

## LA CRÍTICA DE PATOČKA A HUSSERL: SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL FRENTE AL MUNDO COMO TRASCENDENTAL

### PATOČKA'S CRITICISM OF HUSSERL: TRANSCENDENTAL SUBJECTIVITY TO THE WORLD AS A TRANSCENDENTAL

**Iván Ortega Rodríguez**

Universidad Pontificia de Comillas  
Madrid, España

[ivan.ortega79@gmail.com](mailto:ivan.ortega79@gmail.com)

**Resumen:** Jan Patočka (1907-1977) desarrolló un original trabajo fenomenológico pese a circunstancias adversas. En él, pasó de defender unas tesis muy cercanas a *Ideas I* a sostener unos planteamientos notablemente alejados. Para el filósofo checo, Husserl habría localizado la esfera trascendental pero habría errado al tomarla por un ente o pre-ente subjetivo. Por el contrario, una aplicación consecuente hasta el final de la *epojé* nos permite ir hasta la auténtica esfera trascendental, que es el mundo como proto-estructura universal de aparición. En consecuencia, Patočka diverge muy notablemente de Husserl al tiempo que mantiene la propuesta de una fenomenología trascendental (aunque "a-subjetiva"). Asimismo, esta noción de la esfera trascendental permite profundizar la crítica a Husserl, pues su subjetivismo vendría dado por haber confundido la realización concreta del aparecer en cada sujeto concreto con la esfera pura del aparecer. Husserl no habría sido, a ojos de Patočka, lo suficientemente trascendental.

**Palabras clave:** Jan Patočka, Edmund Husserl, fenomenología, subjetivismo.

**Abstract:** Jan Patočka developed an original phenomenological research in spite of adverse circumstances. He underwent a profound evolution. If at first his theses were very close to Husserl's *Ideas*, at the end of his life his position was notably different of his master's. For the Czech philosopher, Husserl was right to speak about a transcendental sphere but was wrong to take it as an entity or pre-entity of subjective nature. On the contrary, a consequent use of *epokhe* enables us to get to the true transcendental sphere. This sphere is the "world" as the universal structure of appearing as such. Consequently, Patočka diverges from Husserl but he keeps the idea of a transcendental phenomenology (though "a-subjective"). Furthermore, Patočka thinks that Husserl mistook the realisation of appearing in each particular subject with the pure sphere of appearance. According to Patočka, then, Husserl's Phenomenology would not have been transcendental enough.

**Key Words:** Jan Patočka, Edmund Husserl, Phenomenology, Subjectivism.

## I

1. LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL EN LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE PATOČKA:  
DEL SEGUIMIENTO A LA CRÍTICA.

En 1933, un joven filósofo checo, Jan Patočka llegaba a Friburgo a pasar un semestre de estudios. Buscaba formarse en fenomenología a partir del mismo iniciador del movimiento, Edmund Husserl. Cuando éste recibió a Patočka no dejó de hacer notar que se trataba del primer estudiante que procedía de su mismo país, pues Husserl, en efecto, era también de la región de Bohemia — uno pertenecía a la minoría judía de habla alemana y el otro hablaba checo—. El joven praguense no tardó en experimentar una profunda afinidad personal y filosófica con el viejo maestro. Husserl puso al estudiante checo bajo la tutela de Eugen Fink, con quien Patočka entabló una amistad que se prolongó toda una vida.

Este encuentro en Friburgo y esta afinidad con la fenomenología habían venido preparadas por un estudio previo de las obras principales de Husserl por parte de Patočka. Así, ya en 1928, mientras realizaba un año de estudios en la Sorbona, había tenido ocasión de escuchar por primera vez a Husserl en las célebres *Conferencias de París*. Como él mismo cuenta, no entendió gran cosa pero el modo de hacer filosofía que mostraba Husserl le fascinó. Desde entonces, vio en la fenomenología un camino para superar el atolladero en que, a su entender, se hallaba la filosofía en su país, donde el positivismo dominante no acertaba a dar respuesta a los desafíos teóricos y prácticos de la humanidad. Asimismo, dos años después de Friburgo, en 1935, Patočka estuvo entre quienes intervinieron para invitar a Husserl a Praga para dar unas conferencias. En ellas, el viejo filósofo exponía su diagnóstico de la crisis de la humanidad europea y el papel que podía en ella cumplir la fenomenología trascendental. El conjunto de pensamientos que Husserl exponía al final de su vida influyeron profundamente en Patočka, para quien la situación de crisis en la humanidad contemporánea fue un tema permanente de su meditación durante toda su vida.

Así pues, desde muy pronto nuestro autor tuvo a Husserl como principal referente en fenomenología, antes, por cierto, de que conociera la obra de Martin Heidegger. Además, su confrontación fue, desde un principio, con la fenomenología trascendental. En efecto, como hemos visto ya, la primera vez que es-

cuchó a Husserl fue con las *Conferencias de París*, germen de las *Meditaciones cartesianas*. Además, en su tesis doctoral publicada en 1931 (*El concepto de evidencia y su significación para la noética*), las referencias bibliográficas dejan claro que cuando habla de «fenomenología», se está refiriendo a la fenomenología trascendental<sup>1</sup>. En este trabajo, además señala ya la fenomenología como el camino más fiable para dar cuenta de la posibilidad de unos primeros datos evidentes para el conocimiento humano.

En la primera parte de su vida intelectual, suscribe en sus líneas fundamentales la fenomenología trascendental de Husserl. Las dos obras de referencia son, por un lado, *Ideas*, y por otro los textos que ulteriormente conformarían *La crisis*. Estas dos referencias son muy patentes en su tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico*; en ella, se parte por un lado del problema de la crisis, que para Patočka consiste en que las personas viven divididas entre un mundo que intuitivamente viven como cierto (el “mundo natural”, que para él es equivalente al “mundo de la vida”) y el mundo descrito por las ciencias. Sin embargo, para la resolución, nuestro autor no sigue estrictamente el camino de Husserl, que por lo demás no podía conocer en 1936; lo que hace, en cambio, es apelar a *Ideas* y reconducir ambos mundos a un fundamento común, que es la subjetividad trascendental. Desde dicha subjetividad se da cuenta de ambos mundos y la unidad de la vida humana se recupera no tanto porque redescubramos que el mundo de la ciencia se apoya en el mundo de la vida, cuanto en que la intersubjetividad trascendental es el suelo en el que todo sentido tiene su origen, tanto los del mundo científico como los del mundo natural.

Patočka se mantuvo dentro de los parámetros de la fenomenología trascendental durante casi veinte años. En estos años es igualmente cierto que tuvo influencias de Heidegger o Bergson, pero a nuestro juicio estas se integran dentro del esquema husserliano. Ello es visible por ejemplo en la mencionada tesis de habilitación, donde afirma que la vida humana lo es ante posibilidades, pero a la vez se afirma que esta existencia es, en su raíz, subjetividad trascendental.

<sup>1</sup> Cf. Patočka, Jan. “Pojem evidence a jeho význam pro noetiku”, en *Sebrané Spisy Jana Patočky* [Escritos reunidos de Jan Patočka], vol.6: *Fenomenologické spisy I* [Escritos fenomenológicos I], Praga: Oikoymenh, 2008. 13-125.

Al mismo tiempo, sin embargo, las posiciones que asume de Heidegger, aunque al principio no cuestionen el subjetivismo, sí que introducen elementos que paulatinamente le alejan de Husserl. Así, la subjetividad, en sus intencionalidades, viene descrita crecientemente como apertura al mundo, como momento de donación del mundo o como estructura fenoménica en que éste aparece. Un concepto clave en esta visión de la subjetividad como estructura fenoménica de donación de mundo es el de *horizonte*, que es para nuestro autor un modo de donación diferente a la intencionalidad de objeto. En él, nos vemos remitidos de una aparición a otra y lo no presente en ese instante se hace presente precisamente en su ausencia. De esta manera, se conforman en primer lugar las cosas individuales —en los “horizontes internos”— y éstas se van reuniendo en horizontes ulteriores, los cuales van integrándose en horizontes mayores hasta llegar al horizonte omniabarcante de toda aparición que es el mundo. Se trata, pues, de una donación distinta a la intencionalidad objetiva, referida “transversalmente” al objeto. La presencia de este modo de darse horizontal conforma un ámbito fenoménico donde las instancias de aparición van remitiendo a otras en cierto modo desde sí mismas, sin que sea la subjetividad la que opere la remisión. En estos primeros años, los horizontes quedan aún integrados en la subjetividad trascendental. No obstante, van facilitando el paso a una consideración de la fenomenicidad donde ésta no viene integrada en una subjetividad.

