

Carne y luz. Observaciones acerca de la relación entre cuerpo propio y mundo desde la fenomenología de J. Patočka

Ángel Garrido Maturano¹

Recibido: 30 de mayo de 2019 / Aceptado: 8 de octubre de 2019

Resumen. El artículo estudia la noción de cuerpo propio y su relación con el mundo en el pensamiento de J. Patočka. Primero analiza la referencia al mundo de las características esenciales del cuerpo propio. Luego muestra en qué medida dicho cuerpo puede ser concebido como resultado del movimiento ontogénico, fenomenológico, regenerativo y teleológico de encarnación del mundo en el hombre. A continuación explicita el sentido último de la existencia corporal humana como movimiento ético de desencarnación del hombre para el mundo. Finalmente interpreta ambos movimientos de encarnación y desencarnación como testimonio de la acción de lo divino en el universo.

Palabras clave: Patočka; cuerpo propio; mundo; lo divino.

[en] Flesh and Light. Remarks on the Relationship between Living Body and World in J. Patočka's Philosophy

Abstract. The article deals with the notion of living body and its relationship with the world in J. Patočka's mind. First, it analyzes the reference to the world provided by essential features of the living body. Then it shows the extent to which this body can be conceived as a result of the ontogenetic, phenomenological, regenerative, and teleological movement of embodiment of the world in human beings. Furthermore, the ultimate meaning of human bodily existence is explained as an ethical movement of disembodiment of human beings with regard to the world. Finally, the article interprets both movements of embodiment and disembodiment as a testimony to divine action in the universe.

Keywords: Patočka's; living body; world; the divine.

Sumario: 1. Introducción; 2. El cuerpo personal o propio; 3. El movimiento ontogénico del mundo hacia el cuerpo y la encarnación; 4. El movimiento ético del cuerpo hacia el mundo y la "desencarnación"; 5. Lo Divino; 6. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Garrido Maturano, Á. (2021): "Carne y luz. Observaciones acerca de la relación entre cuerpo propio y mundo desde la fenomenología de J. Patočka", en *Revista de Filosofía* 46 (1), 63-80.

¹ Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Resistencia - Argentina
hieloypuna@hotmail.com

1. Introducción

La cuestión del cuerpo propio es, no caben dudas, uno de los temas centrales del pensamiento del fenomenólogo checo J. Patočka. Las reflexiones que aquí comienzan abordarán esta cuestión nuclear de la filosofía de Patočka y lo harán en el contexto temático de la correlación que se juega entre el movimiento del mundo hacia el cuerpo y el movimiento del cuerpo hacia el mundo. Patočka ha tratado el tema del cuerpo a lo largo de su obra, sin embargo, hasta donde mi conocimiento alcanza, sus consideraciones fundamentales y más originales respecto del fenómeno se encuentran en dos contribuciones que fungirán, por tanto, como el suelo textual sobre el cual habrán de asentarse las próximas consideraciones. Me refiero, en primer lugar, a “El hombre y el mundo”, que constituye el último capítulo de la *Introducción* a la fenomenología de Husserl, escrita en checo entre los años 1965-1966, y a las “Lecciones sobre la corporalidad”, las cuales corresponden al *manuscrito 5J/7* del curso “Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo – Introducción a la fenomenología”, dictado en Praga a lo largo de dos semestres durante el año escolar 1968-1969. Nuestro artículo se ocupará, entonces, de reinterpretar estos textos no desde sí mismos, sino desde los conceptos centrales de la fenomenología asubjetiva, que el propio Patočka desarrolla sobre todo a fines de los sesenta y en los años setenta. Pero, a diferencia de otros contextos problemáticos en los que ha sido abordado el tema, no nos referiremos al cuerpo aquí con el objetivo de realizar una introducción a las líneas básicas del análisis fenomenológico de la corporalidad en Patočka²; tampoco pretendemos llevar adelante un estudio detenido de las relaciones entre cuerpo objetivo, cuerpo propio y afectividad³; menos aún intentaremos determinar la función del cuerpo en la problemática de la intersubjetividad y de la constitución asubjetiva del espacio.⁴ Otros son los objetivos específicos de este artículo. En primer lugar, aspiramos a mostrar en qué medida el cuerpo propio, por su carácter de vivido, es decir, por ser un cuerpo que ya siempre se siente y aparece a sí mismo sintiendo aquello que se le aparece desde el mundo, puede concebirse como la consumación de un proceso de *encarnación del mundo en el hombre*. Esta encarnación será analizada aquí como el modo originario en que el movimiento ontogénico y el potencial configurador, que el mundo mismo en su esencia es, se expresa en la figura del cuerpo y, haciéndolo, puede venir el mundo mismo al aparecer.⁵ En segundo lugar, pretendemos explicitar en qué medida la encarnación del mundo en el cuerpo propio, en tanto éste resulta, además de vivido, un cuerpo viviente, es decir, un cuerpo agente, tiene como sentido final un proceso de “*desencarnación*” *del hombre para el mundo*, que se cumple por excelencia en el tercer movimiento de la existencia humana, a saber, el movimiento de apertura y dedicación de sí. Finalmente, habremos de apuntar, con brevedad, hasta qué puntos ambos movimientos pueden ser leídos como testimonio del operar de un elemento divino en el universo.

² Este trabajo ya ha sido hecho en español y, a mi modo de ver, de muy buen modo por el traductor a nuestro idioma de varias obras del filósofo checo. Me refiero a Iván Ortega (2011), pp. 159-168.

³ En este sentido puede recomendarse el artículo de Karel Novotný (2011), pp. 375-393.

⁴ Desde esta perspectiva analiza la cuestión del cuerpo propio en Patočka Marc Richir (1990/1991), pp. 163-191.

⁵ En este sentido concebimos el cuerpo propio (*Leib*) en Patočka, tal cual lo hace Iván Ortega, como “la mediación del aparecer del mundo, donde éste se hace presente en toda su densidad.” Ortega (2011), p. 164. El proceso de encarnación intenta precisamente describir el fundamento ontogénico-trascendental último de este aparecer del mundo por mediación del cuerpo.

Desde el punto de vista metódico el análisis a realizar será fiel al método fenomenológico asubjetivo y trascendental del propio Patočka. En efecto, nuestra indagación del modo de darse del cuerpo se atiene al principio metódico “ontofenomenológico” que rige el conjunto de las investigaciones de Patočka y que el autor formula en los siguientes términos: “El *ente* es dado *a través del fenómeno*, pero, *a través del fenómeno*, lo que se da es el *ente*”⁶ De acuerdo con ello, el análisis es fenomenológico en tanto afirma, en coincidencia con Husserl, que no podemos acceder a la cosa, en este caso al cuerpo, si no es a través de la descripción de su aparición; y en cuanto sostiene, también, que la fenomenología no describe el “ser en sí” de los entes, sino su *modalidad de donación*. Pero se trata de una fenomenología asubjetiva, toda vez que insiste en que, a través del fenómeno, lo que se muestra son en verdad *las cosas*. No es, entonces, la conciencia subjetiva, concebida como constitución intencional del ser del objeto, el lugar donde aparece el universo, sino el aparecer del universo el lugar que hace posible al sujeto y sus intenciones. Tal fenomenología asubjetiva afirma, en síntesis, que la reducción no debe detenerse en la conciencia, sino que debe ser una *epojé* radical que incluya al propio sujeto, de modo que quede a la luz el movimiento del venir al aparecer del mundo en cuanto tal como aquello que hace posible que aparezca una conciencia. En cuanto el venir al aparecer del mundo es la condición de posibilidad del aparecer del sujeto como cuerpo propio, esta fenomenología asubjetiva del cuerpo es también una fenomenología trascendental. Puede decirse que en ella, desde el punto de vista metódico, el movimiento ontogénico que el mundo es ocupa el lugar que en Husserl tenía la subjetividad trascendental. Por ello mismo puede decirse también, con I. Ortega, que, “para Patočka, lo trascendental es el mundo.”⁷ Finalmente, es necesario conjugar esta fenomenología asubjetiva y trascendental del cuerpo viviente con una hermenéutica de los movimientos a través de los cuales el cuerpo realiza su propia vida para poner de manifiesto el horizonte último que le concede sentido a tales movimientos. Dicha hermenéutica puede caracterizarse, por su parte, como de la facticidad y como testimonial. De la facticidad, en cuanto es el *factum* mismo de los movimientos, a través de los cuales el cuerpo actúa en el mundo, el que requiere de la estructura de la explicitación de “algo como algo” para que se ponga de manifiesto la significación última del conjunto de estos movimientos; y testimonial, en cuanto la explicitación de este horizonte último de sentido remite a aquello que no aparece, pero que posibilita que el mundo sea un movimiento de aparecer que hace aparecer al cuerpo en y para el aparecer que el mundo es.

