

***VOLVERSE TIERRA, VOLVERSE CIELO.
OBSERVACIONES SOBRE LA RELACIÓN
ENTRE MUNDO Y TERCER MOVIMIENTO
DE LA EXISTENCIA EN EL
PENSAMIENTO DE J. PATOČKA****

**BECOMING EARTH, BECOMING HEAVEN.
REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN THE WORLD AND THE
THIRD MOVEMENT OF EXISTENCE
IN J. PATOČKA'S THOUGHT**

Ángel Enrique Garrido Maturano
<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>
hieolypuna@hotmail.com

*CONICET - Instituto de Investigaciones Geohistóricas,
Chaco, Argentina*

RESUMEN *El artículo reconstruye la noción cosmológica de mundo y la teoría de los tres movimientos de la existencia en el pensamiento de Patočka. La reconstrucción explícita la unidad esencial entre mundo y existencia. Fundamenta dicha unidad, primero, en los rasgos estructurales comunes tanto al movimiento del mundo como al tercer movimiento que consume la existencia; y, segundo,*

* Article submitted on 15/03/2021. Accepted on 18/01/2022.

en que dicha existencia consumada guarda un significado análogo al cósmico de cielo y tierra. Finalmente, señala como problema de la fenomenología patočkiana la ausencia de una ética cosmológica que considere no sólo el movimiento realizador de vida, sino también el des-realizador que el cosmos es.

Palabras clave: *Patočka. Mundo. Movimiento. Existencia. Cosmología.*

ABSTRACT *The article reconstructs the cosmological notion of world and the theory of the three movements of human existence in Patočka's thought. The reconstruction explains the essential unity between world and existence. It grounds this unity, firstly, on the structural features which are common both to the movement of the world and the third movement that consummates existence, and, secondly, on the fact that this consummated existence signifies, in an analogous manner, the cosmic significance of heaven and earth. Finally, as a problem in Patočka's phenomenology, it shows the absence of a cosmological ethics that should consider not only the movement of realization of life, but also the movement of derealization that the cosmos is.*

Keywords: *Patočka. World. Movement. Existence. Cosmology.*

1. Introducción

Treinta y cuatro años después de la primera publicación, en 1936, de su tesis de habilitación, dedicada a la cuestión del mundo natural como problema filosófico, Jan Patočka escribe una *Méditation sur "Le monde naturel comme problème philosophique"*. Allí se refiere a su tesis para precisar lo que distingue la comprensión del mundo de sus obras de madurez de aquella que había sido desarrollada en 1936. Escribe el autor: "La diferencia fundamental sería la siguiente: nosotros no concebimos más el mundo como la totalidad de objetos, constituidos en la conciencia pura, correlatos de intencionalidades de especies diversas" (Patočka, 1988, p. 101). Y, además, sugiere: "¿No sería acaso posible introducir en el contexto ontológico el mundo en el sentido fuerte del término, el mundo existente de manera autónoma? ¿La antigua *physis* no sería ella restituida en tanto que *arché* que gobierna todo lo singular?" (Patočka, 1988, p. 100). Esta *physis* es entendida allí como un cuadro previo, omniabarcante y ontogénico, que existe por sí mismo, como una totalidad no individualizable desde la que se generan todas las individuaciones que se manifiestan en el orden del ente. Patočka afirma también, en el mismo texto, que "la manifestación de las cosas es hecha posible por este cuadro, no es manifestación por el sujeto,

sino, antes bien, manifestación como entrada en la singularidad, devenir” (1988, p. 100). Se cumpliría, así, entre la concepción de los años 30 y la de los 60 y 70 el paso de una comprensión fundamentalmente subjetiva y representacional del mundo a una asubjetiva y cosmológica, en la que el mundo es considerado ya no como horizonte de todos los horizontes del sujeto trascendental, sino como un potencial ontogénico y creador, inasible e indeterminado, que existe de modo autónomo, que a todo engloba y que lleva al ser y al aparecer ante el sujeto a todos los entes de los cuales éste puede tener conciencia intencional, incluido él mismo.

Por otra parte, en la mencionada *Méditation* de 1970, pero, sobre todo, ya en el ensayo titulado *El mundo natural y la fenomenología* de 1967, Patočka desarrolla su conocida teoría de los tres movimientos fundamentales de la existencia humana, es decir, la teoría de aquellas tres dinámicas que congregan la totalidad de movimientos a través de los cuales el existente humano realiza las posibilidades que despliegan el conjunto de su existencia. En lo que respecta a la relación entre la noción de mundo y la de existencia declara Patočka, en el postfacio de 1970 a la traducción francesa de su tesis de habilitación, que ya desde 1936 su concepción – todavía subjetiva – del mundo “se inspiraba en un ideal de unidad entre el mundo [...] y el ser humano” (1995, p. 138). Pues bien, el conjunto de las observaciones que aquí comienzan tienen por tema mostrar cómo Patočka piensa esa unidad esencial que se proponía como ideal ya desde 1936 en función del vínculo existente entre su noción cosmológica de mundo y su comprensión de la existencia humana a través de la teoría de los tres movimientos fundamentales, en particular el tercero, denominado movimiento de penetración o de verdad, a través del cual el existente, que asume su finitud, descubre el sentido último de su existencia y de su relación con el mundo que le sale al encuentro. Dicho en otros términos, la cuestión que ocupará a estas reflexiones es precisamente la de *la índole de la unidad* existente entre la noción cosmológica de mundo de Patočka y su comprensión de los movimientos de la existencia humana – unidad que alcanza su consumación en el tercero de esos movimientos. La reconstrucción de esta unidad esencial se sustenta en la interpretación de Renaud Barbaras, según la cual es la noción de movimiento la que reúne el mundo como movimiento ontogénico y los movimientos de la existencia humana como movimientos fenomenalizantes, a través de los cuales los entes producidos por el mundo aparecen secundariamente a un sujeto que los intenciona en función de sus propios movimientos.¹

1 “Es en el elemento del movimiento que debe ser pensado tanto el pasaje del mundo a su propia fenomenalización por la mediación del sujeto como el modo en que la pertenencia al mundo puede revertirse en apertura al mundo” (Barbaras, 2007, p. 95).

Sin embargo, la reconstrucción de esta unidad no persigue sólo fines exegéticos, sino que está al servicio de tres objetivos, los dos primeros de naturaleza hermenéutica, en cuanto suponen una reelaboración de los desarrollos patockianos y una interpretación de sus implicancias; y el tercero de naturaleza crítica, si por crítica entendemos no el señalamiento de presuntas incoherencias en el despliegue de la argumentación del filósofo checo, sino la dis-criminación de una cierta dificultad implícita y no resuelta en el tercer movimiento de la vida.

El primer objetivo es un intento de responder, desde la propia filosofía de Patočka, a un problema que fue agudamente observado por el investigador español Iván Ortega y que se refiere a una cierta dualidad en el dinamismo que caracteriza la relación entre subjetividad y mundo. Por un lado, pareciera haber una continuidad y una armonía entre el movimiento del mundo y los de la existencia, que se ve reflejada en los dos primeros movimientos de la vida. Por otro, pareciera haber también una toma de distancia de la existencia respecto del movimiento del mundo, que tendría lugar en el tercer movimiento.² En lo que a esta primera meta respecta, parto de la hipótesis de que el tercer movimiento no separa al sujeto del mundo, sino que, por el contrario, vuelve al sujeto mundo (y, en este sentido, consume la continuidad entre ambos), toda vez que la existencia del sujeto que ha cumplido este tercer movimiento cobra el mismo significado y cumple la misma función de los dos grandes referentes del mundo: cielo y tierra.

En lo que al segundo objetivo respecta, me interesa refrendar el primero mostrando en qué medida ciertos rasgos estructurales del mundo, concebido como movimiento ontogénico, se reflejan analógicamente en la dinámica propia del tercer movimiento de la vida. Al respecto, parto de la hipótesis de que tanto el movimiento del mundo como el de autodescubrimiento resultan: a) movimientos posibles y no necesarios; b) movimientos que no pueden ser objetivados ni intencionados en su totalidad en cuanto mientan horizontes abiertos; y c) movimientos cuyo sentido último no resulta manipulable ni está bajo el poder humano.

Por último, respecto del tercer objetivo crítico, estas reflexiones pretenden (no resolver) sino plantear un problema ínsito en la formulación que hace Patočka de la ética propia del tercer movimiento de la vida. Me refiero a la

2 "El problema que se presenta entonces es el de si hay una continuidad entre el movimiento de contacto y distancia, o si más bien hay una dicotomía y oposición entre ambos. Esta dualidad de armonía y distanciamiento está presente igualmente en la teoría de los tres movimientos de la existencia humana, de manera que los dos primeros movimientos (arraigo y defensa) se corresponden con el mundo y el tercero (penetración o verdad), con la toma de distancia" (Ortega Rodríguez, 2013, p. 261).

dificultad que implica para esta ética, que se realiza como sacrificio de sí y puesta al servicio de la propia vida en favor de la vida de todo lo que es, apuntar a una suerte de consumación armónica del universo como Reino. La dificultad consiste concretamente en no tomar suficientemente en consideración las implicancias que para una ética del sacrificio tiene el hecho de que el mundo, para la constante renovación de su movimiento, acaece también como una fuerza destructora y des-realizadora.