Con todo, el alejamiento del subjetivismo no es inmediato. Al contrario, su concepción de la fenomenicidad como donación de mundo sigue entendiéndose como subjetividad trascendental. Ello viene manifiesto en el segundo gran proyecto fenomenológico de Patočka, la filosofía de la interioridad de los primeros años 40, “Lo interior y el mundo”<sup>2</sup>. Allí, la manifestación se describe como donación de mundo, pero al mismo tiempo se afirma que la manifestación es subjetiva y que el darse del mundo tiene lugar enteramente dentro de la interioridad de la vida subjetiva trascendental. Es ella la que, desde su interior insondable, se “exterioriza” y va conformando las diferentes objetividades. Una vez más, la intencionalidad de horizonte juega un papel crucial en la conformación del mundo, pero ella tiene lugar aquí plenamente dentro de la subjetividad trascendental, entendida ahora como vida interior. Esta exteriorización en el

<sup>2</sup> Cf. Patočka, Jan. “Das Innere und die Welt”, traducción de Sandra Lehmann, con una introducción de Ana Santos, *Studia Phaenomenologica* VII (2007): 15-70.

mundo, a su vez, no agota la vida interior, que permanece inagotable. Es más, esta vida interior tiene un dinamismo coincidente con lo que tradicionalmente se ha llamado “espíritu” y que consiste en despegarse de lo dado como mundo para volver sobre sí en dirección de la vida y su interioridad. En definitiva, puede decirse que hasta 1944 nuestro autor defiende básicamente una fenomenología fundada en la subjetividad trascendental, y mantiene este esquema hasta el punto de integrar la creciente “mundanidad” de su visión de la manifestación dentro de la esfera de ser subjetiva que encontró en *Ideas I* —si bien incluye también elementos de Bergson, que Patočka había leído con atención desde joven—.

No es hasta la segunda mitad de la década de los cuarenta cuando se advierte un cambio. Ya no suscribe nuestro autor el subjetivismo trascendental. Al contrario, critica resueltamente este punto de vista y toma postura a favor de la noción de una existencia finita dada en el mundo. El texto que nos sirve para advertir dicho cambio es *Eternidad e historicidad*, un libro inédito en vida del autor. Se trata de una discusión con el existencialismo de su tiempo, tomando como el humanismo de Emanuel Rádl (el filósofo checo más importante del periodo de entreguerras) y contrastándolo con Jaspers, Heidegger y Sartre. Aunque Patočka es ciertamente crítico con algunos aspectos de la filosofía existencial, parece aceptar la tesis de la finitud de la existencia humana. Critica explícitamente a Husserl por pensar que la subjetividad puede tenerse por ámbito trascendental y rechaza la idea de que la subjetividad contenga en sí el infinito, que él mismo había sostenido hasta poco antes, combinando Husserl y Bergson. Al contrario, la subjetividad está inevitablemente ligada con la finitud y la negatividad. Todo análisis filosófico de la existencia humana tiene que partir de una existencia finita y confrontada a un mundo que ella no ha constituido y que le es dado en una comprensión del ser. Este mundo le viene además confrontado constantemente con la nota de la *negatividad*, de tal manera que todo lo que le viene dado lo hace como insuficiente y requerido de una ulterior donación para dar cuenta de su sentido. La influencia de Heidegger es aquí clara y ciertamente ahora va mucho más allá que antes, pues nuestro autor no se limita ya a tomar ciertos análisis e integrarlos en un marco filosófico distinto.

El tema de la negatividad de lo dado a la existencia humana se desarrolla con mayor profundidad en su proyecto de “platonismo negativo” de los años cincuenta. La tesis central de este proyecto es que el núcleo de la filosofía

platónica no es la teoría de las ideas sino el abismo (*chorismós*), que para Patočka se corresponde con la experiencia de la subjetividad finita en la que lo dado requiere de otras referencias ulteriores, superiores y radicalmente distintas para rendir cuenta de su sentido. Con todo, estas opiniones sobre la subjetividad y la manifestación no son tema de análisis fenomenológico hasta los años sesenta. Poco antes, a finales de los cincuenta, ha abandonado el proyecto del platonismo negativo como proyecto filosófico a partir de una reinterpretación de Platón —aunque no abandona por cierto el tema del abismo como expresión de la insuficiencia de lo dado<sup>3</sup>—. Así, después de abandonar el platonismo negativo, Patočka reemprende sistemáticamente su investigación fenomenológica. Lo hace además estimulado por sus estudios de los años 50 sobre el concepto de movimiento, que le llevan a una relectura de Aristóteles. En ella ha ido viendo que el concepto aristotélico de movimiento puede ser reivindicado, con ciertas modificaciones para conceptualizar la existencia humana —y más tarde ampliará la aplicación más allá de la subjetividad—. Todo este renovado trabajo en fenomenología se hace en continua confrontación crítica con sus propias posiciones de juventud y, consecuentemente, con la fenomenología trascendental de Husserl.

Sin embargo, no disponemos por desgracia de trabajos fenomenológicos de estos años que nos permitan conocer con mayor detalle qué motivos rigurosamente fenomenológicos pudo tener para abandonar el subjetivismo. Hay algunos manuscritos que podrían arrojar luz pero aún están —que sepamos— sin editar y ni siquiera transcribir. En cualquier caso, por circunstancias externas, relativas las represalias sufridas, como internas por su interés en un proyecto más de historia de la filosofía —el platonismo negativo—, pasarán 15 años hasta que nuestro autor retome la fenomenología de manera sistemática.

## 2. LA CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO DE HUSSERL

<sup>3</sup> Esta necesaria remisión de lo dado a un ámbito distinto para dar cuenta de su sentido se reitera en la fenomenología asubjetiva al remitir al aparecer como tal. Esto es lo que ha llevado a hablar de una "constante fenomenológica" o de una inspiración neoplatónica de fondo en nuestro autor, que le haría remitir lo que aparece y lo que es dado como ente a una instancia distinta y unitaria. Cf. Barbaras, Renaud "Phenomenology and Henology". *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer. 2011. pp.99-110.

Cuando nos encontramos de nuevo con la fenomenología, la vemos con un aspecto muy diferente. Nos encontramos así, con una investigación que sigue llamándose fenomenología, por cuanto parte del análisis de lo dado en su manifestación (y de la manifestación misma), pero que en modo alguno afirma una subjetividad constituyente como suelo último del aparecer ni como esfera autónoma de ser. En su lugar, la investigación de Patočka en este punto se centra en dos temas: el análisis de la existencia humana como existencia finita y como movimiento; y la descripción de la fenomenicidad como una estructura en cierto modo autónoma, que es el “aparecer en cuanto tal” y que nuestro autor denomina “mundo”.

La investigación en esta línea se extiende durante casi 20 años y uno de sus apoyos fundamentales es una permanente interlocución crítica con Husserl. Hablamos de crítica porque ciertamente Patočka somete a examen las tesis de la fenomenología trascendental husserliana. Pero hablamos también de interlocución porque la propuesta propia del filósofo checo se hace en permanente diálogo con la de su maestro. Y como suele pasar en estos casos, por más que se aleje, Patočka termina acusando la influencia de Husserl.

La confrontación con la fenomenología trascendental tiene lugar básicamente sobre dos puntos: la concepción de la fenomenicidad y el tema del mundo de la vida. En el primer caso, la principal referencia es *Ideas I*. En este ámbito, se rechaza la identificación del ámbito trascendental del aparecer con un dominio de ser subjetivo y se busca una conceptualización de la fenomenicidad en la que ésta es una esfera autónoma aunque ligada a la subjetividad y al mundo, a los cuales ella hace aparecer como su a priori. En cuanto a la investigación sobre el mundo de la vida, parte de la crítica al subjetivismo husserliano y desde ahí rechaza que pueda rendirse cuenta del mundo de la vida desde una subjetividad trascendental —con ello, por cierto, rechaza la tesis que él mismo defendía en *El mundo natural como problema filosófico*—. En su lugar, plantea una original filosofía del mundo natural. En ella, el mundo viene dado para una subjetividad finita que es movimiento y ser en el mundo; éste se despliega respecto de los referentes espacio-temporales de la tierra y el cielo y ello a su vez según cada uno de los tres movimientos de la existencia. Se trata de una propuesta que toma elementos de Husserl y Heidegger, por un lado, y una relectura de Aristóteles por otro, combinados en una síntesis propia que está entre lo más logrado de la obra de nuestro autor.

Sin embargo, en esta investigación, todas las propuestas de nuestro autor en estos dos campos se apoyan en la meditación sobre la naturaleza del aparecer como tal, que es el lugar donde critica la fenomenología husserliana. Por ello, una comprensión plena de la descripción del mundo natural requiere entender en qué sentido se da la crítica al subjetivismo y en qué consiste la descripción no "asubjetiva" del aparecer. Sus tesis en este campo, además, son también fundamentales para comprender otros aspectos de su obra como la teoría de los movimientos de la existencia y, con ello, su filosofía de la historia.

Así, la crítica de Patočka descansa en que para él hay un resto de cartesianismo en la fenomenología trascendental de Husserl. Dicho cartesianismo consiste en poner la certeza como criterio determinante para señalar la esfera de ser "privilegiada". Según nuestro autor, Husserl considera que esa certeza se da en la esfera subjetiva y extiende dicha certeza a todo el dominio de las vivencias, esto es, a la conciencia. Como la conciencia tiene el carácter de certeza, entonces ella debería ser tenida por una esfera autónoma de ser que además es interpretada además como un ente, aunque de un tipo especial, el ente verdadero al que todo lo demás viene remitido y que se opondría, por su modo de ser, al mundo, que sería un rendimiento de la subjetividad. De este modo, para Patočka Husserl habría recreado la separación cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Es verdad que ello se da con la diferencia de que el ente verdadero aquí no es un yo sustancial sino la conciencia como intersubjetividad trascendental. No obstante, el esquema fundamental de Husserl, según Patočka, sigue siendo el de un dominio de ser separado del mundo al que este último debe remitirse como rendimiento suyo.

