, son la *epojé* misma, es decir, el movimiento de la existencia en la verdad, que subordina los otros dos movimientos: el de la aceptación y la defensa.

sí” (Patočka, 2016, p. 116); es el estar-al-descubierto histórico. Y, de esta manera, para ofrecer esperanza en medio de la tormenta del mundo, crea una unidad más profunda que toda simpatía efímera y coalición de intereses. El hecho mismo de un nuevo proyecto de vida, sólo se puede dar si se es ciudadano de la *polis*; el hecho de preguntar e indagar —presuponiendo la experiencia de lo enigmático, de lo problemático, propio de la trascendencia al fenómeno ontológico—, sólo se puede dar en una comunidad de iguales.

El espíritu de esta comunidad es la unidad en la discordia, en la lucha. Ella crea la forma del espacio de la libertad donde se ofrecen y rehúsan mutuamente; donde en ese ofrecerse buscan apoyo y vencen las resistencias, respetando la libertad de sus iguales. Es en el aquí y ahora de ese espacio donde se muestra la posibilidad de la vida auténtica y la apertura del mundo; en efecto, es el originario alzarse de la decadencia del sentido excéntrico, en cuanto muestra el núcleo mismo de la vida humana. Es el espíritu de la libre donación de sentido, de la conmoción del sentido excéntrico y sus seguridades; y junto a ello, es el surgimiento de nuevas posibilidades de la vida en esta conmoción, esto es, de la filosofía. De esta manera, la filosofía se aferra al tronco de la política. Al tronco que conmocionó la privacidad de la vida —con su atadura al autoconsumirse de la misma en la labor—. De tal modo, que si esta comunidad crea una unidad situada por encima de las partes en disputa —y su significado depende de ella misma—, este poder de la unidad no es una fuerza ciega, sino propia del filósofo, a saber: el poder surgido en la disputa es el poder que sabe. Es así que surge la historia: “allí donde la *aretê* (...) edifica un espacio para hacerse valer, de tal manera que dirige la mirada hacia la naturaleza y actúa en consonancia [con ella]” (Patočka, 2016, p. 126). Surge y sólo puede surgir allí donde la *aretê* construye comunidad política sobre la base del poder unitario del conflicto (*pólemos*). Es el espacio que los hombres intentan crear, al asumir la responsabilidad de sí y de los demás; se plantea la cuestión de una manera nueva y diferente a la de la prehistoria. La filosofía toma su carácter de problematicidad del ser y del sentido del ente, en la cual hay una rivalidad de opiniones y perspectivas de asombro ante el ente en totalidad; ésta “es más arriesgada porque arrastra la vida entera, individual y social, al ámbito de una transformación del sentido” (Patočka, 2016, p. 160).

En la comunidad de iguales hay un poder, por encima de las partes en disputa, que los une. De ese poder depende la gloria e inmortalidad de la *polis*. Con el análisis que hace de Heráclito, el *Pólemos* es el que reúne las partes rivales; él configura un poder y voluntad

una y unitaria, de él emergen todas las leyes y constituciones, aunque sean distintas (Patočka, 2016, p. 122). Es el aparecer mismo del *sum*, en su situación y en su acción, que posibilita los diferentes modos de aparecer de las organizaciones sociales; es el aparecer práctico de lo político que posibilita la organización de la política. Ya las respuestas no anteceden a las preguntas, ni el destino se resuelve en el pasado, en el eterno ciclo. Ahora, las cosas se presentan como son. Se desvela la situación concreta del ser humano, de su existencia y movimiento al comenzar, accionar, un nuevo proyecto que puede immortalizarse en la *polis*. La disputa (*eris*), que es derecho, justicia (*dike*), y que todo se da a través de *eris* y su impulso, requiere de un poder (*pólemos*) que sabe, que ve la naturaleza de las cosas (*to phronein*). Así, concluye Patočka, “la naturaleza de las cosas, la *phronesis*, la comprensión, no puede sino ser a la vez común y en disputa” (2016, pp. 124-125). Ver lo que posibilita lo que aparece, es decir, el aparecer como tal; ver el mundo y la vida en la totalidad es ver a *pólemos*, *eris*, como lo común.

Queda claro, entonces, que la *isonomía* de la *polis* y el *kosmos* describen un nuevo movimiento de la existencia que rompe con el ciclo del eterno retorno de lo idéntico. Este movimiento se alza, es decir, niega todo lo ente, y se pone frente a los otros, como libre, con su accionar y discurso para conmocionar el sentido excéntrico del mito, o sea, mirar las mismas cosas de forma diferente. Es un nuevo proyecto de vida cuya fuerza es dirigida en derecho (*dike-eris*) por el *pólemos*, por la unidad que mantiene la *polis*.

