

Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka

José LASAGA MEDINA

1. Introducción

La fenomenología es notablemente más joven que la filosofía de la historia. A pesar de su diferencia de edad estaban destinadas a encontrarse por algunas razones más que triviales. La misma evolución que Husserl imprime a la fenomenología, desde el análisis sistemático de la conciencia hasta lo que está más acá de ella, como su suelo y su razón de ser —el mundo de la vida— es la primera de estas razones. Este mundo de la actitud natural o de la vida humana no está en el tiempo, sino que es tiempo él mismo, puro acontecer que impone como cuestión de primer orden la reflexión sobre el modo en que el mundo de la vida se convierte en mundo histórico, es decir, el sentido del fenómeno de “lo histórico”.

Pero, a su vez, también la filosofía de la historia converge hacia la fenomenología, por cuanto ésta va a proporcionar un nuevo punto de partida sistemático de lo histórico, cuando haga crisis el modelo idealista. La afirmación de J. Patočka de que «la concepción de la historia que presenta el progreso como una necesidad ineluctable que requiere el sacrificio de la subjetividad individual (...) está actualmente tan extendida que sin exageración puede designársela como la filosofía de la historia (latente o abierta) que domina al hombre moderno»¹ es cierta, tanto en sus primeras versiones, la de un Voltaire que

¹ *Ensayos heréticos*, tr. A. Clavería, Península, Barcelona, 1988. *Platón y Europa*, tr. M.A. Galmarini, Península, Barcelona, 1991. Todas las referencias a estos dos libros

acuña la expresión misma de “filosofía de la historia” para designar una visión de la misma entendida no ya como despliegue de la Providencia, sino como el efectivo progreso de las luces de la razón en su lucha contra el oscurantismo religioso, como en su última y políticamente más exitosa versión, la del materialismo histórico².

Y pensando en esta idea de “progreso”³ K. Löwith estima que «los modernos elaboran una filosofía de la historia secularizando los principios teológicos y aplicándolos a un número siempre creciente de hechos empíricos»⁴, lo que es tanto como decir que no hay —o ha habido— una concepción “moderna” de la historia, con independencia de supuestos griegos o cristianos.

Puesto que lo que lleva a los hombres a ocuparse de la historia es su mortalidad, así como el hecho de que de sus acciones se sigue un persistente y ubicuo fracaso para eliminar el sufrimiento, la injusticia, en una palabra, el mal, un buen modo para no abandonarse a la negación de todo sentido histórico consiste en sostener la tesis de que los acontecimientos se dejan aprehender a la luz de una Razón

se darán por el año de edición seguido de la página. En este caso, 1988, p. 174.

² Creo que aunque la afirmación de Patočka esté fechada en 1976, no deja de tener vigencia, a pesar de la caída del imperio soviético y el ulterior desleimiento de la ideología bajo la que se amparaba su sistema de dominio. Este orden de sucesos históricos repercute sobre las ideas, sin duda; pero aquellas que están tan profundamente instaladas en la entraña de una época que se puede decir que la conforman, sobreviven bajo otras formas, adoptan otros discursos.

³ Quizá no sea exagerado, pues, afirmar que la concepción moderna de la historia se basa exclusivamente en la categoría de progreso. Arendt ha señalado que la concepción que una cultura se hace de su devenir histórico está íntimamente ligada al modo en que piense sus relaciones con la naturaleza. («Le concept d'histoire», en *La crise de la culture*, Gallimard, pp. 67 y ss.). La moderna ciencia de la naturaleza entendida como dominio y manipulación es posible que esté en el origen de la idea de progreso. Pero no es menos cierto que la idea de progreso co-implica una serie de contenidos que ya eran operantes en la concepción del tiempo y de la actividad humana que había dominado la vida europea premoderna; el cristianismo concibe la vida en la tierra como camino y prueba orientados a un fin *absoluto*, a una *meta* prefijada. “Linealidad del tiempo”, “origen” y “meta”, “proceso” son ideas cristianas retenidas en la visión de la historia como progreso.

