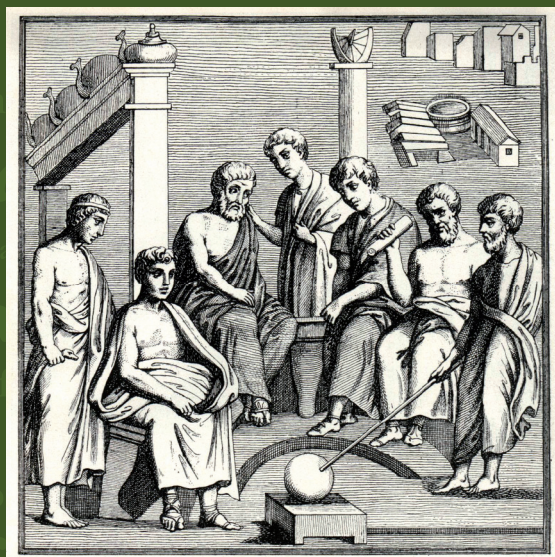


# Patočka lector de Comenio. De la filosofía de la educación



Eliška Krausová  
Germán Vargas Guillén  
(Editores)



Embajada de la República Checa  
en Bogotá



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA  
NACIONAL

*Educadora de educadores*

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

**PATOČKA LECTOR DE COMENIO.  
DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**



# **PATOČKA LECTOR DE COMENIO. DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**

Eliška Krausová  
Germán Vargas Guillén

Editores



Embajada de la República Checa  
en Bogotá



**UNIVERSIDAD PEDAGOGICA  
NACIONAL**

*Educadora de educadores*

Patočka: lector de Comenio. De la filosofía de la educación / Eliška Krausová y ocho autores más; Germán Vargas Guillén, editor – Primera edición. – Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; Embajada de la República Checa en Bogotá, 2023. 186 páginas. – (Colección Filosofía y enseñanza de la filosofía).

Incluye: Referencias bibliográficas

ISBN: 978-628-7651-02-9 (impreso)

ISBN: 978-628-7651-03-6 (PDF)

1. Comenio, Juan Amos, 1592 – 1670 – Crítica e Interpretación. 2. Filosofía de la Educación. 3. Fenomenología. 4. Género Humano. 5. Patočka, Jan, 1907 – 1977 – Crítica e Interpretación. 6. Espíritu. 7. Carta 77 – Crítica e Interpretación. 8. Antropología. 9. Capek, Josef, 1887 – 1945 – Crítica e Interpretación. I. Patočka, Jan II. Chvatík, Ivan . Kouba, Pavel. IV. Petříček Jr., Miroslav V. Švec, Ondřej VI. Schifferová, Věra. VII. Frei, Jan. VIII. Hejduk, Tomáš

128 21 ed.

---

#### Colección

#### Filosofía y Enseñanza de la Filosofía

PATOČKA LECTOR DE COMENIO.  
DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Reservados todos los derechos

© **Editores:** Eliška Krausová, Germán Vargas Guillén

© **Autores:** Jan Patočka, Eliška Krausová, Ivan Chvatík,  
Pavel Kouba, Miroslav Petříček Jr., Ondřej Švec, Věra  
Schifferová, Jan Frei, Tomáš Hejduk.

© Universidad Pedagógica Nacional

ISBN impreso: 978-628-7651-02-9

ISBN PDF: 978-628-7651-03-6

Primera edición, 2023

#### Universidad Pedagógica Nacional

Adolfo León Atehortúa Cruz

#### Rector (e)

Mireya González Lara

#### Vicerrectora de Gestión Universitaria

Yeimy Cárdenas Palermo

#### Vicerrectora Académica

Gabriel Rueda Delgado

#### Vicerrector Administrativo y Financiero

Gina Paola Zambrano Ramírez

#### Secretaría General

#### Universidad Pedagógica Nacional

Carrera 16A n.º 79 - 08

editorial.upn.edu.co

Teléfono: (57 601) 594 1894

Bogotá, Colombia

#### Embajada de la República Checa

Ministerio de Asuntos Extranjeros

Calle 98 n.º 9A-41, oficina 602

bogota@embassy.mzv.cz

Teléfono: (57 601) 742 9142

Bogota, Colombia

#### Preparación Editorial

Universidad Pedagógica Nacional

Grupo Interno de Trabajo Editorial

Alba Lucía Bernal Cerquera

#### Coordinación

Maritza Ramirez Ramos

#### Edición

Jorge Leonel Pineda A.

#### Diagramación

Fredy Johan Espitia B.

#### Finalización de artes

*Escuela de filósofos*, de Winckelmann

#### Imagen de cubierta

Imageprinting Ltda.

#### Impresión

Fecha de aprobación: 22-09-2022

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Este libro no podrá ser reproducido en su totalidad o en parte por ningún medio impreso o digital sin permiso escrito del editor. Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de 1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

## CONTENIDO

LIMINAR	9
DE PATOČKA	
EL ESPÍRITU Y LAS DOS CAPAS BÁSICAS DE LA INTENCIONALIDAD*	13
Jan Patočka	
JOSEF ČAPEK: EL PEREGRINO COJO**	23
Jan Patočka	
COMENIO Y EL ALMA ABIERTA (EN EL TRICENTENARIO DE LA MUERTE DE COMENIO)**	45
Jan Patočka	
LOS INICIOS DE LA PSICOLOGÍA SISTEMÁTICA*	61
Jan Patočka	
DECLARACIÓN-CARTA 77	75
SOBRE EL TEMA. PLASTIC PEOPLE OF THE UNIVERSE Y DG 307*	81
Jan Patočka	
¿QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA CARTA 77?. POR QUÉ LA LEY ESTÁ DE SU LADO Y NINGUNA CALUMNIA O MEDIDA VIOLENTA LA SACUDIRÁ*	85
Jan Patočka	

¿POR QUÉ NO SE DEBE PUBLICAR LA <i>CARTA 77</i> ? CUÁLES SON LOS MEDIOS LÓGICOS PARA LA FALSEDAD Y EL ENCUBRIMIENTO DE ELLA?*	89
Jan Patočka	
¿QUÉ PODEMOS ESPERAR DE <i>CARTA 77</i> ?*	93
Jan Patočka	
SOBRE LA DECLARACIÓN DE LA FISCALÍA GENERAL DE LA REPÚBLICA CHECOSLOVACA DEL 1 DE FEBRERO DE 1977*	99
Jan Patočka	
SOBRE PATOČKA	
PATOČKA Y SU MUNDO DE LA VIDA*	105
Eliška Krausová	
LA ESTRUCTURA DE LOS <i>ESCRITOS COMPLETOS</i> DE JAN PATOČKA COMO PROBLEMA DE INTERPRETACIÓN***	121
Ivan Chvatík, Pavel Kouba y Miroslav Petříček Jr.	
EN NOMBRE DEL AUTOR: LA UNIDAD ARTIFICIAL DE LAS OBRAS DISPERSAS DE JAN PATOČKA***	131
Ondřej Švec	
LA EXPERIENCIA DEL LABERINTO EN EL CONTEXTO DE LAS REFLEXIONES SOBRE LA EXISTENCIA AUTÉNTICA E INAUTÉNTICA****	149
Věra Schifferová	