Es cierto, por otra parte, que el mismo Husserl desarrolló la reducción fenomenológica por otros caminos que ponen en cuestión este esquema cartesiano. Es el caso, explica nuestro autor, de lo que Iso Kern describió como camino por la psicología y camino por la ontología (que Patočka especifica como ontología del mundo de la vida)<sup>4</sup>. Para nuestro autor, estos caminos, en sus últimas consecuencias, son incompatibles con el esquema cartesiano que Husserl quiere mantener. Es verdad que Husserl no sigue hasta el final estos caminos y per-

<sup>4</sup> Es cierto que la interpretación de Iso Kern puede ser discutida. Con todo, los escritos de Patočka indican que él la consideró acertada. Igualmente, al hablar del cartesianismo de Husserl no tomo partido a favor o en contra de dicha tesis, asunto que obviamente llevaría mucho más espacio y sería en realidad materia para un estudio aparte. Me limito a señalar la opinión del filósofo de Praga y el papel que ésta pudo ocupar en su investigación fenomenológica.



manece dentro del "camino cartesiano". Con todo, Patočka cree que lo apuntado por Husserl puede tener continuidad. Y en este sentido, su concepción de la fenomenicidad y su propuesta de fenomenología trascendental a-subjetiva es tenida por nuestro autor como un desarrollo consecuente de lo iniciado por el mismo Husserl al ir más allá de la vía cartesiana.

¿Qué queda, pues, señalado en los caminos por la psicología y la ontología? ¿En qué sentido debe darse la continuación de dichos caminos? Para el filósofo checo, lo que se ofrece en estos dos caminos es la manifestación como donación y comprensión del mundo. En el camino por la psicología, esta concepción de la fenomenicidad viene por vía del análisis de la corporalidad. En efecto, el cuerpo vivido apuntaría a unas vías de donación del mundo donde lo subjetivo y lo no-subjetivo se entremezclarían de tal manera que su descripción difícilmente encajaría en la de un "ente subjetivo" separado y apuntaría más bien a algún tipo de ámbito de aparición donde se daría lo subjetivo y lo objetivo sin que dicho ámbito se identificase sin más con lo uno o lo otro. En el caso de la ontología del mundo de la vida, nuestra vida subjetiva se ve constantemente dada en un manifestarse del mundo a través de unas estructuras donde desempeñamos nuestro existir. Éstas nos brindan la comprensión del mundo, que es además comprensión del ser de los entes intramundanos, pero dicha comprensión no se describe tanto como una subjetividad que la rinde cuanto como un ámbito diferente del sujeto y de los entes dentro del cual se hacen ellos comprensibles y que en cierto modo ha de tenerse como presupuesto tanto de los entes intramundanos como del sujeto.

En definitiva, para Patočka, una continuación consecuente de las vías no cartesianas de la reducción lleva a descubrir que el mundo no es un ente afectado por la tesis de existencia y por ello desconectable. Al contrario, el mundo se descubre como la trama misma de la manifestación: "La epojé, la renuncia a la creencia en el mundo en sentido objetivo-intuitivo, nos franquea el acceso a lo que llamamos el mundo *en virtud del cual* experimentamos los entes como llenos de sentido; pero no lo hace de tal modo que este mundo se convirtiera ahora en nuestro objeto en el mismo sentido"<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> "Cartesianismo y fenomenología", en *El movimiento de la existencia humana*, edición de Agustín Serrano de Haro, traducción de Agustín Serrano de Haro y Teresa Padilla. Madrid: Encuentro, 2004. 187-240, p.210. En adelante, nos referiremos a este libro con las siglas MH)

Con su crítica, nuestro autor cree abandonar el subjetivismo, pero no así la fenomenología trascendental. Y es que este mundo así descubierto como ámbito de donación es verdaderamente una instancia trascendental y una auténtica condición de posibilidad para todo lo que aparece. Consecuentemente, la fenomenología asubjetiva, es entendida por Patočka como una fenomenología trascendental que habría seguido por los caminos iniciados por el mismo Husserl en su obra. La diferencia, pues, reside en el lugar de lo trascendental.

A partir de esta consideración del aparecer como una esfera analizable en sí misma se despliega un audaz proyecto de fenomenología "a-subjetiva" con importantes consecuencias de cara a lo que se entienda como mundo y al lugar de la subjetividad en él. A partir de ese proyecto tiene lugar una recolocación de los principales conceptos de Husserl y una reinterpretación de su fenomenología a la luz del análisis del aparecer en cuanto tal y se da igualmente el punto de partida para una audaz cosmología y ontología fenomenológica.

### 3. EL ANÁLISIS DEL APARECER: REENVÍOS Y HORIZONTES.

Para estudiar en sí misma la fenomenología asubjetiva, nos tenemos que detener en primer lugar en el análisis del aparecer como tal. En el fenómeno hay que distinguir lo que aparece del aparecer mismo y este último es analizable en sí mismo. De esta manera, llegamos según Patočka al aparecer como una esfera en cierto modo autónoma —aunque no en sentido riguroso, al estar ligada a los entes y la subjetividad—.

El acceso a esta esfera del aparecer viene dado por diversos caminos. El explorado con mayor profundidad es el de la *epojé* universal. En este sentido, Patočka critica a Husserl que limitara el alcance de la *epojé*. Husserl, en efecto, creía necesaria dicha restricción: "Con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta *epojé*. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser (...) no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo *por medio del colocar entre paréntesis*, pero sólo de un modo muy precisamente limitado"<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 73. Hay una nueva traducción de Antonio Ziri6n que a6un no hemos podido consultar (Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica, 2013).

En cambio, según nuestro autor, Husserl restringió el alcance de la *epojé* por el prejuicio cartesiano de darle primacía a lo dado con certeza. Por ello, sólo tiene sentido para hacer descubrir el ámbito cierto de un ente privilegiado como es la conciencia trascendental. Es verdad que se podría suspender igualmente la tesis de existencia de este ámbito pero ello no tendría sentido, pues nos quedaríamos sin el suelo firme para la fenomenología trascendental.

Para nuestro autor, sin embargo, una aplicación universal de la *epojé* no lleva a paralización alguna de la investigación. Al contrario, estableciendo un cierto paralelismo con Husserl, la *epojé* universal nos deja también en un nuevo dominio científico, aunque a diferencia de Husserl —o al menos, así interpreta Patocka— este dominio no es el de un ente privilegiado, sino que se trata del aparecer como tal: “Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no-mundano, pero justamente por ello es quizás el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal (...). Llegamos así hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece; no permanecemos ante lo que aparece, sino que hacemos que aparezca el propio aparecer”<sup>7</sup>.

Si pasamos a analizar la esfera de aparecer así descubierta, tenemos que ésta viene dada como una estructura de reenvíos desde una instancia de aparición a otra. Estos reenvíos se dan “en persona”, esto es, originariamente, pero no se muestran como integrados en una esfera subjetiva. Al contrario, en cierto modo los reenvíos están dados “ahí delante”, ante nosotros, en un afuera fundamental. Indudablemente la subjetividad tiene que estar presente, pero como el necesario polo de referencia respecto del que se sitúan estos reenvíos, una referencia para la que estos reenvíos están “delante” o “fuera”.

Estos reenvíos se organizan en *horizontes*, que constituyen un tipo especial de donación. En toda vivencia, por ejemplo en toda vivencia perceptiva, hay un paso continuo de lo inactual a lo actual y éste de nuevo a lo inactual. Sin embargo, este tránsito sólo es posible para nuestro autor si antes del paso lo inactual ha estado co-presente con lo dado en actualidad; a su vez, el tránsito fuera de la actualidad sólo puede seguir teniendo relevancia para la vivencia si lo que deja de estar presente sigue dado de algún modo. Este hecho de la presencia de lo ausente en lo dado con actualidad exige una estructura dentro del campo

<sup>7</sup> “Epojé y reducción”, en MH, pp.241-250 (p.247).

fenoménico siguiendo la cual podemos quedar remitidos desde lo dado con actualidad a lo que no está presente<sup>8</sup>. El horizonte es, pues, un ámbito abarcador que comprende tanto lo dado con actualidad como lo inactual y que permite pasar de uno a otro: “está siempre *detrás de* lo que es visto, como puro límite, como algo englobante que él mismo no es parte de lo englobado”<sup>9</sup>. Esta remisión dada dentro del horizonte es interna a dicho horizonte, se da de una instancia de aparición a otra, sin que tenga que ser el sujeto el que la realice en modo alguno. El sujeto es aquí aquel respecto del cual vienen dados los horizontes pero no es él quien efectúa la remisión de lo actual a lo inactual. Al contrario, es el horizonte mismo el que hace comprensible tanto la aparición del sujeto como la de los objetos: “El horizonte no es ni el objeto que aparece en el horizonte ni el sujeto, sino únicamente la *comprensión* del sujeto, comprensión que contiene el *ser* del sujeto y del objeto”<sup>10</sup>.

#### 4. EL APARECER COMO MUNDO Y EL MUNDO COMO TRASCENDENTAL.

La donación en horizontes apunta más allá, hacia una estructura general. Los horizontes, en efecto, son múltiples y se superponen. En un primer término tenemos el horizonte interno de la cosa, a continuación los horizontes que remiten de unas cosas a otras, luego los horizontes que los abarcan y así sucesivamente hasta llegar al horizonte omniabarcante que incluye todos los reenvíos. Este horizonte primero es la totalidad previa presupuesta por todo lo que aparece y por ello Patočka lo denomina mundo<sup>11</sup>. Esta totalidad no se corresponde con la suma de los entes sino que viene pre-dada con cualquier donación. El mundo es pues el todo previo y el horizonte de todos los horizontes. Es por tanto la esfera de aparecer misma, el campo fenoménico, que presupone ciertamente al sujeto pero no es ella misma de naturaleza subjetiva.

