

Taula, quaderns de pensament

Universitat de les Illes Balears

ISSN: 0214-6657

núm. 46, 2014-2015

Pàg. 207-216

**JAN PATOČKA Y MICHEL HENRY,
DOS CAMINOS EN FENOMENOLOGÍA A
PARTIR DE PROBLEMAS COMUNES:
APARECER, VIDA Y CORPORALIDAD***

Iván Ortega Rodríguez¹

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

ABSTRACT: This contribution aims at beginning a dialogue between the phenomenological approaches of Jan Patočka and Michel Henry. These two authors deal with very similar topics but reach opposing conclusions. Far from being two incommunicable universes, I believe that their mutual interpellation helps us to emphasise and go deeper into certain fundamental phenomenological themes.

KEY WORDS: Phenomenological, Patočka, Henry, to appear, life, corporal.

RESUMEN: En esta contribución se pretende iniciar un diálogo entre las fenomenologías de Jan Patočka y Michel Henry. Ambos autores trabajan temas muy similares pero llegan a conclusiones opuestas. Lejos de tratarse de dos universos incommunicables, creo que su interlocución mutua nos ayuda a dar relevancia y ganar en profundidad acerca de ciertos temas fenomenológicos fundamentales.

PALABRAS CLAVE: Fenomenología, Patočka, Henry, aparecer, vida, corporalidad.

* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación: Fenomenología del cuerpo. Análisis del Dolor: FFI 2013-43240-P. Asimismo, es la versión, ligeramente revisada, de una comunicación presentada en el III CONGRÉS CATALÀ DE FILOSOFIA. *Passat i present*, celebrado en Palma de Mallorca del 21 al 23 de enero de 2015.

¹ ivan.ortega79@gmail.com

De entre las posibles formas que tenemos para estudiar una teoría filosófica hay una que me parece especialmente fructífera. Se trata de comparar esta teoría con otra con la que comparte aspectos cruciales pero con la que, al mismo tiempo, diverge en cuestiones igualmente fundamentales. Con ello, adquirimos una mejor comprensión de las teorías que comparamos pero sobre todo, ganamos una consideración más penetrante de los problemas que subyacen. En esta contribución quiero presentar un contraste que me ha resultado especialmente estimulante. Me refiero a las fenomenologías de Jan Patočka y de Michel Henry.

Es cierto que estos dos autores apenas tuvieron contacto. Se sabe que Patočka leyó algunos trabajos de Henry. Así, de la correspondencia con su amigo Robert Campbell,² sabemos que el filósofo checo leyó *La esencia de la manifestación*. También sabemos que estaba interesado en el libro de Henry sobre Marx. No en vano, recibió los dos volúmenes por correo a finales de 1976. Por desgracia, no los pudo leer pues poco después fue detenido e interrogado a causa de su compromiso con el movimiento cívico *Carta 77*, muriendo poco después de la última sesión de interrogatorios. A partir de los comentarios del filósofo de Praga, podemos inferir que no tuvo una muy buena impresión del autor francés. Así, sobre *La esencia de la manifestación*, Patočka afirmó que Henry le parecía «algo como entre Hegel, Feuerbach y Heidegger». A propósito de *Marx* parecía tener una predisposición más positiva. Sin embargo, por desgracia su prematura muerte nos dejó sin conocer cuál habría sido su juicio tras la lectura.³

A pesar de este escaso contacto entre los dos pensadores, creo que sus filosofías tienen mucho que dialogar entre ellas. Lo que propongo es presentar una modesta contribución a un diálogo que con el tiempo estoy seguro de que daría mucho fruto. Un estudio minucioso requeriría tener en cuenta todos los aspectos de los pensamientos de nuestros autores, así como considerar todos los períodos de sus respectivas obras. Sin embargo, esto superaría los límites de mi exposición. Me pongo, por ello, unos límites más restringidos. De Henry consideraré sobre todo *Encarnación*, aunque también tendré en cuenta otros trabajos de los últimos años de su vida.⁴ En cuanto a Patočka, tomaré sus trabajos fenomenológicos de los años 60 y 70, correspondientes también en su caso a su etapa final.⁵ No obstante, a pesar de estas limitaciones, confío que esta presentación mostrará ya las posibilidades de su puesta en diálogo.