Permítaseme, para terminar estas consideraciones introductorias, una reflexión metodológica. La investigación se rige por una doble intención en lo que concierne al método. Por un lado, se ve a sí misma como resultante de un principio fenomenológico *asubjetivo* de carácter cosmológico-trascendental y, por otro, como producto de la conjunción de dicho principio con una hermenéutica de la donación. ¿Qué entiende Patočka por fenomenología asubjetiva? Para determinar el concepto de fenomenología asubjetiva, debemos atender a la crítica que Patočka dirige a la idea husserliana de reducción. Tal crítica, expresada de modo sucinto, radica en el hecho de que el recurso a la evidencia de la experiencia inmanente de un presunto yo puro resulta cuestionable, porque dicha evidencia no se muestra en ningún lado y la inmediatez del darse intuitivo de tal yo y de sus contenidos vivenciales no es sino un “prejuicio” (Patočka, 2004, p. 247). Para Patočka, lo que aparece, lo que propiamente se da, son las cosas mismas, mientras que las vivencias inmanentes no se perciben con ningún sentido, no se dan en ninguna inmediatez y su supuesta captación reflexiva por un yo puro no puede apoyarse en ningún dato intuitivo. Hay una manera de captar el darse o aparecer de la cosa. Así, por ejemplo, para captar el darse de una cortina en la ventana y dejar de captar el darse del plato sobre la mesa, el modo no es ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirar la ventana. Pero, refiriéndose a las vivencias evidentes de la conciencia absoluta, en sus lecciones sobre fenomenología impartidas entre 1968 y 1979 se pregunta el filósofo checo: “¿De qué manera me vuelvo de estas cosas [los entes] hacia otras [las vivencias] que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?” (Patočka, 2005, p. 95). El problema, entonces, que afronta la reducción de la cosa a fenómeno vivenciado, es precisamente el de determinar cómo vivimos y accedemos a nuestras vivencias, porque esas vivencias, que aparentemente nos darían una evidencia indubitable acerca del modo de darse del objeto, ni son un objeto ni están dadas en ninguna intuición. La forma de vivir esa vivencia, de tener la experiencia de ese acto que llamo vivencia, es el problema esencial que afecta, desde el punto de vista de una teoría que quiere fundamentarse en la intuición, a la fenomenología pensada a partir de la reducción. Consecuentemente, Patočka cuestiona el derecho a reducir lo que aparece a una presunta reflexión sobre la vivencia pura. Para Patočka no es el

aparecer del ente el que resulta de los actos intencionales que lo aprehenden, sino que son estos actos intencionales los que presuponen el aparecer de lo que aparece, pues, “si ello mismo no apareciera, no podría Husserl considerarlo un carácter noemático en sus aclaraciones posteriores” (Patočka, 2004, 127). La conclusión que de ello saca Patočka es clara: lo que aparece no es una intención, sino *la cosa misma*. Ciertamente ha de existir alguien a quien se le aparezca la cosa desde una determinada perspectiva y con un determinado trasfondo, puesto que todo lo que aparece se le aparece a alguien en un campo de aparición; pero concluir de ello que lo que aparece lo hace originariamente como una intención que puede ser captada reflexivamente por un yo puro es una suposición metafísica, resultante del empeño por negar la esfera fenoménica como algo autónomo, es decir, como el modo mismo en que lo que es aparece en el mundo al yo que es y aparece en ese mismo mundo. Un empeño tal convirtió a la fenomenología en una “metafísica idealista de la conciencia, defendida por él [Husserl] hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta de la subjetivización artificial de lo fenoménico” (Patočka, 2004, p. 109). ¿Cuál es el significado que tiene esta crítica a la reducción fenomenológica, que Husserl desarrolla esencialmente en *Ideas I*, para la comprensión de los fundamentos de la fenomenología asubjetiva? Patočka es claro al respecto:

La crítica a Husserl no significa que no haya la esfera de aparición descubierta a través de la reducción, sino que la esfera de aparición no significa el descubrimiento de una nóesis constructiva-constituyente alcanzada a través de una visión intuitiva interna (*Innenschau*) apodíctica y de carácter puramente inmanente (Patočka, 2000, p. 238).

Por lo tanto, si la esfera de aparición no se halla en la inmanencia del yo puro, la crítica implica también con igual claridad que la aparición no reduce el ser del ente que aparece a la condición de nóesis inmanente, sino que lo que propiamente aparece es el ente mismo en su ser. Patočka expresa esta idea suscitadamente en los siguientes términos: “El *ente* es dado *a través del fenómeno*, pero, *a través del fenómeno*, lo que se da es el *ente*” (Patočka, 1991b, p. 32). La fenomenología tiene, pues, razón cuando dice que no podemos acceder a la cosa si no es a través de su aparición; y tiene igualmente razón cuando afirma que ella no describe un presunto ser en sí de las cosas más allá de su aparición, sino la *modalidad de donación* de las cosas, esto es, analiza cómo las cosas se nos muestran. Todo ello es cierto, “pero lo que se muestra son en verdad *ellas*” (Patočka, 1991b, p. 35). No es la verdad, concebida como constitución noética del ser del objeto, el lugar donde aparece el universo, sino el aparecer del universo el lugar donde puede ocurrir la verdad. Ciertamente que el aparecer le aparece a un ser capaz de verdad, esto es, de describir el aparecer de lo que aparece tal cual aparece y dentro de los límites que aparece, pero

eso no significa reducir el aparecer a aquel a quien el aparecer aparece, puesto que el propio sujeto humano a quien se le aparece el aparecer de las cosas en el universo es él mismo un modo de aparecerse del universo y no el universo un modo de aparecerse del sujeto a sí mismo en su inmanencia. Así concebida, la fenomenología, sin dejar de serlo, deja, sin embargo, de ser subjetiva y de contraponer al hombre y al universo, sino que se convierte en asubjetiva. No porque las cosas no se le aparezcan a sujeto alguno, sino porque el que las cosas aparezcan y el que el universo mismo se aparezca a sí mismo haciendo aparecer un sujeto a quien el aparecer de las cosas se le aparece no es una cuestión del sujeto, sino una cuestión a la que éste está precisamente sujeto. Es la sujeción asubjetiva originaria del propio sujeto al universo.

Como se desprende de lo que acabamos de decir, esta fenomenología asubjetiva puede, con justicia, ser determinada como fenomenología *cosmológica*, toda vez que es el todo del cosmos, concebido como movimiento ontogénico, aquello que hace ser a todo ente, incluido el sujeto. Consecuentemente, es también el cosmos el que hace aparecer al sujeto como un ente tal que a él se le pueden aparecer y puede intencionar todos los otros entes que el universo deja aparecer.

Esta fenomenología cosmológica cumple, además, una función *trascendental*, en la medida en que el movimiento ontogénico que el universo es resulta la condición última de posibilidad de la existencia humana y los movimientos que la despliegan.

Ahora bien, la fenomenología cosmológica patockiana habrá de complementarse con una *hermenéutica de la donación*, en la medida en que es menester, sobre la base del esquema “algo como algo”, la explicitación y la discriminación de las implicancias que tiene el darse del mundo como movimiento onto-génico para la comprensión del sentido de los movimientos de la existencia humana, particularmente el tercero, y para determinar en qué medida este tercer movimiento de descubrimiento de sí resulta concordante con el movimiento del mundo.

2. El mundo

El mundo natural, esto es, el mundo tal cual viene por sí mismo al aparecer con anterioridad a cualquier concepto suyo, no está dado, para el Patočka de los años 1960, como una reunión de todas las cosas, ya sea que se vea a estas cosas como un conjunto de objetos correlativos a actos intencionales de la conciencia trascendental, ya sea que se los considere entes subsistentes por sí mismos. El mundo no es una cosa, por lo tanto tampoco puede ser la suma de los objetos o de los entes, pues tal suma seguiría dando por resultado una multiplicidad

de cosas. La conciencia del mundo, por el contrario, mienta una conciencia no objetivante de un todo omniabarcador. Este todo, más originario que los entes singulares y las totalidades parciales, constituye la condición de posibilidad de todo ente, puesto que él *se da* como un campo de ser y aparición que engloba la multiplicidad de entes, cada uno de los cuales se determina y viene al aparecer como de-limitación de ese campo. La caracterización efectiva del modo en que se da el mundo natural presenta, para Patočka, dos polos esenciales, según se considere ese darse desde aquello que se da o desde el sujeto a quien se da el mundo natural. Comencemos por el primero.

