

LA “SIGNIFICACIÓN ABIERTA” DE LAS INSTITUCIONES

Roberto J. Walton
Universidad de Buenos Aires

Resumen/Abstract

El artículo examina el equilibrio de una serie de fuerzas opuestas en la esfera de las instituciones públicas que han sido analizadas en la fenomenología en el contexto de la historia colectiva. Comienza con una referencia al contraste entre i) mala y buena ambigüedad (Merleau-Ponty) a fin de complementarla con ulteriores oposiciones entre ii) el plano horizontal y el plano vertical en la estructura ortogonal de la política (Ricoeur), iii) el intercambio de entes y el sacrificio auténtico (Patočka) y iv) abstracciones económicas y la vida (Henry). Como conclusión, el análisis de una experiencia histórica muestra una contradicción entre v) ideales y realización deficiente. Los contrastes ayudan a entender la filosofía interrogativa de la historia defendida por Merleau-Ponty en vista de un proceso de efectuación en que se ha de hacer frente a situaciones difíciles.

Palabras clave: ambigüedad, estructura ortogonal, sacrificio, abstracciones, ideales.

The “open meaning” of institutions

This article examines the equilibrium among a series of opposing forces in the sphere of public institutions that have been analyzed in phenomenology in the context of collective history. It begins with a reference to the contrast between: (i) bad and good ambiguity (Merleau-Ponty), which we complement with additional oppositions between, (ii) the horizontal and vertical planes in the orthogonal structure of politics (Ricoeur); (iii) the interchanging of beings and authentic sacrifice (Patočka); and (iv)

economic abstractions and life (Henry). Our conclusion is that the analysis of a historical experience shows a contradiction between, (v) ideals and deficient realization; contrasts that will help us understand the interrogative philosophy of history advanced by Merleau-Ponty in light of a process of acting when difficult situations must be dealt with.

Keywords: ambiguity, orthogonal structure, sacrifice, abstractions, ideals.

Roberto J. Walton

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor emérito en la Universidad de Buenos Aires. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993), *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), *Introducción al pensamiento fenomenológico* (en colaboración con Angela Ales Bello, Buenos Aires, 2013), e *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá, 2015). Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro de los consejos asesores de *Orbis Phaenomenologicus*, *Husserl Studies*, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, *Phainomenon*, *Investigaciones fenomenológicas*, *Stromata* y *Studia Heideggeriana*. Ha colaborado en *Encyclopedia of Phenomenology*, *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe* y *The Routledge Companion to Phenomenology*.

Husserl se refiere a la noción de institución (*Stiftung*) en el marco del esquema institución-sedimentación-reactivación de sentido en relación con la génesis de todos los fenómenos. Por tanto, una de sus aplicaciones se relaciona con la política y el Estado. Merleau-Ponty señala que la palabra *Stiftung* es utilizada en el sentido de una "fundación o establecimiento" que tiene el carácter de "llamado a una continuación, experiencia de un porvenir".¹ Y subraya que ella es empleada por Husserl "para designar ante todo la fecundidad ilimitada de cada presente [...], pero sobre todo la fecundidad de los productos de la cultura que continúan valiendo luego de su aparición [...]".² Por tanto, Merleau-Ponty retoma la noción de institución en el sentido de una institución pública inherente a la historia colectiva que "es la de los estilos y procedimientos imitables, participables, sedimentados".³ En el siguiente análisis nos centraremos en una serie de tensiones que se generan en torno de una institución pública en la historia colectiva y que han sido descritas por la fenomenología. A la oscilación e indefinición en que se despliegan las tensiones resulta aplicable la caracterización merleau-pontiana de la institución como "significación abierta, desarrollándose por brotación, viraje, descentración y recentración, zigzag, pasaje ambiguo, con una suerte de identidad del todo y las partes, del comienzo y el fin".⁴

1. Mala y buena ambigüedad

La institución de una unidad significativa en una multiplicidad de hechos o sucesos posibilita, según Merleau-Ponty, el surgimiento de un "orden original del advenimiento (*avènement*)"⁵ que a la vez es una "promesa de acontecimientos (*événements*)".⁶ En *Las aventuras de la dialéctica*, afirma:

Para comprender al mismo tiempo la lógica de la historia y sus atajos, su sentido y lo que en ella resiste al sentido, solo quedaba por concebir el medio que le es propio, la institución que se desarrolla [...] uniendo más o menos bajo su ley a los acontecimientos que resultan fortuitos frente a ella, dejándose cambiar bajo sus sugerencias.⁷

Cada una de las instituciones es comparable con las demás porque todas ellas dependen de una única sintaxis o “lógica subterránea”⁸ según la cual el sentido reúne los hechos en una totalidad que es expresada por ellos y que solo puede ser entendido como un sentido expuesto a la reinterpretación, y, por tanto, siempre en peligro.

Merleau-Ponty afirma que no hay una finalidad, es decir, una meta inherente a un todo previo que encuentra en sus partes sus medios de expresión. El todo emerge de las relaciones que las partes establecen entre sí y con el sujeto. El sujeto no crea o constituye el todo sino que está situado en él. Lo que importa es “la cohesión global y primordial de un campo de experiencia en que cada elemento abre sobre los demás”.⁹ Se da una doble relación entre el individuo y la totalidad histórica: “[...] ella actúa sobre nosotros, estamos en ella en un cierto lugar, en un cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, escribimos sobre ella, nuestra experiencia desborda en todas partes el punto en que nos encontramos”.¹⁰ La subjetividad está incorporada a la historia, pero no es producida por ella. Tiene que incorporarse a la historia sin convertirse en un epifenómeno de ella. Del mundo nos llegan interpelaciones a las que debemos responder. Hay cosas a las que no podemos negarnos, interpelaciones que no podemos evitar.¹¹

No podemos referirnos a una historia universal como totalidad realizada, es decir, como si no estuviéramos en ella. El filósofo no domina el todo, pero está comprometido en una tarea de totalización. No hay una totalidad como sistema acabado, y no hay filosofía como posesión intelectual de ese sistema. No podemos disponer de una visión total, sino que tenemos que desarrollar, en tanto seres humanos que están situados en la historia y tratan de comprenderla, una perspectiva parcial. Puesto que carecemos de una visión total, la praxis histórica nos instala en un

orden que no es el del conocimiento, sino el orden del intercambio. Por tanto, toda verdad es provisoria y relativa a una fase de desarrollo, y se encamina por sucesivas depuraciones a una verdad que está siempre por venir. No hay una verdad detrás de la historia empírica sino que esta es la genealogía de la verdad. No hay un modelo exterior con el cual se pueda comparar la acción proyectada: la verdad tiene que ser hecha de acuerdo con la situación. Esto significa que la verdad es un proceso de verificación indefinida en una autocrítica generalizada. Lo inteligible de la historia está atado a la contingencia, y el intento de dominar la historia carece de garantía. Por eso la historia no se contrapone a la verdad: "Superficialmente pensada, ella destruye toda verdad; pensada radicalmente, ella funda una nueva idea de verdad".¹² La situación solo es un error desde la perspectiva del ideal del espectador absoluto, pero, si se considera que ella es el medio de acceso a todo lo que tiene sentido, ella "se me revela como el punto de origen de toda verdad, [...], y, puesto que tenemos una idea de la verdad, puesto que estamos en la verdad y no podemos salir de ella, no me queda más que definir una verdad en la situación".¹³