² Carta a Robert Campbell del 10 de noviembre de 1976: «Desde hace algo de tiempo estoy retomando el contacto con obras francesas y me comprometo a hacerlo aún más intensamente en el futuro. He visto con interés que hay un *Marx* escrito por Michel Henry, y aunque ese tal Henry me parezca, a partir de *La esencia de la manifestación* algo como entre Hegel, Feuerbach y Heidegger, quizás sea precisamente por esa razón que sea capaz de hacer de su héroe un contemporáneo».

³ A partir de la carta del 12 de enero de 1977, sabemos que Patočka ni siquiera tuvo la ocasión de abrir el paquete con los dos tomos y que fue obligado a hacerlo en presencia de un oficial del régimen. A finales de enero de 1977, expresaba en otra carta su pesar por no haber tenido la tranquilidad suficiente para estudiar y comentaba que un amigo ya había estudiado la obra de Henry.

⁴ Cf. HENRY, 2000. Todas las traducciones son mías. Lo hago así para mantener la coherencia en mi terminología. En modo alguno desmerece las excelentes traducciones que han vertido Henry al castellano.

⁵ Los textos principales se encuentran en PATOČKA, 2004, destacan «El mundo natural y la fenomenología» pp. 13-55 y «Epojé y reducción», pp.241-250; Por otro lado es importante en nuestro contexto el borrador del propio autor para su trabajo «Epojé y reducción», cf. «[Épochè et réduction — manuscrit de travail]» en PATOČKA, 1995, pp.163-210.

La comparación que proponemos se centra en dos campos ampliamente trabajados por los dos: la fenomenicidad, el hecho mismo de aparecer, por una parte, y la vida humana en su dimensión corporal-vivida, por otra. En ellos se puede ver bien tanto el terreno común como sus divergencias.

1. El concepto de fenomenicidad o aparecer en cuanto tal

Así pues, en primer lugar cabe estudiar el papel jugado por el hecho mismo del mostrarse, lo que Henry llama el «aparecer del aparecer» y Patočka el «aparecer en cuanto tal». En el caso de Henry, el rasgo esencial del aparecer es la afectividad, el *pathos*, que se corresponde con la autoafección inmanente de la vida sobre sí misma. Es el aspecto afectivo y patético lo que confiere su realidad a lo que aparece en el aparecer.

Esta primacía de lo afectivo se ve, por ejemplo, en el análisis henryniano de la impresión. Ésta debe tener un carácter precisamente «impresivo» en el sentido riguroso del término; debe haber un momento en virtud del cual la impresión, justamente, nos «impresiona», afecta e «impacta». Y sin embargo, este carácter de ser-afectado es rigurosamente imposible que venga dado en y por el aparecer objetivo. Ello es así debido a la distancia que presupone este aparecer, lo que implica para Henry una «des-realización»:

Quando el poder de aparecer se desliga de la impresión para la intencionalidad, se produce otro desplazamiento (...). Desvelada por la intencionalidad, atravesada por su ver, la impresión no se revela ya a sí misma allí donde se impresiona a sí misma (...). Es la realidad misma de la impresión la que queda desnaturalizada en la medida en que su esencia es de darse para sentirse a sí misma. En el fuera de sí del aparecer del mundo, en su exterioridad pura donde todo se dis-pone y se encuentra dis-puesto como exterior a sí, ninguna impresividad de este tipo y por consiguiente ninguna impresión advienen jamás.⁶

Por consiguiente, si la impresión es imprescindible y el aparecer objetivo no puede verdaderamente dar cuenta de ella, entonces ésta debe hacerse presente por otro camino. Y este otro camino no es otro que el hecho de que la impresión es, de hecho, auto-impresión. Además, esta auto-afección de la impresión no se basta a sí misma sino que exige un poder «venir en sí» que sobrepase la fugacidad de cada impresión particular y que es condición para que en cada impresión se reitere la auto-afección que la caracteriza. A su vez, este venir en sí no es sino la venida en sí de la Vida absoluta que tiene lugar en nuestra experiencia de vivientes:

La impresión, el dolor en su sufrimiento se experimenta pasivo en lo más profundo de sí mismo en la medida en que ella es venida en sí sin tomar parte alguna en esta venida, dentro de la impotencia que marca toda impresión con un hierro candente (...). ¿En qué consiste esta venida en sí que precede en ella a toda impresión concebible? Es la venida en sí de la vida. Pues la vida no es otra cosa que lo que se experimenta a sí mismo sin diferir de sí.⁷