Aquello con lo que por lo pronto nos relacionamos son las cosas que nos están dadas cinestésica-visualmente en función de un eje de cercanía y lejanía. Lo que me está actualmente dado emerge desde un conjunto de cosas cercanas a las que lo dado me refiere. A su vez, todo aquello cercano me remite a lo lejano, sobre cuyo trasfondo aparece como cercano, hasta llegar a un horizonte no actual ni percibido desde donde viene a la cercanía y a la actualidad todo lo que entra en el campo perceptivo y hacia el cual se retira lo que deja de ser actual y cercano. “Resulta claro entonces que lo no actual, lo desconocido, lo extraño y lo lejano sólo pueden entrar en la percepción a condición de que ella los presuponga, de que ésta haya tenido ya lugar siempre sobre el fondo que aquellos forman” (Patočka, 2004, p. 29). En efecto, deberíamos suponer que la cosa aparece desde la nada y se desvanece en ella cuando deja de ser actual, si no nos estuviese dado de modo originario un campo o trasfondo de ser desde el cual aparece. Pero el hecho es que la cosa no desaparece en la nada, yo puedo volver sobre ella una y otra vez, como puede volvérseme actual lo que me era ignoto y extraño. Pues bien, este horizonte o campo de ser y aparición que me está dado como lo ausente e indeterminado en la percepción, pero que constituye aquel trasfondo desde donde es y se vuelve presente todo lo que se me da y aparece, es, precisamente, el horizonte del mundo. Para Patočka, en 1967, este horizonte “no es algo que yo pueda, sin embargo, derivar de las percepciones” (Patočka, 2004, p. 29). No se trata de una suma de percepciones que han pasado a una inactualidad actualizable, sino de un trasfondo inasible e indeterminable, no dado perceptivamente, desde donde emerge todo lo que puede llegar a ser percibido y adonde se retira sin desvanecerse todo lo ya no perceptible. Patočka argumenta que el no desvanecerse de lo que alguna vez se dio indica una cierta presencia no perceptiva – una presencia como ausencia – de un horizonte que resulta *in-finito*,³ en cuanto trasciende toda conciencia

3 Aquí el término in-finito tiene, en primer lugar, el sentido negativo de no-finito, es decir, de no determinable o delimitable por una representación. A este sentido negativo se refiere el filósofo en los siguientes términos: “Si

de-limitante y de-terminadora. Se trata de una ausencia que, sin embargo, es aludida por el llegar a ser de todo lo que llega a ser presente o vuelve a serlo desde ella. Tal horizonte de infinitud es el mundo. Éste es concebido, entonces, como *la pre-donación no sensible de un campo u horizonte infinito de ser; que es originario a y originador de la donación de todo aquello que puede ser percibido, pero que no puede él mismo ser intuido*.

Consideremos ahora el mundo natural desde el otro de los dos polos a los que hacíamos referencia. La percepción y todo darse originario, ya sea de los contenidos del mundo ya sea del mundo como horizonte inactualizable de esos contenidos, se dan a la vida corporal y a los movimientos del cuerpo. En efecto, toda suerte de relación con el mundo implica la realización de una posibilidad y, por tanto, implica también un cierto movimiento que es cumplido por el cuerpo propio, esto es, por el cuerpo no en tanto cosa física, sino en tanto agente del “yo puedo”. Dicho de otro modo, el mundo me viene a la presencia siempre en correlación con la realización de una posibilidad de ser mía. Esa realización implica un “yo puedo” que se realiza como un “yo hago”. Ahora bien, el hacer se cumple siempre a través de un determinado movimiento corporal. Por ello puede afirmar Patočka en 1968 que “desde la percepción a la actividad más espiritual del artista o a la actitud más meditativa del místico, el hacer pasa siempre por un movimiento – y el movimiento en el entorno de las cosas es, por supuesto, corporal” (1995, p. 70). De allí que la vivencia originaria del mundo natural como tal no tenga lugar a través de una imposible representación del mundo por la conciencia trascendental, sino que se dé en relación con “los dinamismos que en dicho mundo desenvuelve esta subjetividad” (Ortega Rodríguez, 2005, p. 165),⁴ concebida como yo puedo corporal que realiza su existencia cotidiana por medio de movimientos. De

no abarcamos comprensivamente el universo, no es porque éste sea absurdo hasta la desesperación y por ello pobre, sino por su inagotable riqueza” (Patočka, 2007, p. 245). Como la cita precedente deja entrever, el sentido negativo se sustenta en uno positivo del término que mienta el carácter inficionante e inagotable del mundo como potencialidad creadora que lleva a los entes al aparecer. Esta infinición no refiere, pues, una infinitud numérica de cosas en el mundo, sino a la infinitud del universo que se manifiesta a través del inagotable movimiento ontogénico que crea (hace aparecer) y renueva lo que es. “No son las cosas en tanto plano último y aislado del ser, sino la naturaleza del universo, en sus posibilidades de manifestarse, aparecerse y desvelarse, la que es inagotable” (Patočka, 2007, p. 243).

4 Ortega Rodríguez habla en este texto de una suerte de doble aparecer del mundo natural al sujeto: “Por un lado, se presenta como totalidad omniabarcante previa al sujeto, así como soporte y condición del mismo; por otro, el mundo se muestra como el ámbito de la vida cotidiana, como el horizonte donde se sitúa todo aquello entre lo que se mueve la existencia [...]” (Ortega Rodríguez, 2005, p. 165). A mi modo de ver, más que de un doble aparecer, se trata de dos cuestiones diferentes. Cuando consideramos el término mundo en sentido fuerte o cosmológico éste propiamente no aparece, sino que hace aparecer. Así, el aparecer del ámbito de la vida cotidiana no es sino el aparecer de una región de entes que se delimita desde el todo omniabarcante del mundo. No hay dos modos de aparecer del mundo, sino que los mundos del hombre, los mundos en sentido antropológico, remiten al mundo en sentido cosmológico.

allí también que pueda afirmar Patočka que el movimiento corporal como movimiento hacia el objeto “transforma nuestra realidad orgánica subjetiva en realidad abierta al mundo [...]” (Patočka, 1995, p. 74). En tanto dado a los movimientos del cuerpo, el mundo se muestra siempre orientado, discurre en perspectiva; y las perspectivas se proyectan desde un centro o punto cero constituido por el cuerpo propio como agente del movimiento. Pero el cuerpo propio no está fuera del mundo, sino *situado* en él. Dicha situación del cuerpo en el mundo requiere, entonces, de un *referente* en virtud del cual él mismo se sitúa y que, consecuentemente, sitúa también las diversas perspectivas orientadas desde donde se le da el mundo al sujeto. Pues bien, desde la perspectiva del Patočka de los años 1960 (concretamente del 1967), el referente situacional del cuerpo propio y de las distintas acciones corporales realizadoras a través de las cuales el sujeto lleva adelante su existencia, esto es, el sustrato inmóvil de los distintos movimientos del cuerpo, es la *Tierra*. “La inmovilidad de la Tierra forma parte de la orientación original del mundo. La Tierra es aquello en que se sostiene la acción orientada y auto-orientada” (Patočka, 2004, p. 33). Nuestras percepciones son percepciones de un cuerpo viviente que se mueve desde la Tierra y que se orienta hacia los objetos que percibe en función del suelo que ella le ofrece. Pero, además de soporte y primer referente de todos los movimientos, la Tierra aparece también como *fuerza y poder*. La fuerza de la Tierra se manifiesta ocasionalmente en el hecho de que sus movimientos, ya sea un sismo, una erupción volcánica o una avalancha, representan el despliegue de una energía que entra en competencia con los movimientos de todos los entes que la pueblan, pudiendo esta energía incluso aniquilarlos. Pero antes que por estas fuerzas, la Tierra está caracterizada por el poder. El poder de la Tierra no es ocasional, sino constante, y se manifiesta en el hecho de que las formas y características de su sustrato moldean el ser de todos los entes que se extienden en ella. “Pues hasta los cursos de agua y el mismo océano han de plegarse forzosamente a ella [...]” (Patočka, 2004, p. 34). En el caso de los seres vivos este poder de la Tierra es evidenciado, por antonomasia, por su carácter de *potencia nutricia* gracias a la cual la vida puede surgir, alimentarse y desarrollarse. La Tierra es, pues, sostén no sólo como suelo, sino también como poder que ofrece un seno en el cual la vida puede *emerger* y del cual puede *nutrirse*. Pero ella aparece también – no debemos olvidarlo – como poder que puede hacer perecer y desaparecer la vida. La Tierra nutricia es, entonces, “señora de la vida y de la muerte” (Patočka, 2004, p. 34).

La Tierra es, entonces, el primer referente del movimiento corporal a través del cual el hombre se relaciona con el mundo: el referente de cercanía que nos está esencialmente próximo por doquier y que podemos recorrer y tocar. Pero hay un segundo: uno esencialmente lejano e insalvable, fuera del alcance

de nuestras sensaciones táctiles y cinestésicas, en el horizonte del cual se sitúa la Tierra misma: el cielo. Él es el referente al que pertenece lo intangible y lejano, pues al cielo, nos elevemos cuanto queramos, nunca se llega: siempre está más allá. Pero, a pesar de su lejanía espacial, le concede a todo lo cercano y al hombre mismo su “cuándo”, pues de las relaciones entre los movimientos regulares que se dan en el cielo provienen los ciclos que marcan el curso del tiempo y establecen para cada cosa un “cuándo”. Pero él no sólo es el referente último de todo “cuándo”, sino también de todo “dónde”, porque incluso la Tierra se ubica en función de su posición en el cielo. Además, el cielo dispensa toda luz y claridad sobre la Tierra, haciendo así posible que lo que es pueda ser conocido y que todo movimiento pueda orientarse. En tanto dispensador de todo “cuándo” y de todo “dónde”, también en tanto aquello en lo cual y desde lo cual surge la Tierra misma – todas las tierras – y, finalmente, en tanto fuente de la luz y el calor que se expanden sobre la Tierra, permitiendo que haya vida y que a la vida – hasta donde sabemos a la humana – puedan aparecérselos los entes, el cielo es el referente por excelencia del mundo.⁵ De acuerdo con su modalidad de donación, Tierra y cielo no pueden reducirse a cosas entre las cosas, puesto que ambos, a diferencia de los entes intramundanos, “tienen la posibilidad eminente de *revelar el contexto*” (Patočka, 2004, p. 37); es decir, de indicarnos el horizonte infinito del mundo. Por esta razón ambos dos, pero, a mi modo de ver, eminentemente el cielo, dada su condición de referente de la Tierra misma y dispensador último de todo cuándo, de todo dónde y de toda luz, “suscitan un vértigo singular en el que el mundo aparece como mundo en su prodigiosa extrañeza, en su prodigio” (Patočka, 2004, p. 37).