⁴ *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, p. 27

o Espíritu que va determinando como *resultado* los hechos humanos. Al final, *todo* lo real-histórico es racional.

Las concepciones modernas de la historia más exitosas, la ilustrada, la positivista o las dialécticas viven de la convicción, nunca probada o evidenciada, de que el proceso histórico posee un sentido inmanente —y por inmanente, accesible— a la razón humana. La teodicea es el verdadero modelo de la concepción moderna de la historia y ésta puede rendir sus frutos mientras la filosofía conceda a la historia un sujeto en forma de Espíritu, en cualquiera de sus variantes.

Pero la concepción dialéctica de la historia no podrá sostenerse cuando invierta —o ponga sobre sus pies materiales— el sujeto espiritual de la historia porque se habrá desconectado de su oculto fundamento. La dialéctica de la historia no aguanta bien su metamorfosis de teo-dicea en antro-po-dicea, ni la sustitución de una Forma Providencial, responsable del plan, por la ciencia empírica. La concepción materialista de la historia puede parecer a algunos la más decantada y madura formulación de la mirada ilustrada sobre el hombre histórico, pero es también la última porque en ella se revela el fundamento de su inveterada y hasta caprichosa confianza en el progreso cuando se hace aparecer éste como algo que se mostrará en el curso de los acontecimientos históricos. La historia misma falsa la hipótesis del progreso, tanto si se entiende en términos materiales, como si se interpreta como progreso moral, disminución absoluta del mal en el mundo.

Cuando la fenomenología llega por múltiples caminos a la tematización del mundo de la vida como mundo histórico, ese agostamiento de la filosofía dialéctica de la historia es bien visible. En alguna de sus formulaciones la fenomenología se mostrará muy crítica con la idea del progreso, como es el caso en la de nuestro Ortega o en la de Patočka.

2. Lo historial: el mundo natural como mundo prehistórico

Es fácil filiar el origen intelectual de la filosofía de la historia de este filósofo checo porque él mismo tiene la amabilidad de darlo. En

primer lugar el Husserl de *La crisis de la ciencias europeas*, para ser precisos, aunque, en realidad, Husserl y la fenomenología. En segundo, Heidegger, el pensador fenomenólogo de *Ser y tiempo* y en tercero, los análisis sobre la condición humana de Hannah Arendt, especialmente su distinción, tomada de Aristóteles, entre vida como actividad y vida como contemplación y los análisis de la actividad humana en términos de “labor”, “trabajo”, “creación” y “discurso”⁵. Dicho esto, es preciso añadir que la exposición de Patočka no es algo así como una suma o conglomerado de ideas recibidas, o una brillante interpretación de éstas. Su trabajo ha surgido tanto de sus estudios —de su actividad “contemplativa”— como de la circunstancia histórica que le ha tocado vivir y en donde se descubre implicado personalmente. Fue esta circunstancia suya quien hizo converger en una sola las preguntas por su destino personal, el de sus amigos, el de su pequeño país, el de Europa y el de la filosofía. El “lugar” en que se elabora esta interpretación de la historia está perfilado por la trama que forman la tradición de problemas que hereda como filósofo y los acontecimientos históricos en los que Patočka está inmerso como ciudadano de su país, de su polis, como actor —aludo a su papel como portavoz de la *Carta 77* a raíz de la invasión soviética de 1968, lo que le costó finalmente la vida— y como “observador” (en el sentido fenomenológico) preocupado por la captación del sentido histórico de esos mismos sucesos. Estas observaciones son relevantes desde el punto de vista de la comprensión de la doctrina sobre la historia que expone Patočka en sus dos últimos libros, pues su inspiración se halla

⁵ Para la distinción entre *labor* y *trabajo*, véase el § 11 de *La condición humana* «La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos». La labor consiste en el esfuerzo de autosostenimiento frente a las necesidades biológicas que genera continuamente nuestro cuerpo. El trabajo es la producción artesanal que fabrica objetos duraderos. En la nota 3 de la p. 112 Arendt discute la etimología de ambos términos; por ejemplo, el latín establece la diferencia entre *laborare* y *facere*.