⁶ HENRY, 2000, p. 73

⁷ HENRY, 2000, p. 89

También Patočka se ocupa del aparecer en su darse como tal aparecer. Sin embargo, su descripción es bien distinta. Así, para el filósofo checo el aparecer es una estructura de reenvíos en horizontes que no viene constituida por la subjetividad. Esta caracterización se da sobre todo en su proyecto de fenomenología asubjetiva, aunque no exclusivamente. Y la encontramos expuesta con particular claridad en sus análisis de la *epojé* y su propuesta de una *epojé*⁸ universal. Para Patočka, en efecto, es posible tomar este tema de Husserl por separado y emplearlo con un alcance universal, en lugar de subordinarlo a la reducción.⁹ Nos vemos entonces situados frente a reenvíos de una faz objetiva a otra, de una aparición a otra, dentro de una estructura de horizontes que conforma, finalmente, un horizonte omnicompreensivo que es el mundo como horizonte originario.¹⁰ Gracias a esta *epojé* universal, el mundo queda descubierto como el verdadero apriori de toda experiencia,¹¹ tanto de los entes del mundo como de los entes subjetivos:

Gracias a la universalidad de la *epojé* también resulta entonces 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. Ciertamente 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 reducible a lo que aparece como tal en su ser singular. *A esta estructura nosotros la llamamos mundo* (...). 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.¹²

En ningún caso se trata de una esfera de naturaleza subjetiva en el sentido de que el aparecer sea parte real ingrediente de los componentes de la subjetividad. Hay ciertamente una referencia al sujeto pero nunca de tal manera que haya una entidad subjetiva de cualquier tipo y que en su seno se encuentre el aparecer.

Más aún: la esfera del aparecer según Patočka no se caracteriza por la «interioridad». Al contrario, lo que queda descubierto por la *epojé* son reenvíos y horizontes que conllevan siempre una distancia respecto del sujeto. Así, el aparecer implica un campo fenoménico del que puede decirse que «está ya ahí delante». Poner al descubierto el aparecer comporta pues hacer patente una distancia y una diferencia respecto de la subjetividad, precisamente los caracteres que Henry atribuye al aparecer de objeto y aparecer de mundo, a los que él rehusa todo carácter originario.

En realidad, cabe decir incluso que sus concepciones no son sólo diferentes sino también incompatibles. En efecto, cabe conjeturar que para Henry Patočka habría

⁸ Hay dos textos fundamentales. Tenemos en primer lugar el texto acabado en su versión final pero tenemos sobre todo un manuscrito de trabajo con una extensión notablemente mayor. En este último Patočka hace observaciones muy importantes. Cf. *supra* n. 4.

⁹ Cf. «Epojé y reducción», en PATOČKA, 2004, p. 248.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 247.

¹¹ Esta es de hecho la razón profunda del fracaso de la filosofía kantiana para dar razón del yo trascendental pues para Henry esta filosofía es paradigmática de un pensamiento que toma la existencia humana como experiencia del mundo. Cf. HENRY, 2000, p. 325

¹² *Ibidem*, p. 248. El subrayado es mío.

tomado por originario lo que no puede sino ser dependiente de la Vida. Y al revés, Patočka, a partir de sus coordenadas conceptuales, habría visto en la posición de Henry una subjetivación de la esfera fenoménica aún más radical que en Husserl. Desde la perspectiva de Patočka, puede decirse que Henry habría insistido y acentuado la «contaminación de la estructura de aparición con el sujeto del yo empírico».¹³

En definitiva, la vida en tanto que auto-afección no sería –desde el punto de vista patočkiano– más que un rasgo del sujeto empírico y no un a priori trascendental que pueda ser tenido por esencia de la fenomenicidad. Mientras, desde la perspectiva henryniana, el mundo como estructura de aparición y apertura del aparecer mismo del que habla Patočka sería, a lo sumo, una descripción del aparecer del mundo y en modo alguno podría tratarse del verdadero a priori y esencia del aparecer, que sólo puede ser la Vida absoluta. Lo que para uno es fundamental, para el otro es derivado; y para cada uno la tesis del otro no puede sino ser el resultado de una confusión en la descripción de la fenomenicidad.