Así, concebido, desde ambos polos, el mundo natural originalmente vivido ya no se muestra para el Patočka de 1970 como se mostraba al de 1933, es decir “ya no se muestra como un conjunto de entes bajo la mirada de la conciencia trascendental, sino como el ser mismo tal como él se despliega haciendo aparecer a los entes bajo todas las formas implicadas en el movimiento de nuestra vida, de nuestro *Dasein*” (Patočka, 1995, p. 140). Un movimiento que es cumplido por el cuerpo y que se da sobre la Tierra y al abrigo del cielo.

5 Karel Novotný nos recuerda que en checo la palabra mundo (*svět*) está unida etimológicamente a la palabra luz (*světlo*). En relación con esta consideración afirma: “Patočka vuelve al hecho de que la palabra mundo (*svět*) expresa particularmente bien la cuestión de la que se trata en el fenómeno del mundo. El mundo es una luz vital, una luz que ciertamente nosotros a lo largo de nuestro camino hacemos posible [en tanto nosotros somos los que percibimos la luz como luz A G-M], pero que a su vez hace posible nuestro camino en la medida en que él nos provee de conocimiento y orientación en relación con todo aquello que nos rodea” (1999, p. 168). Si esto es así, si el mundo puede ser expresado no sólo metafóricamente, sino esencialmente como luz que permite el conocimiento y la orientación respecto de todo aquello que nos rodea, entonces, el cielo como horizonte infinito es el referente máximo del mundo.

En relación con este modo originario de dación del mundo natural, queremos destacar tres características que se reflejarán en el tercer movimiento de la vida. La primera es una consecuencia directa del hecho de que el mundo se dé como una totalidad infinita más allá de la cual nada es pensable, toda vez que él es el ser mismo, cuya dinámica y despliegue hace aparecer a todo ente. ¿Cuál es esta consecuencia? Es el hecho de que la existencia del mundo no puede fundamentarse en nada, pues nada hay que llegue al ser fuera del movimiento ontogénico del mundo. Y si el mundo no puede fundamentarse en nada, él mismo no es necesario. Es, dicho de modo teológico, un milagro. El mundo en tanto potencia creadora o dinámica ontogénica que configura los entes y las reglas que rigen las relaciones entre ellos es, entonces, la causa de toda necesidad, pero él no es necesario. La segunda de estas características es una consecuencia del hecho de que el mundo, en razón de su carácter de totalidad abierta e indeterminable, no se dé nunca por completo a ningún acto intencional. De ello se deriva que nunca podamos conocerlo del todo ni asir el mundo como una totalidad consumada. La tercera característica es una consecuencia del carácter originario del mundo. Si bien él aparece siempre orientado en función de los movimientos del cuerpo propio, no son estos movimientos los que producen el mundo, sino que es el mundo el que adviene hacia estos movimientos. Y el modo en que el mundo haya de advenir al sujeto, no puede, en última instancia, ser manipulado ni controlado por el sujeto. Él no dispone ni determina aquello que ha de generarse en el proceso que el mundo es, sino que sólo puede relacionarse con ello de un modo u otro en función de los movimientos a través de los cuales realiza su existencia. De esta imposibilidad de manipular y controlar el mundo dan testimonio el poder de la Tierra y el cielo, que pueden hacer ser y desaparecer todo ser, incluso el humano. Estas dos últimas características mencionadas podrían quizás sintetizarse diciendo que el sujeto no tiene poder ni puede manipular el conjunto del movimiento del mundo y que el sentido⁶ último de este movimiento, en tanto el mundo nunca puede ser asido por completo por la intencionalidad, se le escapa. Estas características encontrarán su correspondencia en el tercer movimiento de la vida. Sin embargo, ¿qué es lo que nos autoriza a vincular los movimientos del mundo con los de la vida? La respuesta pasa, precisamente, por la noción de movimiento.

6 Por sentido entiendo aquí la conjunción del aquello sobre la base de lo cual y el aquello hacia lo cual se realiza el conjunto del movimiento del mundo.

3. El movimiento

Como observa Barbaras, Patočka radicaliza la noción de movimiento. “Esta radicalización no puede sino consistir en una concepción del movimiento según la cual éste no adviene a un sustrato previo, sino que *hace advenir* el sustrato mismo y, con ello, la cosa en movimiento” (Barbaras, 2019, p. 63). Y agrega: “El movimiento no es más lo que le sucede a alguna cosa sino aquello por lo que una cosa sucede: el movimiento hace realmente ser” (2019, p. 63). Así concebido, como creatividad ontogénica que delimita y unifica determinaciones, haciendo surgir el sustrato de esas determinaciones, el movimiento deja de estar anclado a una ontología de la sustancia, para convertirse en la piedra de toque de una ontología del acontecimiento⁷. Lo que el movimiento lleva al acontecer son los sustratos, y estos nunca son definitivos, sino que son momentos del constante proceso aconteciente que el movimiento es. Este movimiento radicalizado no puede ser pensado, entonces, como una característica del mundo, sino que el mundo mismo es movimiento o, mejor dicho, acontece como dinámica creadora o realizadora que incluye dentro de esta dinámica la des-realización, transformación y renovación de lo realizado. Si tenemos en cuenta que el mundo es movimiento y que Patočka termina por definir el movimiento como “vida original que no recibe su unidad del sustrato conservado, sino que crea ella misma su propia unidad y la de la cosa en movimiento” (1988, p. 103), debemos concluir que el mundo es vida.

Esa vida del mundo se manifiesta, por antonomasia, en el existente humano. En efecto, él, como todos los otros entes, ha sido generado y

7 Afirmamos aquí que el movimiento constituye la piedra de toque de una “*ontología del acontecimiento*”, porque, para Patočka, *el ser del mundo es su acaecer, su constante temporalizarse*; y dicho temporalizarse no es otra cosa que *el estar aconteciendo de la totalidad de los movimientos de generación del ser y del aparecer*. El mundo no es entonces “algo”, sino que *es* su obra. ¿Y cuál es su obra? La obra del mundo es hacer aparecer al ente siendo de un determinado modo, esto es, el movimiento (del) mundo constituye aquello que le da el modo de ser y aparecer – *el ontos* – a lo que aparece siendo. Además, constituye también aquello – *el logos* – en lo que todo se reúne, pues todo surge del movimiento; y aquello que determina y regula los modos en que se estructura e interrelaciona todo lo que el mundo como movimiento deja aparecer. Por ello mismo la obra del mundo es una obra ontológica. Dentro de la obra ontológica del mundo se distinguen, como vimos, los entes que meramente aparecen - los fenómenos - y aquel ente (hasta donde sabemos el hombre) que no sólo aparece, sino al que se le aparece el aparecer, es decir, que no sólo es fenómeno, sino que es fenomenológico. Patočka explícitamente caracteriza a este último ente “como centro de organización de una estructura universal de aparición” (Patočka, 2004, p. 247). En torno a los hombres “el universo se reagrupa, rodeando a aquel al que aparece lo que aparece” (Patočka, 2004, p. 90). En este sentido, el mundo es subjetivo, pero no porque sea un producto constituido por la intencionalidad de la conciencia, sino porque es el universo mismo el que se reagrupa en torno de cada ser-fenomenológico por él generado. Ahora bien, advenir a la presencia *articulado* en torno de un centro de aparición no es sino manifestarse como *cosmos*. Precisamente por ser cosmológica la fenomenología asubjetiva es *aconteciental e histórica*, pues la historia (en el sentido heideggeriano fundamental de *Geschichte* y no de *Historie*) resulta de los movimientos a través de los cuales el mundo se temporaliza, acontece y viene al aparecer en torno del hombre como cosmos en sus distintas y multifacéticas figuras epocales.