2. El cuerpo personal o propio

Para el filósofo checo el dato fenomenológico, más allá de cualquier construcción teórica, es que nosotros tenemos dos posibles modalidades de experiencia de lo corporal. Por un lado, una vivencia interna, centrada en la experiencia que el cuerpo tiene de sí. Por otro, una experiencia de la corporalidad externa, para la que el cuerpo aparece como una “cosa” entre las cosas, y cuyo modo de darse resulta análogo al del resto de los objetos intramundanos. Este doble modo de darse del cuerpo es

⁶ Patočka (1991), p. 32.

⁷ Ortega (2013), p. 259.

un dato originario a partir del cual pensar la cuestión de la corporalidad humana. ¿Cómo abordar, entonces, este dato? Patočka afronta la cuestión del cuerpo desde el trasfondo de la fenomenología husserliana. ¿Cuáles son, entonces, las características más fundamentales del cuerpo propio en el pensamiento de Husserl?

En *Ideas II* Husserl afirma que el cuerpo propio (*Leib*) es también y supone un cuerpo físico (*Körper*). Como *Körper*, pertenece al ámbito de la naturaleza material. Tiene las mismas cualidades que cualquier otro cuerpo que se extiende en el espacio y responde a las mismas leyes de la física. Pero el cuerpo propio es, además, un cuerpo *vivo*, es decir, un cuerpo portador de sensaciones que en él se localizan (*Empfindnisse*)⁸ y, por tanto, *capaz de sentir y sentirse*. De allí que el cuerpo se constituya primigeniamente, como decíamos, de manera doble: “por un lado, es cosa física, materia (...), por otro lado, encuentro en él, siento «en» él y «dentro» de él.”⁹ En lo que a este sentir respecta, cabe decir que el cuerpo propio no solo siente los entes que continuamente afectan su sensibilidad corporal, sino que él mismo se siente a través de sus sensaciones localizadas. Los análisis que realiza Husserl sobre la experiencia táctil son paradigmáticos al respecto. Ellos muestran cómo el cuerpo propio se desdobra y se experimenta a sí mismo como sentiente que se siente a través de las mencionadas sensaciones localizadas. “Mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa”¹⁰. En síntesis, en tanto cuerpo vivo y animado el cuerpo propio está, en primer lugar, atravesado por la capacidad de sentir y sentirse. El cuerpo propio es, en segundo lugar, el presupuesto a partir del cual me relaciono con todas las cosas materiales, con el mundo mismo. Así, la percepción de toda cosa que pueda hacerme presente está ligada indefectiblemente al cuerpo, porque nuestro cuerpo está presente en todos los actos perceptivos. Ello remite al hecho de que el cuerpo propio se constituye como centro de orientación¹¹ o, lo que resulta equivalente, como una suerte de “punto cero” en función del cual se establecen las coordenadas espaciales. El cuerpo es, entonces, esencialmente un aquí originario que posiciona al yo espacialmente y hace que las cosas susceptibles de ser percibidas aparezcan en función de la posición del cuerpo: “cada yo tiene su dominio perceptivo cósmico, y necesariamente percibe las cosas en cierta orientación.”¹² Pero, en tercer lugar, el cuerpo vivo no es sólo el “aquí originario” en el espacio, sino el portador del movimiento espacial del yo. Husserl sostiene que el distintivo del cuerpo como cuerpo vivo es justamente el de “ser órgano de la voluntad, el único objetivo que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir un movimiento espontáneo mediato de otras cosas”¹³. Como órgano de la voluntad y portador de movimiento, el cuerpo propio funge como agente del “yo puedo” que obra en el mundo.

Para Patočka, como para Husserl, el cuerpo propio, debe ser comprendido como *Leib*. Por *Leib* entiende concretamente el filósofo checo, un cuerpo, que, por cierto,

⁸ Patočka identifica estas sensaciones localizadas husserlianas con las sensaciones cinestésicas y táctiles: “La sensación en tanto que dominio cinestésico-táctil es el fundamento de la experiencia del cuerpo en tanto que cuerpo propio. Un sujeto puramente visual o auditivo no podría tener un cuerpo propio (...)” Patočka (2002), p. 89.

⁹ Husserl (2005), p. 185. [Hua IV, p. 145].

¹⁰ Husserl (2005), p. 187. [Hua IV, 148].

¹¹ Cfr. Husserl (2005), p. 197 s. [Hua IV, 158].

¹² Husserl (2005), p. 197. [Hua IV, 158].

¹³ Husserl (2005), p. 191. [Hua IV, 151].

es también físico y espacial (*Körper*), pero que, a la vez, presenta la peculiaridad de sentirse y aparecerse a sí mismo, en la medida en que siente y se le aparece todo aquello que le hace frente desde el mundo.¹⁴ A partir de esta comprensión fundamental del cuerpo, Patočka analiza los aspectos principales de la noción husserliana de cuerpo propio. Permítaseme volver sobre tales análisis con el objeto de resaltar en qué medida, para Patočka, las características que definen a un cuerpo propio, y que ya Husserl había puesto de manifiesto en *Ideas II*, determinan también la interdependencia esencial entre cuerpo y mundo.

El primer rasgo del sujeto corporal que lo vincula esencialmente con el mundo es su espacialidad. El sentirse sensorialmente a sí, que caracteriza al modo de donación del cuerpo subjetivo, implica “que nosotros estamos en alguna parte en la que somos.”¹⁵ En tanto que yo soy cuerpo, es necesario que esté en alguna parte. En tanto el cuerpo produce su propia espacialidad, instaurando un aquí absoluto, y en tanto él se vive a sí mismo, experimentándose en el aquí que él mismo instituye, el cuerpo propio no es, para sí mismo, un objeto, sino un sujeto. Dado que este sujeto es espacial y se da en el mundo, podemos concluir que él inmediatamente no es para sí un objeto¹⁶, sino *un sujeto del mundo*. Por tal entiendo un ente del mundo, producido e instaurado en el espacio del mundo como un resultado de los procesos a través de los cuales el universo se desarrolla y se configura espacialmente, pero un ente que, a pesar de pertenecer al mundo, no es un objeto, sino un sujeto capaz de experimentarse a través de su propio cuerpo a sí mismo y a los entes que le hacen frente desde el mundo del que proviene.

