

L'EXISTÈNCIA I LA PARAULA A JAN PATOCKA

ALBERT LLORCA ARIMANY

Institut Emmanuel Mounier de Catalunya

RESUM: L'objectiu fonamental d'aquest estudi consisteix d'aprofundir en el sentit de la paraula com a eina que sorgeix de dins de l'existència humana i dels seus registres fenomenològics, segons la investigació que ens presenta el pensament de Jan Patocka. En el seu pensament, la reflexió filosòfica, que s'inicia en la fenomenologia d'Edmund Husserl, ens encamina cap a la seva peculiar investigació sobre la funció de la filosofia com a fenomenologia de l'existència, com a praxi sobre l'ètica i sobre la política, en la via de les possibilitats que la paraula ofereix per exposar i proposar el camí vers la Veritat. A la fi, filosofia, paraula i existència constitueixen la trilogia d'un pensament que és referent imprescindible en el món contemporani.

PARAULES CLAU: fenomenologia, existència, paraula, moviment, història i prehistòria.

290

Existence and Word in Jan Patocka

ABSTRACT: In the present study, the fundamental finality consists in the investigation about word's sense as a tool which appeases in the human existence and their phenomenological registers, according to Jan Patocka's investigation.

In Jan Patocka's thought, the philosophical reflexion, that begins in the phenomenology of Edmund Husserl, it directs us to his peculiar investigation about ethic and politic, and in the possibility that word facilitates to expose and to propose the way to the truth.

In conclusion, philosophy, word and existence constitute the trilogy of a thought which is an essential referent in contemporary world.

KEY-WORDS: phenomenology, existence, word, dynamism, history, prehistory.

Introducció

A primers de 1990 es produí un fet que va contribuir a divulgar, en els cercles intel·lectuals occidentals, el pensament del filòsof txec Jan Patocka: la notícia feta pública de l'alliberament i consegüent nomenament com a president provisional de la nova República de Txecoslovàquia del dramaturg i dissident Vaclav Havel, empresonat fins aquell moment pel règim comunista imperant al país des del 1948. Jan Patocka, mort al 1977 a mans de la policia txecoslovaca,

havia estat amic i company de Havel en la lluita contra el totalitarisme comunista prosoviètic al seu país.

A Catalunya, el pensament de Patocka fou introduït en els anys 80 pel Dr. Jordi Sales i pel Dr. Josep Maria Esquirol (en la seva tesi doctoral de 1992: *Responsabilitat i món de la vida*).

Una de les obres emblemàtiques que es van anar divulgant de Jan Patocka en aquella època –des de principis dels anys vuitanta– fou el seu ja famós *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*¹, algunes de les reflexions del qual van ser útils per apropar-nos a un punt de vista crític sobre el procés civilitzatori de l'Europa occidental, en un període històric encara presidit per una certa autosatisfacció en les democràcies occidentals, amarades del benestar material i social –l'anomenat “estat del benestar”– aconseguit des de la dècada dels anys seixanta.

Un cop superada la barrera dels prejudicis i d'una certa dosi d'ignorància que a l'Europa occidental es tenia sobre la filosofia practicada a l'Europa central i de l'Est, i que impedia l'accés a una concepció de la filosofia diferent a la que es practicava en el nostre entorn –ambient impregnat en aquell període del neopositivisme, de la filosofia analítica i d'una determinada versió del marxisme allunyada de la realitat del que succeïa als països del “teló d'acer”–, es va iniciar un apropament encuriós i profitós que explicità l'envergadura i riquesa de la creativitat filosòfica de què era dipositària l'Europa central, així com els vincles del pensament de Jan Patocka amb el que fou el nucli de la tradició filosòfica europea dels anys 30 al 70 i que fou la fenomenologia d'origen husserlià. Això esperonà la nostra atenció al seu pensament².

Al meu parer, resulta de força importància i conveniència, en aquests moments de confusions i urgències, escoltar les dosis de llum que l'obra de Patocka ens ofereix davant tanta foscor i turpitud en el món de la política i de les actituds humanes del nostre contorn de dubtes i trasbalsos europeus, especialment en el que faci referència als interrogants morals als quals les institucions públiques de

¹ Patocka, J. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: 1988. Ed. Península.

² Del 1997 fins avui, hem anat dedicant lectures i referències al pensament de J. Patocka en aquests treballs: *Trobades Filosòfiques* (obra didàctica premiada amb el XIX Premi Arnau de Vilanova de Filosofia de l'I·lustre Col·legi de Doctors i Llicenciats de Catalunya i Balears); “Eros i malaltia”, a *Eros i Tàntos* (Barcelona: 2003); “Europa: educació en crisi”, a *Europa* (Actes dels Col·loquis de Vic de la SCF: 2011), i “La cura de l'ànima o el camí de la saviesa”, a *La filosofia com a forma de vida* (Barcelona: 2013).

l'Europa actual –la Unió Europea al capdavant– han de donar una resposta adequada.

Qui fou Jan Patočka? Quin retrat en podem fer?

Jan Patočka va néixer a Turnov (Bohèmia Oriental) l'any 1907. Estudià, essent adolescent a Praga, en els inicis de la República Txecoslovaca, després de 1918, any en què fou fundada per Thomas Masaryk, el filòsof i polític que l'influí força, sobretot en la seva actitud d'integritat ètica. Un altre referent de Patočka seria el filòsof i pedagog txec Jan Amos Comenius (Komenský, en txec), sobre el pensament del qual arribaria a ser un gran coneixedor.

La vida de Jan Patočka no fou gens plàcida: patí la invasió nazi de 1938 (acords de Munic), el cop d'estat comunista de 1948 i la invasió soviètica de 1968. Això significa que Patočka, amb el seu tarannà socràtic (P. Ricoeur l'anomenarà el "filòsof resistent" en un article³, pel fet de no claudicar a cap poder dominant), va haver de malviure dins de les fronteres del seu país. En efecte, dir "no" repetidament al poder totalitari és promesa garantida de patiment i marginació permanent. Fent referència a dos dissidents prou coneguts, Solyennitsin i Sajarov, afirmarà que "*El sentido último de lo que hacen, al menos tal y como lo pienso yo, es éste: mostrar 'in concreto' que la libertad es algo negativo, hacer ver lo positivo de esta negatividad*"⁴. És a dir, dir "no" és mostrar que la llibertat té quelcom de negatiu; però que no és sinó mostrar la positivitiat d'aquesta grandesa negativa.

Aquest home va sofrir, doncs, marginació per totes bandes: intel·lectual (investigant en condicions molt difícils⁵, foragitat de la universitat); laboral (treballant pocs anys com a ensenyant, en ser expulsat repetidament de la universitat, fent classes clandestines al menjador de casa seva, fent de traductor i d'arxiver per viure...), i política (represaliat i perseguit arran de la publicació de la *Carta 77* juntament amb Vaclav Havel i Jerek Hayek). Jan Patočka moriria d'una hemorràgia cerebral, com a resultat de les tortures patides en una comissaria de Praga, el 13 de març de 1977.

³ Ricoeur, P. "Le philosophe résistant", *Lectures*. Paris: 1990. Seuil.

⁴ Patočka, J. "El problema de Europa", *Libertad y Sacrificio*. Salamanca: 2007 [2002], p. 332.

⁵ Tot i així, escrigué deu mil pàgines de filosofia de gran profunditat, de les quals en són mostra: *El món natural com a problema filosòfic*, *Què és la fenomenologia?*, *La crisi del sentit* (2 vols), *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*, *Plató i Europa*, *Llibertat i Sacrifici*, entre altres estudis.