puede aparecer por el movimiento vital, ontogénico y creador que el mundo es. Pero, además, ha sido generado de modo tal que él no sólo es, no sólo aparece como fruto del movimiento del mundo, sino que *existe*, es decir, él mismo se relaciona con su ser y lo realiza, por medio de movimientos, de un modo u otro. Ahora bien, lo propio del existente humano radica en que, en el curso de la realización de su existir, a él se le aparece el aparecer mismo del mundo. Se trata ciertamente de dos apariciones diferentes. La abertura primaria es una aparición cosmológica: aquella por la que un ente, en este caso el existente humano, se determina, individua y viene al ser en el contexto del movimiento del mundo. La abertura secundaria es una aparición propiamente fenomenológica: aquella por la cual al existente consciente se le aparece el aparecer del mundo en el movimiento de su existencia. Sin embargo, ambos movimientos – el ontogénico del mundo y el fenomenológico de la existencia – y ambos modos de aparecer – el primario y el secundario – no pueden ser considerados por separado. De hecho, si la existencia se cumple no como una contemplación pura que no modifica en nada al sujeto que contempla, sino como movimientos corporales del yo puedo, esto es, como un hacer que realiza el ser del que hace de un modo u otro, ello se debe a que ella está enraizada en el movimiento ontogénico del mundo y es una de las formas de este movimiento. Dicho de otro modo, la fenomenalización, que fácticamente acontece en el curso de los movimientos a través de los cuales realizamos nuestra existencia, “sólo puede ser comprendida como movimiento porque en el movimiento se concilian la pertenencia al mundo, común a todos los entes, y la abertura a los otros entes, por la cual nosotros nos distinguimos de ellos” (Barbaras, 2007, p. 91). En consecuencia, los movimientos de la existencia humana, aun cuando se distingan por su carácter fenomenalizante, en tanto movimientos, siguen perteneciendo al mundo, pues el mundo es el horizonte total de movimiento de lo que se da. “Dicho brevemente, debido a que la abertura primaria, cuyo sujeto es el mundo, es en realidad movimiento, la obra fenomenalizante de entes «subjetivos» (capaces de abrir) que provienen de esta abertura primaria, es ella también del orden del movimiento” (Barbaras, 2007, p. 93). De allí que sea posible concluir que los movimientos de la existencia como movimientos de fenomenalización remitan a y encuentren su sentido último en el movimiento del mundo como movimiento cosmológico de surgimiento e individuación. Así vistas las cosas, puede considerarse que el movimiento de la existencia “prolonga la individuación mundana bajo la forma de una síntesis desveladora” (Barbaras, 2019, p. 67). En efecto, en cuanto nuestra existencia subjetiva se inserta en la dinámica total asubjetiva de ontogénesis nuestra existencia es movimiento; y los movimientos específicos y singulares de la existencia (la

abertura secundaria) se apoyan por entero en el movimiento del mundo que la sostiene (la abertura primaria). Por ello mismo la existencia del hombre se cumple como un movimiento de realización de ciertas posibilidades que no sólo son suyas, sino, en última instancia, del mundo. Como observa Filip Karfik: “Ella no puede ser extraída de la totalidad del acontecimiento del aparecer, pues es una parte integrante de esta estructura total” (2008, p. 67). Sin embargo, la existencia, concebida como relación con y realización de sí mismo, que caracteriza al hombre y que, sobre la base del interés en el propio ser, lo abre al acontecimiento ontogénico de aparición del ser, se realiza como un conjunto de movimientos que deben ser considerados de modo diferente, pues se trata de movimientos libres a través de los cuales el propio aparecer se aparece y deviene histórico. Se plantea, así, el problema de la relación entre dos tipos de movimientos diferentes que forman parte de una misma estructura. Se plantea, por tanto, el siguiente problema: si la realización de los movimientos de la existencia separan al hombre de los movimientos del mundo en los que ellos se fundan o si, por el contrario, consuman esos movimientos. Como apunta Karfik, “la enigmática relación entre la fenomenalización primaria, que deja aparecer al ente, y la fenomenalización reflexiva, que deja aparecer el aparecer primario como *tal*, constituye el núcleo de las reflexiones de Patočka sobre filosofía de la historia” (2008, p. 67). Y, agregaría yo, de su entera fenomenología. En lo que sigue intentaremos mostrar que esa relación reconduce el ser del hombre al ser del mundo (antes que a una separación radical del hombre del mundo), reafirmando, así, que, en efecto, el movimiento de la existencia se inscribe en el movimiento del mundo y lo consuma. Previamente habrá, sin embargo, que recordar, en sus trazos fundamentales, aquellos movimientos a través de los cuales se despliega la existencia.

4. Los movimientos de la existencia humana

La existencia humana se realiza a través de movimientos. Ahora bien, “los movimientos singulares efectuados por nuestro sujeto corporal [...] no se pueden comprender sólo desde sí” (Patočka, 1991a, p. 138). Si nosotros queremos integrar los movimientos individuales como movimientos de una existencia, es decir, si nosotros queremos caracterizar los movimientos en totalidad y sobre la base del conjunto de relaciones existentes entre ellos, “entonces es necesario tener en cuenta la entera prefiguración en la que ellos se insertan” (Patočka, 1991a, p. 138). Dicha prefiguración o esquema en cuyo marco se integran los distintos movimientos la ofrece Patočka en su teoría de los tres movimientos de la vida. Cada uno de esos tres movimientos fundamentales representa un modo,

también fundamental, de relación con el mundo. La triplicidad de esa relación la obtiene Patočka “del *examen de la temporalidad de la vida*” (Patočka, 1991a, p. 139). Los movimientos fundamentales son tres porque integran cada uno de los actos singulares de movimiento de acuerdo con la dimensión temporal de la existencia humana que dichos movimientos temporalizan. En cuanto el existente es ya siempre con otros y realiza su entera existencia relacionándose con ellos, los tres movimientos de la vida representan, también, tres modos fundamentales de ser con el otro.

El primer movimiento lo denomina el filósofo “enraizamiento”. El hombre ha sido generado por el movimiento del mundo, por ello él pertenece al mundo natural. Sin embargo, situado sobre la Tierra y bajo el cielo, no podría haber llegado a ser el sujeto que él es si el mundo, a través de los otros existentes que ha generado, no lo recibiese. El primer movimiento, a través del cual el sujeto recién nacido se arraiga en el mundo y comienza a realizarse en él, sólo es posible, entonces, sobre la aceptación de ese mismo mundo a través de los otros que cuidan al nuevo ser y ponen a su disposición los frutos de la tierra. Estos otros son, por excelencia, los padres, pero también todos aquellos que de algún modo han preparado para el nuevo hombre que aparece un mundo habitable. El primer movimiento pone, así, de manifiesto el hecho de que no es el mundo el que presupone al hombre, sino el hombre al mundo. El sujeto y su libertad no tienen origen en sí mismos. “El yo sólo es fuerza y libertad de responder al llamado del mundo” (Tardivel, 2007, p. 444). Un mundo que me llama a ser recibíendome y dándome mis posibilidades de ser a través de los otros que él ha generado. Este primer movimiento puede sintetizarse, entonces, diciendo que en él soy “por o gracias al otro” y que su dimensión temporal por antonomasia es el “pasado”, en la medida en aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino posibilitante del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga aquí a ese mundo es el del “placer”, el gozo de ser aceptado y poder disfrutar de los nutrientes de la Tierra. A este primer movimiento lo caracteriza Patočka como “el hacerse de la vida mediante la vida misma” (2004, p. 42).

Pero luego del enraizamiento la existencia debe prolongarse en el mundo. El movimiento de prolongación o reproducción es el segundo. Aquí se trata de apropiarse en cada presente de las cosas que la vida necesita para potenciarse. El mundo se vuelve, entonces, un plexo de útiles compartidos, pues todos deben competir por los recursos que él ofrece para poder prolongar la vida. Este segundo movimiento se realiza por excelencia a través del trabajo. Cada uno de nosotros se convierte en un centro autónomo de posibilidades, pero el impulso hacia las cosas, que permiten la realización de esas posibilidades, hace que “nos escapemos de nosotros mismos, que no tengamos conciencia de nosotros

mismos” (Patočka, 1988, p. 115); es decir, que nos consideremos una cosa más dentro del sistema productivo. Igualmente el otro aparece cosificado como otro objeto que representa algo útil o un obstáculo en el proceso de satisfacción de nuestras necesidades. Lo determinante de este segundo movimiento es que en él *se oculta* la relación del hombre con el mundo como horizonte infinito, para dejar surgir el mundo como una totalidad limitada de útiles y recursos. Podría resumirse este movimiento diciendo que el éxtasis temporal y dominante es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel “contra” y no “por” el que soy, pues compite conmigo por la realización de nuestras posibilidades respectivas. Y el vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo. En este segundo movimiento “la obra de la vida es la vida que se ata a sí misma” (Patočka, 2004, p. 42).