El mundo así entendido es además el ámbito desde el que vienen dadas las posibilidades a la existencia humana. Patočka asume de Heidegger la tesis de

<sup>8</sup> Cf. “El mundo natural y la fenomenología”. MH, 13-55 (especialmente las pp.23-25).

<sup>9</sup> Patočka, Jan, “Notes de travail”. Papiers Phénoménologiques, traducción de Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. 245-272 (especialmente la p.245). En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura PP.

<sup>10</sup> “Notes de travail”. PP, 249.

<sup>11</sup> Cf. por ejemplo “Notes de travail”. PP 259 y “Fragments”. PP 274.

que la existencia humana es realización de posibilidades<sup>12</sup>. Sin embargo, nuestro autor se distancia de Heidegger —o al menos de su lectura del mismo— en cuanto a la relación de esas posibilidades con la existencia humana. Para el filósofo checo, en efecto, la descripción de *Ser y tiempo* pone el origen de las posibilidades en el mismo *Dasein* al decir que éste las “proyecta”. Con ello, a pesar del avance respecto de Husserl, permanece un resto de subjetivismo<sup>13</sup>. Según nuestro autor, en cambio, las posibilidades vienen dadas desde el mundo. Ellas vienen ciertamente remitidas a la subjetividad pero ésta a su vez queda determinada como tal por relación a unas posibilidades que no ha proyectado sino que le han venido referidas en su darse como existencia: “Ya sea que las posibilidades me hablen, que me inviten a realizarlas que me rechacen, en todo caso ellas están *ahí delante de mí*, en el mundo, y no ‘en mí’; ellas no se hacen *mías* más que apropiándose de mí con el mismo derecho con que yo me las apropio (...). No soy yo, por tanto, quien crea las posibilidades, sino las posibilidades las que me crean”<sup>14</sup>.

De esta manera, el “mundo” en tanto estructura de aparición es la condición de la manifestación tanto de la subjetividad como de los entes intramundanos.<sup>15</sup> El mundo viene definido así como un ámbito verdaderamente trascendental, que consiste en una apertura del campo de posibilidades dentro de horizontes. Dicha apertura de un trascendental asubjetivo es posible en virtud del análisis fenomenológico y por ello ha tenido que partir de la experiencia subjetiva. Con todo, el mismo análisis fenomenológico, en virtud de la *epoché* universal, nos deja en cierto modo puestos fuera de nosotros mismos en el mundo como trascendental y nos lo deja al descubierto como condición de posibilidad y a priori de nosotros mismos y de la subjetividad: “La *epoché* 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”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Nuestro autor asume ciertamente más elementos de Heidegger, en especial del análisis de *Ser y tiempo*. En concreto, acepta que el fenómeno viene dado en la apertura a la existencia humana. Acepta igualmente que la existencia humana es esa misma apertura, que es el lugar de la donación y acepta incluso que lo abierto es “comprensión del ser”. No obstante, se distancia de Heidegger —además de lo indicado sobre el “origen” de las posibilidades— en que lo abierto a la existencia no es el ámbito “oculto” del ser en la diferencia ontológica, cuanto la esfera trascendental de la fenomenicidad, en buena medida transparente y susceptible de ser recorrida indefinidamente.

<sup>13</sup> Nuestro autor deja en suspenso, por lo demás, si Heidegger mismo no corrige este supuesto subjetivismo más adelante, centrándose en *Ser y tiempo*, con una lectura del mismo que ciertamente es discutible.

<sup>14</sup> “[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]”. PP 118 y 120.

<sup>15</sup> “*Epoché* y reducción”. MH, 248.

<sup>16</sup> “*Epoché* y reducción”. MH, 249. Cf. también “[*epochè* et réduction. Manuscript de travail]”. PP 174.

Patočka profundiza algo más en el carácter trascendental del mundo y en su radical heterogeneidad respecto de todo lo que aparece en él (subjetividades y entes). El mundo como ámbito de aparición es la condición para todo manifestarse, pero él mismo no coincide en modo alguno con lo que se manifiesta. En este sentido, cabe señalar un breve pero denso escrito donde aborda precisamente el mundo como trascendental en su relación con el mundo de la vida, "Universo y mundo del hombre". En él, Patočka parte de la cosmología fenomenológica de Eugen Fink y afirma que todo lo que aparece, en la medida en que viene dado dentro de un perfil y una limitación, presupone un todo previo, el mundo o, dicho con mayor precisión, el "ajuste de mundo" (*Weltfüge*)<sup>17</sup>. Éste es la condición de posibilidad de cualquier limitación pero él mismo no puede estar limitado pues esto conllevaría la referencia a otra condición previa más y así sucesivamente. Por ello, el mundo es el a priori necesario para todo aparecer pero él no puede ser en modo alguno algo que aparece y en consecuencia no puede ser un ente objetivo o subjetivo, así pues: "El ajuste del mundo es la articulación de lo anterior-total (...), articulación que impera en todos y cada uno de los apareceres de lo fáctico-intramundano y les asigna lugar y momento si aparecer él mismo como tal. El ajuste del mundo no es ningún ente, ni una cosa ni un movimiento, tampoco un proceso o un acontecer, sino lo que impera propiamente en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular (...). En el mundo como realidad necesaria de las contingencias impera lo que al cabo no es un ente pero hace posible el aparecer del ente y su volver a hundirse"<sup>18</sup>.

En esta misma línea, si el mundo es el a priori que posibilita todo aparecer, es igualmente el fundamento de toda posibilidad que desde el mundo viene dada a la existencia humana, sin coincidir él en modo alguno con alguna de estas posibilidades. El mundo es, pues, el "fundamento de posibilitación"<sup>19</sup>. Es decir, no consiste tanto ni primeramente el campo de posibilidades abierto a la subjetividad sino el primerísimo trascendental que hace en absoluto posible que haya posibilidades sin que él mismo sea ninguna de ellas.

<sup>17</sup> En estas páginas, nuestro autor precisa la terminología y habla del "ajuste del mundo" (*Weltfüge*) en consonancia con Fink

<sup>18</sup> "Universo y mundo del hombre". MH, 88.

<sup>19</sup> Cf. Filip Karfík, "Die Welt als das *non aliud*. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie". Ídem, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2008. 55-68 (p.63).

A su vez, esta apertura del mundo y de las posibilidades acontece de acuerdo a una temporalidad y espacialidad originarias. El mundo, al darse como campo de posibilidades, lo hace en una espacialidad primordial donde se sitúan los horizontes; igualmente, esta donación como campo horizontal viene dada a cada momento siguiendo una temporalidad originaria que se manifiesta en la existencia humana según los tres éxtasis heideggerianos —si bien en el esquema del filósofo checo el origen de estos éxtasis recae en el trascendental del mundo—. En palabras suyas: “cada singularidad se presenta sobre el fondo del espacio-tiempo uno y total, que está ahí al modo de un horizonte y que no se deja reconvertir a lo singular”<sup>20</sup>. Todo esto apunta a una consideración del mundo que va más allá de tomarlo como campo de aparición y lo asemeja a un principio radicalmente trascendental por distinto a todo lo dado. Con ello, nuestro autor da un paso más en el carácter trascendental y no subjetivo del a priori de la experiencia que le lleva a superar los límites de la fenomenología.

##### 5. LA REINTERPRETACIÓN DEL SUBJETIVISMO HUSSERLIANO DESDE EL TRASCENDENTAL DEL MUNDO. TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES

No obstante, antes de llegar al punto en el que se rebasa la fenomenología, conviene volver brevemente a la fenomenología trascendental husserliana y determinar cuál es el lugar que pueden ocupar los análisis y conceptos de *Ideas* en el marco de la fenomenología asubjetiva. Y es que, en efecto, la teoría que afirma el mundo como trascendental hace que Patočka reinterprete la fenomenología trascendental de Husserl y con ello su propia fenomenología trascendental de los años 30 y 40.

Así pues, una reconsideración de Husserl a la luz de la fenomenología asubjetiva deja clara una visión diferente sobre lo que es y no es originario en la investigación fenomenológica. El punto de partida para esta reconsideración radica en la tesis de que lo originario no es la conciencia trascendental sino el “campo fenoménico”, que es trascendental pero no subjetivo en el sentido de un ente egológico, y que tampoco es ningún ente de otro tipo: “Lo inmediato en sentido propio es el campo de aparición (...) en el sentido de que no puede *alcanzarse* sino por la vista. En esto Husserl tiene razón. Donde no creo que

<sup>20</sup> “Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde”. PP, 216.

tenga razón, es que cree haber alcanzado el suelo de un ser absoluto de la subjetividad. [El campo de aparición es] una pura estructura de *manifestación*, no una estructura de *ser*". Desde esta, las estructuras de conciencia que Husserl señalaba como centrales pasan a tener un rol mucho más secundario mientras que otras asumen el papel de describir originariamente la fenomenicidad. Y esto comporta un cambio en la consideración de ciertos conceptos.