El traductor de *Ensayos heréticos* no ha tenido en cuenta el modo en que ha registrado esta distinción el traductor de *La condición humana* y traslada el término “labor” por “trabajo” y el “trabajo” de Arendt por “producción”. Dependiendo del contexto he seguido una oposición u otra, pero creo haber evitado la ambigüedad.

no sólo en la reflexión, sino en todo aquello que forzaba la reflexión desde lo real biográfico⁶.

Aunque la filosofía de la historia de Patočka *estricto sensu* está en el primero de los libros editados en español recientemente, *Ensayos heréticos. (Sobre la filosofía de la historia)*, esta obra es inseparable de otra de la que es continuación, *Platón y Europa*, pues la reflexión sobre el destino de Europa, entendida no como un marco geográfico, sino como un lugar espiritual dotado de sentido, en un planteamiento que se sitúa expresamente en la estela de la última obra de Husserl, destino que consiste en hacerse cargo de la herencia del cuidado del alma tal y como Platón lo concibió en el momento de crisis de la polis ateniense, parece pedir una filosofía de la historia que se enfrente con la cuestión del destino de Europa en el marco de la historia universal.

A pesar de que Patočka parte del planteamiento husserliano, a saber, el significado de "la figura espiritual de Europa"⁷, sus conclusiones no pueden estar más alejadas. Para Husserl,

«El telos espiritual de la humanidad europea yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global» (*Crisis*, p. 330).

Es esta infinitud de la empresa racional como motor de la historia (que en lo esencial es, entonces, concebida como historia del Espíritu, en sentido hegeliano⁸) lo que Patočka no acepta. Su propósito es el

⁶ Después de la redacción de esta ponencia se ha publicado «Semblanza del filósofo checo Jan Patočka. Introducción a su pensamiento» [*Ciencias humanas y sociedad*, Madrid, 1993, pp. 89-99] de Agustín Serrano de Haro, trabajo que contiene, junto a una valiosa presentación de las ideas generales del autor una utilísima aproximación biográfica a Patočka.

⁷ *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 328.

⁸ Véase la crítica a la concepción de la historia de Husserl en 1988, pp. 65-67. La imputación de hegelianismo puede quedar justificada por afirmaciones del siguiente tenor: «El espíritu e incluso sólo el espíritu es siendo él mismo en sí mismo y para sí mismo, es autónomo, y en esta autonomía, y solo en ella, puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica». (Husserl, o. c., p. 355. La cursiva es de Husserl).

de defender una concepción contingente, discontinua, carente de “sujeto” histórico (autor) sin renunciar por ello a su sentido. Aunque coinciden en que la filosofía es lo esencial de Europa, pues la cultura europea no es sino el legado de la filosofía griega, interpretan de modo opuesto la relación entre filosofía e historia. Para Husserl hay historia porque la filosofía griega crea “la forma esencialmente nueva de una actitud puramente ‘teórica’» (*Crisis*, p. 325) y ésta es asumida por la tradición europea. Veremos que para Patočka la relación se invierte: la historia da cuenta de la acción libre de los hombres que arriesgan su ser en la excelencia de la vida política, mientras que la filosofía es lo que acompaña a la política y brota de la capacidad humana para perturbar el sentido heredado y crear así las condiciones para la emergencia del mundo como una realidad trascendente al yo y problemática en sí misma.

El punto de partida de Patočka consiste en reinterpretar el mundo natural o “mundo de nuestra vida” de Husserl como mundo pre-histórico. No cree que el “Lebenswelt” esté constituido por estructuras permanentes accesibles a la conciencia constituyente, de modo que se den a salvo del devenir radical que afecta a todo lo humano. No hay “un” mundo natural permanente, sino mundos, que, como tales, son historiales: emergen y se conforman en el quehacer de los hombres y en lo que a estos se manifiesta en sus vidas⁹. Esta dimensión de lo historial tiene que ser constitutiva del mundo de