Sin embargo, lo esencial de la filosofía es la mirada a lo que es. En este caso, Patočka sigue la lectura de Heidegger. Para éste, la filosofía es una competencia que posibilita buscar algo con la mirada, es ciencia contemplativa; ella “permite aprehender el ente con la mirada, poniendo a la vista lo que éste es en tanto que ente” (Heidegger, 2004, p. 48). Sobre el *λόγος* se sigue el modo directo e inmediato de mostrarse; la palabra *λόγος* muestra lo que está delante de nosotros; nos encontramos en presencia de la cosa misma situada delante de nosotros y no frente a una pura expresión verbal. En Heráclito la palabra *λόγος* significa tener una correspondencia, una armonía con el ser. “Uno (es) Todo” (Heidegger, 2004, p. 43). Todo significa el conjunto de los entes, la totalidad del ente; el Uno une todo; todo ente está unido en el ser; todo ente es en el ser. El ser es el ente. En efecto, el ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente. Ese es el asombro de la filosofía: que el ente se desvela, aparece a la luz del ser (Heidegger, 2004, pp. 43, 72-73). Se evidencia la semejanza entre el *λόγος* y el

*pólemos*. Pero este último es el primigenio vínculo entre política y filosofía; es lo que posibilita el sentido de la historia.

Con Arendt (2003) queda caracterizado el proceso de individuación que se hace en la *polis*: aparece un quién frente a sus iguales para un nuevo proyecto que inmortalice la acción. A su modo, el *pólemos* es el principio de individuación de todo aparecer, el Uno que posibilita todo. Frente a la *pleonexía*, la virtud (*aretê*) le pone límites; y estos límites se traducen en hablar con inteligencia, es decir, estar en armonía con el *pólemos*. De esta manera, el *pólemos* conforma la comunidad y la concepción del *lóγος*, en tanto es “la visión intelectual primigenia que hace posible la filosofía” (Patočka, 2016 p. 126). Y la excelencia del ser humano, que vive no sólo por el mero vivir, edifica un espacio, la *polis*, que inmortaliza su acción, de tal manera que dirige su mirada hacia la naturaleza de las cosas y actúa en consonancia con dicha naturaleza. Por consiguiente, concluye Patočka (2016), la historia surge allí donde la *aretê* construye comunidad política sobre el fundamento de la ley del mundo, que es *pólemos*; y dice lo que mira como desvelándose al hombre libre, intrépido y puesto al descubierto. Este en efecto sería el comienzo de la historia de Occidente<sup>51</sup>.

#### 4. Conclusión

En la prehistoria, el devenir del sentido del mundo prehistórico se caracteriza por la primacía del pasado, la heteronomía del sentido, la excentricidad del ser humano, su sumisión de este a las potencias cósmicas y su proyecto originario y primigenio del ser humano no problemático con el mundo de la labor, del esfuerzo y la fatiga de la vida simple. Esto se observa en las civilizaciones socioeconómicas palatinas de Oriente Próximo, igual que en las del Mar Egeo. La civilización micénica tiene como base los mitos babilónicos —entre ellos

---

<sup>51</sup> Igual que los griegos, los romanos le atribuyeron su origen al mismo acontecimiento, la guerra de Troya, en tanto eran hijos de Eneas, descendiente de los Troyanos. La guerra, en el sentido de Heráclito, es el padre de todas las cosas, ya que forzó la aparición de un único proceso en sus dos caras originariamente reversas, puesto que también los romanos quisieron superar la aniquilación mediante la política (Arendt, 1997, pp. 116-126). No obstante, la actitud filosófica en la *polis* griega se puede ver en la filosofía jónica: “el cuidado del alma es la forma práctica de aquel descubrimiento del universo y de la relación intelectual explícita con él a la que ya se llegó en la primigenia filosofía jónica” (Patočka, 2016, pp. 192-193). Por tal razón, la historia en sentido propio sólo comienza en esta relación estrecha entre política y filosofía que los griegos realizaron.

los más antiguos: el de *Atrahasis* y el de *Gilgamesh*—, en la cual se expresa una concepción particular de las relaciones de la soberanía y del orden: el rey-soberano no domina solamente la jerarquía social; interviene también en la marcha de los fenómenos naturales. El ordenamiento del espacio, la creación del tiempo, la regulación del ciclo atmosférico, aparecen integrados en la actividad real; son aspectos de su función de soberanía.

Después de la invasión dórica, el devenir prehistórico fue rebasado por el histórico. El sentido excéntrico es conmocionado por un nuevo sentido, a saber, el de la *polis*. De tal manera, el lugar del sentido no es la historia, sino la *polis* griega —lo cual permite superar cualquier clase de metafísica ontoteológica—. Ésta nace, no con la labor organizada sobre un fundamento religioso y relativo al poder, sino donde surge el concepto de donación de sentido a la vida desde la libertad y para ella, cuyo sentido se encuentra en que el ser humano puede tener conciencia de la libertad solamente en una comunidad de iguales a sí mismo. Ahora, el eterno retorno de lo idéntico es conmocionado por el proyecto de vida que diferencia el fenómeno ontológico del óntico. La política lo hace en cuanto es convertida en *praxis* misma de vida y, del tronco de la política, la filosofía en tanto es aprehendida comprensivamente con el concepto; aquella como la base de posibilidad de nuevas formas de existir en la comunidad de iguales y ésta como el órgano de sentido de esa posibilidad.