El caso más claro viene dado por el concepto de intencionalidad. Patočka no niega que se trate de un dato atestable en el análisis fenomenológico; lo que niega es su valor para una fenomenología trascendental. Así, la intencionalidad es para nuestro autor sólo un elemento descriptivo de la subjetividad empírica (de cada subjetividad) en su relación con el campo fenoménico. La esfera del aparecer, el trascendental del mundo al hacerse manifestación con un centro, se hace presente en cada caso respecto de una subjetividad. En este centrarse, cabe determinar estructuras en el sujeto que resultan de su relación con la manifestación, pero que no son rasgos originarios de la manifestación misma sino de la concreción de la esfera del aparecer a la subjetividad concreta de cada caso. La intencionalidad pertenece a estas estructuras y es por ello un rasgo de la subjetividad empírica pero no es un rasgo definitorio de la fenomenicidad. Husserl la tuvo por tal rasgo porque identificó la manifestación con un ente subjetivo y tomó la relación de la subjetividad con lo que se le da frente a sí como objeto (*Gegen-stand*) como dato descriptivo primario de la fenomenicidad. Sin embargo, una vez que nos hemos situado en la esfera del aparecer gracias a la epojé universal, vemos que ésta viene definida por los reenvíos y los horizontes, que llevan de una instancia de aparición a otra y que no precisan del sujeto para su efectuación. Es más, el mismo sujeto, en tanto él mismo aparece, viene dado dentro de estos reenvíos, aunque sea en el modo especial de que el campo de aparición venga centrado en él. Por ello, según Patočka, "El campo [de aparición] como tal no tiene una «estructura intencional» y no hay lugar para partir de un esquema de descripción intencional"<sup>21</sup> .

En coherencia con lo anterior, tampoco tiene sentido hablar de "constitución" de los objetos intencionales en la conciencia, como si ella tuviera algún papel activo para que éstos aparecieran. Los objetos, para aparecer como tales a la subjetividad, no precisan de ningún acto por parte de ella, sino que vienen

<sup>21</sup> "[Épochè et réduction]". PP 198.



conformados en los diferentes horizontes internos y externos. La "constitución", a lo sumo, es el nombre de un efecto empírico en la subjetividad concreta. Tomar la constitución o la intencionalidad como rasgos fenomenológicos originarios supone confundir lo fundado y lo fundante: "no hay constitución de las cosas en la esfera de la aparición. La constitución de las cosas no es más que una contaminación de la estructura de la aparición con el estudio del sujeto empírico"<sup>22</sup>. Así pues, lo que en Husserl resultaba ser uno de los rasgos centrales de la conciencia trascendental, en Patočka no pasa de ser un rasgo psicológico, que no puede ser realmente tenido por trascendental. En cierto modo, pues, la fenomenología asubjetiva le hace a nuestro autor ir más allá en la crítica a su maestro, pues puede decirse que le acaba acusando justo de aquello que Husserl había querido evitar en todo momento, como era el psicologismo.

La afirmación del campo de aparición conduce también a un cambio de visión sobre cuál es el dinamismo fundamental en el ámbito trascendental. Para el filósofo checo, Husserl cree que dicho dinamismo es el que va de la donación inadecuada a la intuición. Ello es así para nuestro autor porque Husserl cree que todo fenómeno debe ser reconducido a la conciencia trascendental y que el sujeto, para tener un conocimiento cierto de lo dado, tiene que tenerlo en intuición, y para ello ha de ir más allá de lo que se da en donación inadecuada. En cambio, Patočka cree que no es éste el proceso que se da en la esfera del aparecer cuando se va de una aparición a otra. Lo que hay es un paso de una mención vacía a un cumplimiento, de una referencia a algo no presente a su presencia actual, y ésta a su vez remite a otra aparición, repitiéndose el proceso indefinidamente dentro de los horizontes del campo fenoménico<sup>23</sup>.

La reconsideración de la intencionalidad tiene también efectos en otros conceptos y desarrollos que en Husserl tenían el valor de describir lo originario y que para el filósofo checo son, a lo sumo, relativos a la subjetividad empírica. Es lo que ocurre con la correlación nóesis/nóema, con la teoría de la animación de los datos hiléticos, o incluso con la conciencia interna del tiempo. En el caso de la teoría de la animación de los datos hiléticos por el acto intencional<sup>24</sup>. Patočka señala como serio obstáculo en la fenomenología husserliana el "doble papel" de los datos hiléticos de sensación, los cuales tenían que formar parte a

<sup>22</sup> "[Épochè et réduction]". PP 185.

<sup>23</sup> Cf. "La exigencia de una fenomenología «asubjetiva»". MH 132.

<sup>24</sup> Cf. "Cartesianismo y fenomenología". MH 206

la vez del lado noético y del noemático. En realidad, este problema desaparece como tal en la fenomenología asubjetiva, pues en ella lo originario es una estructura "noemática" de reenvíos que viene dada "ahí delante" frente a la subjetividad, la cual a su vez forma parte de los reenvíos en el modo especial de ser el centro de la estructura, así: "todo lo que está en el campo de aparición es un ente y es desde *ya algo que aparece*. Ningún volverse-aparición ni ningún componente del mismo puede jamás aparecer (...). No hay ni 'datos' libres ni 'animación' de esos datos por intenciones; sólo hay referencias y reenvíos de la aparición a lo que sigue siendo algo que aparece"<sup>25</sup>.

Tampoco tiene valor descriptivo de lo trascendental la correlación nóesis/nóema. Si lo originario es el campo fenoménico organizado en reenvíos y horizontes, entonces no puede tenerse por dato estructural del mismo la correspondencia entre un elemento subjetivo-ingrediente y un objeto dado en la conciencia en el modo de una "trascendencia en la inmanencia". Esto era necesario cuando lo originario era la conciencia trascendental y debíamos rendir cuenta de cómo venía dado en ella un objeto trascendente. Por ello: "En el seno del aparecer como tal, no hay sino reenvíos pertenecientes al mundo; no hay más que el lado noemático, el mundo o el fenómeno del mundo"<sup>26</sup>.

La resituación de los conceptos alcanza a la temporalidad. Así, Patočka no puede sino rechazar el tratamiento husserliano. Hay un fondo de verdad en la tesis de la conciencia interna del tiempo, y éste consiste en que nuestra subjetividad y nuestra libertad respecto del mundo, que son las que hacen posible la *epojé*, deben tener un fundamento más profundo y que éste tiene que ver con la temporalidad. Ahora bien, si partimos de la esfera del aparecer, entonces la temporalidad originaria no es la que radica en el fondo de la subjetividad sino la que es condición de todo darse en horizontes. El tiempo es así "el fundamento de toda horizontalidad así como de todo ser en posibilidades"<sup>27</sup>. Y estas posibilidades fundadas en la temporalidad originaria son el fundamento de nuestra libertad, que en cada caso es libertad finita. Si se toma esta explicación "asubjetiva" del fundamento de la libertad como referente, entonces se entiende la crítica de Patočka según la cual Husserl sólo puede hablar de la conciencia interna del tiempo si privilegia injustificadamente una de las posibilidades de la

<sup>25</sup> "[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]". PP 124.

<sup>26</sup> "[Épochè et réduction]". PP 168.

<sup>27</sup> "Fragments". PP 274.

subjetividad con el mundo, a saber, la de volver sobre sí: "La *epojé* de Husserl, que resulta de la libertad (...) señala un fundamento más profundo que la certeza de la conciencia, más profundo que la *donación para la mirada*. Husserl sin embargo identifica este fundamento más profundo con un flujo de conciencia trascendental, intuido en su pureza (...) y subordina el proyecto de las posibilidades al contenido fáctico, constatado de la subjetividad intuida. El proyecto de posibilidades es así subordinado a una de ellas, a la posibilidad de volver sobre sí, y ello de una manera «alienada», no radical"<sup>28</sup>.

Por otro lado, hay nociones que se conservan pero que cambian su sentido. Es el caso del concepto de horizonte. En *Ideas I* está presente sin duda, pero allí Patočka cree que se trata exclusivamente del horizonte de las vivencias. En él, toda vivencia actual tiene "su horizonte de vivencias no miradas; lo aprehendido en un modo de la atención, y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de falta de atención a un fondo con relativas diferencias de claridad y oscuridad"<sup>29</sup>. El horizonte en Husserl es pues una relación entre vivencias dada dentro de la conciencia y progresando en él, "aprehendemos (...) la corriente de vivencias como una unidad"<sup>30</sup>. En la fenomenología de Patočka, por el contrario, los horizontes son parte de la esfera "noemática" del aparecer y son por definición externos a la subjetividad. Además, si nuestra lectura es correcta, los horizontes pasan a tener un peso específico mayor en la concepción del filósofo checo, por cuanto cabe decir que son ellos los que definen el campo de aparición, al menos el referido a la subjetividad, esto es, el resultante de la reorganización del mundo-trascendental en torno a los centros subjetivos: "La conciencia de horizonte [es] un saber previo no temático sobre el Uno englobante que, en todo saber singular, está presente como proyecto en el modo del olvido y que, allí donde se le dirige la atención, se traviste en primer lugar en continuación de la experiencia singular (...) Si la conciencia de horizonte puede aparecer como una continuación de la experiencia singular, es únicamente porque ésta no es otra cosa que la diferenciación de un todo proyectado originariamente"<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> "Fragments". PP 275-276.