Es pot considerar Jan Patocka el filòsof txec de més relleu de la segona meitat del segle XX, equiparable a l'envergadura del pensament del seu mestre i amic Edmund Husserl en el primer terç del mateix segle. En bona mesura, la seva obra filosòfica té com a punt de partença la crítica husserliana a l'objectivisme de les ciències i les seves implicacions en la filosofia de la història; de la qual Patocka en va fer, com a conseqüència, la continuació pràctica amb repercussions polítiques.

Patocka conegué la fenomenologia husserliana en els anys 20 (1928), en ocasió d'una beca d'estudis per a la Sorbona. A París va travar amistat amb Husserl, i va ser, més tard, alumne de Heidegger, que també l'influirà força. Amb 25 anys –som al 1932– ja és doctor en Filosofia per la Universitat Carolina de Praga, i tres anys després és el secretari del Cercle Filosòfic de Praga, on convidarà Husserl, l'any 1935, a donar una famosa conferència: “La crisi de la Humanitat europea i la filosofia”. Els continguts d'aquesta conferència estimularan una de les vessants clau del pensament de Patocka: el problema d'Europa, sobre el qual reflexionarà en diverses obres. De fet, ja a l'any 1950 escriu una carta al seu amic francès Robert Campbell, en la qual li retreu, entre d'altres coses, que “Vosaltres i els vostres amics de l'oest sou (o millor dit, podríeu ser) els dipositaris de tot el que hi ha de més refinat, profund i vertader en el patrimoni de la humanitat. Teniu els mitjans tècnics per aconseguir-ho i en sou responsables; però, on és la vostra responsabilitat moral?... La traïció res no salva, acaba més aviat per perdre-ho tot”. Idees crítiques semblants expressarà Vaclav Havel en els anys 70, moment en què els dissidents de Txecoslovàquia se senten abandonats pels països europeus d'Occident⁶.

Sobre les relacions de Jan Patocka amb l'entorn intel·lectual i públic amb què es trobà, caldrà parlar de les *influències filosòfiques* i de les *complicitats polítiques*. Sobre les primeres, enumerarem quatre filòsofs que Patocka tingué molt presents: Joan Amos Comenius, Tomas Masaryk, Edmund Husserl i Martin Heidegger –els tres primers, txecs–; i sobre les segones, un polític humanista excepcional, també txec, i amic seu: Vaclav Havel.

Pel que fa a Comenius, ja hem assenyalat que Patocka fou un especialista en el pensament d'aquest filòsof i pedagog del segle XVII. Hi ha entre ambdós una certa sintonia i complicitat pel que fa a la

⁶ L'article de Vaclav Havel “Histories et Totalitarisme” (*Essais Politiques*) és emblemàtic d'aquesta crítica a l'Occident lliure.

sensibilització davant el turbulent món que els toca assumir: Comenius viu durant l'esfereïdora guerra dels 30 anys (autèntica hecatombe europea) i Patocka, la també esfereïdora guerra del 1939 al 1945, més l'opressió comunista posterior des del 1948 fins a la seva mort. L'afinitat en la sensibilitat de "l'esperança desesperada" per part d'aquests dos humanistes alerta sobre el perill de l'adveniment del nihilisme històric: ambdós comprenen i pateixen el pes del mal en la condició humana, i Comenius, home provinent de l'esperit renaixentista, percebrà cert desencís barrejat amb un toc d'esperança que mai no l'abandona, mantenint l'empenta utòpica equipada sota la seva convicció filosòfica i pedagògica d'unió i harmonia europea no negociable⁷.

La posició de Patocka variarà una mica: ell desvetllarà la relació –i influència– amb Comenius amb la seva proposta, en les últimes pàgines dels *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història*, en advocar la "solidaritat dels escruixits" o creixement de l'esperit humà compromès a superar un món deshumanitzat per les xacres de l'avarícia, de la desatenció a la memòria històrica dels morts i victimaris, i de la mateixa guerra, a fi d'apaivagar la propensió d'Europa a la depredació i a la violència⁸.

294

Sobre Tomas Masaryk, cal dir que fou seguidor i admirador de Comenius; i fou alhora admirat pels seus contemporanis per la seva actitud íntegra moral, a l'altura de la seva talla intel·lectual i política. Fou professor de filosofia d'Edmund Husserl, i el seu pensament crític sobre el científicisme com a crisi de la societat moderna⁹, sobre l'antisemitisme i sobre l'esperit dictatorial fou compartit per Patocka; tot i que aquest es distancià d'ell en el que feia referència al pes que Masaryk atorgava a la religió (era seguidor de Joan Hus, com ho

⁷ De la multitud d'obres escrites en la seva atrafegada i compromesa vida, escollim com a més significativa del seu pensament *La consulta universal*, com a bon exemple de la seves preocupacions educadores i reformadores socials que presideixen l'eix central del seu pensament.

⁸ La "solidaritat dels escruixits" ("solidaridad de los perturbados", en la traducció castellana, i "solidarité des ébranlés", en la francesa) és la resposta de Patocka davant l'estat de guerra permanent en què Europa s'ha situat en abocar-se al domini frustrat i desastrós del món. (Per la seva banda, cal tenir present que Comenius havia escrit, als inicis de la Guerra dels Trenta Anys, *Sobre els afligits*). L'experiència del combat al front en la Primera Guerra Mundial a través dels "escruixits" és el clam que haurà de dir "no" a la guerra (*Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: 1988. Ed. Península, p. 160). D'ara endavant: *Ensayos heréticos*.

⁹ En "Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea", conferència de 1969 inserida a l'antologia *Libertad y Sacrificio* (Salamanca: 2007. Ed. Sígueme, p. 233), Patocka exposa la seva visió crítica del món contemporani.

havia estat Comenius), i la seva radical distinció entre el bé i el mal, sobre la qual Patocka tingué dubtes.

Sobre Husserl: la relació intel·lectual amb ell va anar evolucionant. Des del seu llibre *El món natural com a problema filosòfic* (1936), que segueix la línia de la *Krisi* de Husserl en la intenció d'harmonitzar en la subjectivitat humana el món natural i les ciències, Patocka va redreçant-se; de manera que la seva noció de "món natural" canviaria radicalment: aquesta ja no és la resultant de la descripció subjectiva o experiència precientífica, sinó una *praxi*, la de *situar-se en el món i moure-s'hi*, la qual cosa l'acostarà més a Heidegger. Per això, allò que marca la diferència amb Husserl serà:

- La seva concepció del món natural, que no pot ser "constituït" intel·lectualment i descriptiu com un nivell precientífic; sinó que cal ser abordat com *l'experiència de l'estar en el món*.
- El desenvolupament dels conceptes de situació i moviment de l'existència humana, aliens a la perspectiva de Husserl.
- La *fenomenologia asubjectiva*, superant el subjectivisme husserlià¹⁰.

Entrem així en l'esfera heideggeriana. Precisament, allò essencial per a Patocka serà *comprendre la noció de situació i moviment*, i això significa, com Heidegger posà en relleu, que *l'home és un ésser en relació amb l'Ésser*; una relació que ho és d'obertura que precedeix tota consciència del món, com afirma el Dr. Josep Maria Esquirol¹¹.

Al dir del Dr. Esquirol, Patocka valora dos aspectes rellevants sobre el món natural: que és el món de la utilitat –dels "útils"– i que ho és també de les preocupacions humanes. Dit en una frase –i aquí es faran notar les diferències amb Heidegger–, per a Patocka (en definició *nostra* inspirada per Esquirol¹²), hom gosaria afirmar que *el món és la constitució de sentit promoguda en cada situació existencial humana, que és corporal i històrica*. Per tant, direm –afirma el Dr. Esquirol, ara– que l'obertura al món depèn de les activitats humanes que es donen històricament; i això és precisament el que constitueix el "món natural".

¹⁰ Patocka, J. *Qu'est-ce que la phénoménologie*. Grenoble: 1988. Ed. Jérôme Million, p. 213-214.