Ningún hecho histórico adquiere todo su sentido si no se relaciona con todos los otros hechos que podemos conocer. Tiene que ser considerado como un momento dentro de una única empresa que lo reúne con otros hechos. Los hechos tienen que ser inscritos "en una historia vertical como registro de tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus consecuencias concebibles".¹⁴ La conciencia debe dar término a un esbozo coordinando fuerzas dispersas. Debe proporcionarles un punto de aplicación en que cobran eficacia: "[...] no existe una razón histórica ya hecha, solo hay un sentido histórico esbozado en las convulsiones de la historia espontánea, y una retoma (*reprise*) voluntaria y metódica que se refleja sobre ella".¹⁵ Si se consideran en conjunto, cada experiencia pone con claridad lo que permanece secreto en las otras. Por eso nuestras experiencias tienen relaciones laterales de verdad. Formamos con cada una totalidad que marcha hacia la clarificación. Y no estamos encerrados en nosotros mismos sino que podemos colocarnos imagi-

nariamente en sus perspectivas. Pero la totalidad a la que avanzamos juntos, si bien se completa por un lado, se deshace por el otro. Es una totalidad que no se encuentra antes de nosotros sino que se constituye delante de nosotros.¹⁶

La historia es subjetividad generalizada, es decir, relaciones entre personas que se han adormecido y coagulado. Además de hombres y cosas, hay un tercer orden que se define como

[E]l de las relaciones entre los hombres inscritas en los útiles o los símbolos sociales, estas relaciones tienen su desarrollo, su progreso, sus regresiones; en esta vida generalizada, como en la vida del individuo, hay semi-intención, fracaso o éxito, reacción del resultado sobre la intención, retoma o diversificación, y esto es lo que se llama historia.¹⁷

Para evitar “una increíble tensión” a la que estaríamos condenados si tuviéramos en cada momento que hacernos cargo de todo lo que nos hace frente, es necesario admitir “una mediación de las relaciones personales por medio del mundo de los símbolos humanos”,¹⁸ es decir, “este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse”.¹⁹

Las situaciones históricas son ambiguas porque la conciencia que se tiene de ellas es también un factor en ellas y porque la sedimentación que resulta de los actos las transforma. No hay separación entre el observador y lo observado, y no hay un criterio objetivo para saber si es necesario forzar el porvenir o esperar. Con este trasfondo, Merleau-Ponty sostiene que hay “una mala ambigüedad” cuando los cambios no son adecuadamente enfrentados y no se logra establecer un orden racional en los hechos contingentes. Pero hay también “una ‘buena ambigüedad’, es decir, una espontaneidad que realiza lo que parece imposible al considerar los elementos separados, que reúne en un solo tejido la pluralidad de las mónadas, el pasado y el presente, la naturaleza y la cultura”.²⁰

2. El plano horizontal y el plano vertical de lo político

Aludiendo a un conjunto de reglas relativas a los actos de la vida social, Ricoeur escribe: "Por institución se entenderá aquí la estructura del vivir-en-conjunto de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y sin embargo religada a ellas [...]".²¹ La estructura del vivir-en-conjunto se relaciona con lo que Ricoeur denomina la estructura ortogonal de lo político. Lo político ofrece un "doble rostro"²² porque se puede caracterizar por un plano horizontal y un plano vertical. El carácter enigmático de la política, lo que Ricoeur llama "la paradoja política", reside en el desequilibrio de esta estructura ortogonal. Por un lado, se encuentra el deseo de que todo el poder provenga del querer vivir en conjunto, es decir, de que la relación vertical sea reabsorbida por la relación horizontal. Por otro lado, el lazo vertical no puede ser totalmente reabsorbido en el lazo horizontal porque es necesario para la toma de decisiones. Su desaparición significaría el fin de lo político porque implicaría el fin de los beneficios resultantes de la conciliación entre diferentes tradiciones y proyectos. Es necesario, pues, un compromiso entre el consenso horizontal y la jerarquía vertical.²³

El lazo horizontal atañe al querer vivir en conjunto inherente a la pluralidad humana de acuerdo con una racionalidad que se manifiesta en la regulación del Estado por una constitución. La intención de la vida buena no se limita a las relaciones interpersonales, sino que abarca también la referencia al otro impersonal bajo la forma de las instituciones y una consiguiente exigencia de igualdad y de justicia que no está contenida en la solicitud por el otro en la relación cara-a-cara. Se puede considerar el querer-vivir juntos como un hecho universal, y también la idea de instituciones justas como lo muestra la indignación infantil ante repartos desiguales, promesas no-cumplidas y castigos o recompensas desproporcionados. En esta indignación se forma y se educa el deseo de justicia. En los tres ejemplos se encuentra la base de la justicia distribu-

tiva, del dominio de los contratos, tratados e intercambios y del derecho penal con sus sanciones y castigos. Ricoeur realiza una primera articulación del vínculo entre justicia e institución en relación con la búsqueda de una justa distancia entre todos los hombres. Esto implica un término medio entre el demasiado poco de distancia que caracteriza a muchos sueños de fusión emocional y el exceso de distancia que caracteriza a la arrogancia, desprecio u odio frente al extraño. La justicia —en tanto justa distancia entre sí mismo y el otro reencontrado como lejano— es una característica de las instituciones. Por tanto, la función más general de la institución es la de asegurar el nexo entre lo propio, el próximo y el lejano en una organización común como la ciudad o la república. Lo justo es un desarrollo de la idea de lo bueno en la medida en que lo bueno requiere, además de la estima personal de lo que es válido para mí, la referencia al otro y aun a la persona del otro bajo su aspecto más lejano. Así, la idea de bien común designa el arraigo de la justicia en el deseo de vivir bien. Este deseo solo se completa cuando se desarrolla en la solicitud por el otro próximo y en el deseo de justicia en relación con el otro lejano: “En este sentido se puede decir que la justicia desarrolla la bondad que la envuelve (*la justice développe la bonté qui l’enveloppe*)”.²⁴

El lazo vertical atañe a la diferenciación jerárquica entre gobernantes y gobernados, de modo que quienes determinan las reglas del querer vivir en conjunto se diferencian de quienes las padecen. Aun cuando elijan a sus gobernantes, los que no ejercen el poder se encuentran desposeídos de la capacidad de decidir. Ricoeur se plantea el problema del origen de la autoridad, es decir, el acto de autorizar la autoridad. Por un lado, se encuentra el derecho a mandar que excede la simple capacidad para hacerse obedecer ya que le confiere legitimidad y de ese modo excluye que el mando sea un mero hecho de dominación. Por otro lado, se encuentra el reconocimiento por el subordinado del derecho del superior a mandar. Esta polaridad de legitimidad y reconocimiento se muestra como la polaridad de la credibilidad alcanzada por el que manda y la confianza otorgada por el que obedece. Sin estos dos aspectos, sin la credibilidad que se enlaza con la

legitimidad, la autoridad no podría distinguirse de la violencia como poder de imponer la obediencia. La autoridad hace creíble su poder bajo la condición del crédito que le es otorgado.²⁵