⁹ La dimensión de lo historial se origina en que la vida humana está estructuralmente *abierta* al mundo, siendo algo que tiene que realizarse (“cumplimentarse”) en un mundo que siempre está ya ahí como algo dado y dado en una tradición determinada: «La apertura al mundo bajo todas sus formas es siempre historial, dependiente de la manifestación de los fenómenos y de la acción de los hombres que conservan y transmiten. La apertura se desarrolla como un acontecimiento en la vida de los individuos, si bien concierne a todos por medio de la tradición» (1988, p. 27). Para Patočka el problema del mundo natural no es susceptible de solución a la manera husserliana (1988, p. 29) desde el momento en que él mismo es historial, sometido a cambio. Ahora bien, una filosofía de la historia puede hallar su suelo firme en la interpretación del mundo de la vida como mundo pre-histórico.

nuestra vida porque si mundo natural es el mundo formado por las cosas tal y como son ellas mismas “en el juego de su aparición”, lo que es historial es la aparición misma de las cosas, así como sus estructuras de sentido. Lo histórico será para Patočka una forma determinada de lo historial que surge en un lugar y momento dados, pero que podría no haber surgido.

El mundo prehistórico es el mundo de la vida humana en donde no se ha producido el descubrimiento de “lo problemático”. Apoyándose en la distinción elaborada por H. Arendt entre el *homo laborans*, el *homo faber* y el hombre capaz de *acción* y *discurso*, identifica al viviente de la época prehistórica como “homo laborans”. Se trata de un tipo de hombre recién salido de la vida animal, apenas elevado a un modo de vida que pueda llamarse humana. Lo animal perdura en que se trata de una vida uncida a las necesidades estrictamente materiales de supervivencia determinadas por el cuerpo. La vida se presenta como un ciclo cerrado sobre sí mismo, cuyas etapas son la necesidad, el trabajo para cubrirla, el consumo y otra vez la necesidad. Lo “humano” se hace sentir en que el hombre experimenta el trabajo como una “carga”, como una imposición. El trabajo le revela su diferencia con el mundo, pues no se trata de una respuesta innata a una reclamación de la naturaleza, ni el trabajo es recoger sin más lo que ya está ahí, sino que implica «una resistencia que debe ser superada». En esta “resistencia” se revela, a juicio de Patočka, la libertad, pues se vive ahí la vida como algo impuesto, frente a lo que es preciso mostrar cierta resolución. Aquí libertad y trabajo se muestran como dos realidades inseparables y antagónicas. Es la propia virulencia del trabajo la que simultáneamente revela la libertad, como una posibilidad, y la que bloquea su capacidad historial («porque ahoga toda la problematicidad que a ella se adjunta» (1988, p. 34)).

Junto con el trabajo, la otra “realidad” que determina el proyecto de vida del hombre prehistórico son los dioses. Los dioses existen como una realidad evidente, una especie de presencia no-problemática, como cualquiera de las demás cosas cotidianas, el día y la noche, el agua y los demás elementos. (En términos orteguianos, podríamos decir que los dioses son una realidad ejecutiva).

Nada “humano” falta en este mundo prehistórico, excepto lo histórico: hay orden, sentido e ideales, solo que nada de esto es “para el hombre”. La vida tiene el ritmo cíclico de las cosas naturales: el trabajo consiste en la alternancia de la carga y el descanso, que incluye la “fiesta”, con sus posibilidades en relación con lo sagrado y lo orgiástico. El hombre ciertamente forma parte del orden del Cosmos y colabora con los dioses en su mantenimiento, pero el sentido de este orden le resulta ajeno: es donado y aceptado. El ideal de felicidad de esta vida es el ideal del hogar ordenado; Patočka cita las siguientes palabras del poema de *Gilgamesh*, como la mejor definición de la condición humana en el mundo prehistórico:

«Cuando los dioses crearon a los hombres les destinaron la muerte y para ellos se reservaron la vida. ¡Tú, Gilgamesh, que tu vientre está siempre saciado, que estés contento noche y día! Haz de cada día de tu vida una fiesta, danza y juega noche y día. ¡Que tus vestiduras estén limpias y sean suntuosas, lávate la cabeza y báñate! Acaricia al niño que te coge la mano, haz gozar a la esposa que está en tus brazos. ¡Estos son los únicos derechos que poseen los hombres!» (1988, p. 39).