¹¹ Esquirol, J.M. *Responsabilitat i món de la vida*. Barcelona: 1993. Ed. Tecnos, p. 210. Això a què es refereix Esquirol és al que precisament es refereix Patocka sobre Heidegger en la pàgina següent a la citada en la nota 10 (p. 213-215) de *Qu'est-ce que la phénoménologie*, op. cit.

¹² Esquirol, J.M. op. cit., p. 212.

Al meu parer, això lliga amb la definició implícita de l'home que ofereix la *fenomenologia pràctica* de Paul Ricoeur: l'home és un ésser corporal (encarnat) i "historial" (la història és, per a Ricoeur, un "involuntari"). De què serveix aquest enfocament? Serveix per apropar-nos i valorar el que hi por haver de "toc" personalista¹³ en l'obra de Jan Patocka.

Entrem ja en les complicitats entre Jan Patocka i Vaclav Havel. En la vida política de la Txecoslovàquia de 1948 a 1989 –període sencer que Patocka no va poder viure, en morir al 1977–, el nostre filòsof tingué, situat ja –i no per voluntat pròpia– en la dissidència, un company de lluita que fou Vaclav Havel, qui, com molts d'altres, signarien la *Carta 77*. Es donà entre ambdós una relació de complicitat social i política notable gràcies a una comuna sensibilitat humanística, en una època poc propícia a consideracions d'aquesta mena al seu país; tot i que Havel era 19 anys més jove i disposava de menys formació filosòfica. Assenyalarem sis trets significatius compartits per tots dos:

- En primer lloc, l'exigència filosòficosocràtica de "viure en la Veritat" (quelcom rebut de l'herència de Masaryk, que influí tots dos) en un món sociopolític totalitari.
- La supremacia de l'ètica i del civisme sobre la política (també amb segell de Masaryk), com es posà en relleu en els comentaris posteriors fets per ambdós sobre els efectes que tingué la *Carta 77* en la societat txecoslovaca; així com en la repressió que van patir ells i la majoria de signataris. En qualsevol cas, humanisme i educació van caminar sempre junts en tots dos pensadors.
- La defensa dels drets humans, passés el que passés, com posen en relleu en llurs escrits (cartes dirigides a l'opinió pública) posteriors a la *Carta 77*. Així, Patocka afirmarà: "Què poden els signants de la Carta 77 esperar aconseguir tot raonant? Quin serà el resultat? Alguna gent fins i tot es pregunta si parlar en defensa dels drets humans no farà les nostres condicions encara pitjors... No fora millor el silenci que parlar? Mesurem les nostres paraules: la submissió no ha portat mai a la relaxació sinó a una més gran severitat. Com més gran és la por i el servilisme, a més s'han atrevit els poderosos, a més s'atreveixen i a més s'atreviran"¹⁴.

¹³ Alguns trets personalistes que emergeixen en el pensament i acció de Vaclav Havel coincideixen amb aquest enfocament que fem de Patocka, com seguidament veurem.

¹⁴ Patocka, J. "El que podem i no podem esperar de Carta 77", a *La filosofia en temps de lluita. Antologia de J. Patocka* (Francesc Fernández, Barcelona: 1996. Ed. Barcelonense d'Edicions, p. 38-39).

- L'actitud de saber plantar cara en els moments difícils: persecucions i detencions arbitràries i violentes. I això, sense ressentiment, socràticament, sense odi, i amb el deure moral del sacrifici, si cal. Així, Patocka afirmava, sobre les repercussions de la *Carta 77*: “No és la nostra tasca ficar-nos en la consciència d'aquells que accepten aquestes condicions, només observar i fer notar la possibilitat. Però necessitem observar i fer notar també el nostre desenvolupament interior. Fer notar que la nostra gent ha esdevingut un cop més conscient que hi ha coses per les quals val la pena patir, que les coses per les quals podríem haver de patir són aquelles que fan que la vida valgui la pena, i aquelles sense les quals totes les nostres arts, literatura o cultura esdevenen mers negocis que porten només de l'escriptori a l'oficina de pagaments i de tornada. Tot això ho sabem ara, en gran mesura mercès a la *Carta 77* i tot el que ha significat”¹⁵.
- La importància que ambdós concedeixen a la dimensió històrica de l'ésser humà, entès en el sentit que, quan s'obvia tal dimensió –la qual cosa significa abdicar del record i memòria dels qui han treballat en el passat pel bé comú– i es cau en la “frivolitat” del present sense l'assistència que li atorga el passat reconegut...; quan això succeeix, cal concloure que l'home queda reduït a la “prehistòria” (P. Ricoeur preferia anomenar-la “antihistòria”¹⁶), cosa que Havel també farà seva. La “prehistòria”, per a Patocka, ve a ser la vida centrada només en la subsistència, és la “vida a cobert” de què parlarà més endavant, i que també es pot relacionar amb l'esfera semàntica del mot “labor” de Hannah Arendt, com una mena de procés “digestiu” de manteniment en vida per anar subsintint.
- Per últim, també és compartida per Havel i Patocka l'actitud crítica davant dels estats europeus occidentals, i la raó és fàcil d'entendre: consideren que aquests estats, emblemes de la democràcia, han instal·lat la deshumanització i el risc de guerra –l'estat de mobilització permanent, dirà Patocka– sota el domini de la tecnologia i del capitalisme desfermat que, durant moltes dècades i anant amb ells de bracet, Europa ha exportat al món. Aquest fet ha abocat a una situació insostenible, que obliga a canviar els patrons morals: “Si el desenvolupament humà ha de concordar amb les possibilitats de la raó tècnica i instrumental, si ha d'ésser possible un progrés del coneixement, la humanitat

¹⁵ Op. cit. p. 43.

¹⁶ Ricoeur, P. “Jan Patocka et le nihilisme”, *Lectures 1*, op. cit. p. 89.

necessita estar convençuda de la validesa incondicional dels principis que són, en aquest sentit, “sagrats”, vàlids per a tots els homes i per a tots els temps, i capaços d’assenyalar els objectius de la humanitat. Necessitem, en altres mots, quelcom que en la seva essència no sigui tecnològic, quelcom que no sigui merament instrumental: necessitem una moralitat que no sigui merament tàctica i situacional sinó absoluta”¹⁷.

I. Filosofia i Existència

Aterrem ja en la praxi de la filosofia de Jan Patočka, que ho serà de la situació de l’home davant del món: per tant, de la seva “existència” o sortir “fora de si”.

1. L’horitzó fenomenològic de la filosofia

Pel que portem dit, la fenomenologia és “la” filosofia que haurà d’aclarir aquesta existència, més enllà del “subjectivisme” de la tradició europea de la modernitat. El problema de la Veritat, doncs, ha de ser plantejat dins de la fenomenologia: copsar les coses en el que són i en quin sentit ho són, deixant que s’aclareixi “què significa ésser”¹⁸, o sigui, al marge del “poder humà” sobre elles. I és que la Veritat no és cap poder controlable per l’home; sinó que la fenomenologia fa entendre que la Veritat és “desvetllament”¹⁹.

De quina filosofia parlem, aleshores? D’entre els múltiples aspectes que Patočka atorga a la filosofia, n’assenyalarem els quatre següents:

- En primer lloc, que la filosofia –com a fenomenologia– és coneixement de la totalitat, no de totes les coses singulars (això ja ho fa, o intenta fer, la ciència). I és que la filosofia és en un estadi diferent al de la ciència.

¹⁷ Patočka, J. “L’obligació de resistir la injustícia”, a *La filosofia en temps de lluita. Antologia de J. Patočka* (Francesc Fernández, Barcelona: 1996. Ed. Barcelonesa de Edicions, p. 33).