2. La vida y la corporalidad

El otro tema que nos ocupa es la explicación de la vida humana en su dimensión corporal vivida. A mi entender, aquí el contraste se da al conceptuar el dinamismo de la corporalidad y su dirección, según se lo entienda como siendo en su raíz inmanente o trascendente, esto es, dirigido hacia el interior o el exterior.

Así, para Henry la vida humana es una inmanencia radical hasta en su aspecto más dinámico y orientado hacia el exterior. En efecto, la vida humana tiene sin duda para Henry un momento dinámico y proyectado hacia el mundo. Se trata del «empuje» (*poussée*) de la carne dado en virtud del poder inherente a la vida, es decir, gracias a su «yo puedo». Henry, siguiendo a Maine de Biran, afirma que este empuje se tropieza con el «continuo resistente» y que, cuando cede a la presión se conforma como cuerpo propio cuyos sentidos se corresponden con las diferentes vías tomadas por el empuje de la carne. A continuación, el «yo puedo» se tropieza de nuevo con el continuo resistente, cuya resistencia es ahora infranqueable y que toma la forma de cuerpo objetivo.¹⁴ Podría entonces parecer que el empuje carnal es trascendencia y que está orientado hacia el exterior. Sin embargo, no es así. Para Henry, el empuje de la carne es en todo momento inmanente. En cada instante, el «yo puedo» viene fenomenizado en y por la auto-afección y la presencia a sí misma de la carne. En palabras de Henry:

Resulta claro entonces que la afectividad de este sentimiento [de la fuerza del ‘yo puedo’] no es la de una modalidad cualquiera de nuestra vida. Ella se edifica en la intersección de la Afectividad y de la fuerza. Allí donde, reuniéndola a sí misma, *la primera confiere a la segunda esta capacidad de ponerse en marcha a partir de sí*, que es lo único que hace de ella una fuerza verdadera, inmanente a sí misma en esta Afectividad y por ella. *Esta Afectividad trascendental que precede todo sentimiento concebible es la de la vida.*¹⁵

¹³ PATOČKA, 1995, p. 185

¹⁴ Cf. HENRY, 2000, pp. 209-236.

¹⁵ HENRY, 2000, p. 268. El subrayado es mío

Es por tanto enteramente en el seno de la auto-experiencia de la vida y en el interior de la auto-afección como aparecen el cuerpo propio y el cuerpo objetivo. La vida carnal y luego corporal-vivida es en su fondo y en todo momento afectividad e inmanencia, incluso en sus aspectos más activos y trascendentes hacia el exterior y el mundo. Esta afectividad que es siempre la nota última de nuestra vida carnal y corporal es tal que por su parte nos conduce siempre, si seguimos el camino de su posibilidad, más allá de nosotros mismos o más bien –«más acá»–, esto es, hacia la Vida absoluta.

Por parte de Patočka, la situación es bien diferente. Y es que aquí la vida humana es en su raíz trascendencia, ella es orientación hacia el exterior y hacia el mundo. Asimismo, y tal y como nos describe en sus cursos universitarios sobre la corporalidad, el cuerpo conlleva trascendencia incluso en su nivel más elemental, donde reina la armonía entre lo subjetivo y lo objetivo.

Más en general, el cuerpo subjetivo tiene sin duda un papel en la donación del mundo en totalidad. Sin embargo, el centro de referencia de esta donación de mundo se sitúa *fuera* del cuerpo. Para el filósofo checo, la corporalidad vivida está intrínsecamente orientada hacia el exterior, hacia el mundo –por más que su movimiento sea vivido «por dentro»–.¹⁶ En cambio, para el filósofo francés, el «yo puedo» remite más acá de sí mismo, «ríe arriba» (si se me permite la expresión) hacia la Vida absoluta, y ello siguiendo la vía del carácter inmanente y afectivo del «yo puedo» corporalmente vivido.