Ricoeur caracteriza la autoridad como “una institución existente, ‘positiva’, encarnada en autoridades, a saber, personas que ejercen el poder en nombre de la institución”.²⁶ Señala una doble fuente de legitimación de la autoridad: el discurso como fuente de poder simbólico y la institución que funda el poder de quienes ejercen la autoridad en su ámbito. Y considera que en la historia se suceden configuraciones en las cuales se da una prevalencia a favor de uno u otro de los polos representados por la autoridad enunciativa y la autoridad institucional: “[...] no ha habido nunca autoridad enunciativa pura sin autoridad institucional y no hay hoy autoridad puramente institucional sin un aporte, sin un soporte simbólico de orden enunciativo”.²⁷ Esto significa que una legitimación exclusivamente institucional corre el “riesgo de una deslegitimación integral”.²⁸ El tipo ideal de autoridad primariamente enunciativa es el de la cristiandad medieval y el de las Luces francesas, es decir, la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert que funciona a modo de una anti-Biblia. Según Ricoeur, no se ha sustituido una autoridad masivamente enunciativa por una autoridad solo institucional, sino que una configuración histórica del par enunciativo/institucional ha sido sustituida por otra.

Mientras que lo político es la organización razonable –el plano horizontal más la necesidad del plano vertical–, la política es el ejercicio del poder en el plano vertical. La política se asocia con el momento voluntario de la decisión, y el tema de la decisión se asocia con el tema del poder, es decir, con el lazo jerárquico de la estructura ortogonal de lo político. La decisión se ajusta al análisis probable de la situación y a la apuesta probable sobre el porvenir. Ricoeur señala que la acción plantea enigmas que establecen una línea de división entre la teoría y la práctica porque las decisiones no emanan de principios firmes del mismo modo que las conclusiones de la geometría surgen de teoremas anteriores:

[...] *no hay reglas universales para resolver un conflicto entre reglas*, sino un tacto personal, un equilibrio cada vez original –cuando por otra parte vence el plazo para la acción–, entonces con coraje el hombre honesto y sincero pone un punto final a la incertidumbre, al trato, al debate interior. Se arriesga.²⁹

Mientras que lo político no tiene interrupciones, la política es discontinua porque se enlaza con un desciframiento incierto de la situación y la firmeza de la decisión. Mientras que lo político se descubre con posterioridad por medio de una reflexión, la política se enlaza con la prospección. Ricoeur define la política como

[E]l conjunto de las actividades que tienen por objeto el ejercicio del poder, y, por tanto, también la conquista o la conservación del poder; poco a poco será política toda actividad que tenga por fin o aun simplemente por efecto influir en la repartición del poder.³⁰

Puesto que la estructura ortogonal con sus dos planos enfatiza la especificidad de lo político en relación con los fenómenos económicos y sociales, Ricoeur considera inválida toda argumentación en favor de un partido único o excluyente. La existencia política del hombre se asocia con una racionalidad específica y con males específicos que son irreducibles a la vida económico-social. Se debe asignar una finalidad específica y una patología específica a lo político, y no sobreestimar el papel de los modos de producción considerando que las alienaciones políticas reflejan alienaciones económicas. Esta ausencia de una reflexión política autónoma deja el campo libre a las experiencias totalitarias.

La democracia se enlaza con la primacía del lazo horizontal del querer vivir en conjunto sobre el lazo jerárquico del mando y la autoridad. Sus ideas básicas son la libertad y la igualdad. La libertad tiene un doble sentido. Negativa o destructivamente significa que el poder no es absoluto sino relativo. Positiva o constructivamente significa que el poder no viene de arriba sino que depende de ciudadanos activos que actúan concertadamente. Este doble carácter se enfrenta con una doble amenaza. En relación con el aspecto negativo se encuentra la amenaza del

despotismo o poder absoluto. En relación con el aspecto positivo aparece la amenaza del anarquismo que procura eliminar el poder político. Por eso la libertad tiene la doble tarea de la vigilancia contra la tiranía que procede del poder y contra la anarquía que procede de ella misma. Al esquema descendente de un poder que se impone contraponen el esquema ascendente de una autoridad que emana del pueblo, y al esquema dispersivo de la ausencia de poder opone el esquema cohesionante de una presencia de poder. Así como el despotismo y la anarquía son los enemigos de la libertad, la igualdad tiene sus contrarios en el privilegio y la crítica estéril de las desigualdades necesarias que surgen de la organización de los poderes en razón de que, aun en el poder más democrático, no se distribuye igualmente la autoridad.³¹

Que la libertad y la igualdad tengan como contrario una amenaza indica que la democracia es una práctica que tiene el carácter de acción o combate. Por eso se asocia con instrumentos que le dan un sentido concreto como la constitución, las libertades y el arte de gobernar. En primer lugar, no hay democracia sin constitución, es decir, una ley orgánica que armoniza los poderes y asegura el equilibrio entre las exigencias del poder y las actividades de los ciudadanos, y, recíprocamente, entre las exigencias de los ciudadanos y las actividades del Estado. En segundo lugar, no hay libertad política sin una multiplicidad de libertades: la libertad de pensamiento, de reunión, de voto, de asociación, etc. En tercer lugar, un arte de gobernar debe llenar el intervalo entre la constitución que define de modo general el poder y las libertades que encarnan de una manera concreta la libertad. Tal arte implica la organización de una verdadera representación, el ejercicio del poder por la mayoría, y la libertad y el papel crítico de la minoría.

La crisis de la democracia es doble. Por un lado, se encuentra la crisis del crecimiento que implica posibilidades nuevas y mejores. Esto significa un progreso en que la oportunidad de Occidente radicará en rechazar el dilema entre la democracia política y la edificación de una sociedad solidaria. Por otro lado, se encuentra la crisis de la decadencia o crisis

totalitaria, en la que cada hombre renuncia tanto a la libertad negativa por la que se defiende del demonismo del poder como a la libertad positiva que contribuye a establecer la autoridad a través de una voluntad esclarecida. Esta enfermedad del hombre moderno tiene varias causas. Una de ellas es el cambio de la estructura espiritual del hombre mediante la sustitución de la fe religiosa por una nueva conciencia religiosa de tipo político, que, a diferencia de la fe religiosa, no se asocia con una totalidad trascendente sino con una totalidad de índole humana como el Partido, de modo que lo que engloba el todo del hombre no está más allá del hombre. Otras causas son el modo de vida gregario de las ciudades, la invención de la técnica de masas, es decir, el recurso a la propaganda, la mentira y las consignas, el Partido como maquinista de esta técnica, y la complicidad de la democracia misma que sucumbe a sus propias pasiones, es decir, las querellas, el odio, la envidia, la cólera, etc.³²