Y, a pesar de estas palabras, hasta cabe en este mundo vivido y organizado como un gigantesco hogar un cierto ideal de inmortalidad: el de la inmortalidad de la estirpe.

La misma necesidad de sostenimiento y defensa de la vida pone en marcha el proceso que conducirá a la aparición de otra esfera de actividad distinta de la labor, la esfera de lo público, en la que amanecerá la historia. La “fuerza de la labor”¹⁰ libera energía suficiente para que algunos hombres puedan distraerse del combate cotidiano contra la necesidad y dedicarse a otro tipo de actividad. Surge así el “homo faber”, el artesano que crea con sus manos, por primera vez un mundo humano:

«El mundo, el hogar levantado por el hombre en la tierra y hecho con el material que la naturaleza terrenal entrega, está formado no de cosas que se consumen, sino de cosas que se usan» (Arendt, o. c., p. 181).

¹⁰ Véase H. Arendt, o. c., p. 122 y ss.

La escritura, la muralla, el templo, el mercado y los objetos necesarios a estos lugares: estatuas, utensilios para el culto y la escritura, armas, recipientes para el transporte y conservación de los productos han surgido de las necesidades vitales, al servicio de su estilo de vida; pero aquí aparece algo que escapa al autoconsumo: se trata de un trabajo que produce algo duradero en el mundo, «un andamiaje de vida sólida, susceptible de perennidad» en medio del cual el trato entre los hombres, es decir,

«la reciprocidad organizada, el contacto continuo y la comunicación por medio de la palabra, modo humano de aparición de lo aparecido, crean un espacio posible para la existencia fuera de sí, para la fama, la gloria, la perduración en la memoria de los demás. La vida organizada echa los cimientos de la inmortalidad *humana*» (1988, p. 57).

3. El nacimiento de la historia

En el mundo de cosas duraderas es posible que surja otro modo de comprenderse el hombre a sí mismo, esta vez sin la mediación de los dioses.

Según Patočka, la vida humana consiste en tres movimientos: de *aceptación*, de *defensa* y de *verdad*¹¹. La aceptación y la defensa están vinculadas entre sí, pues si la aceptación es el *reconocimiento* del derecho a vivir del nuevo ser nacido, la defensa es el compromiso de ese nuevo ser con la vida —en la persona de aquellos que le aceptaron a él manteniéndolo cuando no podía valerse por sí mismo—. Este compromiso adopta la forma de una colaboración en las faenas destinadas a sostener la vida al abrigo de la necesidad; es la solidaridad con los que nos han precedido en el hogar, la inserción del hombre en la cadena de aceptaciones que es la figura que presenta la vida

¹¹ Aunque no se sirva de esta terminología, Patočka concibe la vida humana como acontecimiento y quehacer libre. Estos movimientos vienen a ser como acontecimientos estructurales, esto es, necesarios a la vida humana para que ésta llegue a ser tal.

prehistórica. La temporalidad específica de estos movimientos son el pasado para la aceptación (pues se trata del ingreso en una tradición) y el presente para la defensa (ya que consiste en una decisión: de renuncia de sí mismo y de colaboración con la carga del trabajo).

En el mundo prehistórico también se da el movimiento de la verdad, pero no aparece como tal —no es comprendido por el hombre— sino subordinado a los anteriores. Su lugar está en la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino y se manifiesta como mito, culto, sacrificio, arte. Lo que Patočka considera propiamente histórico es la *aparición* en primer plano de este movimiento de la verdad, adquiriendo preeminencia sobre los otros (de los cuales, sin embargo, depende) y revelándose como lo “humano” de la vida humana.

La pregunta es: ¿cómo *se manifiesta* esta nueva disposición de la vida humana?¹².

—Se manifiesta como política.