¹⁸ Patočka, J. “Sólo un dios puede salvarnos”, a *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 350. El fragment diu així: “Fue la fenomenología la que después de milenios, volvió a entender que la verdad es desvelamiento, que presupone el desvelamiento, comprendiendo también que el desvelamiento lleva también a una concepción del hombre totalmente distinta a la que estamos acostumbrados, según la explicación que da del hombre toda la tradición moderna y subjetivista. Una vez que se ha comenzado a ir en esta dirección, entonces es la fenomenología la que se orienta hacia el problema de la verdad”.

¹⁹ *Ibidem*.

- En segon lloc, la filosofia no parla dels continguts del món, sinó del món com a “totalitat”, transcendint-lo.
- En tercer lloc, que la filosofia, aleshores, no surt de “dins” del món, de manera que no depèn dels fets intramundans. Hom diria que es manté en les voreres del món.
- I en quart lloc, la filosofia està “indefensa” davant del món, i, a vegades, la relació amb el món només pot ser el silenci²⁰.

Aquesta distància entre la filosofia i el món per a Patocka es testifica, en la línia crítica de Husserl, en el fet que és la ciència convertida en tècnica la que es posa en el seu lloc, i dóna més “seguretat” a l'home. La il·lusió que la ciència atorgarà coneixements del món mai no aconseguits ha esperonat Occident des del segle XVI; però això ja en el segle XX té una conseqüència negativa en forma de “peatge”: se'n diu “objectivisme modern”, que ha oblidat el “món de la vida” (*lebenswelt*) i que ha progressat en la tecnificació; ja que la ciència s'ha fet “autoreferencial”, donant ella la “significació” de la vida: i això és l'artifici i la buidor del món que Husserl i Patocka criticaven. És aquesta la *Krisi* de la consciència europea –que Husserl és el primer a fer notar–, que explicita un coneixement artificial de la vida reduïda a una acumulació de fenòmens, i que, per la seva banda, Patocka interpreta com una perillosa desorientació axiològica i pràctica: actuem i valorem en termes dels fenòmens, no de l'acció lliure pensada.

Per a Patocka, doncs, l'accés al “món de la vida” no és un ideal pur perdut del que ens parla la filosofia; sinó un compromís d'acció per entrar-hi: és la filosofia com a “coneixement de la totalitat”, que és radical, encara que mai no definitiu. Això és el que, precisament, Sòcrates i Plató van posar en relleu: la interrogació, qüestionar-se la recerca del sentit de la vida que els grecs van plantejar, i tal actitud implica fer ètica en la política, anant ambdues incloses en la pregunta sobre com hem de viure i actuar.

²⁰ Patocka, J. “Algunas consideraciones sobre la posición de la filosofía fuera y dentro del mundo”, a *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 22-23. El fragment diu: “Las pruebas sólo son posibles cuando se reconocen los mismos principios. Esto queda excluido en el caso que nos ocupa. En efecto, contra la filosofía se argumenta en el nivel de los hechos intramundanos y no en el que le es propio. De ahí el desconcierto del filósofo cuando tiene que decir qué es la filosofía: ‘Queda claro que ni hay ni habrá obra alguna sobre temas filosóficos, porque tales temas no pueden exponerse al modo como se hace en las diversas ciencias’ (Platón, Carta VII, 341c). Entonces, ¿cómo mostrar algo para lo cual no existe analogía en el mundo y cuya proyección mundana no es más que un fragmento de la general relatividad del mundo humano? Puede que solamente sea el silencio la modalidad propia de la respuesta filosófica”.

2. L'horitzó civilitzador de la filosofia: repensant l'herència europea

El que pertoca fer, aleshores, és ser curós en l'anàlisi crítica de la filosofia que s'ha elaborat des de la modernitat: el seu excés de subjectivisme –i aquí hi entra tant el racionalisme i, el seu hereu, l'idealisme; com l'empirisme, entestat en les dades sensibles de la sensibilitat com a font única del saber–, de separació entre el subjecte i el món, entre l'individu i la comunitat...; i, en conseqüència, la reducció d'aquest subjecte humà a fenòmens físics i psíquics que el componen..., realitzada per obra de la ciència.

Aquesta crítica n'implica una altra de derivada: que l'excés de subjectivisme condueix a pensar que fora del que pensa o sent el subjecte no hi ha res: parlem aleshores del que Patocka en diu "l'ànima tancada" com a base de l'autosuficiència i el risc de la seva imposició sense contemplacions –en termes de "totalitarisme"–, perquè no és sinó la *ignorància de l'ànima sobre si*²¹ o vida sotmesa a la tecnificació i planificació. Per això, Patocka interpreta l'adveniment de la tècnica com la *tragèdia del racionalisme europeu* i l'obertura del camí de la barbàrie totalitària. Aquestes anàlisis les planteja en ocasió del polèmic discurs heideggerià de l'entrevista a "*Der Spiegel*"²².

Ara s'entén més, potser, el perquè dels seus *Assaig herètics sobre la filosofia de la història*: representen el rebuig d'acceptar el retrat del món que ens fa la tradició occidental filosòfica, que pressuposa la realitat del món ja establerta i vista pel positivisme, l'idealisme o pel materialisme dialèctic...; i que, en el segle XX, dóna com a resultat el domini de la tècnica i del consumisme, precisament potenciat amb l'aparició dels "totalitarismes" –capitalisme i comunisme–. Aquesta enorme complexitat resultant constituirà, per a Patocka, el "*món natural*" que sol·licita la nostra passivitat i renúncia de la llibertat davant d'ell, i és el que el filòsof en diu la "*prehistòria*", que es manté en un temps de *continuïtat i de "progrés" cap al futur*²³,

²¹ Gosaria dir que aquesta "ignorància de l'ànima sobre si" implica immediatament la ignorància de l'altre, i això vol dir que l'ànima se sent "innocent" del que li succeeixi a l'altre: una mena de "manca de sentit de culpabilitat" pel que passi, i això predisposa a l'arbitrarietat i al totalitarisme.

²² Patocka, J. "Sólo un dios puede salvarnos", *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 359-360.

²³ La crítica a aquesta noció de "progrés" de Patocka ja havia estat feta, des de les seves categories, per Walter Benjamin en les seves famoses *Tesis sobre la filosofia de la història*.

“mecanisme” que no requereix preguntar-se res. Però aquesta dinàmica comporta un perill: el del manteniment d'un “estat de guerra” permanent sota la “maquinària” de la força del domini històric del “progrés” que oblida els disbarats del passat; davant del qual, l'home, en no suportar-lo, es “desmobilitza” mitjançant el progrés tècnic, el diner, “l'allistament” (Mounier) al que convé, com ara la comoditat del viure bé, a la consecució del poder polític, o a la ideologia dominant... vers el “totalitarisme” com a “màquina” civilitzatòria impareable²⁴, que és més que una dictadura política: és una forma de mantenir “l'estat de guerra” per altres mitjans no convencionals. I Patocka troba l'exemplificació concreta i dura de tot aquest panorama al seu país, Txecoslovàquia.

3. *L'existència humana: moviments i estils*

Per què parlem de “moviments de l'existència”?

D'una banda, l'home és un ésser corporal que ha d'orientar-se mitjançant tres senyals: la *terra* (o sòl on pren posició, i que constitueix la “potència” de la vida), el *cel* (que ve representat per la llunyania de la llum i les tenebres) i *l'altre* (que és qui m'interpel·la i és centre de relacions noves, que és “com jo”). Aquest últim senyal és el més important, per a Patocka.

301

D'altra banda, orientar-se vol dir que “ha de moure's”, en el sentit de la “*dynamis*” d'Aristòtil: de manera que som éssers en camí vers l'ésser, per tal de plenificar-nos i “d'actualitzar-nos”, i ho fem gràcies als *tres moviments que reclama aquesta orientació en el món*.