Hay un progreso o crecimiento del Estado a lo largo de la historia que se desarrolla simultáneamente en las dos líneas de la forma o institución ligada al plano horizontal y de la fuerza del poder vinculada al plano horizontal. Por un lado, un crecimiento institucional del Estado se manifiesta a través de cuatro signos. i) Se produce una evolución desde un estadio autocrático de fuerza irracional a la constitucionalidad como una forma en que el poder se racionaliza por medio de la legalidad e incluye cada vez más individuos en su ejercicio. ii) El poder se racionaliza por medio de la administración pública como un cuerpo político neutral que no tiene responsabilidad política porque consiste en funcionarios que ejecutan técnicamente las decisiones tomadas por otros. iii) La discusión pública se organiza como una nueva clase de realidad que es administrada por militantes y funcionarios de partidos y sindicatos, periodistas, publicistas, especialistas en opinión y en relaciones humanas, y editores de periódicos. iv) Aparece una planificación en gran escala con el rechazo del azar en beneficio de la previsión y la planificación. Por otro lado, el crecimiento de la institución es un crecimiento del poder y de la amenaza de tiranía. Ricoeur considera que los mismos fenómenos pueden ser

examinados desde una perspectiva negativa. i) En la evolución de la autocracia a la constitucionalidad, la constitución sirve como una coartada para la tiranía porque el déspota moderno encuentra en ella los medios legales para su ejercicio del poder. ii) Una administración central extendida a todo el cuerpo social ofrece los medios técnicos para una opresión organizada y duradera. iii) La discusión pública puede estar organizada por técnicas de opinión que exponen al público a las ideologías. iv) El poder central encuentra en la planificación métodos de presión sobre el individuo. Ricoeur concluye este análisis del desarrollo de la racionalidad y el poder de esta manera: "Lo que hace del Estado un gran enigma es que estas dos tendencias son simultáneas y forman en conjunto la realidad del poder. El Estado es, entre nosotros, la contradicción no resuelta de la racionalidad y el poder".³³

Por consiguiente, se debe mejorar simultáneamente la institución política en el sentido de alcanzar una mayor racionalidad y ejercer una vigilancia contra el abuso del poder. Con respecto a la mayor racionalidad, Ricoeur propone proseguir la evolución constitucional en forma razonable transformando el Estado centralizador en Estado federal, adaptar la realidad constitucional a la realidad histórica, cultural y humana del mundo moderno, renovar la vida de los partidos, inventar nuevas formas de lograr que los ciudadanos participen en el poder más allá del sistema de las elecciones y las representaciones parlamentarias, fortalecer la autoridad del poder civil, etc. Se trata de una tarea razonable que se basa en la suposición de que el Estado puede ser razonable y que "incluye una vigilancia siempre activa, orientada contra la amenaza simultáneamente creciente de un Estado irrazonable y violento".³⁴

El tema de la paradoja política puede analizarse en términos de las pertenencias culturales que comprometen la participación de los individuos en un mismo cuerpo político. Se trata de una crisis que afecta a la democracia y que se manifiesta en el aumento de las abstenciones en las elecciones y en el éxito de partidos extremos que amenazan la democracia. Estas manifestaciones reflejan un desequilibrio entre el lazo horizontal y el

lazo vertical de lo político en la medida en que las decisiones de los gobernantes son vividas como extrañas al querer constitutivo del lazo horizontal. Este nivel tiende entonces a fragmentarse en voluntades heterogéneas que no pueden ser reunidas. Cuando el lazo vertical se separa de él, el lazo horizontal tiende a desintegrarse en una pluralidad de reivindicaciones. La pérdida de confianza en la autoridad de los gobernantes tiene su reverso en la crisis del sentimiento de pertenencia a una ciudadanía. Aquí emerge la doble exigencia de vigilancia y responsabilidad. La vigilancia debe impedir que el lazo vertical prevalezca sobre el lazo horizontal de modo que el querer vivir en conjunto pierda su carácter primero. Es necesaria una genuina atención a la multiplicidad de voces que componen el lazo horizontal sin pasar por alto el lazo vertical.³⁵

3. Sacrificio inauténtico e auténtico

Una vez considerada la estructura ortogonal, pueden examinarse dos fenómenos que influyen en ella, uno de modo positivo y otro de modo negativo. Se trata respectivamente de un modo de acción en que el plano horizontal puede alterar al plano vertical y de un modo de abstracción en que el plano vertical puede aplastar al plano horizontal. Veamos el primer caso.

Se da una alteración del plano vertical por obra del sacrificio auténtico de los individuos en el plano horizontal. Patočka elabora una teoría filosófica centrada en tres movimientos de la existencia. El tema interesa porque el tercer movimiento tiene significación política. El primer movimiento es el movimiento de arraigo que se orienta hacia el pasado e implica una adquisición del mundo. Estamos anclados en el mundo por la intermediación de los otros. Este acogimiento implica a la vez una aceptación y una puesta a cubierto frente a las insuficiencias y necesidades a través del abrigo y la protección. Otros seres humanos nos reciben y brindan refugio, y nuestro modo de acceso al mundo está mediado por las posibilidades y evidencias que adquirimos en el movimiento de arraigo.

El segundo movimiento, que se dirige al presente, es el de la prolongación de la vida. Ante la necesidad de conservar y prolongar la corporalidad de la existencia, nos alejamos del abrigo y de la protección. De ese modo nos aventuramos a una confrontación directa con las cosas, y con los otros hombres en su trato con las cosas, en un lugar exterior de trabajo. Nos proyectamos sobre las cosas y las humanizamos a la vez que recibimos su acción y nos asemejamos a ellas. Quedamos expuestos a una autoenajenación en el movimiento de intervención o de inserción en un contexto de relaciones objetivas. El ser humano cumple una determinada función como fuerza condicionante y condicionada, y sufre una enajenación en razón de la preponderancia de estas relaciones. En suma: el segundo movimiento es el campo de la actividad humana en tanto campo del trabajo, la organización social y la dominación. No solo hay relaciones de coordinación sino también de subordinación entre los hombres, es decir, relaciones de fuerza en que el otro es considerado como auxiliar u obstáculo en la medida en que puede colaborar con su asistencia o perjudicar con su competencia.

El tercer movimiento de la vida suprime la disolución en la objetividad y supera toda figura finita en el mundo en una transubstanciación mediante la entrega al prójimo. El nuevo movimiento implica, en una “solidaridad de los estremecidos”,³⁶ darse a los otros en una entrega incondicionada por la cual los centros separados se pierden en favor de “una comunidad en el servicio sacrificado que supera a los individuos”.³⁷ En virtud de la entrega ya no me defino como un ser-para-mí sino como un ser que vive para los otros escapando no solo a los intereses singulares sino también a la mera solidaridad de los intereses. Mientras que el arraigo implica una vida libre en relación consigo mismo, pero finita en razón de que las cosas y tareas, y la prosecución entraña una vida finita y a la vez encadenada a la organización de la vida relativa a la satisfacción de las necesidades, el descubrimiento de sí lleva a una vida a la vez infinita y libre, es decir, una vida que tiene su morada en la infinitud de la solidaridad y la entrega. Patočka observa que “la vida que ha reconocido su propia finitud solo se ha ganado para *entregarse*”.³⁸