Retomando la hipótesis de lectura, para justificar la postura histórica de los griegos, que defiende Patočka, frente a su interpretación anti-histórica, es decir, comprender por qué la historia occidental comienza en la Grecia Arcaica, ahora se puede comprender que en la *polis* griega surge la existencia que conmociona el movimiento circular del eterno retorno de la vida humana; en efecto, el comienzo de un nuevo proyecto en la *polis* rompe con el ciclo del eterno retorno de lo idéntico y crea un nuevo espacio por y para la libertad, tanto para la política como para la filosofía: el espacio donde se crea el sentido propio de la historia. Por lo tanto, en la *polis* la existencia humana decide su destino, es libre de elegir, y su elección es irreversible, y esto es lo propio del ser humano histórico: tener una historia fáctica, situada, y referirse al propio pasado, sea para negarlo o para afirmarse en él.

## Referencias:

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ediciones Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Paidós.
- Bottéro, J. & Noa, S. (2004) *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Ediciones Akal.
- Cochrane, N. (1983). *Cristianismo y cultura clásica*. FCE.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthropos Editorial.
- Collingwood, R. (1952). *Idea de la historia*. FCE.
- Derrida, J. (2000) *Dar la muerte*. Paidós.
- Dussel, E. (1974). *El humanismo helénico*. EUDEBA.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. (R. Anaya, Trad.). Emecé Editores.
- Garrido-Maturado, A. (1998). *El cielo en las filosofías de Husserl, Patočka y Heidegger I Parte*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, 36(90) 613-621.
- Garrido-Maturado, A. (1999). *El cielo en las filosofías de Husserl, Patočka y Heidegger II Parte*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, 37(92) 185-192.
- Hejduk, T., (Editorial Aula de humanidades). *Simposio: La fenomenología y la ciudad como entorno del cuidado del alma. —Patočka, Simondon—*. (Diciembre del 2022). [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/live/K2i86ZrUrTw?feature=share>
- Heidegger, M. (2004). *¿Qué es la filosofía?* Herder.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia* (N. Espinosa, Trad.; 1ª ed.). Katz Editores.
- Patočka, J. (1976). *Los intelectuales ante la nueva sociedad*. AKAL EDITOR.
- Patočka, J. (1991). *Platón y Europa*. Ediciones península.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana* (T. Padilla, J. María, & A. Serrano, Trads.). Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio* (I. Ortega, Trad.). Ediciones Sígueme.

Patočka, J. (2016). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Ediciones Encuentro.

Serrano de Haro, A. (2019). *Patočka y Arendt sobre el movimiento inicial de la existencia humana*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 129–140. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1941>

Silva, J. (1994). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilonio*. El Colegio de México.

Stanciu, O. (2019). *El mito como apertura al mundo. Sobre un equívoco en el pensamiento de Patočka*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 112–128. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1939>

Vernant, J. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós.

### **Bibliografía consultada:**

Barbaras, R. (2019). *La fenomenología como dinámica de la manifestación*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 48–68. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1931>

Berdiaeff, N. (1943). *El sentido de la historia. Ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad*. Editorial Araluce.

Burkert, W. (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* [La revolución orientalizante: La influencia del Cercano Oriente en la cultura griega en la edad Arcaica temprana]. Harvard University Press.

Chvatík, I. (Editorial Aula de humanidades). *El concepto de Pólemos en la Filosofía de la Historia de Jan Patočka*. (03 de febrero de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=RCWrulyHyKM&t=5406s>

Dodd, J. (2019). *Sobre la promesa de una fenomenología asubjetiva*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 77–95. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1935>



Editorial Aula de humanidades. (24 de noviembre de 2021). *Mesa Jan Patočka* [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=7tBSunGvnaQ>

Festugière, A. (1953). *La libertad en la Grecia Antigua*. Seix Barral.

Filosofía UC. (27 de julio de 2020). *Coloquio virtual: Historia, Antropología y Ética: Jan Patočka/Hannah Arendt Jornada 1* [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=UTUfVH3XkeQ&t=4771s>

Universidad Diego Portales. (11 de agosto de 2020). *Conferencia de Ovidiu Stanciu: “Jan Patočka y el triple sentido de la historia”* [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=z0Cvrpuqsq4&t=5964s>

Gamboa, S. (Editorial Aula de humanidades). *Patočka y la perspectiva de la fenomenología genética*. (14 de abril de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=6l6Tf85iEg0>

Gil, M. (Editorial Aula de humanidades). *Seminario filosofía contemporánea y actual (3): Individuación y cuidado del alma*. (23 de septiembre de 2020). [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=JbCrzWWWfVU>

González, E. (Editorial Aula de humanidades). *Seminario filosofía contemporánea y actual (2): La fenomenología a-subjetiva*. (16 de septiembre de 2020). [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=dFHeFvkkBAM>

Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* Alianza Editorial.

Heidel, A. (1951). *The babylonian genesis: The story of creation* [La génesis babilónica: la historia de la creación]. The University of Chicago Press.