3.1. Els tres moviments o registres fenomenològics de l'existència

El primer moviment és *l'acceptació* (o arrelament): per la qual, podem resoldre les nostres necessitats en ser acceptats pel món (el món construït humà o civilització, i específicament els “altres”) en introduir-nos en la seva “tradició”; la qual cosa significa que també nosaltres “acceptem” el món, ens hi integrem. Per tant, diríem que

²⁴ Als seus ulls, és això el que ha fet l'Europa occidental des de la Segona Guerra Mundial, actitud a la qual s'han apuntat els altres continents. A Europa, en el mateix bloc comunista de l'època dels anys setanta, és evidenciada i criticada aquesta opció per Rudolf Bahro (la “*megamàquina*” de què parla en la seva coneguda obra *La alternativa. Crítica del socialismo realmente existente*), sociòleg marxista que, com a conseqüència d'aquesta obra, serà empresonat uns anys en la que fou República Democràtica Alemanya.

el món dels altres és “acollidor” i és “acollit” alhora per l'ésser humà que s'hi integra²⁵. Patocka afirmarà que “sense acceptació no hi ha existència humana, perquè l'home no només és ‘llançat al món’; sinó també acceptat”²⁶. L'acceptació significa, doncs, no només l'angoixa d'existir, sinó *l'alegria de l'acolliment*²⁷. I aquesta alegria apareix com a resultat de l’*“adikia” o injustícia reparada en l'acceptació*: aquesta és *“didomai dikén kai tisin allélois tés adikias”* (és a dir: “fer-se justícia mútuament i reparar la injustícia”). Per tant, sintetitzant en una frase, es tractaria de *reparar la distància o diferència entre els homes i fer del món una llar acollidora*²⁸. Gosaria dir, també, que aquest registre del primer moviment de l'existència es pot reescriure amb *l'eidètica pràctica* de la qual parlava Paul Ricoeur fa molts anys²⁹, en què es descriuen les possibilitats de la voluntat humana de fer i de ser.

El segon moviment: la *defensa* (o moviment de “l'abdicació de si” o “despesa de si”, segons diu Patocka). Aquest moviment expressa la presa de decisió en el present, davant del món: és el treball i l'esforç com a “constructors” del món, en termes de Hannah Arendt. En tant que esforç, aquesta és l'esfera de la *producció*: material, tècnica, cultural, artística, educadora i educanda... Aleshores, constitueix la “carga” obligada d'haver de fer, d'actuar amb el treball. Però també ho és d'alleugeriment, de “voluptuositat de ser” (Nietzsche). La defensa, doncs, va obrint possibilitats en el món “prehistòric”³⁰. I, al meu parer, aquest àmbit correspon al que Ricoeur en deia *l'empírica de la voluntat*, i que jo enfocava en la meua tesi com la perspectiva de la finitud que se sent “moguda” per la infinitud³¹,

²⁵ Dit així, ben segur Gadamer hi estaria d'acord, tot i que els matisos sobre el procés d'acceptació de la “tradició” marcarien diferències en la sensibilitat de cadascú.

²⁶ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 50.

²⁷ Angoixa vol dir “incertesa”, que és el que Heidegger expressava. Josep M^a Esquirol parla de “la justícia de l'acollida”.

²⁸ Em sembla que aquesta síntesi nostra és un reflex ajustat del que Patocka diu en aquest tema de l'acceptació. I, a més, ens atrevirem a afegir que la base radical de la comunicació de les existències humanes es troba aquí: en l'acceptació que “l'altre”, que irromp al món, hi pugui romandre, abans d'encetar qualsevol diàleg. És a dir: que “l'altre” no hi està de més, cal fer-li entendre que “no hi sobra” en aquest món (cosa que el racista i el xenòfob no entenen i volen “explotar” el nouvingut).

²⁹ Llorca, A. Tesi doctoral de 1996: *De l'eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*. Vegeu també l'article “La filosofia de la cultura ó l'ètica com a praxis a Paul Ricoeur”, *Ars Brevis*, n. 18, juny de 2013.

³⁰ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 51-52.

³¹ Llorca, A. Tesi citada.

en la lluita per fer humà el món ple de conflictes, pors, dèries... en la mesura que pot.

El tercer moviment és el de la *Veritat*, que és el moviment de l'existència que mira cap al futur, i és el que marcarà el trànsit que va del “món prehistòric” al món històric; i és el terreny de la incertesa, de l'enfocament de la “totalitat” del món³². És per això que *transforma el món* i a nosaltres mateixos. Literalment dit, en aquest moviment “ens va tot”: ens hi va la vida, perquè ens ho juguem tot en aquest moviment.

Per a Patocka, aquest moviment és el més significatiu dels tres, perquè reflecteix el “viure en la Veritat” (idea compartida amb Havel), “la comprensió del propi ésser”, desenvolupant la “historialització” de l'ésser (mot que usa el mateix Patocka) ja preparada en la fase anterior; i això fa que la vida humana es converteixi en una missió o vida arriscada, al descobert³³. I, segons Patocka, quan irromp aquest moviment de Veritat, s'obre inevitablement un registre nou en el món, com ho fa el registre històric: “*La historia empieza allí donde la vida se vuelve libre y entera, allí donde ésta construye conscientemente un espacio para una vida igualmente libre cuyo sentido no es agotado por la simple aceptación, un espacio en cuyo interior se decide, con la ‘perturbación’ del ‘pequeño’ sentido propio de la vida vivida según el modo de aceptación, a hacer nuevas tentativas para dotarse a sí misma de sentido a la luz del modo en que se le aparece el ser del mundo en que se halla situada*”³⁴. La història enceta, aleshores, la distinció entre la “vida a cobert” i la “vida al descobert” o en la problemàtica. I la vida política n'és la mostra més notòria. Situant-se en la perspectiva de la filosofia grega, afirmarà Patocka –en la qual cosa seguirà Hannah Arendt– que “*la vida política es la que sitúa al hombre de buenas a primeras ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad; la vida filosófica, injertándose en esta capa, desarrolla lo que ésta envuelve, encierra*”³⁵. Ja hom troba aquí la perspectiva de Sòcrates i de Plató que Patocka interpreta com l'enfocament de l'accés a la “vida lliure” o “herència europea de la ‘cura de l'ànima’” –o “*tes psiqués epimeleisai*”–, l'única capaç

³² I és aquest el que és propi de la filosofia o coneixement de la “totalitat”, no de les coses singulars com a tals (Patocka, J. “Algunas consideraciones sobre la posición de la filosofía dentro y fuera del mundo”. *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 20).

³³ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 59-60.

³⁴ Op. cit. p. 61.

³⁵ Op. cit. p. 61.

de Veritat i que Patocka posarà en relleu després al seu llibre *Plató i Europa*³⁶.

3.2. Els dos estils de vida: prehistòric i historicoproblemàtic

Com hem observat, és en el tercer moviment de l'existència –el de la Veritat i, per tant, el de la filosofia– en el que brolla el *sentit de la història*; que aleshores és el de la veritat al descobert o de la problemàticitat, a diferència de la “vida a cobert”, lligada al nivell prehistòric³⁷, que és el de l'existència tribal, el de la seguretat.

I, en canvi, per a Patocka, la història és l'accés a l'existència lliure, que és la que va encetar l'antiga Grècia i va deixar com a herència a Europa³⁸; la qual aporta la capacitat de l'home per pensar en l'horitzó del qüestionament de la tradició i la capacitat de viure sota el registre de “la mirada lliure sobre allò que és”. Però aquesta no està totalment “assegurada”; perquè la “cura de l'ànima”, que constitueix aquesta herència grega, la de la “vida al descobert”, sempre està amenaçada pel desig de la “vida a cobert”. I, de fet, aquest fenomen ja ha succeït a l'Europa recent, ocupant-se de la “cura de tenir”, de la comoditat i del domini del món..., i que Patocka jutjarà com a actitud decadent³⁹.