Patočka contrapone la experiencia radical a la experiencia ingenua del sacrificio. El centro de gravedad del sacrificio no está en la inmola-ción voluntaria en favor de determinados objetivos históricos o sociales. Lo que está en juego no es el intercambio de un objetivo por otro. Esto sucede cuando el ser humano se obliga a ocupar un lugar en los procesos históricos y sociales porque cree que ha comprendido la dirección en que se desarrollan. Un ejemplo de esto se encuentra en el kamikaze. Tal intercambio entre entes es un sacrificio inauténtico porque proporciona un rendimiento en tanto el ser humano es considerado como una fuerza determinada y acepta que ella se agote y extinga a cuenta de una deter-minada meta. En cambio, el sacrificio auténtico franquea un límite en que aparece lo no-objetivo o no-entitativo: “No toda entrega de la vida es un sacrificio. El sacrificio, en sentido propio y fuerte, se da donde no aparece un ente frente a otro, sino algo inconmensurable con el ente”.³⁹ En cuanto se advierte que no se trata del sacrificio por algo en un in-tercambio de entes sino del sacrificio de sí mismo, y se comprende que está en juego una ipseidad con su relación con el otro, se produce una singular inversión. La meta que se procuraba alcanzar en el terreno de los objetivos históricos o sociales, mediante el intercambio de unos entes por otros, se convierte en el pretexto para que se manifieste con claridad la diferencia absoluta entre los entes, por un lado, y, por el otro, lo que no tiene medida común con ellos. Es una diferencia que se relaciona con dos modos de ser fundamentales, esto es, el modo de ser de las cosas indiferentes al hecho de que son y el modo de ser del hombre que se sustrae a esta indiferencia en tanto ser esencialmente interesado en su manera de ser. La jerarquía y la diferencia se correlacionan con el con-traste entre estos modos de ser. Y solo pueden ponerse de manifiesto si el modo de ser que es el nuestro no queda nivelado con el otro modo de ser. Patočka escribe: “Solo en algunos casos, singulares y excepcionales, se mueve lo humano orientándose hacia esta diferencia fundamental, una diferencia que no es un simple hecho, sino una enorme exigencia para el hombre”.⁴⁰ Por ejemplo, Solyenitsin y Sajarov no retroceden ante

la amenaza, sino que reciben de ella aliento en una dialéctica singular. Quienes los amenazan están condenados a no comprenderlos, es decir, a no advertir que hay algo que no es una fuerza y que domina todo lo que se puede considerar como fuerza.

4. Abstracción y vida

También hay una influencia negativa sobre la estructura ortogonal de lo político. Se trata de sustitución de la vida real de los individuos por abstracciones y objetividades muertas. Michel Henry defiende la tesis de que tanto las "abstracciones de la teoría marxista" como las "abstracciones constitutivas de la economía y de la técnica" se sustituyen a la vida real del hombre, es decir, "ponen a esta vida fuera de acción y con ella a los hombres que se definen por esta vida".⁴¹

Por economía entendemos habitualmente dos cosas: por un lado, la realidad económica como un dominio particular de la realidad, es decir, la realidad de los objetos económicos, y, por el otro, la economía política como ciencia humana que se ocupa de los fenómenos económicos y sus leyes. Por eso la crítica de Marx es doble. Se orienta a la economía política, pero fundamentalmente a la realidad económica. Contrariamente a los economistas no hay realidad económica en el sentido de algo que exista por sí mismo. La ciencia económica ha hablado del trabajo como una realidad económica sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende. Al trabajo económico, Marx opone el trabajo real, subjetivo, individual y viviente. Este trabajo es comprendido como un modo del actuar, y remitido a la esencia del actuar, es decir, la vida. Así, detrás de todas las actividades económicas y sociales obra el yo trascendental con su "yo puedo". Según Henry, el análisis trascendental de Marx muestra que la esencia del trabajador es la vida, que es de otro orden que la cosa material y se encuentra provista de la capacidad metafísica de crear lo que aún no es.

Una de las formas fundamentales según las cuales se realiza la praxis humana es la economía mercantil, y esto plantea el problema de la posibilidad del intercambio en esta economía. Los productos que deben ser intercambiados —es decir, las mercancías— difieren cualitativamente en su materialidad y en su valor de uso. Las cualidades naturales les confieren una utilidad, y, considerados en este valor de uso, los productos no tienen nada en común. Son tela, metales, trigo, etc. Un objeto adquiere valor de cambio y se convierte en mercancía cuando rebasa las necesidades inmediatas que su poseedor tiene de él como valor de uso. Al no ser un valor de uso para su poseedor adquiere en potencia un valor de cambio. Antes de ser intercambiados, los objetos A y B no tienen el carácter de mercancías. Referidos a la enajenación por la cual adquieren valor de cambio, Marx escribe sobre el intercambio de mercancías que comienza donde termina la comunidad y se toma contacto con comunidades extrañas: “A partir de este momento se consolida la separación entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas de quien las produce y su utilidad para el intercambio. Su valor de uso se disocia de su valor de cambio”.⁴²

Con esta disociación surge el problema de establecer una afinidad entre estos productos, esto es, que cierta cantidad de la mercancía A sea considerada equivalente a cierta cantidad de la mercancía B. La cuestión del valor de cambio de la mercancía equivale a la cuestión de la cantidad de la mercancía A que se debe proporcionar para obtener una cantidad de la mercancía B. Y la respuesta a esta cuestión es que el origen del valor de cambio reside en el trabajo. Por tanto, una vez que se ha llegado a un cierto nivel de complejidad en la actividad productora de bienes, el trabajo es el único criterio posible para el intercambio de mercancías. O sea: el valor de la mercancía está determinado por la cantidad de trabajo necesario para su producción. Por ejemplo, ante la chaqueta del sastre y el lienzo del tejedor, “se hace abstracción de su cualidad particular y ambos poseen la misma cualidad: la cualidad del trabajo humano”.⁴³ Por tanto, si una chaqueta vale el doble que 10 medidas de lienzo, ello se debe a

que las medidas de lienzo solo contienen la mitad del trabajo necesario para producir la chaqueta. Se establece que hay tanta cantidad de trabajo de tal cualidad de un lado contra tanta cantidad de trabajo de tal cualidad del otro. Por tanto, se tienen que construir entidades objetivas a fin de representar las modalidades del obrar invisible. Se procura intercambiar el trabajo viviente requerido por los productos, y para ello se considera el trabajo como algo objetivo que se puede medir y cuantificar. Marx señala que las diferentes formas concretas de los trabajos "ya no se diferencian más sino que se reducen en conjunto a igual trabajo humano, a trabajo humano abstracto (*abstrakt menschliche Arbeit*)".⁴⁴ Marx advierte aquí un problema al que caracteriza de esta manera: "[...] si en relación con el valor de uso, el trabajo contenido en la mercancía solo vale cualitativamente, en relación con la magnitud del valor solo vale cuantitativamente, una vez reducido al trabajo humano sin una ulterior cualidad".⁴⁵ Sobre esta base Henry afirma que la esencia de la praxis es una subjetividad viviente individual, y esto "conduce necesariamente al reconocimiento de una subjetividad de trabajos concretos, subjetivos, individuales, determinados, cualitativamente indiferentes".⁴⁶ No solo difieren unos de otros los géneros de trabajo, sino que un mismo tipo de trabajo actualizado en diversas praxis individuales deja de ser el mismo.