Hejduk, T. (Editorial Aula de humanidades). *La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka como ciudadano y filósofo*. (24 de marzo de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=KqUcOZVgIYQ&t=5938s>

Hejduk, T., Vargas-Guillén, G., & Giral-Ospina, B. H. (2022). *La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka —Jan Patočka como ciudadano y filósofo—*. Pedagogía y Saberes, (56). <https://doi.org/10.17227/pys.num56-13744>

Larison, M. (2019). *La correlación intencional y el fundamento del aparecer: ¿qué fenomenología?*. Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas, (3-Especial), 96–111. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1937>

Lucero, J. (Editorial Aula de humanidades ). *Jan Patočka y Karel Mácha: una antropología de la noche para la época post-europea*. (30 de junio de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=Wq27vF2CS8o>

Novotný, K. (2019). *Hacia el aparecer como tal en Jan Patočka*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 69–76. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1933>

Ortega, I. (2019). *Introducción a las Lecciones XVII-XX: Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 12–17. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1917>

Patočka, J. (2019). *Lecciones XVII-XX: Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 18–47. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1929>

San, E. (2019). *La actualidad del pensamiento de Jan Patočka: Una invitación a pensar el vínculo entre vulnerabilidad y solidaridad política*. *Aporía · Revista Internacional De Investigaciones Filosóficas*, (3-Especial), 141–157. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1943>

Schifferová, V. (Editorial Aula de humanidades). *Jan Patočka y su pedagogía de la conversión*. (10 de febrero de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=OLuuw4ZGawg>

Schifferová, V. (Editorial Aula de humanidades ). *Una vida justa en estado justo. La idea del «cuidado del alma» de Platón....* (23 de junio de 2021). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=gUnsLC7sKpo&t=4573s>

Vargas, G. (Editorial Aula de humanidades). *Epojé: alzarse, conmovirse*. (17 de agosto de 2020). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=froivS-BxCo>

Vargas, G. (Editorial Aula de humanidades). *Seminario filosofía contemporánea y actual (4): Sócrates: epojé y responsabilidad*. (30 de septiembre de 2020). [Video]. Youtube. <https://m.youtube.com/watch?v=GWLEcif1d74&t=3582s>

Vargas, G. (2020) *¿Por qué estudiar Los límites del eurocentrismo —en Platón y Europa de Jan Patočka?* Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas, G. (2020). *La epojé: alzarse, conmovirse —Patočka y el sentido socrático de la existencia—*. Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas, G. (2020). *Alzarse, conmovirse: el proyecto histórico de salvación —La conjunción del modelo socrático y el modelo crístico—*. Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas, G. (2020). *Pasividad, actividad y libertad —Los límites del eurocentrismo y el cuidado del alma—*. Universidad Pedagógica Nacional.

Vargas, G. (2020). *La epojé como cuidado del alma: Relatoría sobre la Glosa 2*. Universidad Pedagógica Nacional.

## **Anexos:**

### **Anexo 1: el mundo natural en Jan Patočka**

La llave al mundo es el movimiento en el mundo. El mundo natural es el mundo del movimiento. El mundo y el hombre están en movimiento recíproco. Hay dos polos en relación con el mundo: el de la periferia, del todo, y el interno de la mundanidad. El primero hace referencia al horizonte externo e interno del mundo; el otro, a la orientación corporal y situacional en el mundo. Se comienza con el primero. Las cosas percibidas se dan cinestésica-visualmente; “lo que significa que se disponen en torno a nosotros según los ejes de cercanía-lejanía: al alcance de la mano-al alcance de la vista” (Patočka, 2004, p. 28). El horizonte de la lejanía, inalcanzable, extraño, no se deriva de las percepciones. La percepción no va en “una sucesión de más y más donaciones perceptivas, sino desde el comienzo en un todo que está presente incluso cuando no es percibido” (Patočka, 2004, p. 29). Hay una presencia primordial, no sensible, que trasciende los datos singulares, que no necesita de la particularidad situacional de los individuos percibidos. Hay una donación no sensible, previa, primaria. El todo predado no se puede percibir directamente, actualmente. El horizonte externo no es una intención que pueda esperar cumplimiento. El horizonte tiene la misma integridad, cambiando sólo su relación con aquello para lo que sirve de fondo. “El horizonte hace de fondo de un determinado primer plano” (Patočka, 2004, p. 31). Sin el fondo es imposible el primer plano, lo actual que percibo, lo cercano. En fin, el horizonte total del

mundo significa “que la totalidad previa está siempre y en todo respecto (...) más allá del límite de toda actualidad. El mundo siempre abarca más de lo que una perspectiva puede atrapar de él” (Patočka, 2004, p. 31).

De esta manera, el horizonte interno del mundo, es decir, de la cosa, no es menos inagotable que el horizonte externo del mundo. El término correlativo necesario a todas las perspectivas actuales, intuitivas, cercanas, es el de la lejanía, lo no actual, lo no intuitivo. Lo mismo pasa con el horizonte interno de la cosa. Esta previa donación no intuitiva tanto en el horizonte externo como interno del mundo se encuentra a la base de ciertas modalidades especiales del comportamiento humano. “El hombre se comporta en relación con el todo” (Patočka, 2004, p. 31); es una relación que hace del todo algo sobrenatural, al hacer la vivencia de la situación general del hombre en el seno del todo.