304

Paul Ricoeur parla, amb referència a aquest tema de Patocka, no pas del que és “prehistòric”, sinó del que ell anomena “antihistòric”, perquè, en l'obra del filòsof txec, “prehistòric” no té res a veure –diu– amb una època “primitiva”, sinó amb l'existència i un sentit “ja” fixat amb els seus déus i dimonis, que orienten l'home i li atorguen seguretat. Però el domini d'aquest estil prehistòric, afegeix, marca la

³⁶ Aquí hom diria que el moviment d'existència “viure en la Veritat” constitueix el gruix de l'hermenèutica com a terreny de la reflexió filosòfica o nivell *supràctic* en el pensar de Paul Ricoeur, tal com l'anomeno (Llorca, A. Tesi, 3a part, oc.).

³⁷ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 82-85. En un breu fragment es posa en relleu el “lloc” en el qual es desenvolupa el nivell “prehistòric”: “El asunto del hombre es proveer a las necesidades de la vida, asegurar su propia subsistencia y la de los suyos, tal es lo que le sugiere su dependencia de ese mantenimiento incesante de la vida, la modestia que le enseña a tomar decisiones de modo que éstas le hacen servidor de la vida y de la obligación del trabajo que nunca toca a su fin. A este precio el hombre puede vivir en paz con el mundo y no considerar su vida desprovista de sentido, sino simplemente excéntrica respecto de aquello que decide de ella, y naturalmente dotada de sentido como también lo está la vida de las flores, de los campos y de los animales del bosque. Sin la animación aportada por las plantas y los animales así como sin hombres, los verdaderos seres cósmicos encontrarían el mundo pobre y carente de alegría” (p. 82).

³⁸ Patocka, J. *Platón y Europa*, op. cit. p. 86-88.

³⁹ Op. cit. p. 87.

senda cap al nihilisme, cosa que Patocka rebutja. I Patocka veu el segle XX dominat per aquest nihilisme (sense sentit), del qual *l'estat de guerra permanent* per mantenir la pau –i el “dia” i la “llum”– n'és l'emblema, en no adonar-se que és el “*polemos*” el que mana en aquesta lluita per la pau; i el capitalisme com a “solució” (la “guerra econòmica”), la resultant. Per això, pensa que cal recuperar el sentit del “*polemos*” –la comprensió que en la vida humana hi ha “dia i nit”, lluita–, la “cura de l'ànima” socràtica per conduir el “*polemos*”..., i la “solidaritat dels escruixits”⁴⁰ –dels maltractats, humiliats, víctimes–. I és que es tracta de dir “no” al “domini del tenir”, de la tecnologia i de la guerra⁴¹; és a dir, de la deshumanització. Per a Patocka, l'experiència de la Primera Guerra Mundial –europea– va deixar clar aquest dolorós camí en començar el segle XX⁴², ja que marcaria tota la centúria.

II. El dir de la paraula en l'existència (en la via de l'home problemàtic)

Hom pot afirmar que Jan Patocka encarna, doncs, l'activitat filosòfica crítica fins arribar a “l'heretgia”, sempre en pro de la Veritat, del “viure en la Veritat”: la qual cosa va practicar com a “dissident” i perseguit, a través de la paraula lliure, de la protesta pública, de la signatura compromesa (per exemple, en la *Carta 77*, de tràgic resultat per a ell), de l'actitud pacient i persistent que es dota de poder transversal –el poder dels “sense poder”, que diria Vaclav Havel⁴³; i que tingué concreció en l'emblema del “viure en la Veritat” mantingut per Patocka⁴⁴, en expressar la denúncia de la mentida i de la guerra de la barbàrie totalitària contra l'home, convertit per aquella en dissident i/o víctima.

 305

⁴⁰ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 159-161.

⁴¹ Op. cit. p. 92-93.

⁴² Sobre la “cura de l'ànima”, vegeu l'estudi “La cura de l'ànima o el camí de la saviesa” (*La filosofía com a forma de vida*, 2013); i, sobre el tema de la guerra, la comunicació presentada als Col·loquis de Vic (Societat Catalana de Filosofia) “Enfront del risc de la guerra. Una reflexió psicoantropològica sobre l'odi” (octubre, 2004).

⁴³ Aquesta expressió, “El poder dels sense poder”, obeeix a un dels articles més clarificadors de Vaclav Havel de la posada en pràctica del “viure en la Veritat”.

⁴⁴ Patocka, J. “Los héroes de nuestro tiempo”, a *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 246-247..

1. *El poder de la paraula com el “dir” de la veritat en l’existència humana*

La reflexió filosòfica com a exercici de “parlar per a la Veritat”: aquest és el sentit d’aquesta segona part d’aquest article; per a la qual Patocka ens proporciona força eines. Per això, es fa obligat abocar aquí el que Patocka ens ha llegat com a equipament i bagatge: el llenguatge que “administra” l’existència i pretén teixir-hi un sentit, tant en el nivell individual i interpersonal, com en el col·lectiu. Però cal afegir que és un sentit crític i arriscat fins arribar al sacrifici, com ell testimoniarà en la seva vida.

En el pensament de Patocka, la “paraula lliure” només ho serà de l’home que no perdi l’ànima, una ànima que no es tanqui, que afronti els conflictes del món contemporani. I, d’aquests conflictes, un de rellevant i perillós és el que confon el fenomen social i el criteri moral, confusió que ha estat un factor en les catàstrofes recents⁴⁵.

Aquest problema, en el fons, obeeix a la devaluació de la paraula, col·locada sota el domini dels fets comptabilitzats per la raó pràctica en el flux del temps del rellotge⁴⁶. Heus aquí el perill del “progrés” –entès com a empena històrica que passa per damunt de la voluntat humana– en tant que rector de la realitat humana. I això ha estat fatídic, en la mesura que ja en la Primera Guerra Mundial l’esperit humà s’enfonsà sota la potència del domini del món. I en els anys 30 es perllongà amb l’adveniment del hitlerisme, que comportà, per part d’alguns filòsofs –el cas de Heidegger en fou emblemàtic, per a Patocka–, “voler ajudar” de manera constructiva al procés històric unitari, tècnic i civilitzador que albiraven⁴⁷; a la qual cosa li seguiria, després de la guerra, el procés “progressiu” de *domini de la tècnica* sota els esmentats paràmetres ideològics del capitalisme, tot i que aital domini tecnològic fou compartit pels països de règims comunistes: *“Todos llegaron al mismo resultado expresado aquí por Heidegger:*

⁴⁵ Patocka, L. “Reflexión sobre Europa”, a *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 216. Situats en el món actual, d’aquesta qüestió se’n pot dir el “procés de psicologització com a fenomen psicoantropològic” (en l’article: “El personalisme comunitari: una filosofia vigent i una tasca urgent”. *Calidoscopi. Revista de pensament i de valors personalistes*, n. 32, maig de 2013).

⁴⁶ Patocka, J. “Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea”, op. cit. p. 243-244

⁴⁷ Op. cit. p. 354-355.

*la técnica es un problema para todos nosotros, pues es planetaria, es decir, no tiene ningún límite ni frontera. No es un asunto que sólo concierna a los países avanzados, es hoy una cuestión que concierne absolutamente a todos. Todos han de plantearse la cuestión de cómo vivir en esta situación, también en el plano social (planteándose así la pregunta por el sistema político). No hay respuesta a todas estas preguntas. El comunismo y el americanismo son intentos del mundo y del hombre de hoy para establecer el encuentro con la técnica planetaria, intentos de encarnarla en la vida humana. Dicho encuentro significa unión y unificación. Respecto a esto, Heidegger afirma no tener respuesta..."*⁴⁸. La conclusió que en treu Patocka, aleshores, és que la tècnica ens domina i no sabem com fer-li front⁴⁹.