Llegamos al tercer movimiento de la existencia – el de penetración o de verdad – en el que el hombre consume su relación con el mundo y descubre el sentido último de su existencia a través de la asunción de la propia finitud. En el movimiento de prolongación de sí hay siempre algo indomeñable: la muerte. Ella nos enfrenta con la amenaza de la nada como aquello hacia lo que se encamina nuestro íntegro movimiento de prolongación. De cara a la muerte, el existente puede engañarse a sí mismo y negarla. Puede vivir como si el movimiento de prolongación fuese infinito y absorberse en el incremento de la efectividad de las técnicas de las que éste se vale. Pero puede, también, en vez de negar la muerte, combatirla. No combatirla a través de las técnicas de prolongación, condenadas al fracaso, sino “adhiriéndonos a nuestra mortalidad” (Patočka, 2004, p. 49). ¿Qué significa tal cosa? Significa movernos en busca de aquello que el segundo movimiento no puede darnos: un sentido a nuestra existencia entera que no desaparezca con la muerte; un sentido a nuestro paso por el mundo. Cuando ello ocurre, el hombre pasa al tercer movimiento: el de apertura al mundo como mundo y el de dedicación de sí y de la propia existencia en favor del acontecimiento de ser que el mundo es. Este tercer movimiento, que Patočka denomina a veces movimiento de penetración y otras de verdad, es el que penetra, descubre o se abre al sentido último de la existencia y, así, le confiere a los otros dos movimientos y a la existencia en conjunto su verdad, entendida ésta como consumación de la realización del propio ser. Quien da el paso hacia este tercer movimiento toma conciencia de que poner el fin en la prolongación de los intereses individuales es ponerlo en lo que está destinado a nada. Es, consecuentemente, reducir a nada el sentido de mi existencia. Entonces se abre la posibilidad de buscar un sentido para mi vida finita que no quede prisionero de mi propia finitud. Entonces se abre también la posibilidad de trascender, esto es, de ser para más que para mí mismo. La asunción de la

finitud adquiere, así, la significación de la dedicación y entrega del propio ser; una dedicación que puede llegar hasta el sacrificio de la vida biológica y su puesta al servicio de la realización y la potenciación del ser de los otros que me trascenderán y de la vida del mundo todo. Escribe Patočka: “Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas – y también yo mismo y los otros – se muestren en lo que ellas son” (1988, p. 122). Consumar la propia vida como un movimiento de dedicación quiere decir concretamente tener el centro de sí fuera de sí: en el universo entero. Se produce, entonces, una auténtica *Kehre* del interés, que ya no se centra en mi prolongación, sino en dedicar mi vida a los otros y al aparecer de siempre nuevas y potencialmente infinitas modalidades de ser. El tercer movimiento se cumple, pues, como un movimiento ético y *político*, en el que el hombre asume su responsabilidad por la vida del otro. Sin embargo, su significación última es *cosmológica*,⁸ en cuanto en él acontece el descubrimiento (no necesariamente temático) del mundo como movimiento creador infinito y el concomitante ser-para-el-otro y, con él y más allá de él, para la infinitud del mundo. El llamado del mundo a hacer ser mi propio ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero en la puesta de mi libertad al servicio de un futuro que trasciende el advenir a mí mismo: el futuro de ese mismo mundo. El mundo, que constituyó el sentido – el aquello por lo cual – la existencia es posible, devienen ahora el sentido – el aquello para lo cual – ella es. El “por” se transforma en “para”, completando, así, la gesta del sentido. En la medida en que esta gesta implica la asunción de la mortalidad y la disposición a sacrificar la propia vida a la vida de los otros y del mundo, Patočka puede caracterizar este tercer movimiento como un “hacerse de la vida por la muerte” (2004, p. 42). A través de este hacerse y rehacerse de la vida el hombre imbrica los movimientos de su existencia con la continuidad y renovación del movimiento ontogénico del mundo. Atendamos al sentido de esa imbricación.

5. El mundo y el tercer movimiento de la existencia

Eric Pommier, a mi modo de ver con razón, refiriéndose al fenómeno del sacrificio, que consuma el tercer movimiento de la existencia humana, ha sostenido que “la posibilidad del sacrificio se halla inscrita en la estructura

8 Patočka lo afirma expresamente: “Es un movimiento que pone de manifiesto, en positivo, lo esencial: la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un autotranscendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito” (2004, p. 44).

del mundo” (2018, p. 501); y ha concluido que “la ética fenomenológica del sacrificio es una invitación a una reflexión de índole ontológica sobre la descripción de la estructura del mundo” (2018, p. 498). Pommier funda esta conclusión en el hecho de que el origen de los movimientos de la existencia y, en particular, del tercero no se encuentra en el propio sujeto, “sino más bien en la exigencia de cumplir posibilidades de vida que recibe (y no deja de recibir) desde el mundo y que, en una cierta manera, no ha elegido, al menos en primera instancia” (Pommier, 2018, p. 501). Conuerdo con lo afirmado por Pommier, pero podría agregar que la unidad esencial entre el tercer movimiento de la vida y el movimiento del mundo no resulta tan sólo de que aquel movimiento sea suscitado por un llamamiento del mundo, sino del hecho de que es un *movimiento del mundo* como lo evidencian sus propios rasgos estructurales.

El primero de los rasgos tiene que ver con el carácter contingente de ambos modos de movimiento. Normalmente tiende a separarse el tercer movimiento de la vida del movimiento del mundo porque se supone que aquél es un movimiento libre, mientras que éste es un movimiento necesario y determinado. A la base de esta separación está la desatención a la diferencia cosmológica⁹ y la consecuente confusión del movimiento del mundo con el movimiento de las cosas del mundo. Ciertamente el movimiento de los entes intramundanos está determinado por las leyes naturales y en él no hay margen para la libertad, pero el movimiento fundamental que el mundo es, el que haya mundo y que lo haya de un modo tal que genere leyes (las leyes de la naturaleza) que permiten el surgimiento de entes y la estructuración de esos entes en una configuración ordenada o cosmos, no se funda en nada. Es un movimiento que pudo o no darse, que no responde a necesidad alguna, puesto que no hay nada fuera del mundo que pudiese fundamentarlo. Del mismo modo no hay nada que determine al sujeto a afrontar la ética del sacrificio y consumir el tercer movimiento de la vida. Este tercer movimiento tampoco se halla sometido a necesidad alguna.¹⁰ Tanto el acontecimiento del mundo como la ética del sacrificio, comprendida como consumación de la vida al servicio del acontecimiento del mundo, son movimientos *libres*, en tanto no se hallan determinados por nada y pueden

9 Hasta donde mi conocimiento alcanza, Patočka no utiliza la expresión “diferencia cosmológica”, sino que, en este caso, yo mismo la tomo prestada de Fink para recalcar la diferencia entre el movimiento de los entes intramundanos, determinado por y fundado en las leyes naturales, y el movimiento del mundo que se despliega a través de las leyes de la naturaleza, sin que el acontecer de ese movimiento (el movimiento de generación de ser y de ordenación de ese ser a partir de leyes fundamentales) se funda en nada. La “diferencia cosmológica” mienta aquel el hecho de que para Patočka, como para Fink, el mundo no se deja reducir ni a la suma de las cosas del mundo ni a una idea del sujeto trascendental, sino que acontece como movimiento de aparición espacio temporal que individualiza a todo aquello que aparece.

10 En este sentido escribe Patočka: “La vida *puede* superar su caída, pero no debe hacerlo” (Patočka, 1991a, p. 140).

perfectamente no ocurrir. En este sentido el tercer movimiento de la vida es esencialmente uno con el movimiento del mundo. El segundo rasgo refiere el hecho de que tanto el movimiento del mundo como el tercer movimiento no pueden ser objetos de una intención cumplida. En otros términos, el mundo, como vimos, no puede ser intencionado en totalidad, pues se da como un horizonte abierto. Igualmente, las transformaciones desencadenadas por el tercer movimiento tampoco pueden ser objetivadas o asidas por completo, porque ellas se insertan y prolongan en el horizonte abierto del futuro, que nunca está dado como un todo a la intencionalidad y el conocimiento. He aquí, pues, un segundo rasgo estructural del movimiento del mundo que se reconoce en el tercer movimiento de la vida y que refuerza la idea de la unidad esencial entre ambos movimientos. Finalmente, hay un tercer rasgo, que no es sino un corolario del segundo. El movimiento del mundo no puede ser manipulado por el hombre. Él puede determinar ciertos estados de cosas y el comportamiento de tales o cuales entes intramundanos, pero, a diferencia de la pretensión de la visión moderna, no el del mundo todo. Igualmente, el hombre no puede manipular ni determinar el acontecimiento de ser al que da origen la puesta al servicio de su existencia para la vida y el ser del mundo en el tercer movimiento. Él puede decidir desapegarse de sus propios intereses y ser para la vida de los otros y de todo lo otro que lo rodea, pero cómo habrá de darse y si habrá de cuajar la vida de estos otros y de eso otro que le sale al encuentro y que él, en el tercer movimiento, posibilita y potencia, ya no puede ser objeto de su poder, sino que pertenece al desenvolvimiento de los movimientos del mundo. Si tenemos en cuenta estos tres rasgos estructurales, entonces podemos profundizar aún más la tesis de Pommier y afirmar no sólo que los movimientos de la existencia humana, en particular el tercero que la consume, se inscribe en la estructura del mundo, sino que *acaece como movimientos del mundo*. Ciertamente la existencia consumada tiene su especificidad, a saber, el hecho de pertenecer a lo que hemos llamado manifestación secundaria o fenomenalizante, pero pertenece, en tanto originada por y análoga estructuralmente al modo de darse del mundo mismo, a la estructura del mundo. Los movimientos de la existencia humana no se separan, pues, del mundo, sino que representan una continuidad esencial de su movimiento. Así analizadas las cosas, se puede acallar la duda que en este respecto cierne sobre la filosofía de Patočka la lectura, por ejemplo, de Miroslav Petricek, y responder sin vacilaciones de modo afirmativo a su pregunta: “¿El fenómeno de la vida que trasciende, que es el lugar de la aparición, puede sin embargo todavía ser nombrado mundo natural?” (Petricek, 1990/1991, p. 151). Así analizadas las cosas, se vuelve también plenamente comprensible la idea del checo, en *Libertad y sacrificio*,

de que el hombre no está simplemente aquí en el mundo y hace lo que hace por y para sí mismo, sino de que el hombre está *enviado*¹¹ al mundo. Enviado por el mundo mismo que lo ha generado, para que él sea un *factor* del movimiento del mundo, para que participe activamente, como parte estructural del mundo, del milagro de que algo sea.