EL MAESTRO OCULTO: SOBRE EL IMPACTO DE PATOČKA EN LA FILOSOFÍA CHECA DE HOY***	161
Jan Frei	
JAN PATOČKA COMO FILÓSOFO COMPROMETIDO PÚBLICAMENTE: <i>POLIS</i> Y FILOSOFÍA***	175
Tomáš Hejduk	

---

\* Trad. Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. Profesores de la Universidad Pedagógica Nacional.

\*\* Trad. Germán Vargas Guillén y Eliška Krausová. Revisada por la editora checa Věra Schifferová, investigadora de la Academia de Ciencias de la República Checa.

\*\*\* Trad. Germán Vargas Guillén.

\*\*\*\* Trad. Germán Vargas Guillén. Revisión: Eliška Krausová.



## L I M I N A R

El filósofo checo Jan Patočka es mundialmente conocido como fenomenólogo que despliega su obra como una instancia de interrelación entre la concepción del mundo de la vida de E. Husserl y la idea matricial de la existencia según la perspectiva de M. Heidegger; igualmente, su obra también ha sido leída como una conspicua doctrina de filosofía de la historia. Sus últimos años y su muerte son las de un filósofo entregado por entero a la defensa de los derechos humanos y, en ese sentido, al desarrollo de una ética que bien se puede llamar “política no-política” —o no partidista—.

Más allá de todas esas valoraciones, arraigadas tanto en la obra del filósofo como en las diversas interpretaciones que se han hecho de ella, Patočka no sólo fue un estudioso de la obra de Juan Amós Comenio; también fundó en estos estudios su filosofía de la educación.

Este libro, fruto de la cooperación entre la Universidad Pedagógica Nacional y la Academia de Ciencias de la República Checa —esta última cultora e impulsora de los estudios tanto de la obra de J.A. Comenio como de J. Patočka— se compone de dos partes. En la primera se presentan textos de Jan Patočka, traducidos por vez primera al español, sobre los fundamentos filosóficos de la interpretación que ofrece este autor de la obra de Comenio y de su propia concepción de la educación ciudadana, textos derivados de su participación como vocero de la *Carta 77*; en la segunda parte, se mira explícita y directamente a la forma en la cual se dio la interpretación de Patočka sobre dichos textos, según estudios contemporáneos de autores checos.

El libro contiene traducciones y contribuciones previamente publicadas e inéditas. Entre las contribuciones cabe destacar las de los eruditos checos: Ivan Chvatík, creador y director, por años y hoy emérito del Archivo Jan Patočka; Věra Schifferová, editora tanto de los estudios comeniológicos de Jan Patočka como de la correspondencia de éste con los comeniólogos de su tiempo; Jan Frei, actual director del Archivo de Jan Patočka; y Tomáš Hejduk, decano de la Facultad de

Filosofía de la Universidad de Pardubice y director del Centro de Investigación en Ética Aplicada en la misma.

Las universidades colombianas (de Antioquia, Industrial de Santander, del Cauca, entre otras) coordinadas por la Universidad Pedagógica Nacional —y, en particular, los impulsores de esta edición— hacen expresa su gratitud a la Academia de Ciencias por el apoyo a la recepción e investigación sobre la obra de Jan Patočka en nuestro medio. Este impulso se extiende a las oportunidades de intercambio académico tanto de estudiantes como de profesores y a la cooperación directa en el desarrollo de proyectos conjuntos.

La obra cuenta con los auspicios de la Universidad Pedagógica Nacional y con el apoyo financiero de la Embajada de la República Checa en Colombia.

Eliška Krausová y Germán Vargas Guillén  
Editores

## DE PATOČKA\*

---

\* Esta sección conserva la estructura original de citación.



## EL ESPÍRITU Y LAS DOS CAPAS BÁSICAS DE LA INTENCIONALIDAD

Jan Patočka  
(1936)

Cuando decimos la palabra espíritu, somos conscientes de que es una expresión cuyo significado afecta real o presuntamente al propio ser, y al mismo tiempo nos referimos a la crisis que es parte de él. Y aunque la palabra sea pronunciada con respeto o con resentimiento, siempre vive, de cierta manera, en una atmósfera patética. Un intento de determinar el concepto espíritu y su papel en el conjunto de la vida no afecta sólo al interés teórico del hombre. Cuando se trata de la extinción de la tierra a través del espíritu, la desconfianza en éste, la supresión de la vida por el espíritu, pero también sobre la impotencia del espíritu, no hay una visión unificada de su función en la totalidad de la vida, pero es cierto que es un hecho que se necesita percibir como interfiriente en ella<sup>2</sup>. Ni siquiera van más allá de eso las teorías conocidas sobre la indefensión del espíritu. Según éstas, el espíritu va dando forma a un principio que es apropiado para guiar los instintos a través de los cuales tiene lugar una determinación específica en cada momento de la vida humana. No obstante, lo vemos en la relación del espíritu con el conocimiento. En una primera aproximación, el espíritu se ve como una fuerza moldeadora que afirma la vida individual, como un todo y que está relacionada con el conocimiento; sin embargo, hay, por supuesto, sólo un campo amplio y vagamente delimitado en el que ha de tener lugar una determinación ulterior.

/289/ Este campo pertenece al terreno de la subjetividad, por lo que es comprensible y justificable que la primera ponencia<sup>3</sup> se haya basado en un análisis del sujeto, es decir, en el análisis de aquella actividad subjetiva significativa, cuyo fin

---

1 Esta enumeración corresponde a la paginación original de la publicación en: Jan Patočka. *Fenomenologické spisy I*. Praha, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2008 (sebrane spisy Jana Patočky sv.6/1).

2 Cf. p. ej. Theodor Lessing. *Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist*. Quinta edición, completamente reelaborada. Leipzig, REdition Schmidt, 1930. (Nota de la editora de la versión checa, Věra Schifferová [en adelante: Nota ed.]).