A mi entender, cabe establecer una hipótesis interpretativa sobre las raíces de su divergencia. En efecto, creo que una de las claves profundas de comprensión reside en que para Patočka el rasgo decisivo en la descripción de la vida es el movimiento y que éste conlleva para él una suerte de salida de sí que se opone a la clausura sobre sí implicada en el concepto de ente: «El movimiento (...) excluye esta clausura, al no ser, por un lado interiormente posible ni, por otro lado, inteligible y cognoscibles sino porque excede toda determinación en dirección del in-finito, del universo de todo lo que es».¹⁷

Por el contrario, Henry parece afirmar que el carácter fundamental es de nuevo la afectividad, incluso cuando ésta es movimiento. En la movilidad de la vida, en el poder-moverse que resulta del «yo puedo», el rasgo decisivo para Henry sigue siendo lo afectivo y la inmanencia:

Porque se sostiene dentro de la vida, el “moverse” del poder tocar es un movimiento inmanente –es el movimiento que permanece en sí dentro de su movimiento mismo y se lleva a sí mismo consigo, que se mueve él mismo en él mismo–, [es] el auto-movimiento que no se separa de sí y no se abandona a sí mismo, que no deja que ninguna parcela de sí mismo se desprenda de él, se pierda fuera de él, en una exterioridad cualquiera, en la exterioridad del mundo.¹⁸

En suma, puede decirse que los dos filósofos ponen el acento en aspectos diferentes de la corporalidad viva, de tal manera que Henry acentúa la componente afectiva y sigue la vía de la inmanencia mientras que Patočka subraya la orientación hacia afuera y hace del mundo el verdadero centro de referencia.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 30.

¹⁷ «Phénoménologie et ontologie du mouvement», en: PATOČKA, 1995, p. 29.

¹⁸ HENRY, 2000, 203

3. Vida humana y absoluto: ¿profundización en la trascendencia o en la inmanencia?

Estas divergencias sobre el aparecer y sobre la vida en su dimensión corporal-vivida cobran mayor relevancia y reciben nueva luz si consideramos ahora cómo conciben nuestros autores la referencia de la vida humana al absoluto.

Así, para Patočka, la orientación hacia el absoluto tiene lugar por el camino del trascender continuo de la existencia. En la filosofía madura de nuestro autor, esta orientación hacia lo absoluto viene tematizada en su teoría de los tres movimientos de la existencia, en particular con el tercer movimiento. En efecto, el movimiento de la existencia es en realidad una combinación de tres movimientos. Si en los dos primeros pesa la vinculación con la tierra y predomina el fin del mantenimiento de la vida (ya sea como arraigo o como trabajo), en el tercero tomamos distancia, somos puestos ante la totalidad del mundo y confrontados a nuestra finitud.¹⁹ En todo ello, la dinámica fundamental de la vida humana es un incesante salir de sí hacia lo que está radicalmente afuera. Salimos de nosotros mismos, del ámbito de la vida y del círculo de nuestra experiencia habitual para ir al encuentro de lo que es exterior a nosotros. Esto exterior se muestra en el tercer movimiento como absoluto y donador de sentido precisamente en su exterioridad y su diferencia irreductible con lo dado en la inmediatez de nuestras vidas.

Por otro lado, aunque la referencia al absoluto encuentra su conceptualización madura en la teoría de los tres movimientos, en realidad esta idea del absoluto como «exterior» está presente desde mucho antes. En efecto, la encontramos ya en un proyecto de la década de los 50 que llevaba por título «el platonismo negativo».²⁰ En él, Patočka afirma que el núcleo filosófico del platonismo es el concepto de abismo (*chorismós*), que atestigua el descubrimiento de la radical negatividad e insuficiencia de lo dado. Más aún: la idea platónica para nuestro autor no es sino el nombre del término inapresable de la trascendencia que nos llama a ir más allá de lo que nos viene inmediatamente dado: «la idea es [...] la pura supra-objetividad, la pura llamada de la trascendencia»²¹. Parece pues, en definitiva, que la «vocación de exterioridad» —si se nos permite el término— es un tema anterior e independiente, al menos en parte, de la teoría de los tres movimientos de la existencia,²² aunque ésta haya sido decisiva en su conceptualización.²³

¹⁹ La influencia de Hannah Arendt es, por lo demás, evidente. Patočka mismo la declara, citando dos obras de la pensadora judeoalemana: *La condición humana* y *Sobre la revolución*. Con todo, hay que dejar claro igualmente que los elementos básicos de la teoría de los tres movimientos y especialmente la orientación a la trascendencia parecen claramente anteriores a la lectura de Arendt (especialmente en el caso de la orientación a la trascendencia, presente, como veremos más abajo, desde muy pronto en nuestro autor). El pensamiento de Arendt habría servido para que el filósofo checo profundizara y empleara nuevo utillaje teórico para sus tesis.