Pero no sólo estos rasgos estructurales hablan de la unidad esencial y de la continuidad entre el movimiento del mundo y el de la existencia, sino, ante todo, también de aquello a lo que el hombre deviene cuando consume el tercer movimiento. En efecto, quien entrega su vida, hasta el sacrificio para que lo otro y los otros puedan ser, él se convierte en una *potencia nutricia* y en *referente* para el acontecimiento de ser de lo otro y los otros. Deviene aquello en lo que ellos se *sustentan* para poder ser y desplegar sus potencialidades. Se vuelve, de algún modo, Tierra. Pero, además, quien entrega por completo su vida a los otros, abriéndoles a ellos y al mundo la posibilidad de ser, él resulta para estos una suerte de *luz*, un referente que ilumina su futuro y a partir del cual se les aparece el camino a seguir. El existente consumado cumple, así, la función del cielo: ser un hito que, por un lado, abre el futuro de y les *da tiempo* a aquellos a los que se dedica, y que, por otro, ilumina y orienta la existencia de esos mismos seres. Ello se manifiesta, por antonomasia, en los hombres que, como lo hizo el propio Patočka, sacrifican su vida e intereses para que otros puedan “comprender” y “ver” la situación en la que la humanidad se encuentra y, de este modo, se vuelva posible la apertura de un futuro diferente. El ser humano que consume de esta suerte su existencia deviene un hito de luz y un punto de referencia del tiempo. Se vuelve, de algún modo, cielo. Por supuesto que no se convierte en la tierra física ni en el cielo atmosférico –aunque el propio destino de este cuerpo que realiza mi existencia sea volverse literalmente tierra y cielo – sino que sus movimientos adquieren un sentido análogo al que cumplen los hitos referenciales del mundo: la Tierra y el cielo. El tercer movimiento de la vida no sólo no separa al hombre del mundo, sino que, cuando llega a su consumación, le otorga al puesto del hombre en el cosmos una función convergente con la de aquellos dos grandes hitos que revelan el mundo. La significación ética del tercer movimiento de la existencia no establece, pues, un hiato entre el hombre y el cosmos, sino que pone al hombre, que pertenece al cosmos y a través del cual el propio cosmos obra, al servicio del acontecimiento de ser que el cosmos es. La ética de Patočka es una ética cosmológica. Lo cual

11 “Aquí se desvela que el hombre no está simplemente aquí, sino que está *enviado*. Está enviado a todo y a todos los que no tienen este privilegio que él ha adquirido, el privilegio del asombro ante el todo y ante el ser, [...]” (Patočka, 2007, p. 241).

no va en desmedro ni de la ética ni del cosmos. Es la ética propia “de este ser «del» mundo, que vive en una relación esencial al mundo y al ser” (Patočka, 1988, p. 124).

6. La negatividad

Patočka llega a afirmar que sólo a través del hombre, en concreto a través de aquellos que viven en la devoción y dedicación de sí, “el todo universal es un todo que puede tener un término, un *τέλος*, un fin” (2004, p. 50). ¿Cuál es ese fin? El filósofo, en un texto titulado “Acerca de la prehistoria de la ciencia del movimiento: mundo, tierra, cielo y el movimiento de la existencia humana”, datado entre 1965 y 1967, es decir, ya en el contexto del desarrollo de su fenomenología asubjetiva, considera que a aquellos que forman una comunidad de existentes en la devoción “se les vuelve visible la idea de una nueva Tierra – la Tierra como aparición de un Reino que no depende de ellos, pero que adviene a ellos, cuyo sentido no brota de las cosas, y, sin embargo, las alcanza en su esencia – un Reino del espíritu y de la libertad” (Patočka, 1991a, p. 142). Finalmente, bajo una clara influencia cristiana, en 1970, en su “‘Meditación` sobre el mundo natural como problema filosófico” Patočka pareciera identificar el fin del universo con “el Reino de Dios, que ya ha advenido, que ya está entre nosotros – de tal manera que, sin embargo, cada uno debe realizar su vuelco hacia él” (Patočka, 1988, p. 122). Desde el punto de vista fenomenológico y en el contexto de una fenomenología y, por tanto, de una cosmología *asubjetiva*, como es la que Patočka desarrolla en las obras de madurez posteriores a 1960, que son aquellas en las que se concentra todo este artículo, esta última convicción parece problemática.

En efecto, ella no resulta del todo compatible con el mismo modo de darse el mundo y el tercer movimiento de la vida, pues, tal cual dijimos antes, ellos, por su propia estructura, no pueden ser, ni siquiera anticipativamente, objetos de una intención cumplida. En otros términos, el horizonte último del mundo, en tanto horizonte in-finito, inactualizable y abierto, en el cual se insertan los actos de devoción desencadenados por el movimiento de verdad, no puede ser determinado fenomenológicamente ni como Reino ni de ningún otro modo. No hay ninguna garantía de que el Reino finalmente advenga. Como señala Jan Frei, el proceso de trascendencia “no resulta siempre concebido con la suficiente radicalidad ni puesto en cuestión hasta sus últimas raíces” (2017, p. 68). Y ello porque no se lo piensa “como un intento que no siempre tiene

que resultar exitoso” (Frei, 2017, p. 68).¹² En tanto el horizonte del mundo es un horizonte indeterminable, siempre es posible que el trascender pueda fracasar, que la vida generada sea devastada y que, por tanto, el movimiento de verdad no represente un continuo encaminamiento hacia el Reino ni un proceso constante de plenificación y realización del ser y de la vida universal. En este sentido, la crítica que dirige Miroslav Petricek a la concepción optimista del primer movimiento, en la que sólo se acentúan los aspectos positivos de aceptación y protección (ver Petricek, 1990/1991, p. 149), puede extenderse al tercer movimiento y, en lo que a éste respecta, es posible también preguntarse si “no se resiente la falta de un contrapeso a las descripciones que toman a veces una coloración casi idílica” (Petricek, 1990/1991, p. 149). Ese contrapeso, a mi modo de ver, radica en el rol de la negatividad, que no ha sido suficientemente pensado en el contexto del tercer movimiento de la vida. Por negatividad, entiendo aquí, desde una perspectiva convergente con la de Eugen Fink, el hecho de que, al movimiento que el mundo es, no sólo le pertenece esencialmente la generación, sino también la destrucción de lo generado, bajo las formas de la corrupción, la muerte y la finitud en general. Si bien esta destrucción *no determina* el ser de lo nuevo por generarse (a diferencia de la negatividad hegeliana), ella forma parte irreductible del constante proceso de recreación del mundo, sin que pueda saberse, a partir de lo que se da, si ese proceso de generación, destrucción y regeneración, que el cosmos mismo es, conduce a una consumación plena (o Reino) de todas las formas de ser.

Hemos sostenido aquí que el tercer movimiento debe comprenderse como un movimiento del mundo, esto es, como un movimiento que no sólo se inserta en el mundo, sino que pertenece al mundo; como un movimiento a través del cual el mundo mismo obra a través de su “enviado”: el hombre. Ahora bien, el mundo no sólo se renueva y crea vida por un proceso de nutrición y generación, por una plenificación constante de todas las formas de vida, sino que esa plenificación y renovación implican necesariamente la des-realización de otras figuras vitales. El cosmos no es sólo un movimiento que construye, sino que construye a través de la destrucción de lo que ya es. Al proceso de realización pertenece esencialmente uno de des-realización. El mundo es la matriz de todo “llegar a ser”, pero también de todo “dejar de ser” a través del cual el ser se renueva. Es este contrapeso, esta necesidad de que el hombre

12 Frei piensa como razón del fracaso del movimiento de trascendencia una falsa comprensión de su punto de partida, que no sería tan solo la liberación de la ligazón a lo objetivo, sino el encierro en sí mismo, que puede permanecer luego de la liberación y del cual éste es sólo un síntoma (ver Frei, 2017, pp. 68-69). En mi caso, la razón es el desenvolvimiento del mundo que, de hecho, puede aniquilar los sacrificios más nobles.

no sólo participe de la gesta creadora del mundo, sino que acepte y asuma su radical impotencia ante la obra des-realizadora que constantemente acontece en el todo, el que no se haya suficientemente contemplado en los análisis patočkianos del tercer movimiento de la vida. Se abre, así, el problema de la inserción humana en la contracara de la obra de la vida: la labor des-realizadora del mundo; y el consecuente de una ética cosmológica que la tuviese en cuenta. No es objetivo de este trabajo resolver, sino sólo señalar este problema ínsito en los análisis del filósofo checo: la necesidad de pensar una ética que se *conforme* con el movimiento integral – hacedor y deshacedor de vida – a través del cual el cosmos se realiza. En tal respecto, quizás reconsiderar la noción patočkiana de “sacrificio” nos pueda brindar una llave (no de las puertas del Reino), sino del sentido de la relación entre el movimiento humano y el de la tierra y los cielos.