Davant d'aquest panorama deshumanitzat del progrés i del poder estatal violent que l'acompanya, Patocka afirmarà que la Veritat no ho és sinó dels humiliats, escurixits i morts: ells tenen raó i no els poderosos i dirigents; i és que la mirada correctament orientada no pot deixar de veure les víctimes i els morts, com ja hem vist⁵⁰; perquè no hi podem ser indiferents. Patocka ens posa aquí en relleu –potser sense ser-ne prou conscient– l'ètica *anamnètica* (Reyes Mate)⁵¹, que ens fa memòria significativa del passat en termes del nivell de justícia assolit; la qual cosa obliga a rectificar el present. L'ètica *anamnètica* implica assenyalar responsables en el passat: “la innocència”⁵² de la *tècnica* i els disbarats que aquesta ha propiciat.

⁴⁸ Patocka, J. “Sólo un dios puede salvarnos”, *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 359-360.

⁴⁹ Op. cit. p. 361-362.

⁵⁰ Op. cit. p. 347. En la nota 8 d'aquest article ja hi hem fet referència.

⁵¹ Mate, R. “La memoria, principio de la justicia”, *Ars Brevis*, n. 18, juliol, 2013.

⁵² El camp semàntic “innocència” en el qual ens fixem aquí està lluny del que habitualment se sol entendre com a innocència (del llatí *innocentia*-ae: innocència, integritat). Perquè en el cas que contemplem, ens empararem en dues composicions, també llatines: la del prefix “in” (no) i de l'adjectiu “nocens-entis”: nociu (del verb *noceo*: perjudicar, fer mal), i també d’“in-nosco” (no saber). I llavors, el mot llatí “innocència” correspondria als mots de la mateixa arrel grega “agnoia”: (ignorància) i “agnotés” (innocència), del verb “agnoeo”: ignorar, no conèixer, error.

Ambdues expressions (“agnoia” i “agnotés”) conjuminaran, llavors, els dos significats que pot tenir “innocent”: *no saber* i, alhora *no sentir-se culpable* –ni responsable, està clar– per l'errada i el mal que es faci. I al meu parer, la *tècnica*, com a forma de càlcul però no de pensament, “no coneix” (ignora) i “no es fa responsable” dels mals esdevinguts. És, doncs, una perillosa manifestació d'aquest doble joc semàntic.

2. La paraula com a eina transformadora del món i de l'existència

Ja sabem que la Veritat en ser viscuda (“viure en la Veritat”) transforma la vida amb la incertesa corresponent o “estat de descobert”, oposat a la “vida a cobert” que es manté i accepta “viure en la mentida”.

La paraula, en “dir la Veritat” és:

2.1. Comunicació i llenguatge

És a dir, és situar-se en la incertesa del món i, consegüentment, de la història. Indicarà *com puc estar i viure al costat dels altres, acceptant-los i essent acceptat*. Aquí, aleshores, diríem que el llenguatge ètic indicaria el camí obert per teixir el marc d'actuació humana en el marge de la convivència: *com podem actuar* davant dels altres.

2.2. Crítica, compromís i testimoniatge

O sigui, llenguatge que lluita. I és que, pel fet que l'home no pot claudicar al domini de la tècnica, ha de saber sostraire's a aquesta, a la seva impositiva “manera de veure” –“Gestell”⁵³–: *“Hablar, prestar la mirada en el origen común, es hablar con inteligencia (xun nó, ‘acompañar las cosas con palabras que las distribuyen a cada una según su ser y decir lo que es de las cosas’”)*⁵⁴.

La paraula és, així mateix, essencial en la dissidència, pel fet que expressa la exigència moral de denunciar la injustícia. I així, en la carta del 3 de gener de 1977 (2 mesos abans de ser assassinat), Patocka ens dirà: “Els qui hem signat la Carta 77 estem convençuts que aquesta acta és molt més significativa que els tractats usuals entre nacions que tracten només dels interessos dels països i poders, atès que s'estén al reialme moral i espiritual... Des d'aquesta perspectiva, se segueix clarament que l'obligació de resistir la injustícia suposa l'avinentosa d'informar qualsevol sobre qualsevol injustícia a la qual és sotmès un individu. Aquest acte no excedeix els lligams de l'obligació individual envers si mateix, i no constitueix

⁵³ O la manera de veure les coses per la tècnica: “*El Gestell lo ve todo sólo desde la perspectiva de cuánto hay de algo y cómo se puede emplear y poner a disposición de algo. Lo que se presta a ser utilizado es por ello un mero objeto de disponibilidad, y a su vez el objeto de otra sollicitación, de tal modo que sólo hay relaciones de este tipo*”. (“Sólo un dios puede salvarnos”, *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 363).

⁵⁴ *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 63

una calúmnia envers ningú, ja sigui un individu o una societat... Així, cap individu que sigui genuïnament oprimat però determinat a no capitular davant la seva obligació de parlar per si mateix –la qual cosa és també la seva obligació envers la seva societat– podria amb dret sentir-se isolat i en mans de les aclaparadores circumstàncies”⁵⁵. La paraula, per tant, serà indicadora del risc de viure enfront dels interessos opressors i alhora del sentiment de solitud davant les circumstàncies aïllants... en la mesura que sent també l'obligació de clamar per la justícia dels oprimits en bé de tota la societat. Aquí, diríem que la tasca d'aplicació esforçada de les categories ètiques assenyalen *el que podem fer*, amb esforç i sota la “càrrega” de les circumstàncies.

2.3. La paraula és sacrifici i esperança

Patocka és conscient del perill de la paraula en determinades circumstàncies, però també ho és del perill del silenci. Per tant, el risc no l'evitem, sinó que li hem de donar un sentit d'educació i d'esperança per a l'aflorament de la Veritat. Així, en la carta publicada el dia 8 de març de 1977 (5 dies abans de morir, víctima de les tortures de la policia), afirma: “Primer vingueren les ‘entrevistes’ policials, després les comissions de purga seguides d'expulsions del partit i acomiadaments del treball, acompanyats per una acumulació sistemàtica de dossiers sobre tothom. Algunes persones es trobaren completament excloses de qualsevol possibilitat de guanyar-se la vida; en alguns casos la persecució afectà les seves famílies i parents, i així successivament fins a les presents ‘àmplies revisions’ universals... És l'esperança de la Carta 77 que els nostres ciutadans puguin aprendre a actuar com a persones lliures, automotivats i responsables, mentre que aquells que tenen autoritat podrien adonar-se que l'únic aspecte en què es pot ser més valuós és a tenir confiança en llur vàlua”⁵⁶.

La paraula marca un nivell o estadi de transcendència per damunt de la meua finitud, del món acomodati: la “vida al descobert” és la vida disposada a *desvetllar la Veritat*, arriscant-se a la *interpretació* (hermenèutica) *de la totalitat o comprensió*. L'ètica establirà el nou estadi que “puc” assolir: el que “*puc ésser*”, com a utopia aspirada per reapropriar-nos i obrir-nos a la reconciliació plena de nosaltres

⁵⁵ Patocka, J. “L'obligació de resistir la injustícia”, *La filosofia en temps de lluita*, op. cit. p. 35-37.