²⁰ Cf. «El platonismo negativo», en Patočka, 2007, pp. 57-103

²¹ LS, p.99.

²² Un estudio de mayor profundidad sobre el tema de la exterioridad podría mostrar la génesis de este tema y las formas que toma progresivamente. Puede avanzarse aquí que este tema de la trascendencia al exterior como referencia esencial de la existencia que inevitablemente con lo negativo de lo dado está presente al menos desde 1947, con el ensayo *Eternidad e historicidad*, que anticipa además algunos de los temas de su proyecto de platonismo negativo de los años 50.

²³ Por lo demás, esta trascendencia se encuentra también en otros temas de Patočka que no podemos desarrollar aquí. Es en particular el caso del concepto de «sacrificio», esto es, del gesto humano por el que entregamos todo, incluso la vida, en el nombre de algo superior indefinible pero que deshace el atemimiento al

Las cosas son muy distintas en el caso de Henry. Para él, lo absoluto no se encuentra en modo alguno en lo exterior y de ninguna manera lo descubrimos yendo «fuera» de nosotros mismos. Todo absoluto, toda fuente de nuestro poder, todo fundamento de nuestra vida se encuentran en la interioridad radical de la Vida absoluta en su autoafección: «La libertad, la autonomía, el movimiento, el ser, el poder, la Ipseidad, la singularidad, la carne, no es la exterioridad la que las da, es la immanencia a sí misma de la Vida».²⁴

Por consiguiente, el absoluto e incluso lo divino no se encuentran en un más allá del hombre sino, cabe decir, en un radical más acá. Si para Patočka la vida significaba ir siempre más afuera de sí hacia la exterioridad radical, para Henry la vida abre a una interioridad cada vez más profunda.

Así pues, la Vida absoluta, que Henry identifica con Dios, se muestra en nuestra carne, esto es, en aquello que tradicionalmente se ha despreciado como fuente de conocimiento. Es en lo más simple de nuestra vida en tanto que afectividad donde se encuentra el camino hacia lo absoluto: «En lo más profundo de su noche, nuestra carne es Dios».²⁵ Es un camino que se escapa a los entendidos, perdidos en la inteligibilidad del mundo pero es una vía que ha estado siempre abierta a los simples, a quienes se mantienen en contacto con sus vidas:

Nunca le habíamos pedido a la carne que detentase en sí el principio del saber, más aún, el saber supremo. Por esta razón ella desconcierta y desafía la sabiduría de los sabios y la ciencia de los expertos, toda forma de conocimiento que pertenece al mundo [...]. Cuando en su inocencia cada modalidad de nuestra carne se experimenta a sí misma [...] es la carne en efecto la que habla y nada tiene poder contra su palabra [...]. Es la embriaguez sin límites de la vida, Archi-gozo de su amor eterno en su Verbo, su Espíritu que nos sumerge. Todo lo que es abajado será elevado. Felices los que sufren, que puede que no tengan otra cosa más que su carne. La Archi-gnosis es la gnosis de los sencillos.²⁶

En definitiva, tenemos por un lado que según Patočka la vida se orienta hacia fuera y encuentra su sentido en un absoluto que siempre se escapa y de nuevo resulta problematizado. Para Henry, sin embargo, la vida encuentra su sentido también en el absoluto, ciertamente, pero lo hace yendo hacia el interior, hacia la Vida absoluta. Nada podemos esperar de lo exterior, del aparecer del mundo, en el que la vida se extravía a sí misma y finalmente se pierde cayendo en la «barbarie».

imperativo de mantener la vida y, con ello, da la clave para salir del dominio de la esencia de la técnica en el modo descrito por Heidegger. Cf. “Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger”, en Patočka, 2004, pp.157-186.

²⁴ HENRY, 2000, p. 263.

²⁵ HENRY, 2000, p. 373.

²⁶ HENRY, 2000, pp. 373-374.