3 Ján Kozák. «Das Wesen der geistigen Intention: das transzendierende Meinen». En: *Philosophia*, vyd. Arthur Liebert. Belgrad, 1936, pp. 25-52.

es el conocimiento. Los dos tratamientos anteriores<sup>4</sup> representan un análisis intencional, es decir, los análisis de la intencionalidad. La intencionalidad es un carácter de la experiencia subjetiva que consiste en que su finalidad es centrarse en objetos (que incluyen la propia vida). Los objetos representan la unidad que contrasta con las actividades intencionales subjetivas a las que ellas se enfocan y forman, en cierto sentido, objetos unificados de diversas intenciones. No se puede decir que toda experiencia es intencional, pero la intencionalidad es lo que le da un enfoque subjetivo, lo que le da absolutamente un enfocamiento, lo que la constituye en una experiencia de orientación inmanente.

Es ya la intencionalidad la que aparece en la vida humana, en cualquier forma, y es ella la que necesita ser caracterizada en relación con el yo. Sin embargo, es preciso destacar dos grandes capas básicas de intencionalidad, que son inseparables y que sólo son posibles en su relación entre sí. Una preocupación es la del acto intencional comúnmente descrito<sup>5</sup>, que Brentano buscó convertir en una clase básica. La intencionalidad desnuda es posible caracterizarla, con Husserl, por el hecho de que en el acto del yo vigilante se vuelve hacia el objeto; en este acto se vive «la visión del yo vigilante»<sup>6</sup>. La intencionalidad desnuda (*aktová*) presenta los objetos para mí; /290/ ese es su rendimiento específico. Pero la conciencia, que consistiría únicamente en tales actos intencionales, es una ficción irrealizable. Fuera del reino de la presencia, perdería toda relación con lo existente (*jsoucímu*). Pero no se puede hacer, específicamente, una clara separación de la fase presente de la conciencia del pasado y el futuro. Nuestra experiencia no se relaciona de manera simple con lo que se da en los actos de conciencia. Experimentar no significa sólo, como suele decirse, realizar algo, sino también tener algo inconsciente (*nevidomí*) o incluso simplemente disponible. Hay un sitio irreductible de experiencia a lo presente y en realización; [esta reducción es] en los actos. Este aspecto irreductible de la experiencia es, como Husserl tanto lo mostró, intencional. Aquella [la experiencia] también está “relacionada con algo”, en una relación que se debe atribuir a mi yo, aunque de una manera completamente diferente a como [se me atribuye] un acto de intencionalidad. Tenemos, por ejemplo, la retención, la “memoria inmediata”, que se basa en la fase actual de la conciencia y en la que comienza

4 Para el primer comentario: ver nota anterior; para el segundo comentario, ver: Ludwig Landgrebe. «Geist und Transzendenz des Bewußtseins». *Philosophia*, vol. 1, pp. 53-66 (Nota ed.).

5 Cf. Edmund Husserl *Ideen I*, pp. 62-66. Ver también: *Husserliana*, vol. III/1, Den Haag 1976, pp. 71-76.

6 *Ibid.*, p. 169. Ver también: *Husserliana*, vol. III/1, p. 188 n.

la inserción de lo dado, caracterizada como olvido (*zapomínání*)<sup>7</sup>. Es una actividad subjetiva que me concierne sin que sea posible caracterizarla como *actuación* (*vykon*) propia. Sin embargo, la expresión olvido fácilmente podría resultar engañosa, pues la retención es olvidar y retener al mismo tiempo. Nunca [lo retenido] está escondido, insertado, irremediamente; queda como opción para retomarlo de alguna manera. El *cogito* actual vive siempre cerca, en el horizonte de lo que se puede volver a saber, en la experiencia propia; lo que hace posible este giro es la llamada intencionalidad horizontal.

La intencionalidad horizontal incluye varias formas; una de ellas, la retención, que ya ha sido mencionada. No podemos ponernos una tarea aquí de clasificar la conciencia de horizonte; pero puede ser mencionado que en este circuito también se incluyen los estados de ánimo (*čtaky nálady*). Los estados de ánimo no son una actividad en la que el yo consciente se vuelva hacia los sujetos, pero da una perspectiva supuesta, en la que tiene lugar la actividad dirigida del yo. No se aplica a nada en particular o a un impulso situacional, sino a la situación como un todo, y la diferenciación es a menudo tan reprimida que los estados de ánimo no diferencian entre los componentes situacionales subjetivos y los objetivos. Aunque son algo en sí mismo subjetivo, las cosas o eventos del mundo circundante aparecen primero en los estados de ánimo. Éstos están aquí antes de que sintamos la necesidad de lidiar con estados de ánimo; sólo entonces estamos tratando de analizar toda la situación. Por ejemplo, un estado de ánimo muy enojado surge primero como una pérdida de interés en las cosas que son luego, como un colorido uniforme de esta actividad actual, [sobre las] que poco a poco llamo la atención. No tenemos claro lo que somos, de hecho, nos molesta, a veces incluso rechazamos las ideas analíticas /291/ que se nos ofrecen, peleamos y no queremos admitirnos a nosotros mismos; a menudo sucede que otros interpretan esos momentos y motivos de nuestra experiencia mejor que nosotros mismos; porque en este estado en que nos falta distancia con nosotros mismos, es difícil analizar y evaluarnos a nosotros mismos. Al interpretar la situación, estamos tratando de superar el estado de ánimo. Pero también podemos ponernos pasivamente en el estado de ánimo, dejar que se derrame a través de todas las experiencias, es decir, resignarnos a enfrentarlo. Los problemas más difíciles se esconden en estos asuntos. Pero la vida espiritual ciertamente no puede significar disolverse en lo inmediato del estado de ánimo y parece tener una estrecha relación en línea con nuestra suposición de que el conocimiento,

---

7 Eugen Fink. *Erinnerung und Bild*, 1931.

de nuevo, está íntimamente relacionado con la persona activa. Para llegar a ello, obtenemos mejor acceso al volver al acto de intencionalidad.

Esta forma de adquirir el reino espiritual analizando la intencionalidad del acto fue propuesta en la conferencia del profesor Kozák. Si queremos transitar este camino del examen crítico, primero debemos echarle un vistazo más de cerca. La actividad objetiva fue descrita como una actividad espiritual en la esfera del acto intencional. De acuerdo con esta tesis, es evaluado, principalmente, como objetivación espiritual superior. Aquí la vida humana ha de alcanzar su verdadera esencia, debe estar teleológicamente enfocada en este objetivo. Por lo tanto, debemos observar más de cerca estos desempeños objetivos para discutir cómo ganar más claridad en el significado de la vida.