La política es un tipo de actividad humana radicalmente distinta de las otras dos, la labor y la fabricación (o producción). Es la actividad que consiste en ser “acción libre” en una vida abierta y en un tiempo vuelto “urgente”. En ella se trata de la persecución de una inmortalidad individual, personal, distinta de la inmortalidad (eterna) de los dioses y de la inmortalidad (tolerada y anónima) de la estirpe. La vida dominada por los movimientos de aceptación y defensa, cuyo marco es el hogar, su actividad el trabajo con sus características de penalidad y servidumbre y su estilo la seguridad de la tradición y del sentido donado por los dioses se trasmuta en vida como acción libre cuyo marco es la *polis* (comunidad de hombres libres), su actividad la excelencia basada en “la competencia con aquellos que en principio son sus iguales” para alcanzar los fines que den continuidad y autonomía a la polis y su estilo la iniciativa (el acecho de las ocasiones y

¹² Quizá no se pueda responder a la otra pregunta que surge aquí: ¿por qué aparece? Para Patočka el aparecer es un *manifestarse* del fenómeno en medio de las acciones humanas. Toda comprensión presupone el punto ciego por el que el fenómeno hace su aparición en el mundo.

el riesgo¹³. La vida se convierte así, no ya en un mero estar y aceptar estar, sino en un *remontarse*.

Este remontarse es más rico en consecuencias de lo que en principio pueda parecer pues al conllevar otro estilo de vida —la vida como acción y creación de sí misma, vida que pueda ser perdida o ganada— hace que el *mundo se abra por primera vez a ella*, se revele como trascendencia y problema: «La vida política es lo que sitúa al hombre de buenas a primeras ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad» (1988, p. 61). La “totalidad de la vida” es la propia vida como *problema*. La verdad es consustancial a la vida, pero la base de la vida se resiste a trascenderse en verdad porque percibe obscuramente un peligro¹⁴ en el impulso de que proviene

¹³ El riesgo es siempre riesgo de muerte. No es que no haya riesgos en la vida de labor, pero en cierto modo, están ocultos por la rutina y por el pacto con los dioses que implica aceptar la mortalidad como un destino que estos imponen a los hombres. Lo que cambia es el lugar del riesgo en la vida humana, pues de estar detrás, como oculto al fondo del escenario, se adelanta a primer plano: «La oscuridad, esto es, la finitud, el peligro al que está constantemente expuesta [la vida política] se halla siempre *delante de ella*, para que la afronte. Sólo en ese explicarse afrontando el peligro sin temor puede desplegarse como tal la vida libre; en su fondo inmediato, la libertad es la libertad de los audaces» (1988, p. 59). Desde este punto de vista, lo que es menester explicar como origen de la historia es la irrupción de la libertad a partir de la servidumbre. Patočka reconoce que Hegel ha captado el inicio de la historia en la figura del siervo que acepta, por miedo a la muerte, la pesadumbre de la labor, del trabajo cotidiano que no crea nada duradero. Pero niega que haya *combate* dialéctico entre libertad y esclavitud. *Nadie* es libre en el mundo prehistórico. El rey de los persas no es el único hombre libre, como afirma Hegel en sus lecciones sobre la historia universal, sino tan solo el delegado de los dioses para la administración de la gran casa que es simultáneamente el imperio y el universo.

¹⁴ Las relaciones entre vida y verdad son un motivo filosófico presente en Fichte y en Nietzsche y una paradoja sin solución en Ortega, que se sirve de una fórmula del primero: vivir es lo contrario de filosofar, para plantear esta cuestión de la ubicación de la actividad que consiste en buscar la verdad en la vida. Desde el punto de vista de la vida, la verdad es una especie de maldición, pues se empeña en revelar la nihilidad de la vida, la contingencia de raíz que afecta a todas las cosas, la perturbación del buen sentido dado por los dioses. De resultas, deja al hombre des-

la apertura de la vida a la verdad, impulso que es la acción política, acción de hombres libres que se abandonan a la lucha para demostrar su excelencia (*areté*) y sostener en el mundo lo único que garantiza su inmortalidad: la polis. La filosofía surge de la política como un injerto reflexivo de la acción humana y, con ambas, la historia en el sentido estricto del término:

«La historia empieza allí donde la vida se vuelve libre y entera, allí donde ésta construye conscientemente un espacio para una vida igualmente libre cuyo sentido no sea agotado por la simple aceptación, un espacio en cuyo interior se decide, con la perturbación del 'pequeño' sentido propio de la vida vivida según el modo de la aceptación, a hacer nuevas tentativas para dotarse a sí misma de sentido a la luz del modo en que se le aparece el ser del mundo en que se halla situada» (1988, p. 61).