<sup>29</sup> Cf. Husserl, E., *Ideas*, pp.198ss.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> ["Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde"]. PP 217.

Por último, es posible hacer una hipótesis interpretativa de la fenomenología asubjetiva que es algo más osada (y ciertamente arriesgada). Podemos, en efecto, pensar que el peculiar influjo mezclado con crítica de la fenomenología trascendental de Husserl en Patočka va más allá de resituar los conceptos. Puede incluso pensarse que en la fenomenología del aparecer como tal hay una transposición de algunos caracteres de la subjetividad trascendental al mundo trascendental. Es cierto que un concepto tan importante como el de intencionalidad ha quedado relegado a la subjetividad empírica, pero en cambio otros siguen teniendo un rol central en la nueva tematización. Es el caso del concepto de horizonte o de temporalidad; en ellos, puede verse una cierta transformación en clave “asubjetiva” y puede advertirse que cumplen para el mundo-trascendental una función análoga a la que cumplían en la subjetividad trascendental. El horizonte no es ya el que da la unidad de la conciencia, pero sigue siendo el que conforma la unidad del mundo como campo de aparición. Igualmente, la temporalidad no viene ya dada en la conciencia interna del tiempo como suelo último de todas las vivencias y donaciones de sentido, pero sigue siendo lo que últimamente abre la donación constante de horizontes así como de las posibilidades.

La transposición puede verse incluso a un nivel más general. Así, por un lado es cierto que Patočka critica el concepto de reducción por perder de vista la manifestación como tal y centrarse de nuevo en lo manifestado. Sin embargo, por otra parte, cabe ver un proceso similar a la reducción en la referencia de la subjetividad y de los entes intramundanos al mundo-trascendental. Como hemos visto, el mundo como trascendental es el campo fenoménico, éste es rigurosamente diferente de la subjetividad y de los entes que aparecen y de la subjetividad. Al mismo tiempo, sin embargo, el campo fenoménico se refiere inevitablemente a la subjetividad y los demás entes; y a la inversa la subjetividad y los entes intramundanos tienen que venir referidos al trascendental del mundo, que es, como vimos antes, un a priori de ambos. Cabe interpretar así que lo mismo que en Husserl toda donación tenía que venir referida a la subjetividad trascendental, ahora igualmente todo lo dado tiene que remitirse al trascendental del mundo, incluyendo al sujeto —por más que lo haga en un lugar algo “especial”, como centro de la estructura de aparición—.

Este paralelismo, sin embargo, no es completo, pues hay una diferencia en cuanto a la caracterización ontológica de lo trascendental, al menos en la inter-

pretación de Patočka. En efecto, el autor checo le niega al trascendental del mundo todo carácter de ente, que es lo que él interpreta que hizo Husserl con la subjetividad trascendental y que supuso perder de vista la diferencia del aparecer con lo que aparece. A ojos de nuestro autor, pues, si hay algún tipo de reducción en la fenomenología asubjetiva, no puede entenderse en modo alguno como remisión a un ente privilegiado. Cabría discutir si es cierta la acusación de que la subjetividad trascendental de Husserl es un "ente", algo que aparece, o si más bien una lectura más detallada no debería conducir más bien a pensar que la manifestación como tal es subjetiva, y que esta subjetividad no es realmente conmensurable con los entes que aparecen. En esta discusión no habríamos de traer a colación sólo a Husserl, sino que podríamos pensar en alguien como Michel Henry, para quien la manifestación es indefectiblemente subjetiva y al mismo tiempo imposible de asimilar a cualquier ente que aparezca en el modo del aparecer del mundo<sup>32</sup>. La discusión en este punto queda pues abierta y no la podemos proseguir aquí. Lo que sí abordaremos a continuación son las motivaciones últimas que puede haber de esta reducción al aparecer y la filosofía primera a que da lugar. En efecto, si Patočka le da tanta importancia a la remisión de todo lo que aparece a una esfera que no puede asimilarse a ningún ente que aparece, es porque en su esquema de pensamiento se mueve por el proyecto de remitir lo dado como ente a una unidad última inconmensurable con lo que aparece, unidad que se corresponde primero con el campo fenoménico y finalmente con la apertura primera del mundo. En este esquema, hay una influencia de fondo de la lectura que nuestro autor hace de algunas corrientes de la historia de la filosofía, en especial de Platón o de la mística renacentista, y puede verse de fondo una inspiración neoplatónica en su pensamiento<sup>33</sup>. A partir de todo ello, además, Patočka va más allá de la fenomenología y se adentra en una audaz aventura especulativa.

## 6. EL TRASCENDENTAL DEL MUNDO COMO *NON ALIUD*. FENOMENOLOGÍA, NEOPLATONISMO Y TEOLOGÍA NEGATIVA.

<sup>32</sup> El estudio de Michel Henry es interesante en numerosos aspectos. No sólo porque apunte a una fenomenología de corte subjetivo que no asimile la subjetividad a un ente que aparece, sino también porque puede tenerse a Henry como la propuesta fenomenológica contrapuesta a la de Patočka a la par que parten de problemas comunes. He hecho un primer abordaje de este tema en un trabajo anterior.

<sup>33</sup> Cf. Barbaras, Renaud "Phenomenology and Henology". *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. 99-110

Así pues, siguiendo la radicalización de la trascendencia del mundo, Patočka profundiza todavía más en la descripción del a priori del mundo y lo llega a asimilar al *non aliud* del que hablaba Nicolás de Cusa. En una de sus notas de trabajo leemos: “Plano fenoménico — posibilidades — ni ente ni preexistente, ni individuado y ni siquiera *individuabile*; por tanto, uno (*Eins*) no exclusivo. ¿Podría hablarse aquí del *non aliud*, de lo *indefinido* que jamás se agotará en el ente definido? Lo in-definido no como el absoluto inalcanzable sino como aquel que nos responde permanentemente y hace posible la aparición como tal”<sup>34</sup>. Como nos explica Filip Karfík<sup>35</sup>, el *non aliud* (no-otro) se refiere en el cusano al origen de todo lo dado en el mundo. Viene calificado como no-otro en un doble sentido. Por una parte, el primer principio es no-otro referido a sí mismo, pues en él no hay diferencia o alteridad. Y por otra parte, es *non aliud* en tanto referido a los entes del mundo. En efecto, el mundo —entendido aquí como conjunto de entes— viene dado de acuerdo a una multiplicidad de diferencias y distinciones. Frente a ello, el origen del mundo es no-otro por cuanto es distinto a toda esta diversidad; y esta distinción respecto de los entes mundanos no es una diferencia comparable a las distinciones intramundanas —ello significaría asimilar el principio a lo mundano—. La diferencia del primer principio tiene el sentido mucho más radical de ser ajeno a toda distinción y es por ello *non aliud*.

En definitiva, el mundo como trascendental no es sólo un ámbito de reenvíos en horizontes, como viene descrito en el primer momento del análisis del aparecer tras la *epojé* universal; al contrario, en último término, y en virtud de la consideración de las mismas condiciones de posibilidad de esta donación en horizontes según la espacio-temporalidad originaria, el trascendental del mundo debe tenerse por una alteridad primigenia radicalmente distinta a todo lo que aparece y a nosotros mismos. La trascendencia de lo dado es últimamente la trascendencia absoluta de lo radicalmente distinto hasta el punto de ser ajeno a la noción de distinción misma.

Asimismo, el *non aliud* pone a Patočka y su fenomenología asubjetiva con una larga tradición que pasa por el cusano y que se remonta hasta el neoplato-

<sup>34</sup> “[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]”. PP 122.

<sup>35</sup> Cf. Filip Karfík, “Die Welt als das *non aliud*. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie”. Ídem, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. 55-68.

nismo. Como han señalado varios intérpretes —por ejemplo Filip Karfík, Renaud Barbaras o Tamas Ullmann— la idea de la radical diferencia del trascendental del mundo y de su ausencia de toda distinción y división lo hace similar al Uno de los neoplatónicos. La fenomenología asubjetiva es así un camino intelectual que nos lleva hacia el primer principio de todo lo que aparece y que es radicalmente heterogéneo de todo lo que aparece, ya sean entes objetivos o subjetivos. En este sentido, cabe establecer una diferencia respecto de la fenomenología trascendental husserliana. En efecto, si Husserl habría tendido a una fundación subjetiva y a la exaltación de la subjetividad en la forma de una subjetividad trascendental dada como conciencia interna de tiempo, Patocka por el contrario habría tendido a una fundación no subjetiva de la subjetividad y de los entes, los cuales aparecen en un ámbito no entitativo que desde su radical heterogeneidad está en el principio de todo lo que aparece.