El término “objetivación” ya destaca un aspecto importante de esta actuación. Las impresiones que originalmente sólo hablan por sí mismas son “objetivadas” como las representantes del ser que unilateralmente se representan en ellos. En esta objetivación, a través de síntesis, se establecen varias perspectivas de lo mismo. Además, hay otra objetivación, que se relaciona principalmente con eventos y que no trata de una variedad de identidades. Cada cambio agregado uniformemente, cada evento registrado de manera uniforme, es dado como poco prometedor. La relación entre los dos tipos de objetivación es un problema difícil que no podemos analizar aquí, pero lo importante para nosotros es que, como resultado del proceso indicado, se crea para nosotros un objeto diverso, lo concreto percibido durante la acción. Querer esbozar a grandes rasgos estos procesos significaría establecer una teoría filosófica del tiempo objetivo, de las formaciones sensoriales, de su tipificación, de los campos sensoriales, de los espacios, etc., una teoría brevemente comprensiva de la sensualidad. Con esto se quiere decir que ya hemos obviado la estructura objetiva, complicada y problemática, cuando en nuestras consideraciones sobre la objetivación comenzamos a concebir a “algo como algo”.

De acuerdo con la tradición, tendemos a etiquetar con lentes receptoras, los objetos que se dan en originalidad, como objetivación en la percepción sensorial. /292/ Sin embargo, también debemos atribuir el desempeño objetivo a actos por lo demás adaptados. Así, en el corte predictivo, tiene lugar una síntesis objetivante activa, y los procesos que hemos identificado como procesos de objetivación superior ya están en marcha. Esa es la forma en que está la percepción subsuntiva en el corte y en la posición correspondiente cuando, por ejemplo, en ciencia, examinamos un espécimen de una especie descrita en una clase, y no como un mero

individuo. En las determinaciones del individuo vemos la determinación de la especie. La intención, por así decirlo, pasa a través del espécimen hacia su propia meta. Es lo mismo, por ejemplo, con cada ejemplar que no nos interesa más que como representante de una determinada especie. —El proceso, de otra objetivación adaptada de manera superior, lo encontramos en el caso de una imagen: lo que nos interesa en la imagen no es su propia realidad, sino el tema expuesto (este se puede volver a concebir de manera individual o por el género)—. Además de lo pictórico, pertenece también a este círculo de la conciencia toda constatación, a no ser que surja en la configuración automática de contextos asociativos, especialmente de toda conciencia simbólica. La objetivación de mayor grado puede tomar una gran variedad de formas, relacionadas con su función prevista para la vida; por ejemplo, el placer que produce una obra musical durante su reproducción no es fácilmente transferible a la conciencia de la imagen, porque no se calcula un campo marginal para la creación del intérprete; no con sólo un campo marginal de inexactitud. Así que quizás, por ahora, estas pistas sean suficientes.

Las objetivaciones superiores esbozadas hasta ahora todavía están a mitad del suelo del camino de la realidad percibida; las siguientes etapas van dejando luego lo original, el reino sensorial, como por ejemplo en la consideración científico-teórica. En general, el rendimiento de estas mentes superiores es que ayudan a trascender la realidad inmediatamente presentada (en eso son paralelas a experiencias diseñadas de manera completamente diferente, como la memoria). Es importante, sin embargo, que en la mayoría de los actos de objetivación superior surjan unidades de un nuevo tipo, sobre las que es posible la reflexión subsiguiente, como en el *acto objetivante de grado superior* para llamar la atención y que se puede identificar con tales conceptos, juicios, discursos, obras de arte y otras “formaciones ideales”. Así es como llegamos a lo que se suelen llamar las “formaciones del espíritu objetivo”, y la tesis de la actividad objetivante parece cumplir la tarea de determinar el ser del espíritu humano.

A medida que alcanzamos este nivel de abstracción, notamos un poco de aire fino que sopla en un ambiente ideal, si se concibe limpio por sí mismo. Cuando queremos captar este “mundo espiritual” concretamente, debemos entenderlo como una cierta *actuación* subjetiva, como algo /293/ que tiene una relación más estrecha con la persona humana. Ya en la segunda conferencia se mostró que experimentamos siempre al autor de nuestra actividad espontánea, que es el portador de los actos individuales y es responsable de ellos, el autor para quien estos actos

producen ganancias o pérdidas, cuya posición fortalecen o perturban. La persona está explícitamente ahí con su atención en cada actividad, no está interesada en el acto en sí, no se posiciona, se aprueba o se rechaza, no se interesa, pero todo esto lo hace la persona en sus actos. De lo contrario, los actos son sólo momentos abstractos de una vida personal específica. Con todo, la persona es lo más alto, complejo, que no sólo lleva su pasado pasivamente consigo, sino que al mismo tiempo lo juzga constantemente, aunque sea indeciblemente juzgado, se orienta, ve normalmente lo inequívoco, mas [lo ve en] una plenitud ordenada de posibilidades abiertas. La persona es en cierto sentido una unidad viva de las propias tradiciones, de las costumbres propias controlables y controladas. Entonces, cuando entendemos un acto espiritual como personal, significa que en él realmente tocamos la totalidad de nuestra experiencia. La persona vive en un ambiente abierto, del cual elige lo que está en la situación que le es importante. La actividad intencional es precisamente esta selección, esta realización de una de las posibilidades que existen para ella; entonces le atribuimos a la persona una vida espiritual como posibilidad permanente en la forma de hábito, que puede activarse en cualquier momento. Inmediatamente vemos aquí qué la unilateralidad surgiría si nos quedáramos parados en las características del acto espiritual sin tener en cuenta la totalidad de la vida personal. La espiritualidad sería así un atributo propio de ciertos actos de los que procede la esfera objetual, en que se mueven. Pero surge la pregunta: ¿es un acto espiritual porque se mueve en el reino de las idealidades; o, se mueve entre ellas porque pertenece al contexto de la vida espiritual de una persona? Sabemos que el pensamiento más abstracto y el trato más exigente con los “objetos culturales” puede resultar ser algo no espiritual, por ejemplo, en el fenómeno de la sofística: la confusión radica precisamente en que en el detalle el sofista hace lo mismo que el verdadero hombre espiritual. Así, la espiritualidad parece estar relacionada con la experiencia de la persona como un todo.