En otras palabras, el primer polo muestra que el espacio Uno no puede componerse de lo múltiple que hay en él; que el todo Uno ostenta el rango de un presupuesto necesario, lo cual permite una inabarcable e infinita multiplicidad de limitaciones contingentes. De esta manera, el fondo, la previa donación no intuitiva es una determinación de modalidad; “el todo tiene con relación (...) a las posibilidades de limitación contingentes, el carácter de algo predado” (Patočka, 2004, p. 86). Por su parte, toda limitación singular es contingente, y siempre puede sustituirse por otra, “luego la limitación general no lo es” (Patočka, 2004, p. 86). Hay, por lo tanto, el todo Uno limitado y la limitación necesaria por sí. Hay dos órdenes de necesidades: el todo espacial muestra la limitación fáctica contingente y la limitación en general, que hacen que encajen necesariamente, que penetren uno en otro y se sostengan recíprocamente. El encaje da el lugar y el momento de existencia tanto del horizonte interno como externo del mundo, ya que no sólo las singularidades encajan en el mundo Uno, sino el mundo uno en el universo uno. El universo uno, el espacio todo, es el fondo del encaje; “el encaje anterior y necesario, que no aparece en sí mismo sino sólo en las cosas, es, por tanto, el oscuro, por indeterminado, fundamento del mundo, determinante de todo y en todo imperante” (Patočka, 2004, p. 87), pero nunca es un ente que pueda manifestarse. Luego, “el ajuste del mundo es la articulación de lo anterior total” (Patočka, 2004, p. 88). El mundo ajusta los apareces: “oscuro (...) lleva a la luz del aparecer todas y cada una de las cosas” (Patočka, 2004, p. 88).

El aparecérseme es una dimensión del mundo. Este mundo posee una estructura interna que hace posible que se me aparezcan las cosas; al ser humano es aquel al que aparece lo que aparece, a la vez que él mismo aparece ante sí. El universo se reagrupa en torno al ser humano, se vuelve su mundo entorno. Por el aparecérseme, el mundo, sin centro, se ha hecho de muchos centros. Así, el espacio se convierte en espacio del mundo entorno, es “un espacio dado en perspectiva contra el fondo de un horizonte externo omnímodo” (Patočka, 2004, p. 90). El ser humano se acomoda al entorno y el entorno ofrece el suelo para ello. Ahora, el suelo es el espacio cálido de la acogida del hogar, es el movimiento orgánico del ser engendrado y ser acogido. Esta es la primera modalidad que no puede cambiar en el mundo entorno: el movimiento de la aceptación. Es una estructura invariante del mundo entorno donde el ser humano se convierte en centro. La otra modalidad es la defensa activa, la fuerza entre fuerzas, la actividad del hombre, conformada por el trabajo y el dominio, por la organización y la lucha.

La tercera modalidad señala lo explícito. Los dos movimientos anteriores se quedan encubiertos en el agobiante mundo entorno, mientras que el tercer movimiento hace que el centro y el universo aparezcan expresamente y que en la confrontación con lo externo —en el dominio del trabajo— el ser humano pueda reclamar para sí el movimiento entero de la vida. El centro se hace explícito como aquello cuya esencia y actividad me importan sobre todo y en todo lo demás: hay por lo tanto una relación explícita con el todo (Patočka, 2004, p. 91).

Por otra parte, el segundo polo hace que la percepción del horizonte externo e interno del mundo esté orientada, que se de en perspectiva, en situación. No sólo en las percepciones táctil-cinestésicas, sino visuales están orientadas. Sin embargo, la primera es la orientación principal. También en el tiempo, en el estar-en-situación, se encuentra la orientación. “La situación es algo en lo que yo he de estar para poder comprenderla (...), y por ello yo la comprendo en cada ocasión sólo en parte” (Patočka, 2004, p. 33). Orientación y situación remiten a la corporalidad: corporalidad práctica, libre. Es con la fuerza activa e inmediata de la corporalidad que se puede tener actividad en el mundo. De igual, la corporalidad en el mundo es una orientación para satisfacer las necesidades del cuerpo. El centro de referencia de la orientación corporal, de nuestro movimiento vivido por dentro, en sentido subjetivo del cuerpo activo, es la Tierra (Patočka, 2004, p. 33). La Tierra sostiene la acción orientadora y

autoorientadora, es el fundamento firme e inmovible que nos provee; es el presupuesto para toda orientación corporal; la *physis* primordial. La tierra es “la horizontal natural en relación con la cual tomamos una postura y tenemos una posición” (Patočka, 2004, p. 34).

La Tierra es fuerza y poder, ella alimenta la vida, la hace aparecer y perecer; es tanto Tierra-poder como Tierra-referente para toda orientación y actividad corporal. En fin, es la Tierra nutricia. El satisfacer las necesidades corporales hace al ser humano dependiente de la Tierra nutricia. No sólo la tierra es el único referente, como proximidad, tierra firme bajo nuestros pies, con su horizontalidad correspondiente a la conducta tacto-cinestésica; sino que el cielo es otro referente de la orientación corporal, en tanto lejanía, impalpable y ajeno al tacto, propio de la visión-cinestésica. El cielo es el horizonte sin clausura, es el afuera que nos encierra en un adentro. “Así como la Tierra presta a todo su ‘dónde’, el cielo presta a todo su ‘cuándo’, pues es la esfera de la luz y oscuridad” (Patočka, 2004, p. 35).