El segundo rasgo radica en que este cuerpo subjetivo es un centro de orientación en el mundo. En efecto, nosotros descubrimos las cosas en el espacio físico en la medida en que ellas se aparecen a nuestro cuerpo gracias al aparato sensorial de éste último y en la medida en que se organizan en función de él. Las cosas, como vimos, adquieren una orientación con vistas a nosotros. El cuerpo propio resulta, así, para Patočka como para Husserl, “el punto cero del sistema de referencia que el hombre porta en sí o, mejor aún, que él es.”¹⁷ El campo objetivo se reúne y ordena en torno de ese punto cero dado por el cuerpo, desde el cual las cosas del mundo se orientan. La función de orientación presupone, pues, dos componentes. Por un lado, una conciencia pre-reflexiva que tiene el cuerpo de sí mismo como punto cero de las orientaciones. Por otro, también, la conciencia pre-reflexiva del horizonte del mundo como el medio en el que ya siempre nos encontramos, como aquello que nos tiene, por así decir, tomados por anticipado, y que se articula, orienta espacialmente y aparece en función de nuestro aquí corporal. Por ello mismo puede decirse que, para Patočka, cada cuerpo funge no sólo como un *polo o centro de orientación en el mundo*, sino como un centro a través del cual *el mundo mismo se orienta*.

El tercer rasgo que para Patočka vincula esencialmente cuerpo propio y mundo refiere al hecho de que el cuerpo es aquello que me dis-pone en él. En efecto, si

¹⁴ De acuerdo con ello, comprender la diferencia entre un mero cuerpo físico y un cuerpo propio y vivo equivale, para Patočka, a comprender “como un cierto sector del mundo se hace percepción del mundo, como un *Körper* se transforma en *Leib*.” Barbaras (2007), p. 88.

¹⁵ Patočka (1995), p. 60.

¹⁶ Ciertamente el cuerpo también es un objeto y puede ser objetivado. Pero si el yo logra concebir su propio cuerpo como objeto, ello ocurre, para Patočka, tan sólo de modo mediato, cuando el yo adopta respecto de sí el punto de vista del tú.

¹⁷ Patočka (2002), p. 92.

nosotros somos un cuerpo vivido que se mueve en el mundo de un cierto modo en medio de las cosas, que se orienta hacia una cierta dirección y que actúa de una cierta forma, es porque nos sentimos ya siempre concernidos o afectados por el mundo de un modo u otro. El modo de sentirnos a nosotros mismos corporalmente y nuestro modo, también corporal, de actuar, expresa un temple general que nos dice cómo nos va en la situación en la que estamos. Por ello el cuerpo siempre se experimenta a sí mismo no de modo neutral, sino en una tonalidad afectiva o de ánimo. Que estas tonalidades afectivas se vivan corporalmente y no como una representación ideal se testimonia en los términos con los que tratamos de captarlas. Hablamos de depresión o exaltación, de cambios de humor, de estar abatidos, conmovidos o paralizados, etc. Por ello puede afirmar el filósofo que “sentimos corporalmente esta tonalidad como algo que nos frena o estimula dinámicamente, que nos orienta, nos mueve hacia un lado u otro, nos pone en tal o cual dirección.”¹⁸ Es precisamente esta disposición la que *motiva mi movimiento* corporal, llevándome a perseguir la realización de posibilidades propias que guían mi relación con el mundo. El cuerpo, en tanto afectado por el todo, nos revela *al mundo mismo como aquello por lo que nos encontramos a nosotros mismos ya siempre pre-dispuestos y motivados*.

La realización de posibilidades a las que nos motiva nuestra predisposición es esencialmente movimiento: es la definición misma del movimiento. De allí se sigue que la efectuación de la propia vida sea algo corporal: el desarrollo dinámico de la actividad del cuerpo. Por ello mismo éste puede ser caracterizado, como cuarto y último rasgo de interdependencia, no sólo como un centro estático de orientación, sino como un centro dinámico, que, por medio de sus movimientos, *actúa* en el mundo. La conciencia pre-reflexiva del “yo puedo” –afirma Patočka– “es una conciencia esencialmente corporal.”¹⁹ Es el cuerpo el que, experimentando a través de sus cinestesis su poder moverse, experimenta su yo como un *poder*, lo cual implica, por supuesto y como modo negativo de esta conciencia pre-reflexiva, la experiencia del no poder del cuerpo. En tanto poder el yo es una *centro agente o actuante* en el mundo, hasta tal punto que “si toda posibilidad de actuar en el cuerpo desaparece, el cuerpo propio cesa de ser cuerpo propio.”²⁰ Coincido en un todo con M. Richir cuando observa que esta desaparición implicaría, para el cuerpo propio, “su pasaje entero al campo de las cosas, su reificación, o, digámoslo ya, su *desencarnación* en el cuerpo objeto (...).”²¹ En efecto, la encarnación mienta la posibilidad de vivirse o sentirse a sí mismo, pero un cuerpo imposibilitado de toda acción espontánea y movimiento no es una carne²² viva, sino una cosa. Ser cuerpo subjetivo, implica, pues, poder actuar. Pero esta actividad es todo lo contrario de una fuerza ciega y anónima. El cuerpo, en la condición de “yo puedo” y de “cuerpo volitivo”, se experimenta como punto de partida de sus movimientos y puede orientarlos hacia aquello que le interesa. Por ello mismo él, como “yo puedo”, es una fuerza vidente capaz de actuar de un modo orientado en el mundo. En esa misma medida, podemos decir, que, como cuerpo propio, el yo no sólo es un sujeto del mundo, ni un centro de orientación en

¹⁸ Patočka (1995), p. 91.

¹⁹ Patočka (2002), p. 91.

²⁰ Patočka (2002), p. 91.

²¹ Richir (1990/1991), p. 165.

²² Con el término carne me refiero a la transformación del *Körper* en *Leib* a la que aludía, de la mano de Barbaras, en la nota 4. El cuerpo propio es carne en tanto él se experimenta a sí mismo, esto es, experimenta su propia vida, al mismo tiempo que siente todo aquello que, proveniente del mundo, lo afecta.

el mundo, ni un modo de disponerse en él, sino también y esencialmente un *sujeto agente dinámico que puede orientar de modo centrífugo su movimiento hacia el mundo y, haciéndolo, reorientar el mundo mismo*.

Luego de haber reconsiderado las características esenciales del cuerpo propio como yo en función del vínculo que ellas presentan con el mundo, Patočka concluye que este modo de darse del cuerpo propio, a saber, como cuerpo vivido, volitivo, subjetivo, espacial, orientador, dispuesto y agente, representa una suerte de “trama tendida entre dos horizontes: el uno mi yo, el otro el mundo”²³ Vivir es una manera de explicitar la trama indisoluble que vincula ambos horizontes. Así, me vivo o experimento a mí mismo experimentando mi moverme hacia lo otro que me sale al encuentro desde el mundo²⁴; me vivo, además, como propio, en tanto diferente de todo aquello del mundo que no soy yo y que se me aparece en segunda o tercera persona; establezco mi aquí espacial corporal en el espacio físico del mundo; me dispongo afectivamente por el modo en que él me concierne; y desde mi aquí dispuesto me oriento hacia y actúo en el mundo, es decir, existo ya siempre situado en él. En imposible pensar el cuerpo propio en sí mismo, como puede ser pensada una substancia puramente espiritual, encerrada en sus representaciones. Antes bien, el yo, en tanto él es también necesariamente corporal y en tanto el cuerpo sólo se da situado en el mundo, exige ser pensado desde su relación con lo que se le aparece en el horizonte del mundo. Por ello mismo pudo decirse que “rigurosamente hablando sólo puede haber cuerpo como ente *situado* en el mundo en la medida en que haya un mundo”²⁵.