Conclusión

Según mi lectura de la fenomenología y cosmología asubjetiva que Patočka desarrolla en sus obras de madurez de la década del 1960 y principios de los 1970, el mundo, tal como el filósofo lo comprende, no puede ser concebido como la totalidad sumativa de cosas que llenan el espacio-tiempo. Tampoco como un horizonte subjetivo proyectado por la conciencia desde el punto cero que representa el cuerpo viviente. El mundo debe ser comprendido a partir de aquello que él obra, esto es, a partir del movimiento que *hace ser* la totalidad de singularidades a través de las cuales el propio mundo se individúa. Desde esta perspectiva, el mundo resulta una suerte de *en-ergía, conatus o im-pulso de ser* que, precisamente por obra del movimiento ontogénico, ha generado y genera todo lo que es y, por obra de un segundo movimiento, interior al movimiento ontogénico, a saber, el movimiento fenomenológico, ha generado aquel ser – el hombre – a quien se le puede aparecer lo que es y que, por ello mismo, puede aspirar a la verdad, es decir, a experimentar lo que aparece tal cual aparece. Ahora bien, el hombre experimenta el mundo en su verdad última, en su condición de impulso de ser, fundamentalmente en el tercer movimiento de la vida o movimiento de descubrimiento de sí. A través de este movimiento, la existencia humana, asumiendo su finitud y siendo para lo otro y los otros, es decir, abriendo un futuro y generando un espacio vital que “deja” o “permite” ser a aquello y a aquellos con los que se relaciona, deviene ella misma un impulso o una energía generadora de ser. En tal sentido el tercer movimiento

de la vida y el movimiento del mundo se hallan en intrínseca unidad.¹³ Gracias a este tercer movimiento la existencia humana deviene, análogamente a cielo y tierra, un hito fundamental, esto es, ofrece un suelo que sustenta y abre un punto de referencia y un horizonte temporal a partir del cual otras existencias son posibles. Las reflexiones precedentes apuntaron como su primer objetivo, a explicitar esta esencial unidad y como su segundo, a mostrar aquellos rasgos esenciales comunes al movimiento de descubrimiento de sí y al movimiento del mundo que la refrendan, a saber, en primer lugar, el carácter libre, es decir, no determinado de ambos movimientos; en segundo, su estar proyectados hacia horizontes abiertos imposibles de ser asidos por una representación intencional y objetivadora; y, finalmente, la imposibilidad del sujeto humano de controlar o disponer del sentido último de tales movimientos. En conclusión, todo ocurre como si la aspiración humana a la verdad y a una vida con sentido, realizada en el tercer movimiento, fuese la consumación hacia la que se orienta y dirige esa en-ergía originaria que hace que el mundo sea y aparezca. Una energía que sólo se puede experimentar en relación con el ente finito, pero que es lo que propiamente hace que haya tales entes finitos. Ella es, pues, el fundamento mismo del aparecer, pero un fundamento que se agota en fundar y que en sí mismo no aparece.

Ahora bien, hemos dicho y reiterado que tanto el sentido último del movimiento que el mundo es cuanto el del tercer movimiento de la existencia no pueden ser manipulados por el sujeto ni pueden ser comprendidos u objetivados de modo representacional. Hemos dicho también que al movimiento del mundo le corresponde un factor des-realizador o de destrucción que denominamos “negatividad”. Si tomamos en serio ambos aspectos, podemos suponer que resulta problemático en el horizonte conceptual de una cosmología asubjetiva

13 Que existe una unidad esencial entre el mundo como movimiento ontogénico y los movimientos de la existencia humana queda refrendado, por ejemplo, en el texto de 1964: “*La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques*”. Allí el filósofo checo define primero el movimiento, concebido en términos ontológicos (o, como hemos preferido decir aquí, ontogénicos) como el problema por excelencia de Aristóteles: “El problema de Aristóteles fue el del movimiento concebido de manera ontológica, es decir del movimiento que no es simplemente el hecho de una relación cualquiera, resultado de una constitución, sino que es ella misma quien constituye el ser de los entes que son en movimiento y devenir, no sólo de modo exterior y relativamente, sino en relación con todo aquello que ellos son” (Patočka, 1988, p. 136). Inmediatamente a continuación Patočka reafirma que este movimiento engloba los movimientos a través de los cuales el hombre realiza históricamente su existencia: “Gracias a esta experiencia [la experiencia ontológica del movimiento] el mundo no se compone exclusivamente de realidades físicas, sino que engloba igualmente la claridad que se tiene sobre ellas, la comprensión de lo que significa el verbo ‘ser’, es decir, el *sentido* e, indisolublemente unido a él, la praxis de la humanidad en la historia, su ‘transformación del mundo’, sus luchas y sus vicisitudes” (Patočka, 1988, p. 136). Finalmente, no duda en calificar “esta integración de las concepciones de Aristóteles en la problemática general del movimiento” como “la gran ‘experiencia ontológica’ que la humanidad atraviesa en su historia espiritual” (Patočka, 1988, p. 136).

pensar, como sugiere el propio Patočka (en textos arriba citados), que el movimiento del mundo llevaría a una consumación definitiva de todas las formas de existencia o, dicho en un lenguaje teológico, al “Reino de Dios”. Igual y consecuentemente resulta cuestionable que el sentido del tercer movimiento de la vida radique en una suerte de anticipación que acelera la realización de ese Reino que está viniendo y que, de algún modo, como posibilidad, ya estaría entre nosotros (cf. Patočka, 1998, p. 122, arriba citado). El tercer objetivo perseguido por este trabajo ha consistido no en “criticar” la ética que se desprende del tercer movimiento de la vida por tal o cual inconsistencia argumentativa, sino en “discriminar” la problemática que una cosmología asubjetiva implica para una ética como la patočkiana del sacrificio personal y de la puesta al servicio de la vida de todo lo que es. Una ética en consonancia con una cosmología asubjetiva no sólo debe asumir la propia finitud, sino la finitud de todo ente; y no puede, por tanto, apuntar, como si fuese su *télos*, ni a ninguna salvación personal, ni tampoco a la consumación definitiva del universo como Reino. Ha de ser una ética propia de un ser que se asume finito y que existe para posibilitar la existencia de otras figuras también finitas del universo, sin pretender determinar el *sentido último* de ese movimiento que el universo es y del movimiento de posibilitación de otras existencias en que su propia existencia se consume. Ha de ser, además, una ética que no sólo asuma el sacrificio personal, sino también el *factum* de que toda existencia, toda figura y toda individualización del mundo es finita y en algún momento habrá también de sacrificarse. Ha de ser, en conclusión, una ética que, precisamente por ser entrega de sí y sacrificio por la vida de todo lo que pugna por ser, sea también una ética que acepte la muerte, “deje” morir y acompañe a bien morir a lo que morir debe. La determinación de los rasgos fundamentales de una ética cosmológica de esta naturaleza es, por cierto, una cuestión digna de ser tratada y repensada desde el propio pensamiento de Patočka, pero es también una cuestión que excede la problemática y el espacio de estas consideraciones que, tal cual se adelantó en la introducción, se han propuesto concluir señalando y no resolviendo este problema.

Referencias

- BARBARAS, R. “Le mouvement de l’existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka”. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2007.
- _____. “La fenomenología como dinámica de la manifestación”. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*. Tercer número especial, 2019, pp. 48-68.
- FREI, J. “Zerstreuung, Verschließung, Hingabe. Zur Figur des Transzendierens bei Jan Patočka”, *Labyrinth*, Vol 19, Nr. 1, 2017, pp. 48-70.

- HAGEDORN, L., SEPP, H. R. (eds.). “Jan Patočka. Texte. Dokumente. Bibliographie”. Freiburg/München: Alber, 1999.
- KARFIK, F. “Unendlich werden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- NOVOTNÝ, K. “Erscheinung des Ganzen. Patočkas phänomenologische Philosophie der dreißiger Jahre bezüglich seines spätwerks”. En: L. Hagedorn y H. R. Sepp (eds.), 1999, pp. 137-169.
- ORTEGA RODRÍGUEZ, I. “El movimiento de la existencia humana, de Jan Patočka”. *Daimon*, 36, 2005, pp. 159-168.
- _____. “Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka”, *Investigaciones fenomenológicas*, 4/1, 2013, pp. 247-264.
- PATOČKA, J. “Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine”. Trad. E. Abrams. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- _____. “Die Bewegungen der menschlichen Existenz. Pänomenologische Schriften II”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991a.
- _____. “Platón y Europa.” Trad. M. Galmarini. Barcelona: Península, 1991b.
- _____. “Papiers phénoménologiques”. Trad. E. Abrams. París: Jérôme Million, 1995.
- _____. “Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß”. Herausgegeben von H. Blaschek-Hahn und K. Novotný. Freiburg/München: Alber, 2000.
- _____. “El movimiento de la existencia humana”. Trad. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2004.
- _____. “Introducción a la fenomenología”. Trad. J. A. Sánchez. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. “Libertad y sacrificio”. Trad. I. Ortega. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PETRICEK, M. “Jan Patočka et l’idée du monde naturel”. *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l’âme*, 11/12, 1990/1991, pp. 117-152.
- POMMIER, E. “Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka”. *Aurora*, Vol. 30, Nr. 50, 2018, pp. 486-502.
- TARDIVEL, E. “La subjectivité dissidente: Étude sur Patočka”. *Studia Phaenomenologica*, Vol. VII, 2007, pp. 435-463.