Por todo ello, cabe decir que la fenomenología asubjetiva está animada de fondo por un impulso neoplatónico. Es más, se puede establecer la hipótesis de que esta inspiración neoplatónica no viene motivada por su análisis fenomenológico sino que, a la inversa, es su neoplatonismo de fondo el que habría movido a una reconsideración de la fenomenología. A favor de esta interpretación tenemos que la idea de la remisión de todo lo dado a un fundamento radicalmente distinto, trascendente y unitario está presente antes de los trabajos en fenomenología asubjetiva. En efecto, el proyecto de platonismo negativo, en los años 50, ya afirma que el núcleo de la filosofía de Platón es el abismo que señala la distancia respecto del fundamento de lo dado y la Idea entendida como ámbito contradistinto respecto de lo dado, que no puede identificarse con un ente y que da cuenta de su aparecer. Tanto el abismo como la negatividad de la Idea quedan al descubierto por la experiencia de la libertad, que es la posibilidad que tenemos de distanciarnos radicalmente de todo lo dado y ponerlo en suspenso sin quedar atrapados en el nivel del ente. Éste era según Patocka el descubrimiento auténtico de Platón, que luego quedó encubierto por su lectura metafísica que identificó la Idea con un tipo de ente superior; y era igualmente lo recuperable de Platón para nuestros tiempos. Se ha hecho notar con razón que esta lectura “negativa” de Platón está en realidad muy influida por el neoplatonismo, por cuanto lo aquí denominado como “Idea” es un ámbito unitario, distinto a todo ente a la par que da cuenta de su aparecer, y al que tenemos sin alcanzarlo jamás. Y son precisamente estos rasgos neoplatónicos los

que pueden verse también en la fenomenología asubjetiva, pues por un lado lo que aquí se entiende como Idea se puede hacer corresponder con el aparecer en cuanto tal y, por otro, la experiencia de la libertad que abre a la trascendencia de la Idea equivale a la libertad que hace posible la *epojé* universal. En definitiva, aunque nuestro autor abandone el proyecto de platonismo negativo en sentido estricto, cabe decir que dicho proyecto muestra las posiciones fundamentales que encontrarán su expresión definitiva en la investigación fenomenológica, y por ello puede decirse que de alguna manera el platonismo negativo permanece como motor de su reflexión.

La hipótesis de un cierto neoplatonismo de fondo en Patočka puede apoyarse en otros textos incluso anteriores a *El platonismo negativo*. Es el caso de , *Eternidad e historicidad*, de 1947, o de otros textos anteriores, como *La ideología y la vida en la idea*. Asimismo, fuera de la fenomenología o de los textos cercanos a la filosofía existencial, los estudios de historia de la ciencia y de la filosofía apoyan igualmente esta tesis de una convicción previa relativa a la orientación de la existencia humana hacia un absoluto radicalmente distinto a ella y a todo lo dado. En especial, Patočka dedica largas horas de su vida al estudio de una "corriente paralela" o alternativa de la Modernidad. Según el filósofo checo, la "Modernidad secundaria" siguió un camino distinto al creciente mecanicismo y matematismo de la "vía principal, buscó una vinculación con un primer principio absoluto definible sólo negativamente y situó la vocación de la vida humana en el reconocimiento y vinculación con dicho principio, a la par que conservaba la negatividad del mismo. Esta tradición "secundaria" de la Modernidad arraigaría en la Edad Media, en la teología negativa de Eckhart, continuaría con la mística renacentista alemana de autores como Jakob Böhme, proseguiría en la modernidad con Comenio, alcanzaría su cima en Leibniz y se adentraría hasta comienzos del siglo XIX con el romanticismo alemán, la filosofía de la naturaleza de Goethe y, especialmente, la filosofía de Schelling. Se trata de una forma de pensar que nunca logró sobreponerse a la tendencia mecanicista pero que guarda elementos que Patočka cree que pueden ser recuperados y que merece la pena hacerlo, por cuanto pone en valor la dimensión del sentido de la vida humana que va dirigida más allá de lo dado.

De esta manera, aunque Patočka ciertamente no pretende en absoluto demostrar la validez de sus tesis fenomenológicas con argumentos históricos, sí que aparece claramente una relación entre una visión de la existencia humana



que él sostiene en diferentes análisis filosóficos e históricos, por un lado, y sus tesis directamente fenomenológicas sobre el mundo como trascendental, por otro. Por consiguiente, sí que cabe establecer la hipótesis de que, al analizar la fenomenicidad, nuestro autor se habría visto inclinado a detenerse en aquellos aspectos de la misma que invitan a ir más allá del sujeto hacia un absoluto trascendente mientras que se habría visto más incitado a creer que la fenomenología trascendental husserliana —e incluso el análisis existencial de Heidegger— adolecen de un peso excesivo de lo subjetivo y de una tendencia a tenerlo por suelo fundamental y fundacional de todo lo que aparece.

#### 7. EL MUNDO TRASCENDENTAL, LA SUBJETIVIDAD Y EL MUNDO DE LA VIDA. LA POSIBILIDAD DE UN SENTIDO FINITO Y DE LA HISTORIA.

Ahora bien, supuesto todo lo anterior, ¿qué decir de nuestra subjetividad respecto de este mundo como trascendental? Igualmente, ¿qué cabe decir del mundo en que desempeñamos nuestra vida? ¿Qué relación tiene con ese mundo en tanto trascendental? Y en relación con lo anterior, ¿qué puede decirse sobre el sentido de nuestra vida y nuestro mundo, si es que puede decirse algo?

El pensamiento de Patocka en este punto es complejo pues afirma la libertad humana orientada al absoluto pero al mismo tiempo deja enclavada a la subjetividad en su finitud y contingencia. Igualmente, el mundo de la vida es puesto en valor como mundo de la existencia humana individual y colectiva, donde se desarrolla la historia; pero al mismo tiempo éste queda afirmado como contingente respecto del mundo-totalidad trascendental y dependiendo del mismo. Y todo ello, a su vez, es planteado en unos análisis que bordean los límites de la fenomenología hasta dar el paso más allá de la misma y entrar en el ámbito de la "filosofía fenomenológica", que no es sino una metafísica<sup>36</sup> fundada en el análisis del aparecer.

Así, la subjetividad (o la intersubjetividad) viene inevitablemente dada en la legalidad propia de la manifestación. Ella es el centro del campo fenoménico, en el que las posibilidades no vienen dadas *por* el sujeto pero tienen su sentido en

<sup>36</sup> En todo momento, el término "metafísica", aplicado a la filosofía fenomenológica de nuestro autor, debe entenderse como "filosofía primera".

darse *para* él. Sin embargo, este quedar como centro no es necesario, pues es perfectamente concebible que el mundo como trascendental se dé sin referencia a ningún centro subjetivo, en palabras de Patocka: "Sin duda es cierto que el universo puede representarse sin el aparecérseme: para su existencia no necesita en absoluto algo así como un centro al que aparecer (...). Un mundo sin centros, un mundo descentrado por completo es posible, es concebible; tales centros no son sustituidos forzosamente por otros centros, sino por fenómenos descentrados (...). El mundo no los necesita para su realidad"<sup>37</sup>.

Por lo demás, en estos desarrollos nuestro autor es consciente de que realiza un análisis complejo y no exento de tensiones. Si nuestra interpretación es correcta, el razonamiento de Patocka puede reproducirse del siguiente modo: primeramente, el mundo-trascendental viene descubierto por el análisis de la fenomenicidad tras efectuar la *epoché* universal; este mundo se corresponde en un primer momento con la estructura del aparecer y ella viene centrada en el sujeto. Sin embargo, en un paso ulterior, el mundo como trascendental es afirmado como independiente para su existencia respecto del sujeto e identificado finalmente con una instancia por completo distinta de todo lo dado. No obstante, a pesar de que la subjetividad es contingente, su entrada en escena lo transforma todo. En efecto, cuando se da la reorientación del aparecer en torno a un centro subjetivo, el mundo en cierto modo queda co-condicionado por la subjetividad y su libertad. Ello es así porque pasamos a tener un campo fenoménico dado a una subjetividad y que ofrece posibilidades para esa subjetividad. Así pues, la subjetividad es contingente y el mundo es necesario. Pero ese mundo necesario se modifica cuando surge la subjetividad de tal manera que deviene mundo de y para la subjetividad, al menos en cierta medida y en cierto sentido.

Asimismo, en palabras de Patocka, cabe describir la relación del mundo-trascendental con la subjetividad como la de fundación de una libertad finita. El ser humano, en este sentido, es un ser por completo contingente, su subjetividad podría no haber existido nunca, pero en la medida en que la subjetividad tiene lugar, ocurre una reorganización de la estructura universal del aparecer que da lugar a la posibilidad de una existencia humana libre. A su vez, esta libertad finita es la de una existencia que se describe como movimiento y que

<sup>37</sup> "Universo y mundo del hombre". MH 89-90.

puede desplegar los tres movimientos de la existencia humana, como se describe en la teoría más conocida de nuestro autor. Entre estos movimientos, ocupa un lugar especial el tercero. En él se actualiza la capacidad de la subjetividad para tomar distancia, ponerse ante el problema del sentido y con ello ante la manifestación como tal. De esta manera, una subjetividad enteramente contingente es capaz de elevarse hasta la consideración de la misma esfera de aparecer y cuestionar toda donación de sentido. Por ello puede pensarse que esta subjetividad contingente es en cambio capaz de orientarse hacia el absoluto. Esto en los términos de Patočka significa ponerse en camino hacia la totalidad, la manifestación y sus fuentes últimas, lo que nunca se alcanza por entero. En definitiva, la fenomenología asubjetiva funda una libertad finita y contingente que es capaz, sin embargo, de apuntar al absoluto, el cual se persigue indefinidamente por un camino de permanente trascendencia.