Pero ahora tenemos que volver a lo que se dijo al principio, y tenemos que construir sobre nuestras consideraciones intencionales mencionadas anteriormente. Experimentar no es una mera intencionalidad de acto, sino al mismo tiempo una intencionalidad de horizonte, a través de la cual [se] adquiere cierta conexión y se mueve en su entorno. Antes bien, la intencionalidad horizontal abre delante de nosotros el contexto en el que aún vivimos y en el que los objetos sólo pueden convertirse para nosotros en lo que son para nosotros. En este sentido, /294/ la conciencia de horizonte es una condición de posibilidad para cualquier acto intencional

y también se asume en este sentido en cada toma [de posición] individual o de la suma de ellas, ya sea que este acto se refiera a algo real o ideal. Esta conciencia es efectiva, por ejemplo, en el funcionamiento de los contextos de referencia, en los caracteres de familiaridad, en las grandes clasificaciones y experiencias de [distintos] tipos; forma la determinación básica de la realidad, tal como nos es dada en la experiencia, crea una unidad en la diversidad, en los cursos de la experiencia legítima. La estructura de la conciencia de horizonte es muy diversa, corresponde a la estructura del campo de la experiencia y de los contornos del horizonte. Esta estructura tampoco se puede esbozar aquí; debe ser suficiente cuando decimos que el horizonte general no es algo que se difumina por completo, sino que está dividido dentro de sí mismo. Así señala el horizonte de la vida cotidiana junto, con los elementos útiles que se dan en él, sobre un horizonte de naturaleza amplia. Al final, todos los horizontes están incluidos en la unidad de un horizonte único, permanente y omniabarcante, que puede no estar activado todavía, al estar siempre ahí, a diferencia, por ejemplo, del horizonte parcial del goce estético o del de la ciencia. Y este horizonte total, el correlato de una unidad de experiencia, que está garantizada por la conciencia horizontal, es lo que constituye el fenómeno originario del mundo. Se supone que el mundo como un todo en actitud especial, es una premisa básica que siempre ha tenido que aceptar la persona que vive una vida verdaderamente humana.

Así el hombre vive siempre en este horizonte universal, y también cada una de sus actuaciones individuales lleva la marca de ese todo. Sin embargo, esto no dice que tendría que captar explícitamente este poder que impregna su vida, o tener alguna referencia explícita a él, que tendría que tratar explícitamente con el significado del todo. Puede enfocarse fácilmente en actividades específicas establecidas en la situación y en todas, incluso las más íntimas, las relaciones se pueden guiar por la costumbre y la tradición. Seguramente, entonces, ellas se pueden someter en su comportamiento propio a ciertas medidas prudentes; pero eso hace que su vida no sea más que una serie de eventos. No obstante, uno también puede comportarse de manera diferente. Puede tratar de enfrentarse a este conjunto de manera muy explícita, vivir su propia situación en relación con ella. No es necesario querer acercarse al mundo teóricamente o incluso dividirlo en una reflexión subjetiva. Con todo, se asume que, en el contexto universal, tal como al menos se siente en la perspectiva de una persona, no se agota en los detalles mismos, que son alcanzados a una distancia de la esclavitud del momento. Entonces uno experimenta algo

extraño, como si se le hubieran caído las escamas de los ojos, y uno está aquí solo ante el infinito que lo rodea; y es en esta compañía en donde se encuentra. /295/ Esta es una perspectiva fundamental que necesita ser aceptada y que ha remodelado toda una vida. Ya no vivimos para y de impulsos individuales, sino que todo está construido al servicio de uno (*jednoho*), de un interés que exige incondicionalidad y promete dar a la vida un apoyo absoluto.

En el momento de esta transformación, uno se convierte en un ser espiritual. Pero los caminos del espíritu son diversos; hay diferentes maneras en que una persona puede procurar que el interés que posee impregne todo su ser personal y se desarrolle en su ser. El arte, la sabiduría, la religión y la filosofía son diferentes caminos de esta actividad vital. Todos tienen dentro de sí mismos el conocimiento, que se manifiesta de manera diferente; sin embargo, resulta en diferentes actuaciones. Seguir estos contextos en detalle sería exponer la teoría de la creación espiritual en general y profundizar en los problemas de las formas de conocimiento, lo cual no es posible aquí. No obstante, queremos añadir algunas palabras sobre la filosofía como actividad espiritual y la razón por la cual la actividad objetivante hacia ese ideal se entiende a menudo como la espiritualidad por excelencia.

La filosofía surge como un intento de tematizar e iluminar todo el pensar sobre el mundo. La revelación (*zjevnost*) originaria del mundo se manifiesta (*projevuje*) así en ella en el sentido de la captación (*uchopení*) o al menos de una interpretación uniforme del fenómeno. Dondequiera que ha surgido la filosofía, comienza con el conocimiento del misterio del Uno y del Todo, que no se puede comprender en las categorías del tratamiento mental ordinario del individuo, y en algunos como que esta etapa de la vida no se cruza en absoluto. La omnisciencia metafísica es percibida y formulada aquí en su incomparabilidad con el saber cotidiano práctico y vivo, pronto es asociada con el motivo religioso de la salvación y se disuelve gradualmente en él. Justo aquí es donde se intenta llegar a puntos de vista positivos de esta unidad, aunque en un principio por recursos desproporcionados que no tenían este fin, donde, por lo tanto, se hace un intento paradójico de aplicar la medida (*mìřítko*) a algo a lo que no se puede aplicar tal (medida: *mìřítko*), surge del conocimiento metafísico una teoría, mientras que donde se pasa por alto esta desproporción, surge una filosofía en su propio sentido, en el sentido de nuestra tradición europea occidental. Y lo que es crucial: ¿qué medios debe utilizar siempre la filosofía para lograr una claridad positiva acerca de su tarea? Este medio es la palabra y el conocimiento contenido en ella, la división preteórica del mundo de

objetos contenidos en ella. La filosofía en nuestro sentido surge cuando Sócrates declara que el *lógos* es la norma de la vida filosófica, cuando convierte el *lógos* en regla de claridad universal, que es el *télos* inmanente de la filosofía. Y sólo de la reflexión sobre el *lógos*, sobre el sentido contenido en el discurso, crece el método filosófico; es reflexión sobre los medios a disposición /296/ del pensador desde el principio, y sobre su conexión con el todo, es el descubrimiento de la universalidad del *lógos*. Pero, sobre ese todo se abre un nuevo reino ideal y comienza el proceso que hemos descrito más arriba como objetivación de segundo grado. Desde esta perspectiva, por lo tanto, es necesario entender que surgió el concepto del espíritu como tejido de los actos intelectuales, que se relacionan con el ideal. Pero nunca debemos olvidar que la palabra δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς<sup>8</sup> tiene también un significado de la más profunda importancia.