El intercambio supone la medida de los trabajos reales que han producido las mercancías, pero esto es imposible porque el trabajo viviente se revela, como modo de la vida, no-objetivable, no-cuantificable, in-calificable e incomparable. No se puede medir de modo cuantitativo ni apreciar de modo cualitativo. Así, el intercambio de bienes en una sociedad supone la imposible medición en el intercambio de los trabajos que lo han producido. Puesto que los productos que se han de convertir en mercancías son cualitativa y cuantitativamente diferentes, se evalúa cuánto trabajo han requerido. Sin embargo, como no se puede intercambiar el placer contra el sufrimiento, es absolutamente imposible comparar los trabajos vivientes en su realidad. Aquello por lo cual se explica la realidad económica, es decir, el trabajo idealizado, es un objeto que no

existe en la realidad. La génesis o invención de la economía consiste en la construcción y definición de equivalentes objetivos, irreales e ideales del trabajo viviente a fin de permitir su cálculo o intercambio. La economía consiste en crear objetos universales como los valores de cambio, que son objetos de tipo científico y que son totalmente inadecuados respecto de la realidad que pretenden traducir. Ahora bien, cuando las mercancías son intercambiadas, sus valores de cambio son comparados con una tercera clase de mercancías que asume la forma de un equivalente general. Una mercancía determinada (ganado, piedras preciosas o el dinero) se destaca de modo que en ella las demás mercancías reflejan sus valores de cambio: “Por tanto, la acción social selecciona, entre todas las otras mercancías, una determinada mercancía en la que todas al mismo tiempo exhiben sus valores”.⁴⁷ Así, en el principio de la economía, se encuentra una sustitución de la vida por sistemas de equivalencia que constituyen una desnaturalización o enajenación. Los valores de cambio solo pueden intercambiarse en la medida en que cristalizan un único trabajo: “*La abstracción original que constituye la condición trascendental de la posibilidad del intercambio, es aquella por la cual los múltiples trabajos de los diversos individuos se encuentran reducidos a un único y mismo trabajo*”.⁴⁸ O sea: el trabajo debe ser remitido a un trabajo único e indiferenciado para que las mercancías puedan ser reducidas a valores mensurables.

La base ontológica a partir de la cual se organiza toda la problemática económica de Marx es que la posibilidad del intercambio debe construirse a partir de una realidad que le es heterogénea. Para poder ser intercambiado, el trabajo debe asumir una forma diferente de sí mismo, es decir, debe enajenarse. Y esta enajenación aparece como la forma fundamental de la economía mercantil. La enajenación implica objetivación, pero no en el sentido de que el mismo trabajo real se objetiva porque es incapaz de hacerlo. Por eso se habla de enajenación en el sentido de que una idealidad sustituye a una realidad, que, por lo demás, permanece intacta. Esta es la abstracción de la que habla Marx: “*La enajenación, como idéntica a la abstracción, es el acto protofundador de la economía y, precisamente su génesis trascendental*”.⁴⁹

Marx explica cómo a partir de la realidad que somos, es decir una realidad irreemplazable, única y propia de cada uno, se pueden crear sistemas de equivalencia que permiten el intercambio de los productos. Así, ha comprendido que los objetos de una supuesta realidad económica no existen, y que debe haber una génesis trascendental de su posibilidad. Con los objetos económicos sucede lo mismo que con los objetos geométricos según Husserl: no están en la naturaleza sino que su origen reside en la posibilidad trascendental de su constitución como objetos ideales. Para hacer posible el intercambio, se ha sustituido el trabajo viviente por un conjunto de equivalentes objetivos, ideales o abstractos que delimitan el universo económico como una suerte de doble fantástico de la vida que tiene sus leyes y devenir propio, y en que la vida se ha perdido. Así surge el trabajo abstracto o social como representación y encubrimiento del trabajo real o invisible. No obstante, en contraste con esta ilusión de los economistas, no hay realidad económica en el sentido de algo que subsista por sí mismo. La ciencia económica ha hablado del trabajo como una realidad económica sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende. Al trabajo económico se debe oponer el trabajo individual y viviente que debe ser comprendido como un modo del obrar y remitido a la esencia del obrar, es decir, la vida.

A la crítica de la economía mercantil como crítica de la reduplicación de la vida en un universo económico irreal, Marx une una crítica del capitalismo porque la reduplicación aparece acompañada del fenómeno de la plusvalía. Pero Henry considera que, al margen de esta segunda cuestión, la reduplicación se presenta independientemente de toda explotación y exige la crítica de la realidad económica.⁵⁰ Esta a su vez conduce a una crítica de la ciencia económica que, así como la geometría habla de objetos geométricos, se refiere a esa realidad sin advertir que hay una cuestión previa de la que todo depende.

Henry denuncia las grandes abstracciones ideológicas que pretenden retener para ellas el poder de obrar y de organizar la sociedad cuando en realidad no son capaces de hacer nada por sí mismas: "El marxismo,

pero también toda doctrina que procede al rebajamiento del individuo, especialmente el fascismo en todas sus formas, se encuentran, pues, colocados ante la contradicción siguiente: negar la vida y, precisamente, porque esta define la realidad, no poder hacerlo”.⁵¹ Si bien Marx ha comprendido que solo los individuos vivientes pueden con su praxis detentar el poder de creación y producción que constituye el fundamento de la economía, el marxismo —en tanto forma de positivismo o cientismo— ha considerado al individuo como puro efecto de leyes económicas y sociales, esto es, ha afirmado la preeminencia de las estructuras objetivas sobre nuestra vida que reviste siempre una forma individual. La teoría marxista se basa en abstracciones que niegan la especificidad del hombre y reducen su vida subjetiva a una serie de objetividades por las cuales se lo quiere determinar.

Además, Henry considera que la técnica se vuelve contra el capitalismo y lo corroe desde adentro. La técnica elimina de manera progresiva el trabajo viviente en el proceso de producción, de modo que la vida se desvanece para ceder su lugar a la inercia y la muerte. Primariamente, la técnica es una expresión de la vida, una puesta en práctica de los poderes de la vida, es decir, del cuerpo subjetivo. Designa un “saber hacer” original que es la praxis que se autoafecta a sí misma y por ende es la vida misma. En un segundo paso, ante la dificultad de hacer ceder los cuerpos reales, el cuerpo subjetivo arranca a los cuerpos reales de la tierra elementos a fin de servirse de ellos para modificarla e imprimirle su forma. Estos instrumentos se presentan como una parte del cuerpo orgánico porque ceden al esfuerzo del cuerpo subjetivo. En un paso ulterior, se produce una revolución radical. Con la técnica moderna, en tanto autodesarrollo de una red de procesos fundados sobre el saber teórico de la ciencia, se produce el reemplazo de la fuerza del cuerpo por el dispositivo objetivo de la máquina. Los individuos vivientes son excluidos y reducidos a la inactividad porque la actividad productiva es transferida a mecanismos materiales cuyo funcionamiento tiende a autonomizarse y a regularse por sí mismo. No solo se reduce la praxis subjetiva individual

a actos estereotipados en un proceso de estrechamiento. La actividad insignificante se convierte en una pasividad total cuando el dispositivo objetivo dicta la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer. Queda reducida al mínimo la parte que queda para la vida y su saber de modo que se produce "la atrofia de la cuasi-totalidad de las potencialidades subjetivas del individuo viviente y así un malestar y una insatisfacción creciente".⁵²