Algo análogo a lo anterior puede decirse respecto del mundo de la vida. Por una parte, el mundo de la vida es afirmado con todos sus derechos en tanto mundo relativo a la existencia humana. Sin embargo, este mundo de la vida es el fruto de un centramiento del aparecer en torno a un sujeto (o unos sujetos) y es por ello contingente respecto del mundo-totalidad<sup>38</sup>. En primer lugar, la relación del mundo-totalidad con los mundos de la vida es por completo contingente. No lo es ciertamente que si hay mundo de la vida tenga que haber relación con el mundo como trascendental pero sí lo es que el mundo-trascendental tenga que estar relacionado con tal o cual mundo de la vida en particular. Es igualmente contingente que se haya dado éste y no otro y por ello no está justificado el privilegio de ningún mundo de la vida sobre los demás. Es más, siguiendo esta línea, Patočka critica una de las tesis clave de Husserl en otro de sus grandes escritos de fenomenología trascendental, *La crisis de las ciencias europeas*, a saber, el papel de Europa en la humanidad. En este sentido, nuestro autor identifica a las diferentes culturas con diferentes mundos de la vida contingentes y relativos a la apertura primordial de mundo. Por esta razón, la primacía que Husserl parece darle a la cultura europea constituye un privilegio injustificado de un mundo de la vida contingente sobre otros.

<sup>38</sup> Cf. Patočka, Jan, "Reflexión sobre Europa". *Libertad y Sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez. Salamanca: Sígueme, 2007, pp.187-220.

Todo lo dicho tiene consecuencias en cuanto al problema del sentido. Así, el mundo como trascendental no tiene propiamente sentido, pues ello conllevaría la imposible referencia a algo externo que lo hiciera comprensible. Sin embargo, este mundo-totalidad sí es fuente de sentido para los diferentes mundos de la vida y para las subjetividades que en ellos se mueven. Ahora bien, esta misma forma de darse el sentido excluye que pueda haber un sentido que se dé privilegiadamente respecto de cualquier otro..

Por otra parte, y como hemos señalado, en estos análisis, el filósofo checo llega a los límites de la fenomenología y los traspassa. En efecto, para Patočka el análisis del aparecer nos deja en una estructura de reenvíos y horizontes centrados en el sujeto pero que no es ella una entidad subjetiva. Esta estructura dinámica es a su vez remitida a una primera donación desde un trascendental unitario y radicalmente distinto a lo que aparece. Todo este análisis, aunque es naturalmente discutible en sus detalles, puede tenerse por fenomenológico en tanto se atiene a la manifestación y pretende ser el resultado de una epojé universal. Sin embargo, como hemos visto, se da un paso más, pues el mundo-trascendental es afirmado como independiente en su existencia respecto de la subjetividad, de tal manera que el centrarse en la subjetividad de los reenvíos del aparecer es todo él contingente. A nuestro entender permanecemos en el dominio de la fenomenología hasta el momento de afirmar la independencia del mundo pero a partir de entonces entramos en otro campo, que es el de la "filosofía fenomenológica", que consiste en una teorización especulativa de filosofía primera a partir de los resultados del análisis fenomenológico. En palabras de nuestro autor: "La filosofía fenomenológica se distingue de la fenomenología en la medida en que no sólo quiere analizar los fenómenos como tales sino que quiere sacar consecuencias metafísicas y plantea la cuestión de la relación entre el fenómeno y el ente, los entes"<sup>39</sup>.

La filosofía fenomenológica no tiene ya el carácter apodíctico de la fenomenología pero para Patočka es necesaria. Y siguiendo este camino, acaba realizando una audaz cosmología fenomenológica. No podemos entrar en detalle en este campo pero sí podemos señalar algunos rasgos básicos que ayudan a dar más contenido a la existencia humana en relación al mundo como totalidad.

<sup>39</sup> Cf. Patočka, Jan, *Platon et l'Europe*, traducción de Erika Abrams. París: Verdier, 1983 (reimp. 1997), p.41.

Así, apoyándose en el concepto aristotélico de movimiento, tematiza el mundo trascendental, la subjetividad y la compleja relación que hemos descrito en los términos de un movimiento universal de génesis del ser que es también génesis de mundo. Este movimiento da lugar a todos los entes, tanto los objetivos como los subjetivos. El movimiento de la subjetividad, por su parte, aunque es uno con el movimiento universal, genera un dinamismo particular al hacer surgir el aparecer y el centramiento subjetivo, pues provoca que dentro de este movimiento haya un cierto distanciamiento del mismo, que se corresponde con la apertura de mundo en la manifestación. Es asimismo el lugar donde se dan los tres movimientos de la existencia y, en especial, el tercer movimiento, que incluye la especial libertad que hace posible la *epojé* y la trascendencia. En esta filosofía fenomenológica quedamos así situados ante una filosofía primera donde todo está en movimiento. El conjunto del ser acaba así consistiendo según Patočka en un movimiento continuo donde los entes surgen para volver a desaparecer, dando una imagen de conjunto que recuerda a los presocráticos, en especial a Anaximandro, así como también a algunos elementos del pensamiento de Nietzsche, como la noción del mundo como perspectivas y como fuerzas en conflicto<sup>40</sup>.

Esta cosmología fenomenológica plantea evidentemente numerosas preguntas. Las más importantes tocan al lugar que la manifestación y la subjetividad pueden ocupar en este marco. En especial, cabe preguntarse si puede sostenerse hasta el final que hay un mismo movimiento para lo subjetivo y lo no-subjetivo a la par que en lo subjetivo se afirma el distanciamiento que conlleva la manifestación. Asimismo, otra pregunta muy importante es la de cuál es el lugar que puede tener el impulso neoplatónico de una trascendencia permanente hacia un fundamento unitario y radicalmente indiferenciado dentro de una ontología finalmente monista que nos habla de un único movimiento universal de generación del ser, pues en ese momento parece que acabamos hablando de una única esfera de ser que en principio parece hacer difícil la trascendencia hacia lo totalmente otro que marca la referencia al fundamento último de todo lo que aparece. Es más, puede decirse que esta ambivalencia está presente también en la misma fenomenología. Así, como hemos visto, por una parte

<sup>40</sup> Cf. Tamás Ullmann, "Negative Platonism and the Appearance-Problem". *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. 71-86.

afirma que el mundo trascendental no puede tener sentido; sin embargo, la afirmación de que el mundo es últimamente un primer principio al modo del *non aliud* sí que podría apuntar a un posible absoluto, al menos de manera negativa, por cuanto el sentido podría estar referido a este primer principio aunque fuera sin reflejarlo adecuadamente ni agotarlo nunca.

Todas estas cuestiones son de un alto grado de especulación pero tienen importantes consecuencias de cara al lugar que pueda ocupar la responsabilidad personal y su eventual referencia al absoluto. La cuestión estriba en si la libertad humana se refiere últimamente a unas posibilidades dadas desde el mundo y tiene como último referente el campo del mundo (por más indefinidamente abierto que esté) o si más bien ocurre nuestra libertad orienta la mirada más allá y nos hace apuntar hacia lo totalmente otro que de ningún modo es cognoscible positivamente pero que nos lleva a relativizar cualquier estado de cosas y cualquier complejo de posibilidades. En otras palabras, lo que está en juego es saber si puede hablarse de algún tipo de posición absoluta de una subjetividad contingente. La inspiración neoplatónica de la fenomenología asubjetiva parece apuntar en este sentido pero la cosmología de su filosofía fenomenológica parecen hablar de una subjetividad plenamente inserta en un único mundo que le da, en sus movimientos, las posibilidades. Esta tensión, por lo demás, se refleja en otras partes de su obra, especialmente en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Esta ambivalencia de fondo en la relación con el mundo es a mi juicio la que ayuda a entender por qué, por un lado, la historia es efectivamente la historia de la libertad y de la trascendencia mientras que por otro el fondo de la historia es *pólemos*, esto es, conflicto entre fuerzas dentro de las cuales está el hombre como una más en pugna con otras. Consecuentemente, la elucidación de esta cuestión es un problema de primer orden para la interpretación de conjunto de la filosofía de Patočka.

En definitiva, puede decirse que la fenomenología y la filosofía fenomenológica de Jan Patočka suponen el intento de realizar una filosofía que no tenga la subjetividad por instancia fundante pero que tampoco se limite a un simple objetivismo que nos lleve más atrás de Descartes. Se trata de una filosofía que no quiere ser ni idealista ni realista y cree posible hacerlo situándose en un plano trascendental que es condición de lo subjetivo y lo objetivo. Asimismo, es también una filosofía que afirma claramente la contingencia y finitud de la subjetividad pero que al mismo tiempo sigue afirmando su libertad y su orientación al

absoluto. Para estos objetivos se ve embarcado en la difícil tarea de emplear el análisis fenomenológico —pues para él es sin duda el método más radical de los posibles— sin que ello le lleve a afirmar una fundación subjetiva. Igualmente, cuando se ve conducido más allá de la fenomenología, su filosofía primera sigue animada por el objetivo de afirmar una realidad no subjetiva que dé pie a una subjetividad libre, responsable y orientada al absoluto. Más allá del juicio que nos merezcan sus intentos concretos y más allá de nuestra opinión sobre el éxito o fracaso de su proyecto —considerado en su totalidad o por partes—, creo que el proyecto de nuestro autor puede ayudar a aclarar el lugar que puede y debe tener la subjetividad en un análisis fenomenológico y en una eventual filosofía primera con base en la fenomenología, todo ello con consecuencias a la hora de pensar la historia y, en última instancia, el sentido de nuestra existencia y de la humanidad en su conjunto.