4. Consideraciones finales

Cabe resumir todo lo anterior retomando, ahora con más contenido, nuestra tesis del comienzo, a saber, que Patočka y Henry divergen profundamente a partir de un terreno común. En particular, coinciden en lo referido al problema primero de la fenomenología. Éste es para los dos el de la naturaleza del aparecer como tal o la fenomenicidad. Este problema, a su vez, está para los dos íntimamente ligado a otro que también les ocupa: cómo comprender la vida humana en el hecho mismo de su vivir y vivirse, especialmente en tanto dada en y por un cuerpo vivido.

En cuanto a sus divergencias, creo que ellas tratan últimamente de la oposición inmanencia-trascendencia a la hora de caracterizar la fenomenicidad y la vida. Como hemos visto, para Henry el aparecer es fundamentalmente autopresencia de la vida a sí misma mientras que para Patočka el aparecer es esencialmente estructura de reenvíos y horizontes que se presenta como un «ya ahí fuera». En cuanto a la vida y la corporalidad, según el filósofo checo ella es trascendencia hacia el mundo en un movimiento nunca acabado –y es trascendencia hasta en sus niveles donde se da una armonía íntima con el mundo–; en cambio, para el pensador francés la corporalidad es fundamentalmente afectividad, *pathos*, que remite a la Archi-afectividad, el Archi-*pathos* de la Vida absoluta.

Todo esto tiene sin duda implicaciones en diversos campos. También en aspectos socio-culturales y políticos. Así, para Patočka las sociedades entran en la historia yendo más allá del círculo de la vida aceptada. Una sociedad sólo estará a la altura de su dinamismo más elevado en la medida en que se planteen colectivamente la orientación de su vida en relación a un sentido absoluto a la par que provisional. En cambio, para Henry la cultura no puede construirse sino tomando sus fuerzas de la Vida. Sólo permaneciendo atentos a la Vida es como la cultura humana puede de verdad desarrollarse.

En coherencia con esto, las amenazas que nuestros autores ven en nuestro mundo tienen características y raíces muy diferentes. En efecto, según Patočka la amenaza del nihilismo pesa sobre la cultura contemporánea porque ya no se nos invita a ir más allá y fuera de nosotros mismos –quedando dentro del círculo estrecho del mantenimiento de la vida–. En cambio, para Henry las sociedades actuales están igualmente amenazadas de nihilismo, o «barbarie», pero en su caso porque habríamos olvidado las fuentes trascendentales e interiores que nos habitan.

Para concluir estas consideraciones de manera forzosamente provisional, puedo decir que es precisamente en estas divergencias donde, a mi juicio, se halla la posibilidad de un diálogo. Éste requeriría considerar con más detalle los aspectos inmanentes y trascendentes que cabe encontrar en una descripción fenomenológica del aparecer y de la corporalidad viva. Evidentemente, el recurso a la historia de la filosofía sería imprescindible, pues desarrollos en uno u otro sentido no faltan y no han dejado de ser inspiradores para cada uno de nuestros autores –San Ireneo para Henry o el neoplatonismo para Patočka, por ejemplo–. Con todo, creo que el principal terreno de discusión debería ser el de las «cosas mismas», como manda la fenomenología y éste debería ser el que nos llevara a una u otra decisión, o a quedarnos en suspenso.

En cualquier caso, estoy convencido de que las posturas de estos dos pensadores sirven para dar renovado vigor al debate sobre la subjetividad. En definitiva, creo que puede decirse que la potencia de los análisis de estos dos pensadores, así como los

debates que pueden suscitar, atestiguan la vitalidad de la fenomenología en el estudio de la subjetividad. Y esto quiere decir –al menos, yo estoy convencido de ello– que la filosofía primera como ciencia rigurosa, según el ideal explícito de Husserl, todavía tiene una voz que merece ser escuchada.

Bibliografía

- HENRY, M. (2000): *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.
— (2001): *Encarnación*, traducción de Javier Teira, Roberto Ranz y Gorka Fernández, Salamanca, Sígueme
- PATOČKA J. (2007): *Libertad y Sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez, Salamanca, Sígueme.
— (2004): *El movimiento de la existencia humana*, traducción de Agustín Serrano de Haro y Teresa Padilla, Madrid, Encuentro.
— (1995): *Papiers Phénoménologiques*, trad. de Erika Abrams, Grenoble, Jérôme Millon.