5. Conclusión: ideal moral y realización deficiente

Las contraposiciones descritas —deseo de vivir en conjunto y autoridad, sacrificio auténtico e inauténtico, abstracciones y vida— ilustran la oposición planteada por Merleau-Ponty entre buena y mala ambigüedad. Son relaciones reversibles que contribuyen a profundizar la interrogación humana y una filosofía interrogativa de la historia: "Una historia que se hace y sin embargo está por hacerse, un sentido que nunca es nulo sino que siempre debe ser rectificado, retomado, mantenido contra los azares [...]"⁵³ Es instructivo analizar las contraposiciones a la luz de una experiencia histórica en la República Checa que exhibe la particularidad de encarnar una tradición cultural y una fuerte relación con la fenomenología. Un nuevo contraste entre ideal moral y realización deficiente tiene en cuenta aspectos de los anteriores y exhibe las limitaciones de la acción humana.

Patočka aparece como un ejemplo del sacrificio auténtico en contraposición al intercambio de entes. En enero de 1977, Patočka se convierte en el portavoz del Grupo de Derechos del Hombre y del Ciudadano que se expresa en la Carta 77. El 3 de marzo es sometido a un interrogatorio policial. Tras once horas, es llevado a un hospital por un problema cardíaco. Allí continúa el interrogatorio y fallece el 13 de marzo. Es preciso recordar que había dedicado un libro, *La idea de Europa en Bohemia*, a presentar la historia checa como un combate en un trabajo perseverante por

el aumento y la igualdad de los derechos. En la obra se pone de relieve el papel de figuras como Petr Chelčický, padre espiritual de la Unidad de los Hermanos de Bohemia, el filósofo y pedagogo Jan Amos Comenio, y Tomás Masaryk, fundador de la República de Checoslovaquia y heredero de esta tradición. Sobre Masaryk, Patočka escribe: “Él veía bien que la fuerza del espíritu tiene sus límites, pero se rehusaba a hacer tributaria a la historia de todo lo que fuera exterior y se situara fuera de los esfuerzos espirituales, fuera de la libertad del espíritu humano”.⁵⁴

En su libro *El poder de los sin poder*, dedicado a Patočka, Václav Havel se refiere a los temas que han sido tratados con un énfasis en la cuestión de la actividad política que se sitúa en esa tradición. Pone de relieve que, para Masaryk, un cambio en el hombre era el único camino para alcanzar un destino nacional más digno y una modificación en las relaciones entre las naciones. Y señala que había fundado la política en la moralidad bajo el lema “Jesús, no César”, inspirado en figuras como Chelčický y Comenio:

[...] T. G. Masaryk fundará el programa nacional checo sobre la ideal del ‘trabajo menudo’, esto es, el trabajo honesto y responsable en el interior del orden existente, en los ámbitos más diversos de la vida, con la intención de despertar la creatividad y la autoconciencia racional.⁵⁵

En lo que toca a las abstracciones, un tema fundamental concierne al rechazo de las grandes opciones políticas de carácter ideológico. Ello va unido a la idea de que ninguna astucia técnica u organizativa podrá salvar al ser humano, y de que la razón por la que funciona un sistema es más importante que el modo por el que funciona, ya que todo sistema puede orientarse perfectamente hacia la destrucción total. Václav Havel reflexionaba que el problema político no existía más en términos de socialismo y capitalismo a las que consideraba muy confusas y propias del siglo XIX. Lo importante es centrar la acción social en “el ‘yo’ humano, autónomo, integral y digno, capaz de responder desde sí mismo porque se encuentra en relación con algo que está por encima de él, capaz de

sacrificar algo, o, en casos extremos, el conjunto de su vida privada y de su prosperidad cotidiana –el ‘reino del día’ del que hablaba Patočka– porque la vida tiene sentido”.⁵⁶

En lo que atañe al plano horizontal de lo político, Havel valora el papel positivo de la “política desde abajo” o “política antipolítica”. Estas expresiones se utilizan entre comillas y metafóricamente para aludir a intentos de disenso que no pueden tomar parte inmediatamente en el ámbito de poder de la política, pero que por su fuerza moral y dimensión civil tienen efectos en este terreno.⁵⁷ La “política desde abajo” va unida a una valoración del papel de la sociedad civil y a una crítica de la alienación existente entre la sociedad civil y la política. Havel creía que la alienación no podría durar eternamente y esperaba un despertar de la sociedad civil que, en su opinión, era mucho más rica de lo que se podía registrar, y de la que los partidos políticos son un producto e imagen. La política no debe quedar en manos de profesionales de la técnica del poder: “Aprendamos los unos de los otros que la política no puede ser solo el arte de lo posible, o sea, de la especulación, del cálculo, de la intriga, de los acuerdos secretos y de los rodeos utilitaristas, sino que más bien debe ser el arte de lo imposible, esto es, el arte de hacerse mejores a sí mismos y al mundo”.⁵⁸

En lo que atañe al plano vertical, es decir, al ejercicio del poder, Havel pone de relieve el contraste entre el ideal moral y la realización deficiente. Consideraba que el sentido de la vida está atado a la esperanza como certeza de que nuestra vida terrena no es un acontecimiento casual entre los millares de acontecimientos cósmicos sino “un componente integral [...] del grande y misterioso orden del ser, en el que todo tiene su puesto insustituible [...]”.⁵⁹ De allí su referencia al yo autónomo que se relaciona con algo superior. Con una referencia al concepto de “solidaridad de los estremecidos” utilizado por Patočka, Havel se pregunta: “¿Acaso no reside la perspectiva de un futuro mejor para nuestro mundo en una suerte de comunidad internacional de los ‘estremecidos’, que [...] trate de hacer de la conciencia humana, fenómeno hoy tan escarnecido por las tecnologías del poder, una fuerza política?”.⁶⁰

No obstante, como ha escrito Husserl, el destino o la contingencia también juegan en la historia un papel. Semanas antes de su muerte, producida en diciembre de 2011, Havel recuerda en una entrevista que ha hablado de Estado y de espiritualidad en sus primeros discursos como presidente, y que, si se observa el programa de los partidos políticos del momento, se advierte que todos tienen en primer plano la cuestión económica, y que la cultura aparece en alguna parte del fondo como algo que se ha adosado contingentemente. Y afirma:

No dudo de que he cometido muchos errores, pero si debiera elegir uno descomunal y serio, sería propiamente el de no haber subrayado e impuesto con mayor fuerza aquel concepto de Estado, de política, de Nación, [...] que había a veces declamado en mis primeros discursos un poco idealistas.⁶¹

Notas

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de Franc. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p. 61.

² *Ibid.*, p. 73 s.

³ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 79.

⁴ M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité*, p. 87.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 85.

⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 98.

⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁹ *Ibid.*, p. 298.

¹⁰ *Ibid.*, p. 67 s.

¹¹ Esta situación ha sido descrita por Merleau-Ponty en el último párrafo de la *Phénoménologie de la perception*: “Hay cosas que se presentan irrecusables, hay esta persona amada delante de mí, hay estos hombres que existen esclavos en torno de ti y *tu* libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad” (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, p. 520).

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 137.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 50. Merleau-Ponty se refiere a la "historia intencional o 'vertical', con *Stiftungen*, olvido que es tradición, reasunciones, interioridad que es exterioridad – *Ineinander* de presente y pasado" (Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996, p. 83).

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 116.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 202 s.

¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 293.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 48.

²¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 227.

²² Paul Ricoeur, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.149.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 152 s. Cf. Marc Crépon, "Du 'paradoxe politique' a la question des appartenances", en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricoeur*, Lonrai, Éditions de L'Herne, 2004, vol. II, p. 277.

²⁴ Paul Ricoeur, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 73.

²⁵ Cf. *ibid.*, p. 122 s.

²⁶ *Ibid.*, p. 108.

²⁷ *Ibid.*, p. 112. La noción de dos fuentes de legitimación remite a Gérard Leclerc, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986. Ricoeur acepta la hipótesis de las dos fuentes de legitimación, pero estima que no se ha pasado en la actualidad de la legitimación enunciativa a una legitimación institucional.

²⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹ Paul Ricoeur, "Le risque", en *Être 1 (1936-1937)*, No. 2, 10 de diciembre, pp. 9-11.

³⁰ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris, Édition du Seuil, 1955, p. 269.

³¹ Cf. Paul Ricoeur, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", *Christianisme social*, 1947, N° 4, pp. 320-323.

³² Cf. *ibid.*, pp. 323-328.

³³ Paul Ricoeur, "Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens", *Chistianisme social*, 1958, N° 6-7, p. 460.

³⁴ *Ibid.* Cf. pp. 454-463.

³⁵ Cf. M. Crépon, *op. cit.*, p. 268 ss.

³⁶ Jan Patocka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 144 s.

³⁷ *Ibid.*, p. 123.

³⁸ Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem, Phänomenologische Schriften*, vol. II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 141.

³⁹ Jan Patočka, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 329.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁴¹ Michel Henry, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007, p. 96.

⁴² Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Gustav Kiepenheuer, 1932, p. 99. Trad. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Cartago, 1956, p. 74 s.

⁴³ *Ibid.*, p. 59 (tr. p. 41).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 52 (tr. p. 35).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 59 (tr. p. 41).

⁴⁶ Michel Henry, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 144.

⁴⁷ K. Marx, *Das Kapital*, p. 73 (tr. 98).

⁴⁸ M. Henry, *Marx II*, p. 156.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁰ Cf. Michel Henry, *Phénoménologie de la vie. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 96.

⁵¹ Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, p. 206.

⁵² Michel Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 92.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 88.

⁵⁴ Jan Patočka, *L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Million, 1991, p. 179. Nacido también en Moravia, Tomás Masaryk fue el mentor espiritual de Husserl. Filósofo y destacado sociólogo, Masaryk fundó en 1915 en Suiza, en el exilio, la República de Checoslovaquia. Terminada la Primera Guerra Mundial, Masaryk asume la presidencia de la República y la ejerce hasta 1935, dos años antes de su muerte. Masaryk le había entregado, en Leipzig hacia 1880, un atril al "joven matemático que se interesaba en la filosofía". En la Nochebuena de 1934, Husserl le regala este atril a Jan Patočka, ex estudiante suyo en Friburgo, y entonces secretario checo del Círculo Filosófico de Praga, quien escribe: "Así me convertí en el heredero de una gran 'tradición', [...]" (Jan Patočka, "Erinnerungen an Husserl", en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, Phaenomenologica* 72, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. xv).

⁵⁵ Václav Havel, *Il potere dei senza potere*, Milano, La Casa di Matriona, 2013, p. 83. Tras la llamada "Revolución de terciopelo", Havel –discípulo de Patočka, autor teatral y coautor de la Carta 77– fue elegido por la Asamblea Federal presidente de la

República el 28 de diciembre de 1989. Fue confirmado en el cargo en las elecciones de 1990. Luego de la partición del país, fue elegido presidente de la República Checa en 1993, y reelegido para el período 1998-2003. En el discurso "Política, arte de los ideales", pronunciado el día de Año Nuevo de 1990, tres días después de asumir la presidencia, Havel añade: "Masaryk ha fundado la política en la moralidad. Intentemos hoy renovar esta idea de la política aprendiendo los unos de los otros que ella debería ser expresión del deseo de contribuir a la felicidad de la sociedad, y no a engañarla u oprimirla" (ibid., p. 170 s.). Sobre Patočka, afirma Havel: "Hablando de la Carta 77, Jan Patočka usaba el concepto de 'solidaridad de los estremecidos'. Pensaba en aquellos que han osado resistir al poder impersonal y oponerle la única cosa de la que disponemos: la propia humanidad" (p. 164).

⁵⁶ Ibid., p. 153 s.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 161 n.

⁵⁸ Ibid., p. 171.

⁵⁹ Ibid., p.179.

⁶⁰ Ibid., p. 164.

⁶¹ Ibid., p. 194.

Referencias

- CRÉPON, Marc, "Du 'paradoxe politique' a la question des appartenances", en *Cahiers de L'Herne. Paul Ricoeur*, Lonrai, Éditions de L'Herne, 2004, vol. II, pp. 261-277.
- HAVEL, Václav, *Il potere dei senza potere*, Milano, La Casa di Matriona, 2013.
- HENRY, Michel, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976.
- _____, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- _____, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990.
- _____, *Phénoménologie de la vie. III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- _____, *Entretiens*, Paris, Sulliver, 2007.
- LECLERC, Gérard, *Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- MARX, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Gustav Kiepenheuer, 1932. Trad. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Cartago, 1956.

- MERLEAU-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- _____, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.
- _____, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- _____, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- _____, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- _____, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, Paris, Gallimard, 1996.
- _____, *Parcours*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- PATOČKA, Jan, "Erinnerungen an Husserl", en Walter Biemel (ed.), *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, Phaenomenologica 72*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, pp. vii-xix.
- _____, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981.
- _____, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem, Phänomenologische Schriften*, vol. II, Stuttgart, Klett-Cota, 1990.
- _____, *L'idée de l'Europe en Bohême*, Grenoble, Jérôme Million, 1991.
- _____, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- RICOEUR, Paul, "La crise de la Démocratie et de la Conscience chrétienne", *Christianisme social*, 1947, N° 4, pp. 320-33.
- _____, "Le risque", en *Être 1 (1936-1937)*, No. 2, 10 de diciembre, pp. 9-11.
- _____, "Les aventures de l'État et la tâche des chrétiens", *Christianisme social*, 1958, N° 6-7, pp. 452-63.
- _____, *Histoire et vérité*, Paris, Édition du Seuil, 1955.
- _____, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.
- _____, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- _____, *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.



Recepción: 4 de enero de 2018

Aceptación: 9 de julio de 2018