La Tierra y el Cielo son el trasfondo sobre el cual nos orientamos. Aunque ambos operan en contextos pragmáticos, también revelan el contexto; el contexto tanto de la teleología del comportamiento inmediatamente práctico —satisfacer las necesidades— como el del significado de las cosas, el de su sentido en esa totalidad funcional de la cosa según lo que es y según para qué sirve —la comprensión de la orientación práctica corporal interna al contexto, que existe sin perspectiva desde el punto de vista de la sensación— (Patočka, 2004, pp. 36-37, 79). Sin embargo, el centro de nuestro mundo natural, cuyo suelo es la Tierra y el Cielo la periferia, es la relación con los otros. “Sólo el contacto con los otros constituye el medio propio en que vive el hombre” (Patočka, 2004, p. 38). El tú es un objeto próximo, al alcance; es con quien hablamos. Todo sentido, significado, está orientado al contacto con el otro. Por lo cual, la fuente de nuestra experiencia, que es la percepción sensible, “se orienta teleológicamente a reflejar y expresar la presencia del otro” (Patočka, 2004, p. 39). La relación con el tú da sentido a la vida, pone el contexto y la teleología de la orientación corporal en la Tierra y el Cielo. La relación con el prójimo, del hijo con su madre, crea una situación global donde cada polo se capta como objeto de una situación significativa cuyo agente o promotor es el otro; en efecto, son dos partes activas de la situación (Patočka, 2004, p. 39). El niño recibe lo que el otro le da, “de suerte que la significación que llega a comprender es siempre una emitida por otro, y no una que el yo gesticule para sí de modo solipsista” (Patočka, 2004, p. 40). El descubrimiento del otro en uno mismo y de uno mismo

en el otro, hace que ambos se descubran en una unidad de una situación significativa. Hay un ego y un alter-ego anteriores: la relación entre madre e hijo muestra una relación más íntima que la relación entre dos cosas. “El sentimiento que los une brota de una hondura preobjetiva” (Patočka, 2004, p. 40). Hay una unidad, la vida de uno está contenida en la vida del otro. Aquí se observa el movimiento de la aceptación, del arraigo, del proveer las necesidades, de satisfacerlos, de hacernos absolutos, infinitos. Son los otros quienes ponen a cubierto y a cuya ayuda debemos que la Tierra y el Cielo lleguen a ser para el recién nacido lo que son: “el hogar originario” (Patočka, 2004, p. 41).

Este arraigamiento requiere ser previsto y provisto; hay que procurar lo necesario en el trabajo, en lo exterior, en el afuera del hogar, propio del dominio de la objetividad. Este dominio forma al ser humano, le asigna una función, es una cosa entre las cosas, lo identifica con lo que hace: hay una nueva relación —después de ser arraigado— ulterior con los hombres. “Es el anclaje en los hombres” (Patočka, 2004, p. 41). Es una relación externa con los hombres como condición de la condición de proveer las necesidades de la vida. Es la modalidad, el movimiento de la defensa, que se caracteriza por las relaciones de poder.

En el movimiento de la aceptación hay una relación infinita con uno mismo a través del otro; el de la defensa es la relación con uno mismo y con los otros como fuerzas finitas, relación que hace posible el poder, la organización; y el de la verdad hay una relación de uno mismo como un ser menesteroso, es el hacerse de la vida por la muerte (Patočka, 2004, p. 42, 44, 82).

El último movimiento se trata del centro de nuestro mundo, en el momento que sobrepasa los dos movimientos precedentes, para alcanzar la manifestación de la vida auténtica: “la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un autotrascendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito” (Patočka, 2004, p. 44).

Para finalizar, el centro del mundo no sólo tiene componentes básicos del mundo, sino su carácter originariamente temporal. Así, en la aceptación es el pasado; en la defensa, el presente; en la verdad, el futuro (Patočka, 2004, pp. 44-50). En cada modalidad, en cada estructura invariante del mundo entorno donde el ser humano se convierte en centro hay un proceso de individuación. El anclaje del enraizamiento, su modalidad, puesta en el pasado, “tiene lugar en una dimensión de pasividad a la que uno está dejado” (Patočka, 2004, p. 45).

El todo misterioso e inagotable se abre a nuestra disposición de ánimo en que nos encontramos, estamos abiertos y sensibles a él. Salimos del todo, de su calor, de su regazo materno; nos individuamos. “La posibilidad de la vida es la posibilidad de este calor” (Patočka, 2004, p. 45), pero que a la vez es quedar en manos del otro. “La aceptación es una proximidad indiferenciada que desconoce la alteridad del extraño” (Patočka, 2004, p. 46). Al entrar a esa calidez preparada para la vida, se encuentra una pasividad impregnada de aceptación, y que sobre la base de ese pasado donde surgimos como individuos, podemos echar anclas, echar raíces en él, o sea, en esa pasividad radical de donde surgimos como individuos podemos orientarnos en nuestra individuación, echar raíces; estar constantemente en un proceso de individuación, de movimiento. Es esa misma fuerza que se experimenta en la relación erótica, en la cual no podemos sino aceptar el ya que marca la pasividad, el don, el poder de la Tierra nutricia que nos ofrece, nos entrega algo que nosotros no podemos procurarnos (Patočka, 2004, p. 46).