La historia lo es de la acción humana libre, responsable y consciente de sí. Las narraciones de la época histórica, a diferencia de las de la época prehistórica, tienen un solo motivo: la inmortalidad del hombre en el seno de la comunidad. El hombre de acción es inseparable del filósofo, del poeta y del historiador. El primero es quien crea con sus acciones la materia de la historia. El poeta y el historiador las registran y las transmiten para gloria del héroe, pero también para preservar y dar continuidad a la identidad de la polis. H. Arendt ha dejado claro que el sentido de la acción y el de la narración son diferentes y elaborados por personas diferentes. Pero el de la acción condiciona el de la narración, nunca al revés (o. c., p. 254). El filósofo, por su parte, se encarga de revelar el sentido del marco en el cual se producen las acciones y que no es solo el inmediato de los asuntos de la polis (dentro y fuera de ella), sino el del mundo como totalidad trascendente y enigmática en donde se manifiestan los entes y suceden los acontecimientos, cuyo sentido pide ser comprendido.

centrado del mundo, sin hogar. Véase 1991, p. 39 y 1988, p. 79. Aunque es dudoso que Patočka leyera a Unamuno, no deja de sorprender su coincidencia con la tesis central contenida en *Del sentimiento trágico de la vida*: «y es que en rigor la razón es enemiga de la vida». (Barcelona, ed. B, 1988, p. 91).

El filósofo halla su específica *areté* en la sabiduría que «consiste en decir lo que está abierto-sin-retiro, *ta alétheia*» (1988, p. 63)¹⁵.

Llegamos a una definición de la historia que se opone tanto a Husserl como a Heidegger, a pesar de que coincide con ellos en situar la filosofía en el centro del devenir histórico, pues la hace aparecer como un quehacer que emerge de otro más radical, el de la vida para la libertad. La novedad profunda que Patočka introduce en su reflexión sobre la historia reside en que sobrepasa la caracterización de la libertad en términos de contingencia e impredecibilidad (presente ya en Heidegger, Ortega y Arendt) insistiendo en su carácter conflictivo y perturbador. La raíz común a la política y a la filosofía viene dada por el *dictum* heracliteano que sitúa el *conflicto* —*pólemos*— en el *origen* de ambas: «*Pólemos* es al mismo tiempo lo que engendra la ciudad y el entrever original que hace posible la filosofía» (1988, p. 64).

Si lo esencial para una filosofía de la historia es determinar no sólo en qué consiste la historia y cómo se conduce —su ley—, sino a que tipo de necesidad profunda responde, ésta es la respuesta de Patočka:

«La historia sólo puede nacer allí donde *areté*, esa excelencia del hombre que ya no vive simplemente para vivir, construye un espacio donde pueda afirmarse observando la naturaleza de las cosas y actuando según esa naturaleza; construye la ciudad sobre la base de la ley mundial que es *pólemos* y dice lo que ve revelarse en el hombre libre...» (1988, p. 64).

¹⁵ En su origen, política y filosofía son actividades complementarias, tal y como se recoge en algunos de los fragmentos de Heráclito. El hecho de que haya un enfrentamiento entre política y filosofía en el seno de la polis en crisis tendrá incalculables consecuencias para la posteridad. Este conflicto se produce en la persona de Sócrates. Sócrates representa la situación de la filosofía como vida en la verdad en una polis en que la verdad se capta como amenaza. Su muerte proporciona a Platón el motivo filosófico que va a determinar el destino de Europa: cómo tiene que ser la polis para que el filósofo no tenga que morir en ella. En este sentido, el mito fundacional de la filosofía occidental no es el mito de la caverna, sino el mito de la muerte de Sócrates, en el que se presenta la búsqueda de la verdad como un asunto público que afecta a toda la polis. Véase cap. V, 1991, pp. 71 y ss.