Hasta tal punto el cuerpo se halla imbricado con el mundo que el cuerpo, para Patočka, se da, al igual que el mundo en y desde el cual se da, como un *horizonte*. ¿Qué significa, para el checo, el horizonte? Patočka nos recuerda que el uso del término horizonte tiene un origen metafórico²⁶. El horizonte, por ejemplo de un paisaje, se caracteriza por encerrar todas las singularidades de ese paisaje dado, disponiéndolas en perspectiva respecto de un centro. El desplazamiento del centro implica un desplazamiento de los objetos por él percibidos, que pasan del centro a la periferia o a la inversa, pero el horizonte como tal, necesariamente supuesto por este desplazamiento, se mantiene. El darse como horizonte mienta, entonces, análogamente, para la fenomenología patočkiana, la presencia necesaria de una totalidad englobante, que no es percibida ni individualizada. Por ello mismo es la presencia de lo no presente, la donación de lo que no está donado. Pero, además, la idea del horizonte como visibilidad última guarda otra característica esencial: en función suya se establece la perspectiva que hace converger las cosas en un punto de fuga. “Esto muestra que cada cosa que aparece en el interior del horizonte está sometida a la ley de éste: el lugar, la significación y el sentido de la cosa están determinados por su relación al horizonte.”²⁷ Por ello, cuando cambia el horizonte, cambia también el sentido en que la cosa se nos da. Pues bien, análogamente el mundo se nos da y es intencionado como un horizonte, en tanto en cuanto resulta

²³ Patočka (1995), p. 63.

²⁴ En esta misma línea de pensamiento ha señalado A. Pantano que que “la existencia corporal no puede jamás aparecer de manera autónoma, sino que sólo se manifiesta ligada a los comportamientos relativos a las cosas.” Pantano (2007), p. 348.

²⁵ Barbaras (2007), p. 88.

²⁶ Cfr. Patočka (1995), p. 63.

²⁷ Patočka (1995), p. 63.

aquel trasfondo que viene por sí mismo al aparecer no como cosa, sino como campo de aparición de cada cosa, en función del cual lo que aparece ya siempre aparece en la perspectiva y modo en que aparece. ¿En qué medida puede, entonces, el cuerpo darse, de modo análogo al del mundo, también como un horizonte? En la medida en que el yo, concebido como cuerpo propio, nunca está originariamente dado a sí mismo por entero, sino siempre a partir de un movimiento, de una posición, de una disposición y de una vivencia determinada de sí, pero no como la totalidad de sus posiciones, disposiciones, movimientos y experiencias de sí. Sin embargo, es en función de esa totalidad no presente que cada una de sus experiencias forma parte de un yo; y es, además, en el horizonte del yo donde ellas adquieren una ubicación y un sentido. Al igual que un horizonte “el yo no aparece plenamente, él no es la donación propia de aquello que él indica; al contrario, él remite en todas partes más allá de sí mismo.”²⁸ Como horizonte, la unidad del yo no es algo dado, sino una tarea constante, la experiencia de algo que está aquí sin estarlo del todo, sin donarse intuitivamente como un todo de modo original. Dado que el yo se está realizando por medio de movimientos y dado que nunca nos está dada originariamente, “en carne y hueso”, la totalidad de movimientos que él es, el yo, como cuerpo propio, es un horizonte dinámico. Como tal, el yo se da del mismo modo que el mundo. En consecuencia, la donación del cuerpo no es sólo inescindible de la del mundo, sino que guarda la misma forma dinámica y horizontal a través de la cual el mundo viene al aparecer.

En síntesis, el yo no es otra cosa que el horizonte en el cual se despliegan los movimientos que el cuerpo mismo es²⁹. El yo corporal, como el mundo en el que se sitúa y al que se dirige, se realiza siempre como movimiento, es decir, como la realización de las posibilidades en las que su existencia consiste. Y este movimiento no sólo es cumplido por el cuerpo, sino que *es el* cuerpo mismo. El movimiento originario del cuerpo no es, pues, entonces, puramente locativo, sino un impulso dinámico que lleva al sujeto fuera de sí, que hace que él se exceda en dirección a las cosas y que devenga una fuerza vidente y orientada. En este sentido escribe Patočka: “El movimiento originario no sería entonces *en el espacio*, sino *hacia el espacio*, y el movimiento del cuerpo propio que modifica las cosas, el movimiento que *sabe hacer*, sería una especificación de este movimiento hacia el espacio.”³⁰ Así concebido, el yo corporal, al cual se muestra el “afuera” hacia el que él ya siempre y por su propia naturaleza se haya dinámicamente orientado, es aquello a través de lo cual el mundo puede venir al aparecer y en función de lo cual puede orientar su propio movimiento. Pero también, como vimos, las características esenciales de este yo corporal se determinan en virtud de sus relaciones y su referencia al mundo. Por ello mismo la perspectiva más importante que abre este análisis fenomenológico del cuerpo propio cumplido por Patočka es, sin lugar a dudas, haber visto “la unidad, la adjunción recíproca y la interdependencia del hombre y del mundo, de modo que nos es imposible de aquí en adelante pensar al hombre sin el mundo o al mundo sin

²⁸ Patočka (1995), p. 64.

²⁹ Renaud Barbaras ha ya observado este vínculo esencial entre corporalidad y movimiento: “La corporalidad es posibilidad de moverse. Abordar la existencia desde el punto de vista de su efectividad significa integrar en ella la corporalidad como dimensión primera, y, por su parte, comprender el cuerpo a partir de la existencia es definirlo como movimiento”. Barbaras (2013), p. 159.

³⁰ Patočka (1995), p. 72.

el hombre,”³¹ De lo que se trata de aquí en adelante es de pensar más a fondo esta interdependencia correlativa desde cada uno de sus polos.

3. El movimiento ontogénico del mundo hacia el cuerpo y la encarnación

Así como el cuerpo subjetivo se mueve hacia el espacio del mundo, el mundo se *mueve hacia nosotros*. ¿En qué medida? En la medida en que lo que aparece lo hace siempre dentro de un trasfondo o campo de aparición que con-figura el modo en que y el conjunto de relaciones desde la que se da lo aparente. Y como no es posible un darse neutro e irrelativo de la cosa, puesto que todo lo que se da lo hace desde una situación que determina su modo de darse, el mundo es siempre aquel trasfondo situacional que *viene por sí mismo* al aparecer no como cosa, sino como confín de la aparición de cada cosa. En este sentido puede decirse que “el todo previo está presente al igual que las cosas singulares.”³² Sin embargo, no lo está de manera idéntica a aquello que percibimos a través de los órganos sensoriales, sino bajo la forma de un *horizonte*. El horizonte, como totalidad previa y presupuesta por el darse de la cosa, es el modo en que *ya siempre y necesariamente* se da el mundo. Este último no sería, entonces, sino aquel movimiento en el que se abre un horizonte que posibilita la configuración del aparecer de lo que aparece. Se trata de una totalidad que nunca puede ser traída a la intuición como una omnipresencia actual, pues, si así lo fuera, ella se recortaría como *una* totalidad determinada desde su propio horizonte de mundo. De allí que quepa afirmar que “el horizonte no es una intención que pueda esperar cumplimiento.”³³ Antes bien, él refiere una totalidad no actual desde la que emerge y en la que se sumerge lo que llega a ser actual y deja de serlo.