⁵⁶ Op. cit. p. 39-44.

mateixos i amb els altres; heus aquí la necessitat de la utopia en l'home⁵⁷. Patocka mai no abdicarà del sentit de la utopia i la paraula com a eina educadora de l'home i del món. En aquest sentit, té present la tasca feixuga que havia proposat i practicat en el segle XVII Jan Amos Comenius, el seu compatriota, en la via que ens condueix vers la praxi de la Veritat mitjançant els set cercles que ens proposa: des de la *panegèrsia* (per despertar en la veritat) fins a la *panortòsia* (o reforma mundial per la via de la cooperació internacional institucional), tot passant per la *pannuthèsia* (o impuls vivificador que cal donar als homes per a la millora del món), la *pansofia* (dirigida a la manera de disposar de la "saviesa universal perquè presenti a tothom tots els seus béns"), la *pampèdia* (ocupada en el programa universal de l'educació del gènere humà arreu) i la *panglòtia* (o aprenentatge de diverses llengües per apropar els homes)⁵⁸. Sens dubte, tot un programa ambiciós de reformes per a la nova humanització i civilització, que tingueren present en llurs respectives circumstàncies, tant Comenius com Patocka.

Epíleg: L'existència és la crida a la responsabilitat de la paraula mitjançant la filosofia

310

La filosofia és, per a Patocka, la "*cura de l'ànima*" grega en l'existència humana, i la *paraula* és la crida a la responsabilitat (ocupar-nos del que som), que fa de suport de la filosofia.

Així, per a Patocka, la filosofia transcendeix els fets (parlarà de *situacions*, no de "fets"), per "retratar" quines són les possibilitats i riscos de l'home a l'hora d'exercir la seva llibertat. I la paraula és l'eina de l'home per autoconstituir-se en el camí de la Veritat, per fer-se allò que ha de ser: home lliure.

La "*cura de l'ànima*", aleshores, constitueix una reflexió profunda sobre l'herència grega en la història d'Europa i en la seva situació actual, que és problemàtica i frega el risc de la irresponsabilitat (que no és que li estigui vetada la responsabilitat; sinó que no la vol tenir, la defuig, i es desenvolupa com si no la tingués). I aquest és el camí que va enfonsar Europa en el segle XX, segons Patocka, com ho testimonien les dues grans guerres.

⁵⁷ Patocka, J. "Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea", *Libertad y Sacrificio*, op. cit. p. 234-235.

⁵⁸ Comenius, J.A. *La consulta universal sobre l'esmena dels afers humans*. Barcelona: 1989 [1621]. Eumo Universal, Diputació de Barcelona.

Per a Patocka, la “cura de l'ànima” ha de ser recuperada, no perquè hagi marcat la “realitat de facto” del que ha estat la història d'Europa, sinó en el sentit que l'ha orientat i li ha designat la via cap a “la mirada a allò que és”; és a dir, l'ha mantingut en l'esperança en la Veritat que preservava l'home del nihilisme. Tal vegada se'n podria dir d'aquesta esperança: encaminar-se cap al sentit de la “Veracitat”, o com assenyalava el Dr. Cuéllar, vers l'“atentividad” davant la Veritat⁵⁹. I aquí, la paraula (logos) ha estat l'eina fonamental.

En paraules de Patocka: “*Ahora bien, el hombre es justo y verídico en tanto que se cuida del alma. La herencia de la filosofía clásica griega es el cuidado del alma. Y el cuidado del alma significa que la verdad no es dada de una vez por todas, que tampoco es mero asunto de contemplación y de apropiación por el pensamiento, sino la praxis de la vida intelectual que a lo largo de la vida se explora, controla y unifica a sí misma...*”⁶⁰. Per això és important la paraula, com a tasca laboriosa, de diàleg pacient, d'educació, de convenciment i de sacrifici.

Hom diria que la paraula “diu” el que és, i aquesta és la feina de la filosofia. La paraula, aleshores, en la dinàmica dels moviments de l'existència, fa la crida a la responsabilitat en l'existència pròpia i de l'altre, “cap” a l'altre i “per a” l'existència de l'altre, entre la lluita i el sacrifici. I és la paraula la que fa entendre que és ella la que permet “saber escoltar”, comprometre's i sacrificar-se lliurement en el món, transcendent-lo.

Bibliografia citada

- COMENIUS, J.A. *La consulta universal sobre l'esmena dels afers humans*. Barcelona: 1989 [1621]. Eumo Universal, Diputació de Barcelona.
- CUÉLLAR, Ll. *El hombre y la verdad*. Barcelona: 1981. Ed. Herder.
- FERNÁNDEZ, F. *La filosofía en temps de lluita. Antologia de textos de J. Patocka*. Barcelona: 1996. Ed. Barcelonesa d'Edicions.
- HAVEL, V. “Le pouvoir des sans pouvoir”, a *Essais Politiques*. Paris: 1989. Ed. Calmann-Lévy. (Hi ha traducció castellana amb el mateix títol a Ediciones Encuentro, S.A, 1990).
- HAVEL, V., “Histoires et Totalitarisme”, a *Essais Politiques. op. cit.*
- Esquirol, J.M. *Responsabilitat i món de la vida*. Barcelona: 1993. Ed. Tecnos.

⁵⁹ Cuéllar, Ll. *El hombre y la verdad*. Barcelona: 1981. Ed. Herder, cap. 2

⁶⁰ Patocka, J. *Ensayos heréticos*, op. cit. p. 104.

- LLORCA, A. "Eros i malaltia", a *Eros i Tàntos*. Barcelona: 2003. Ed. La Busca.
- LLORCA, A. "Europa: educació en crisi", a *Europa*. X Actes dels Col·loquis de Vic, Societat Catalana de filosofia, 2011 (Ed. SCF, Ajuntament de Vic, Universitat de Barcelona).
- LLORCA, A. "La cura de l'ànima o el camí de la saviesa" (Jan Patocka), a *La filosofia com a forma de vida*. Barcelona: 2013. Ed. La Busca.
- MATE, R. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de W. Benjamin*. Madrid: 2009. Ed. Trotta.
- MATE, R. "La memoria, principio de la justicia", *Ars Brevis*, n. 18, juliol, 2013.
- PATOCKA, J. *Le monde naturel comme problème philosophique*. La Haia: 1976. Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 68).
- PATOCKA, J. *Qu'est ce que la phénoménologie*. Grenoble: 1988. Ed. Jérôme Million.
- PATOCKA, J. *La crise du sens. Tome I*. Brussel·les: 1986. Ousia; i *La Crisi du sens. Tome II*. Brussel·les: 1987. Ousia.
- PATOCKA, J. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: 1988. Ed. Península.
- PATOCKA, J. *Platón y Europa*. Barcelona: 1991 [1973]. Ed. Península.
- PATOCKA, J. *Libertad y Sacrificio*. Salamanca: 2007 [2002]. Recopilació antològica que recull els següents estudis emprats en aquest treball:
- "Algunas consideraciones sobre la posición de la filosofía fuera y dentro del mundo" (1990) [1934].
 - "El platonismo negativo" (1990) [1953].
 - "Los fundamentos espirituales de la vida contemporánea" (1985) [1969].
 - "El hombre espiritual y el intelectual" (1975).
 - "Los héroes de nuestro tiempo" (1982) [1976].
 - "Sólo un dios puede salvarnos" (1978) [1976].
 - "Reflexión sobre Europa" (1994).
- PATOCKA, J. "El que podem i no podem esperar de Carta 77", a *La filosofía en temps de lluita. Antologia de J. Patocka*. Francesc Fernández, Barcelona: 1996. Ed. Barcelonesa d'Edicions.
- PATOCKA, J. "L'obligació de resistir la injustícia", a *La filosofía en temps de lluita. Antologia de J. Patocka*, op. cit.
- RIQUEUR, P. "Le philosophe résistant", *Lectures I*. Paris: 1990. Seuil.
- RIQUEUR, P. "Jan Patocka et le nihilisme", *Lectures I*, op. cit. p. 89.