---

8 «La razón es un recipiente capaz de concebir lo que es materia de [pensamiento solamente], a saber, la existencia». Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b22. (Nota ed.).



# JOSEF ČAPEK: EL PEREGRINO COJO

Jan Patočka  
(1964)<sup>1</sup>

Josef Čapek es menos grande, menos virtuoso, menos volcado hacia la vida exterior que el segundo de los dioscuros<sup>2</sup> Čapek. Por paradójico que suene, Josef Čapek, un pintor, un hombre de un mundo de formas y colores, espacio, exterioridad, está vuelto hacia adentro como su principal interés. ¡Hasta hacer de éste una obra de arte! Y esta conversión al interior hizo de Josef Čapek un pensador. Pensador en un sentido distinto al de la pericia profesional. Después de leer todos los libros y artículos donde Čapek reflexiona profundamente sobre sus fatídicas preguntas, no dudaremos en negarle el título de filósofo. Čapek no lo reclamó él mismo; que la veracidad de la idea que siguió era de un tipo diferente a la veracidad de la construcción sistemática. Nunca se le ocurrió a Čapek que el último secreto del ser podría atraerle a través de un desvío por un impresionante encaje conceptual, sutil como un suspiro. Su pensamiento también era sutil, pero tenía una urgencia y un drama bastante diferentes e inmediatos. Josef Čapek fue un buscador de la sabiduría de la vida; esto es, pensó para la vida y para la muerte. La sabiduría de la vida, como la entiende Čapek, es el último asentamiento en la vida misma frente a la encrucijada esencial en ella, y, la experiencia que uno siempre hace como persona (o que puede hacer si no las evita por la cobardía o por la vacuidad). Como buscador de la sabiduría, Čapek simplemente vive en el pensamiento y piensa en la vida. Esto lo hermana con tantos pensadores y poetas de culturas antiguas y a menudo remotas, con los antiguos griegos, los antiguos chinos, los buscadores de Dios y

---

1 Versión original: *Kulhavý poutník Josef Čapek*, en: Jan Patočka. *Umění a čas I*, Sebrané spisy 4, Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2004, pp. 137 a 158.

2 Se refiere al mito griego, según el cual, los Dioscuros (en griego antiguo, Διόσκουροι, *Dióskouroi*, «hijos de Zeus») eran dos famosos héroes mellizos hijos de Leda y hermanos de Helena de Troya y de Clitemnestra, llamados Cástor y Pólux (o Polideuces o Polideuco). En latín, eran conocidos como *Gemini* («gemelos») y a veces como *Castores*. Según el *Lexicon* de H. G. Liddell y R. Scott, Κάστωρ *Kástôr* significa «castor», en griego antiguo, y Πολυδεύκης, *Polydeikês*, «muy dulce». Josef Čapek fue un artista checo quien se destacó como pintor, pero que también logró reconocimiento como escritor y poeta. Inventó la palabra *robot*, que fue introducida en la literatura por su hermano, Karel Čapek (N.T.).

de la verdad bajomedievales, cuyas citas tan a menudo llenan los escritos de *El peregrino cojo*<sup>3</sup>. Čapek comparte con todos ellos su absoluta seriedad y honestidad; esto es lo que le impide desviarse un solo paso de su centro de gravedad interior, experimentar y jugar con pensamientos e ideas. Esta es la pesadez que no retrocede ante las cosas esenciales, la pesadez que hace caminar a este peregrino tan pesadamente, tan cojo. Pero si Čapek se relaciona con todos aquellos que piensan en una sola idea, que son monoideistas internos, no significa que esté arrancado de su tiempo o que incluso intente una atemporalidad artificial y atemporal. El autor del estudio sobre la naturaleza creativa de hoy<sup>4</sup>, por otro lado, era muy consciente de su conexión con lo que había entonces. Y ya allí están claramente establecidos los datos (*data*) de su problema de la vida.

[...] todo el siglo XIX es una época de vida compleja y apasionada de individuos y colectividades. En medio de esta fascinación, la religión pierde su validez humana general, y el espíritu de excitación se sumerge en un distrito más amplio, a todo a lo que nuevamente la humanidad se siente confrontada. Así surgieron nuevos componentes de la vida social y la ética, las nuevas condiciones en la vida de los Estados, en la política y en los movimientos sociales de masas, nuevos conceptos organizadores, opiniones, nuevas hipótesis científicas, que a menudo pudieron compensar la pérdida de la fe religiosa. La necesidad de nuevas creaciones se aplica en todos los campos de la acción humana. [...] La fe natural y la devoción inmediata a esta fascinación dinámica esconden quizás las mismas poderosas capacidades de síntesis espiritual y ética de la nueva humanidad que las antiguas concepciones religiosas. /2/ La necesidad de la fe, que se impone tanto al hombre moderno como a sus antepasados fieles, ciertamente no parece basarse en los principios divinos de las antiguas religiones.

[...] El espíritu ateo moderno también arde como por una tendencia religiosa hacia arriba, hacia lo desconocido; sin embargo, es un levantamiento audaz que no espera la ayuda y la última absolución de lo alto. Es una actividad en sí misma, un rayo feroz que se arroja, sobre todo: quiere penetrar y superar la materia que reconoce; quiere aflojar los estrechos límites del espacio tridimensional y del tiempo mecánico, para superar

3 Citado siguiendo Josef Čapek. *Kulhavý poutník* (Co jsem na světě uviděl). Spisy bratří Čapků (Escritos de los Hermanos Čapeck), Tomo 37. Praga, František Borový, 1936 (en lo sucesivo *KP*). (N. del E.).

4 Josef Čapek. *Tvořivá povaha moderní doby*. En: *Volné směry*, 1913, número 4–5, mayo, pp. 112–130.

las leyes de la gravedad, la velocidad, las estructuras físicas y químicas con las actuaciones más maravillosas<sup>5</sup>.

El contenido especial del que se ocupará la sabiduría de Čapek es el espíritu de esta era “ateística”. En la espiritualidad de la época, el lugar de Dios en la agenda del mundo quedó vacío (no ocupado: *neobsazeno*). La espiritualidad de la época técnica para la cual el puesto de Dios en el tiempo del mundo quedó sin ocupar. La espiritualidad de la era técnica, que quiere transformar —y transforma— todo lo dado, desde lo ya existente busca escalar hacia lo superior, aún no alcanzado. Estos son los tiempos en los que hay un mundo, un exterior, una naturaleza, una materia. Čapek comienza su estudio directamente con citas del “poeta materialista” Walt Whitman. Pero incluso para la espiritualidad —no sólo el tecnicismo y la gestión externa— para quien el control, el gobierno, el dominio, lo es todo. Josef Čapek simplemente encuentra en su período de disturbios juveniles la cuestión de la autonomía humana en la naturaleza y en el mundo, la cuestión del espíritu en el período humanista, donde el hombre es el ente más alto del universo; y éste tiene una tarea dadora de sentido (*osmyslovatele*), medida de todo (*všehomíra*).