Concibiendo el mundo como aquel campo de aparición que propiamente no aparece, pero deja aparecer a lo que aparece, Patočka, según mi lectura, lo vincula esencialmente con un potencial configurador y genético. Este horizonte del mundo puede comprenderse, en última instancia como una potencial configurador, indefinido e indefinible, desde el cual y en virtud del cual pueden llegar a ser e individuarse inagotables apariciones siempre finitas. Como señala Pommier, para Patočka, el mundo como horizonte es esencialmente “una totalidad que abarca procesos de individuaciones.”³⁴ Más específicamente: “Es el fondo indiferenciado a partir del cual estos procesos de diversificación y multiplicación pueden tener lugar.”³⁵ Esta comprensión del mundo como fondo indiferenciado capaz de generar procesos de individuación mienta, en última instancia, “la vida universal que engendra todo en todo (...).”³⁶ Como fundamento último del ser y del aparecer, como “fondo indiferenciado” y dinámico, que, en virtud de su propio moverse, lleva al ser, individúa y configura todo lo que puede ser y aparecer, el mundo es puro *movimiento ontogénico*. Cuando dijimos, al final del apartado anterior, que el cuerpo subjetivo es impensable sin el mundo, lo dijimos no sólo porque los movimientos a través de los cuales él realiza su existencia son movimientos hacia el mundo, sino también y como

³¹ Patočka (2002), p. 127.

³² Patočka (1988), p. 4.

³³ Patočka (2004), p. 30.

³⁴ Pommier (2019), p. 882.

³⁵ Pommier (2019), p. 882.

³⁶ Patočka (2004), p. 44.

condición de ello, porque el cuerpo subjetivo e individual es uno de los modos en que se individúa el potencial ontogénico primordial que el mundo mismo es. En términos de Patočka: “Nuestra propia individuación pertenece ella también a este universo de individuación primordial que engloba todo lo que se desvela inicialmente en su simple advenimiento (...).”³⁷ No es, pues, el mundo el que llega a ser posible por obra de la constitución de una conciencia incorpórea y, por tanto, situada fuera del mundo, sino que la subjetividad humana concreta, individual y, por tanto, corpórea, sólo llega a realizarse si recibe, como cualquier otro ente, su ser del mundo. “Es del mundo que nosotros nacemos; nos separamos naciendo de la coherencia de conjunto de sus procesos.”³⁸ No puede decirse tampoco que el mundo genere nuestro cuerpo puramente físico y su movimiento ontogénico sea ajeno al cuerpo vivido, porque, como ha observado K. Novotný, debe presuponerse una adjunción recíproca entre el cuerpo vivido o “carne”, y el cuerpo físico.³⁹ Dicha adjunción o *adherencia* del uno con el otro se haya representada, por antonomasia, en la imbricación mutua del movimiento, que, de modo concomitante, es movimiento del cuerpo físico y vivencia corporal de la cinestesis provocadas por ese movimiento. Por ello es posible afirmar, con Novotný, que, “para Patočka, el cuerpo vivido y el cuerpo físico en un cierto modo forman uno en la adherencia: el sujeto invisible pero movido (mi carne) y el objeto visible (mi cuerpo) coinciden.”⁴⁰ Como en el caso de todos los otros cuerpos objetivos, nuestro cuerpo vivido surgiría, pues, también de un movimiento articulador, configurativo y genésico del mundo. Por eso hemos afirmado no que somos un sujeto en el mundo, sino un sujeto *del* mundo. Pero, como se trata de un sujeto del mundo, bien puede decirse que el mundo mismo se mueve *en y a través de nuestros propios movimientos*. Sin embargo, este movimiento específico que somos nosotros en tanto cuerpo subjetivo presente tres características distintivas respecto del movimiento de los cuerpos meramente objetivos que genera el mundo.

En primer lugar, la emergencia del existente como cuerpo subjetivo, que se aparece a sí mismo y al que se le aparece el conjunto de lo que es desde el horizonte del mundo, es la *in-stancia* en la cual el movimiento ontogénico que el mundo es deviene *fenomenológico*. En efecto, es a través del existente humano que el mundo aparece ante y se experimenta a sí mismo. Este carácter distintivo del hombre de ser aquel ente a través del cual el mundo no sólo se vuelve fenómeno, sino que se siente, vive y experimenta a sí mismo, lo expresa Patočka bellamente en uno de sus trabajos no estrictamente fenomenológicos. Me refiero a la interpretación de la poesía dedicada a la tierra natal de ambos de su coterráneo Mácha en *L'écrivain, son "objet"*, cuando afirma: “Con todo, por más que la tierra no sienta *con* nosotros, nada le impide sentir directamente *en* nosotros. Ella siente y piensa a través nuestro.”⁴¹ Lo que aquí Patočka, considerando la temática de la poesía de su paisano, adjudica a la tierra (que no es el mundo, sino uno de los hitos referenciales suyos, en tanto todos los entes del mundo, incluso el cuerpo propio, determinan su dónde en función de la tierra) puede trasladarse fácilmente al horizonte del mundo todo: él aparece, se siente a sí mismo y comprende sus propios movimientos a través de los movimientos humanos. El cuerpo propio es, entonces, por un lado, como todos

³⁷ Patočka (1988), p. 100.

³⁸ Patočka (1988), p. 107.

³⁹ Novotný (2011), p. 387.

⁴⁰ Novotný (2011), p. 387.

⁴¹ Patočka (1990), p. 204.

los cuerpos (*Körper*), generado por el mundo, pero, además es generado como aquel cuerpo vivo (*Leib*) dotado por él de la posibilidad de sentir y sentirse. Por otro, en los movimientos a través de los cuales el cuerpo se experimenta como cuerpo vivo y se realiza a sí mismo, el mundo mismo viene al aparecer y se experimenta a sí mismo.⁴² Si se tienen en cuenta estos dos aspectos, se advierte que el cuerpo se da como la instancia del mundo en la que se produce el vuelco del movimiento ontogénico, que no se experimenta ni aparece ante sí, hacia el movimiento fenomenológico, que aparece y se experimenta a sí mismo.

En segundo lugar, lo distintivo del cuerpo humano y de sus movimientos es que él constituye, además de un centro fenomenológico de aparición del mundo, un centro práctico de esfuerzo y acción dirigida. A través de sus movimientos el existente puede reconfigurar y recrear el mundo. Por ello mismo la generación del cuerpo por el mundo es el momento en que el movimiento ontogénico deviene, también, un *movimiento regenerativo*: el mundo se re-crea a sí y reconfigura a través del existente. Por un lado, el sujeto, en tanto cuerpo propio, no sólo es generado por el movimiento del mundo, sino facultado con la posibilidad de actuar. Por otro, los movimientos a través de los cuales el existente realiza su existencia modifican el horizonte hacia el cual ellos se proyectan. Si se tienen en cuenta ambos aspectos, se observa que el cuerpo es la instancia del mundo en la que se produce el vuelco del movimiento ontogénico configurador, dirigido en un sentido, hacia un movimiento regenerativo o re-figurador que puede modificar, reencauzar o redirigir sus configuraciones.