Al remontarse hasta el origen de la historia, Patočka no alcanza sólo el punto de partida para la explicación del fenómeno histórico, ni el suelo firme para desentrañar el sentido del devenir humano, sino algo más. En primer lugar una consecuencia práctica: la exigencia de lo que conlleva vivir en la historia: «a qué nivel debe mantenerse la vida histórica so pena de sucumbir a los peligros que la amenazan tanto en el interior como en el exterior» (ibid.). En segundo, que la perspectiva adecuada para comprender el devenir histórico no puede ignorar que la historia surge del conflicto y de la perturbación del sentido estable que la vida encuentra como algo dado en sus inicios; por tanto,

«que hay que comprender la vida no desde el punto de vista de la *luz*, desde el punto de vista del simple vivir, de la vida aceptada, sino también desde el punto de vista del conflicto, de la *noche*, desde el punto de vista de *pólemos*. Que de lo que se trata en la historia no es de lo que puede ser alterado o perturbado, sino de la apertura a lo que perturba» (ibid.).

El punto de vista de “pólemos” sobre la vida humana y la historia. Esta es la herejía a que alude el título del libro. El origen “constituyente” —si se me permite la expresión— de la historia es la ley enunciada por Heráclito: “Guerra” es padre y rey de todas las cosas. La libertad es el auténtico “novum” que provoca con su irrupción la historia y no la actitud teórica. De ahí que quepa afirmar que “pólemos” y libertad son dos nombres de lo mismo. La consecuencia inmediata de esto es que la historia aparece entonces como conflicto inacabable, no superable y la doctrina de Patočka como una de las más radicales negaciones del progreso que se haya hecho hasta ahora, pues no se conforma con la constatación de que no ha habido (aún) progreso, sino que muestra que nunca lo habrá, que son esencialmente falsas las tesis que postulan la posibilidad de un progreso infinito en el telos de la razón o la que propone la idea de progreso como un ideal regulativo-trascendental capaz de orientar utópicamente los actos humanos porque las raíces de la comprensión están en el conflicto de oposición real¹⁶ que es coesencial al hecho de vivir en

¹⁶ Tomo la expresión y la idea que subyace de las publicaciones de Domingo

la historia. Al originarse en Grecia un nuevo estilo de vida humana que pone en su centro el movimiento de la verdad, creando así la política, la filosofía y la historia y transmitirse esta herencia a nuestra Europa, no sin interrupciones ni correcciones —al contrario, a través de catástrofes: la de la polis y la del Imperio romano—, perdimos para siempre la posibilidad de la vida tradicional prehistórica, la vida del pequeño sentido tutelado por el mito. El hundimiento de los modelos de sentido que la historia nos ha proporcionado —el estado platónico basado en el cuidado del alma como superación del fracaso de la polis y la revelación del carácter contingente de la acción humana establecida por Aristóteles y profundizada por el cristianismo— ha conducido a Europa a su actual situación de nihilismo generalizado, y, con Europa, al resto del mundo. Y sin embargo, la última palabra de Patočka no es, como dice con humor, el lugar común del señor Homais de turno. Nuestro nihilismo ha determinado el estado de guerra civil generalizada que caracteriza el siglo XX. Pero es ahí donde se revela la respuesta, respuesta que no cabe argumentar en el espacio de esta comunicación, por lo que debe terminar invitando a la lectura de estos perturbadores *Ensayos heréticos*.

Blanco, autor que viene insistiendo en defender tesis ontológicas contrarias a cualquier forma de idealismo histórico que aún acepte la posibilidad del progreso material, cognoscitivo o moral. Puede verse su resumen de tesis *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*, especialmente el apartado «La oposición real contra el finalismo» (Universidad de Granada, 1984, pp. 13-32), su ensayo «Autonomía moral y autarquía» en *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, J.M. González y C. Thiebaut eds., Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 41-69 y más recientemente «Figuras de la muerte en la vida buena», *Isegoría*, Madrid, n° 8, octubre 1993, pp. 103-131.