Incluso en la formulación de Čapek, esta tarea puede parecerse un poco al titanismo, pero veremos, sin embargo, cómo evitó este escollo. Pero el núcleo romántico está ahí, así como en toda la segunda parte del siglo XIX y principios del XX, es una fusión extraña de romanticismo y positivismo; estos supuestos contrastes se dan la mano con sus representantes más típicos, como los Balzac, los Comte, los Wagner y los Häckel; e, incluso, poetas y artistas del siglo XX, de los que el joven Josef Čapek está lleno de ambas cosas, romanticismo y positivismo, al mismo tiempo. De todas estas corrientes heredó su principal problema, que podríamos llamar el gran problema dialéctico del período humanístico: el hombre en la naturaleza y cómo la trasciende, un hombre comprensible desde el mundo, pero al mismo tiempo un hombre dador de sentido e interpretante del mundo. En este sentido, se puede decir que todo el siglo XIX es en cierto modo hegeliano, a la vez humanista y titánico.

Esta autonomía humana dentro de la naturaleza, y ésta como base, le pareció a Čapek principalmente encarnada en el campo del arte. Quizás no fallemos cuando creemos que ahí estaba, justamente, la raíz de su pasión por las bellas artes modernas con su empeño basado en la realidad para ir más allá de ella. Sabemos también

---

5 *Ibid.*, pp. 113–115. (N. del E.).

cómo creía que el arte, tal como él lo entendía, no es un juego intelectual para un círculo de los elegidos; que el arte, en su afán por crear una nueva realidad, es una necesidad humana elemental, que afloraba con la misma intensidad del período en dibujos mágicos del período magdaleniense o de los bosquimanos, como en el «arte más modesto»<sup>6</sup> de los letreros, la cerámica de feria, las ilustraciones de feria popular, los monumentos, las fotografías antiguas y nuevas; en todo esto, por ejemplo en la fascinación con la que el pintor de habitación rural plasma la realidad austera y dura de la muerte en el rostro de una mujer muerta en un ataúd; Čapek sintió el mismo movimiento que lo llevó al arte, el movimiento desde adentro hacia afuera, que no copia, que no es esclavo de los hechos, sino que los trasciende, sin desvirtuarlos; porque el hombre —el corazón humano, la imaginación humana— es también una realidad, más fuerte y más responsable que la pacientemente presentada.

/3/ Pero no repetiré lo que ya saben los iniciados. Me referiré al documento que muestra cómo Čapek no sólo sintió la necesidad de expresar inmediatamente a través de la creación todo lo humano, sino que estuvo en contra de lo excedente; y también luchó con ello en sus pensamientos; trató de captarlo sólo pensando, reflexionando. No sólo se dio cuenta, no sólo comprendió, artísticamente esta trascendencia, sino que experimentó y clarificó este “plus” en su totalidad, en todo su significado en la vida. Quiero, pues, hablar de *El peregrino cojo*.

*El peregrino cojo* es el documento del humanismo de Čapek, al mismo tiempo un documento que se distancia mucho de la “exageración humanista”. El peregrino cojo tropieza en el camino de la vida: qué vastas y distantes perspectivas evocan estas palabras. Los filosofemas más viejos están asociados con la imagen del camino.

Parménides encontró la Verdad en un «camino que conduce al hombre más allá del camino trillado»<sup>7</sup>. El Tao es un camino que nos conduce, más que algo a seguir. Heráclito vio que el camino hacia arriba y hacia abajo, el origen y la extinción, son uno y el mismo. En la encrucijada de la vida, Hércules se encontró con el Deleite y la Bondad, en el mito sofístico. Vagando, inconscientemente (*nevědomo*) de un lado al otro, pero con la esperanza de no ser abandonado por las buenas deidades que conocen el último “a dónde” — así se le aparece la vida al viejo Sócrates<sup>8</sup>. A Čapek

6 Ver: Josef Čapek. *Nejskromnější umění*. Praga, Aventinum, 1920. (N. del E.).

7 Parménides, B 1, 19, en: Hermann Diels – Walther Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, Weidmann, 1951, p. 228. (N. del E.).

8 Cf. Platón, *Fedón*, 63b–d, 107d–109. (N. del E.).

le atrae esta imagen y esta imagen trae consigo a todos aquellos que la tienen grabada en sus mentes: por ejemplo, Comenio. Pero para él, la peregrinación, el camino, es realmente de lo desconocido a lo desconocido, de lo oscuro a lo oscuro. «Yo no era-yo soy-yo no seré»<sup>9</sup>, Čapek describe de una vez esta línea de nuestro viaje, de nuestro tiempo final. Esta trinidad, con su evidente alusión al tiempo, esta doble frontera de nuestra propia dinámica, que al mismo tiempo se mueve y al mismo tiempo permanece —intervalo y movimiento, inquietud que no puede salirse del lugar: este es el camino, este es nuestro tiempo<sup>10</sup>—. En los filosofemas más antiguos, la imagen del viaje y del peregrino se encuentran en la continuidad de las cuestiones del ser, del tiempo, del hombre; el peregrino cojo sigue el mismo camino, pero con un curso pesado, no fantástico, no especulativo. Camina despacio y le es difícil levantar sus pies del suelo; siempre apoya uno de ellos en él, no puede desprenderse de él; el mundo, la naturaleza, la materia existen para él. El mundo es para él una gran realidad, que no desaparecerá por ningún truco metafísico. Y no hay manera de que un cojo lo niegue. El mundo está lleno (*plný*), está cargado de ente [*jsoucňem*]; no yace en el fondo del vacío. La nada no era posible, piensa Čapek incluso más tarde en *Escrito dentro de las nubes (Psáno do mraků)*<sup>11</sup>; el mundo material, con sus atributos de espacio y tiempo, es eterno. Su dinámica, la inmensidad de los movimientos, y de los eventos reales y posibles en él, también son eternos.