Finalmente, y en estricta relación con la característica anterior, lo distintivo del movimiento humano respecto de los movimientos ciegos y determinados de las cosas es que éste es un movimiento vidente que puede ser orientado por el sujeto. “La característica del movimiento que nos es específica sería la no indiferencia respecto del ser, el interés por el ser propio y, conjuntamente, por el ser en general.”⁴³ Es en función de este interesarse que el sujeto, valiéndose de su propio cuerpo, puede orientar sus movimientos *hacia un cierto fin y con un cierto sentido*. Por ello mismo, la generación del cuerpo por el mundo es el momento en que el movimiento ontogénico deviene, también, un *movimiento teleológico*, libre y orientado. Ciertamente no se trata en absoluto de la teleología husserliana, entendida como la aspiración al alcance progresivo de la mayor racionalidad posible en los campos cognoscitivo, práctico-individual y práctico-comunitario o histórico, sino de la orientación del movimiento humano hacia un cierto fin y en un cierto sentido en función del interés del existente por el propio ser y por el ser de lo que es. El cuerpo propio es, entonces, por un lado, generado por el mundo y dotado de la posibilidad del movimiento. Por otro, los movimientos a través de los cuales se realiza se dan como movimientos de un cuerpo volitivo, que se dirige y orienta dinámicamente en función de su interés por sí mismo y por el todo del ser. Si se tienen en cuenta, una vez más, estos dos aspectos, se advierte que el cuerpo es la instancia misma en la que se produce el vuelco del movimiento ontogénico determinado en un movimiento teleológico libre.

Precisamente a este triple vuelco del movimiento ontogénico, que, gracias a su instanciación en un cuerpo viviente, revierte en un movimiento fenomenológico,

⁴² Por ello puede decir atinadamente A. Pantano, con cuya comprensión de la relación entre cuerpo y mundo este trabajo coincide, que “el cuerpo responde a un llamado fenomenal, aquel que intenta satisfacer las directivas de las cosas que se abren a nosotros.” Pantano, (2007), p. 348.

⁴³ Patočka (1988), p. 107.

regenerativo y teleológico, es a aquello que podríamos denominar –yendo más allá de la letra, pero no del espíritu del pensamiento de Patočka– *encarnación del mundo*. El mundo se encarna de manera múltiple cada vez que, a través de un cuerpo subjetivo por él engendrado, no solo *se aparece y siente a sí mismo*, sino que también *puede obrar sobre sí de modo libre y orientado*, para, por medio de su actuar, *regenerarse*. Así concebida, la encarnación equivale a un proceso de vitalización hacia el que tiende el movimiento ontogénico que el mundo es. Tal vitalización no mienta otra cosa que el modo en que las fuerzas vitales, los vectores e impulsos creativos que atraviesan el universo y lo convierten en un continuo proceso de auto-estructuración y auto-configuración –lo divino en el cosmos– se congregan en un cuerpo para aparecer y operar. Encarnarse es tanto como generar un centro que reúne dichos vectores, los cuales, gracias a esa reunión o congregación, pueden actuar orientada y libremente. La encarnación no es, entonces, sólo la venida a sí, en el sentido de venir a la aparición y la experiencia de sí, sino que, antes y como condición de ello, es venida a sí en un sentido literal: es la venida por la cual un potencial indefinido se configura como sí mismo viviente. Es esa configuración la que le permite a aquel potencial actuar y, a través de su actuación, re-crear o re-generar el mundo. El entero proceso de formación del universo, desde una singularidad informe al surgimiento de estructuras complejas entre las cuales destaca la vida consciente, puede ser visto, desde esta óptica, como el continuo esfuerzo de un impulso vital por encarnarse. Entre más lograda es la encarnación, más pleno es el descubrimiento del sentido del mundo como tal por el sujeto que la padece y más se orienta su acción hacia la refiguración y vitalización de ese mismo mundo como un todo. Es aquí donde encuentra su lugar, tal cual lo observa atinadamente Patočka, el mito del hombre divino. Él es el verbo, es decir, el acontecimiento mismo de ser, que se vuelve carne, y que, como carne que es, experimenta en toda su plenitud lo divino que implica la vida en el mundo. *Eo ipso* convierte su existencia carnal en *obra* de regeneración y vivificación del mundo. Con la encarnación en el hombre-divino de los potenciales vitales y creativos que atraviesan el mundo y lo configuran como cosmos “el acontecimiento de ser, que ha elegido al hombre como el lugar de su revelación, ha encontrado su plenitud en el hombre plenamente «verídico» (...).”⁴⁴ Éste no es otro que aquel cuya vida es verdadera devoción hacia los seres del mundo, en tanto vida consagrada a la plenitud y consumación de la vida como sentido último del universo. Interpretando cosmológicamente al mito del hombre divino como *consumación* de la encarnación del mundo, puede afirmar el filósofo –a mi modo de ver con todo derecho– lo siguiente: “Si el acontecimiento de ser es concebido como aquello con lo cual la divinidad está indisolublemente ligada, se puede decir que este hombre plenamente verídico porta a justo título el nombre de Hombre-Dios.”⁴⁵

4. El movimiento ético del cuerpo hacia el mundo y la “desencarnación”

Cada cuerpo es, pues, una instancia de encarnación del mundo o, más precisamente, del potencial vitalizador y configurador que estructura el mundo como cosmos: es, en cada caso, una encarnación *parcial* de lo divino del mundo. Ahora bien, el cuerpo

⁴⁴ Patočka (1988), p. 122.

⁴⁵ Patočka (1988), p. 123.

se realiza en el mundo desde el cual nace a través de movimientos, entendiendo “movimiento” en sentido general como el acontecimiento dinámico de realización de posibilidades. Sin embargo, cabe preguntarse por el sentido de esta encarnación, por el sentido de nuestro cuerpo en su totalidad, por lo que él significa para nuestra vida. Con toda razón ha advertido Alexander Matousek que un preguntar tal no puede sino conducirnos a “resumir la teoría patočkiana de los tres movimientos de la vida, en la cual él se esfuerza (...) por tematizar toda la problemática que subyace a esta cuestión y por presentarla desde el punto de vista de la vida en su totalidad.”⁴⁶ Y ello porque los distintos movimientos particulares “sólo son provistos de sentido en un horizonte más amplio que los unifica y que (...) tiene ontológicamente también la característica de ser un movimiento.”⁴⁷ Este horizonte más amplio, que por unificar los movimientos parciales representa “una posibilidad fundamental, una cierta totalidad de sentido no remisible a un ‘en vista de’, sino sólo a sí misma”⁴⁸, se despliega en los tres movimientos fundamentales de la existencia: el de aceptación o enraizamiento, el de reproducción o lucha y el de apertura o verdad. Es, entonces, en este contexto y, particularmente, en el del tercer movimiento, donde habremos de buscar el sentido que le confiere a nuestra existencia el hecho de existir encarnados.