“El arraigo se pone de manifiesto asimismo en la constante exposición a los poderes que permiten el crecimiento de nuestra vida” (Patočka, 2004, p. 46), a los poderes que individúa al individuo cuando está en proceso, en devenir, en movimiento de individuación; al anclar y echar raíces. La Tierra nutricia es ya siempre la Tierra de los seres humanos. El proveernos de alimento “implica la co-participación con otros, co-peración con otros, consumo compartido” (Patočka, 2004, p. 47).

Aquí el otro es la fuerza indispensable, y es una individualidad, “una cosa entre cosas como yo mismo lo soy en esta esfera [en la de la defensa]” (Patočka, 2004, p. 47). Mientras que, la tercera modalidad individualiza en un sentido más profundo; alcanza su propia ipseidad, su propia individuación. Aquella, la modalidad de la defensa, presupone la necesaria presencia de los otros, como seres finitos, en constante movimiento de colisión mutua, de nuevo y en sempiterna actualidad, propia del presente; por el contrario, la tercera modalidad tiene un vínculo diferente con el futuro, con la muerte, de igual forma, que en la relación con el otro, por eso está relacionada con el futuro. Ya no es el ciclo del eterno retorno, de la repetición de lo mismo, sino que es un nuevo proyecto, que sólo desembarazándose del presente —y de su condición de posibilidad, es decir, del pasado— es posible. Es elegir un proyecto de sí mismo, que permita “una suerte de reproducción del propio ser” (Patočka, 2004, p. 48). Pero este proyecto es una lucha contra las dos modalidades



que le preceden: la de la aceptación que se correlaciona con la de la defensa; la del paso de ser proveído por los otros a proveerse a sí mismo y a los recién nacidos. A su vez, la relación con el otro es entregarse a otro: “La fuerza de la transubstanciación de la vida es la fuerza de un nuevo amor, de un amor que se entrega incondicionalmente al otro” (Patočka, 2004, p. 50). Entregarse a “algo más alto” sólo se puede entregándose a un otro. El telos de este movimiento es el trascender, el poner en duda el todo que es concebido en los movimientos de la aceptación y la defensa, para alcanzar “lo más alto”: un “amor vital, biológico, pero ahora libre, abierta, universalmente” (Patočka, 2004, p. 50). Por lo cual, “en la conquista de uno mismo acontece finalmente el descubrimiento del otro en mí y de mí mismo en el otro, como condición del autotrascendimiento por adhesión a la finitud” (Patočka, 2004, p. 51).

## **Anexo 2: los movimientos de la existencia humana en Jan Patočka**

Se parte de que el fenómeno lleva consigo su sentido, y que la realidad objetiva —de la demostración científica— no está dada en y por sí sino a través de los fenómenos (Patočka, 2004, p. 62). Ahora, la existencia surge de la aclaración de los fenómenos de los distintos planos que atraviesa la existencia: “el perderse a sí mismo, por el buscarse a sí mismo y (...) por el encontrarse el hombre a sí mismo” (Patočka, 2004, p. 62). El comportamiento de la existencia humana en estos distintos planos es un interés en sí mismo, no le es indiferente su propio ser; en la propia esencia de mí ser, me va la vida en ello.

En Aristóteles se muestra que el ser estaba contenido en el acto, en la *enérgeia*, “en el ser efectivo y activo: no en la planta general sino en este rosal en flor” (Patočka, 2004, p. 63). Y es en el cristianismo donde nace la distinción entre esencia y existencia: a cada ente le corresponde un acto originario que recibe del ser absoluto (Patočka, 2004, p. 64). Ahora bien, en contradicción a un nuevo platonismo, Kierkegaard hace énfasis en la existencia. De lo que se trata es del aparecer de la esencia del ser humano. No se puede comprender nuestra ipseidad, nuestro yo, en la pasividad; la claridad de nuestro ser “es algo a lo que nosotros mismo colaboramos, de lo que nos hacemos responsables: no es cosa de ‘ciencia’ sino también de (...) conciencia moral” (Patočka, 2004, pp. 64-65). Es la claridad de algo que no hemos creado, sino que elegimos libremente y nos hacemos responsables de esa elección, la

asumimos. Nuestra esencia, lo que somos, sólo puede existir en “cuanto ser contingente y situado y, como presupuesto de ello, en cuanto individuo” (Patočka, 2004, p. 65). Es el vínculo de la singularidad histórica, contingente, con la generalidad, lo esencial, lo necesario, que libremente determinamos, en el vínculo de nuestra situación predada, nuestros proyectos de vida, que hacemos posible la concreción del existir humano.

Pero para hacer de mi ser entero lo que me importa esencialmente, “de que es mi esencia y mi libertad lo que me va en ello” (Patočka, 2004, p. 66), yo tengo que responder a mí ser, tengo que hacerme responsable de él. La existencia no es una realización de la esencia; en efecto, está “más cerca de la enérgeia (...) es decir, más cerca de un ser que es acto de autorrealizarse: la existencia es para sí su propia meta, su actividad revierte sobre sí, es un acto atorreferencial” (Patočka, 2004, p. 66). De tal forma, la existencia se asemeja al movimiento aristotélico: un tránsito de la posibilidad a la realidad, tránsito que ya es real, “así también la existencia es un existir en la posibilidad” (Patočka, 2004, p. 66). Pero la existencia no proyecta ni representa sus posibilidades; las realiza. El movimiento de la existencia —como actualización de la posibilidad en tanto sigue siendo posibilidad— es distinta a la dinámica aristotélica; es decir, en la existencia no hay un sustrato, no hay algo de antemano que determina las posibilidades del movimiento; el ser humano elige libremente sus posibilidades (Patočka, 2004, pp. 80-81).