El primer movimiento, el de enraizamiento, da testimonio del mundo como condición de nuestra existencia corporal. Para poder subsistir, el yo debe anclarse en el mundo. Mas ello sólo es posible si el mundo, a través de la figura de los otros (por excelencia los padres) que de él forman parte y de los recursos que ofrece la tierra, lo recibe, cobija y nutre. El primer movimiento, a través del cual el sujeto recién nacido se arraiga en el mundo y comienza a realizarse en él, sólo es posible, entonces, sobre la aceptación de ese mismo mundo a través de los otros que cuidan al nuevo ser y ponen a su disposición los frutos de la tierra. No es cuestión de analizar aquí en detalle la dinámica, estructura e implicancias de cada uno de los movimientos, pero, si nos centramos en el significado que tiene cada uno de ellos en el contexto de la relación entre el hombre como cuerpo vivido y el mundo como movimiento ontogénico, no es difícil advertir que, en el caso específico del primer movimiento, lo determinante radica en mostrar que el mundo no es una representación del hombre, constituida por una conciencia puramente espiritual, sino que el hombre, como cuerpo vivido, es un fruto del mundo y sólo puede desarrollar los movimientos de su existencia bajo el amparo del mundo y de los otros que en él lo reciben. De acuerdo con ello el mundo no presupone al hombre, sino el hombre al mundo. Es el mundo quien me llama a ser, en la medida en que me recibe y me da la posibilidad de ser a través de los otros. Este primer movimiento puede sintetizarse, entonces, diciendo que en él soy “por o gracias al otro” y que su dimensión temporal por antonomasia es el “pasado”, en cuanto aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino posibilitante del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga a ese mundo es el del “placer”, el gozo de ser aceptado y poder disfrutar de los nutrientes de la tierra.

Pero luego del enraizamiento la existencia debe prolongarse. El movimiento de prolongación o reproducción es el segundo de los tres que realizan la existencia humana. Aquí se trata de apropiarse y poseer las cosas presentes; de utilizar lo que viene al aparecer en el horizonte del mundo de acuerdo con las necesidades de la

⁴⁶ Matousek (1990/1991), p. 54.

⁴⁷ Matousek (1990/1991), p. 54.

⁴⁸ Matousek (1990/1991), p. 54.

vida. Necesidades físicas que me son impuestas por el mundo mismo en cuanto soy su fruto. En efecto, en la vida cotidiana, el movimiento libre, en que mi existencia consiste, está vinculado con las necesidades que el mundo, que me ha generado, me impone. Mi libertad se realiza como libertad para satisfacer mis necesidades. Ella es “esencialmente corporal; y en tanto que corporal está esencialmente sometida a la necesidad.”⁴⁹ De este modo, el segundo movimiento pone de manifiesto que el cuerpo no es solamente el punto de partida de una acción autónoma, “sino también el fin de una necesidad dinámica.”⁵⁰ Esa necesidad, que el cuerpo padece y hacia la que orienta su propia dinámica, es una necesidad que surge de mi propia condición de cuerpo enteramente dependiente del mundo. Este segundo movimiento se realiza por excelencia a través del trabajo. En él impera la organización y la jerarquía, que resulta de la lucha por el dominio de los recursos. Cada uno de nosotros se convierte en una suerte de engranaje en la maquinaria del sistema productivo, destinado a apoderarse de las cosas y las fuerzas del mundo para ponerlas al servicio de la prolongación de nuestra existencia y la satisfacción de nuestras necesidades. Este impulso hacia las cosas y absorción en el trato con ella ocasiona que terminemos considerándonos a nosotros mismos como una cosa más, como un cuerpo puramente objetivo. Igualmente el otro aparece cosificado, en la medida en que es integrado como un eslabón más en el sistema de preocupaciones destinadas a satisfacer necesidades. Sintéticamente podría caracterizarse este movimiento diciendo que la dimensión temporal que en él domina es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel “contra” y no “por” el que soy, pues compite conmigo por la realización de nuestras posibilidades respectivas. Y el vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo.

En el movimiento de prolongación de sí hay siempre algo indomeñable: la muerte. Ella nos enfrenta a una suerte de sinsentido final respecto del cual la lucha y el trabajo permanecen impotentes. Este sinsentido se va intensificando a medida que tomamos conciencia de nuestra mortalidad y de la nada a la que conduce el intento desesperado de la existencia de aferrarse y prolongarse a sí misma. Es entonces cuando el existente tiene la posibilidad de liberarse de su absorción en la lucha por una prolongación imposible; cuando, dicho en otros términos, despierta de la ilusión de adoptar como sentido último lo que era tan sólo un sentido instrumental y plantearse la cuestión del sentido de su paso por el mundo: del sentido de su existencia en totalidad. Cuando ello ocurre, el yo pasa al tercer movimiento: el de apertura y dedicación de sí; el del sacrificio y entrega de la propia vida corporal para servir a la regeneración del mundo y de los otros que habrán de continuar la obra de la vida en él. Entonces el mundo es re-descubierto. Deja de ser un instrumento cósico para ser experimentado como horizonte vital, que trasciende al sujeto, y hacia el cual únicamente puede volcar su vida y orientar sus movimientos, para que el sentido de su existencia se prolongue y salvguarde más allá de sí. El movimiento de apertura revela, entonces, el sentido de la vida en su conjunto, pues, una vez que he asumido con toda seriedad mi propia finitud, se abre la posibilidad de ser para más que este cuerpo mortal que soy: de existir en la dedicación y en la entrega al ser de todo lo que es. Escribe Patočka: “Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí,

⁴⁹ Patočka (2002), p. 93.

⁵⁰ Patočka (2002), p. 93.

sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas –y también yo mismo y los otros– se muestren en lo que ellas son.”⁵¹

Consumar la propia vida corporal como un movimiento de dedicación o devoción al ser de los otros y de lo otro quiere decir concretamente *desencarnarse para el mundo*. Desencarnarse no tiene aquí el significado ontológico de convertirse en un cuerpo puramente objetivo, incapaz de sentirse a sí mismo y moverse en el mundo; ni tampoco el de “descorporeizarse” para pasar a ser una fantástica substancia puramente espiritual, una conciencia sin mundo. Desencarnarse tiene el significado ético de llegar, en última instancia, hasta el *sacrificio* de la propia corporalidad para ponerla al servicio de la emergencia y plenitud de la vida en el mundo. Por ello mismo el sentido último del movimiento de devoción, su consumación, es ser un movimiento que apunta o tiende hacia la “desencarnación”: hacia el sacrificio de sí y del propio cuerpo subjetivo por los otros que pueblan el mundo. Es aquí donde vuelve a insertarse el mito del hombre-divino, cuya muerte califica Patočka de “ineluctable” y su renacimiento de “necesario.”⁵² Ineluctable la primera porque la existencia en la devoción se consume paradigmáticamente en el sacrificio que lleva hasta la entrega del propio cuerpo viviente para servir a la vida de los otros y del mundo todo. Necesario el segundo, porque el hombre-divino, aquel en el que se consume la encarnación de lo divino del mundo, renace en la vida que su sacrificio fecunda.

Desencarnarse implica, entonces, tener el centro de sí fuera de sí: en el universo entero. Significa sacrificar mi vida para la regeneración de la vida en el mundo y la aparición de nuevas y en principio inagotables posibilidades de ser. Si el movimiento ontogénico del mundo se encarna en un centro vital finito, que, además de ser, es fenomenológico, en cuanto se le aparece lo que aparece en el mundo, ahora este centro, por el movimiento ético del sacrificio, se desencarna para ponerse al servicio de la regeneración de la vida en el mundo. La posibilidad que me da el mundo de recibirme y anclarme en el ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero en la puesta de mi libertad y de mi existencia corporal al servicio de ese mismo mundo. El mundo que fue el sentido –aquello por lo cual– la existencia es posible, deviene ahora el sentido –aquello para lo cual– ella es. El “por” revierte en “para” *en el cuerpo que se encarna y desencarna*, imbricando esencialmente el movimiento de la existencia con el movimiento del mundo y su configuración como cosmos.⁵³

Como vida dedicada al servicio de lo que supera al individuo finito, la vida, capaz de desencarnarse llega a ser “una vida cosmocéntrica y luminocéntrica”⁵⁴. Es la vida de un cuerpo que brota de esa fuente infinita de luz, de fenomenalidad y sentido que es el cosmos y que a esa luz vuelve para hacerla más radiante. La luz se ha vuelto carne y la carne vuelve a ser luz. Una lectura científicista podría tachar de “mística” esta comprensión del sentido último de la corporalidad humana que se desprende del pensamiento de Patočka. Pero, entonces, podríamos responder, con él, “que ella no

⁵¹ Patočka (1988), p. 122.

⁵² Cfr. Patočka (1988), p. 122.

⁵³ Por ello mismo puede afirmar Barbaras que “nuestro movimiento, en su intimidad misma, sería como una ventana sobre todos los movimientos del mundo, una vía de acceso a la esencia del movimiento: aquí la fenomenología adquiere un valor cosmológico” Barbaras (2011), p 161.

⁵⁴ Patočka (1988), p. 122.

tiene nada de ‘místico’, a menos que queramos calificar con ese término el mundo mismo, el ser y hasta el hombre, este ser ‘del’ mundo que vive en una relación esencial al mundo y al ser.”⁵⁵

5. Lo Divino

Hemos sostenido que el cuerpo subjetivo puede comprenderse como un proceso de encarnación del mundo. Una afirmación tal implica tener constantemente presente la “diferencia cosmológica”, que constituyó uno de los ejes del pensamiento de Eugen Fink, colega y amigo personal del propio Patočka. Ella dice, en resumidas cuentas, que no se puede reducir el mundo como horizonte desde el cual viene al aparecer todo lo que aparece ni a un ente determinado y fundamental ni a la sumatoria de todos los entes. Si éste fuera el caso, no se comprende por qué ni cómo un conjunto de entes o un ente primordial y fundamental (la *causa sui*) se encarnaría en un cuerpo finito. Encarnación no significa fusión de uno o más entes en otro diferente. Entonces, ¿qué es propiamente lo que se encarna del mundo en el cuerpo subjetivo? En su *Introducción a la fenomenología de Husserl* advertía Patočka:

Mi cuerpo es yo mismo en el sentido de que él me pertenece, de que yo no podría existir sin él, de que me condiciona, pero, sin embargo, no es uno con mi yo –considerado en sí mismo es una abstracción privada de *vida* y sólo llega a ser lo que es gracias al ego. En este sentido puedo decir que soy mi cuerpo o también que yo lo tengo, pero es imposible afirmar, en el mismo sentido, que mi cuerpo «me tiene», que él es mi ego.⁵⁶

El ego no puede darse sin el cuerpo. Es esencialmente un ego corporal. Sin embargo, el ego, como cuerpo propio, es más que un mero cuerpo físico. Hay un *plus* del ego respecto del cuerpo. Ese plus, que convierte al cuerpo físico en un ego, es, como lo dice el propio Patočka, el hecho de que en él *se da* la *vida*. En el contexto del pensamiento de Patočka debemos entender por vida no sólo la capacidad del ego de sentirse a sí mismo, sino, a una con ello, la facultad de sentir el universo, de interesarse por sí mismo y por el ser, y, en función de ese *inter-esse* y dentro de los límites que en cada caso la facticidad impone, moverse libre y autónomamente. Cuando afirmamos que el mundo se encarna en el cuerpo y vuelve ese cuerpo objetivo un cuerpo subjetivo y vivido, afirmamos que lo que se encarna propiamente no es la materia del mundo, sino ese *plus* que hace del cuerpo un ego vivido y viviente. Lo que en él se corporeiza y se encarna es la vida. Entonces, volvemos a preguntarnos: ¿en qué medida el cuerpo es el resultado de la encarnación del mundo? No lo es, repito, como la generación en el mundo de un producto del mundo, porque el mundo no es sus productos. Lo que propiamente se encarna es la potencia configuradora de vida, de estructuras complejas y de sentido –la luz- que recorre y anima el universo todo, configurándolo como un cosmos y sembrando, aquí y allí, el milagro de la vida. Lo que se encarna es el impulso vital del mundo, del que Patočka afirmaba, en un texto tardío inspirado en la cosmología de Fink, que era “aquello que impera propiamente

⁵⁵ Patočka (1988), p. 124.

⁵⁶ Patočka (2002), p. 97. *Cursivas mías*.

en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular.”⁵⁷ Lo que se encarna no es, estrictamente hablando, el mundo como sumatoria total de entes, sino este impulso, creatividad o *conatus* vital que lleva a todo lo que es a ser un uni-verso o cosmos y que hace posible aquellos vivientes, a los cuales no sólo el cosmos se les manifiesta como tal, sino que también pueden consumir la vida recibida siendo para la vida del mundo. ¿A qué, si no a esto, podemos llamar lo Divino?

Si esto Divino es la esencia o substancia del mundo y si esa substancia se da o tras-pasa a cada cuerpo viviente gracias al movimiento ontogénico que el mundo es, bien podemos afirmar que la encarnación es también una tran-substanciación. Y si, además, lo Divino puede ser llamado “luz”, en cuanto la vida tras-pasada a cada cuerpo viviente es la llama en la que aparece todo lo que aparece, entonces puede decirse también que la encarnación es la transubstanciación de la luz en carne viva. Una carne que, como vimos, puede también ella misma volverse luz.

6. Referencias bibliográficas

- Barbaras, R. (2007): *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de La Transparence.
- Barbaras, R. (2011): *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Paris, Vrin
- Barbaras, R. (2013): *Introducción a una fenomenología de la vida. Intencionalidad y deseo*, Madrid, Encuentro.
- Husserl, E. (2005): *Ideas relativas a una filosofía fenomenológica y una filosofía trascendental, Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Zirión, México, FCE/UNAM. [Hua IV (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, La Haya.].
- Matousek, A. (1990/1991): “Le «sens naturel» est-il un invariant du monde naturel?“, en *Les Cahier de Philosophie 11/12: Jan Patočka, le soin de l'âme*, pp. 153-162.
- Novotný, K. (2011): “Corps, corps propre et affectivité de L'homme”, *Les Études philosophiques*, n° 98, pp. 375-393.
- Ortega, I. (2011): “Cuerpo y fenomenología asubjetiva en Jan Patočka”, *Investigaciones fenomenológicas*, n° 8, pp. 159-168.
- Ortega, I. (2013): “Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol 4/1, pp. 247-264.
- Pantano, Alessandra. (2007): “Vers les moments de l'apparaître”, *Studia Phænomenologica VII*, pp. 331-352.
- Patočka, J. (1988): *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Patočka, J. (1990): *L'écrivain, son "objet"*, Paris, P.O.L.
- Patočka, J. (1991): *Platón y Europa*, Barcelona, Península.
- Patočka, J. (1995): “Leçons sur la corporeité”, en ídem, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, pp. 53-129.
- Patočka, J. (2002): “L'homme et le monde. Introduction à la phénoménologie de Husserl”, en ídem, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, pp. 83-127.
- Patočka, J. (2004): *El movimiento de la existencia humana*, Madrid, Ediciones Encuentro.

⁵⁷ Patočka (2004), p. 88.

- Pommier, E. (2019) “Vida y aparecer (Henry – Patočka)”, *Pensamiento*, vol. 75, n° 285, pp. 867-886.
- Richir, M. (1990/1991): “La communauté asubjective”, en *Les Cahier de Philosophie 11/12: Jan Patočka, le soin de l'âme*, Lille, Les Cahiers de Philosophie, pp. 163-191.