Realizar la posibilidad implica una acción interior consciente, a saber, la reflexión. “La reflexión es un momento de la acción por el que tomo conciencia de que la vida del hombre discurre en la polaridad entre la verdad y la no verdad” (Patočka, 2004, p. 66). Verdad que está relacionada con los diferentes planos, modalidades, encajes, de la existencia: el de la ilusión, el engaño, la mentira, el cerrazón; el que está dispuesto a saber y tomar conciencia moral; y el plano de la apertura y de la estabilización en una verdad desde la que uno mismo y también el otro es contemplado (Patočka, 2004, p. 66). Es una reflexión como acción, “acción interior por el que rompo la cerrazón (...) y me abro a mí mismo y a los demás” (Patočka, 2004, p. 67). Así, la existencia no es aislamiento, sino comunicación: es un juicio de todo y por todos. Estamos abierto y próximos a alguien. Decidimos la verdad frente a alguien —el niño ante su padre; la existencia ante la trascendencia— (Patočka, 2004, p. 67). La existencia es un “ser-ahí”, la superación de la clausura de la existencia como cosa, como aquello que está cerrado y escamotea o silencia su verdad —su conciencia moral y apertura

a sí mismo y hacia los otros—. Verdad que se gana en el momento de ver lo que en una situación la existencia deja libre, es decir, la posibilidad que ella ya es de cara a lo que inexcusablemente le adviene y a lo cual se entrega incondicionalmente.

El movimiento de la existencia en la verdad se aparta de la dependencia del juicio respecto de una verificación. En la existencia en la verdad, los objetos entran en una conexión-de-comprensión. Conexión que es conexión de mundo. El mundo es la conexión de sentido que tiene ante sí una vida humana que se está realizando a sí misma, o sea, “que se comprende activamente a sí misma” (Patočka, 2004, p. 79). De esta manera, “la verdad como condición de posibilidad de toda verificación (...) [es] eminentemente práctica” (Patočka, 2004, p. 79). Es la orientación corporal —en una relación esencial con mis posibilidades— en un entorno donde me encuentro con las cosas. Sin embargo, la existencia en la verdad no se ubica en esa “totalidad funcional” (Patočka, 2004, pp. 36, 81). Se “interesa por”, “inclina por”, una de las posibilidades esenciales; no soy indiferente a lo que soy y a cómo lo soy. Así, pues, es condición suficiente esta no indiferencia por sus posibilidades esenciales (Patočka, 2004, pp. 79-80).

Nuestras posibilidades tienen relación con nuestro ser finito, cuyo presupuesto es la temporalidad, y viceversa, el presupuesto de la temporalidad es nuestro ser finito. El tiempo es abierto, es un horizonte que abre todo comprender, es decir, abre el sentido del mundo. “Es aquello en que, reteniendo y anticipando, nos comprendemos y comprendemos nuestras posibilidades” (Patočka, 2004, p. 80). Retención que está determinada por la facticidad de nuestra situación contingente; anticipación, la necesidad de la vida de entregarse y elegirse, “ser-para-el-fin” (Patočka, 2004, p. 80). A su vez, las dimensiones fundamentales de nuestra temporalidad son el “ya” y el “aún no”, como horizontes desde los que —según la relación con la retención y anticipación— prestamos sentido a nuestro presente, “a nuestra crisis” (Patočka, 2004, p. 80).

Se puede concluir que la existencia se determina a sí misma, elige libremente sus posibilidades, y esta posibilidad realizada está en la verdad, es decir, no sólo se interesa por las posibilidades y se encubre en ellas; “vive en la posibilidad en cuestión que el yo se ha abierto camino, liberado, para sí” (Patočka, 2004, p. 81). Sin reflexión la existencia no puede liberarse de lo inesencial, para remitirse a sí mismo como término de toda búsqueda, “como estado personal de resolución” (Patočka, 2004, pp. 67, 73). Al aceptar nuestra finitud y

contingencia, además la existencia en la verdad rechaza todo lo mortecino, no cede a la búsqueda instintiva de aligerar el peso de la existencia, no cede a lo tranquilizador y al vivir centrado sobre uno mismo (Patočka, 2004, pp. 49, 81). En la verdad trasciende la existencia, no hacia un mundo fuera del nuestro, sino que es un ser que es una parte del universo que le da sentido al mundo desde su existir en la verdad (Patočka, 2004, pp. 79-80). No obstante, los presupuestos del movimiento de la existencia en la verdad son los de la aceptación y la defensa. “La existencia auténtica sólo puede producirse sobre la base de los dos anteriores, como relación explícita de uno mismo con lo que en los dos movimientos precedentes hace posible el trato con los entes, sean cosas o sean hombres” (Patočka, 2004, p. 82).

### **Referencia:**

Patočka, J. (2004). El movimiento de la existencia humana (T. Padilla, J. María, & A. Serrano, Trads.). Ediciones Encuentro.