Pero la cojera no significa sólo esta aceptación realista de los hechos, el apego a lo que existe según la práctica de la vida y el sentido común. La reabsorción completa en la realidad no es posible en absoluto en los humanos; y es que, precisamente, siempre la trascendemos con algo; que no caminamos con dos piernas de igual longitud, al mismo tiempo en la vida: eso significa cojera. Alguna vez, el viejo Hegel afirmó que el hombre era algo así como un animal enfermo; una criatura biológicamente incompleta e imperfecta. A esto le sigue la imagen del cojo. Sin embargo, esta debilidad (*neduživost*), falta de salud como tal, no nos interesaría si por el contrario no estuviera equilibrada por algo. La desadaptación a lo cercano, a lo familiar y cierto puede significar, en alguna medida, adaptación a lo otro: grande, desconocido, lejano, problemático.

9 Josef Čapek. *Psáno do mraků* (1936–1939). Spisy bratří Čapků, vol. 1, ed. M. Halík, Praha, František Borový, 1947 (en adelante: *PM*), p. 35.

10 El problema del tiempo —cosmológico, metafísico, fenomenológico, existencial—: está expuesto aquí, en muy pocas líneas, en un agudo diálogo con Platón (*Timeo*), san Agustín (*Confesiones*, Lib. XI, Cap. XI), Husserl (*Lecciones de la conciencia interna del tiempo*) y Heidegger (*SZ, passim*). [N.de T].

11 Cf. *PM*, pp. 132 y 232–234. (N. del E.).

Y así es como verdaderamente alaba al cojo su debilidad:

Así como con la pierna más corta y menos móvil sufre durante su peregrinaje por la vida, se le agregó algo: como su pierna más corta, así hace algunas cosas en la vida y en el mundo, siente un poco más, recuerda más fuertemente. Aquí gana fuerza con entregada gratitud y tranquilidad; ve grandes fenómenos, como cielos y distancias, y al mismo tiempo fenómenos muy pequeños, como un pájaro o simplemente una mariposa<sup>12</sup>.

Entonces descubrió las ventajas de la cojera. Y nos habla para convencernos de ello.

/4/ ¡Extraño humanismo, se quiere decir, que ve en el hombre un defecto irreparable! Sea como fuere, creo que esa es la especificidad del humanismo de Josef Čapek. Su hombre no es sucesor de Dios; ni dios ni semidiós. Al contrario, tiene una apariencia que no inspira especial entusiasmo: no es armonía y fuerza en sí, le pertenece de manera constitutiva debilidad y defecto. Agreguemos que este es un defecto insalvable. Los humanistas clásicos del siglo XIX lo vieron de otra manera: los defectos pertenecían exclusivamente al pasado y al presente, pero no a lo definitivamente humano. Por eso sucedía tantas veces que el hombre era para ellos un ser infinito, total, universal, un titán dador de sentido a todo el universo, un labrador (*oráčem*) enganchado a un arado cósmico, una palabra liberadora del cielo y de la tierra. Una vez que uno emerge de las garras de las ilusiones que oscurecen la realidad plena, una vez que uno se ha librado de las visiones metafísicas y mitológicas, uno se convierte inmediatamente en un ser del todo, en un héroe del cosmos, que deriva igualmente de las fuerzas mundanales y a la vez es la clave de su significado. Es característico de la concepción de Čapek que el ser del todo, el ser del significado y el acercamiento a lo universal no es automático, por así decirlo, el acercamiento a un ser de la naturaleza, sino que tal acercamiento sólo se da después de luchar con algo que nos lo impide, y luego nuevamente jamás por completo e intacto, sólo después a la manera humana —en parte, privada, sin ser definitiva—. El hombre es un dador de sentido, pero un dador de sentido (*osmyslovatel*) finito. Esta finitud aparece ante todo como mortalidad. La mortalidad es la expresión más conspicua de la finitud, pero no es su base misma, su esencia. Hegel y el joven Feuerbach pensaron que la mortalidad es sólo un impuesto que uno debe pagar a su propia infinitud interior, a la infinitud de su esencia espiritual, tal como aparece

12 KP, p. 15. En el pasaje Josef Čapek citado, la segunda frase antecede a la primera (N.de E.).

en la sociedad y en la historia. Para ellos, la muerte era sólo una certeza de que el individuo no es la verdadera esencia del hombre, que su sustancia es de carácter general y espiritual; la muerte del individuo tiene sólo el sentido de la superación de la finitud. La muerte obra en contra de la individualidad. Por el contrario, en la concepción de Čapek, la muerte individualiza. La idea de la muerte —no llorada sentimentalmente, ni disfrazada— sirve para que la vida definitiva sea vivida de manera más intensa y, de esa manera, más individual.

Sin embargo, esto es, contrariamente a la costumbre, el final de todos nuestros eventos; éste se pone justo al principio y, por lo tanto, se convierte en un punto de partida, en una especie de clave para todo lo demás. O digamos que en cierta conciencia del fin podemos trazar una línea imaginaria por delante y por debajo de todo lo que dejamos, y podemos llenar este último tramo con todos los tramos, con una suma aproximada, una especie de balance de lo más importante<sup>13</sup>.

Así, la muerte se convierte en divisor de lo verdadero y lo importante; al fin y al cabo, con lo que vivo, en cuanto se deja de actuar y paga todo lo externo y efímero, lo que la muerte detiene: golpea, desecha. Así la idea de la muerte es, en su raíz, algo distinto de toda *vanitas vanitatum*. La muerte no es ni una confirmación del *nihil* general ni, por el contrario, una prueba de que el hombre es, en su núcleo espiritual, un maestro y un dador de sentido a toda la realidad: la muerte es una oportunidad para afrontar lo que con seguridad nos queda oculto en la vida, porque tenemos ante nosotros cómo pensamos, cuáles son las cosas más urgentes que nos distraen en realidad; la muerte, en cambio, concentra, bajo su mirada severa, [en lo que] aún estamos enteros —no somos simplemente algo que está ocupado actualmente en una u otra cosa, sea importante o no; sino un hombre efímero, vivo frente al universo, en relación con su eternidad, es decir, con las cosas mismas *sub specie aeterni*—<sup>14</sup>.

La muerte hace otra cosa además de individualizar la vida, la hace plenamente nuestra: la dramatiza. La vida no es sólo un hecho como una estructura atómica, como un cristal, como una puesta de sol. La vida es una historia, es un acontecimiento dramático en el que algo está pasando, incluso en el caso de una vida pequeña y pobre que no está llena de rico contenido externo. Incluso la vida que

---

13 *KP*, pp. 24–25. (N. del E.).

14 “Desde la perspectiva de la eternidad” (N. del E.).

no se constituye en el timón del mundo, incluso la vida que está fuera del escenario de los grandes dramas mundiales, tiene su dramatismo interior, tiene tramas con las que nada se puede comparar y que están o pueden estar también llenas de profundidad. Čapek alaba la vida, la vida vegetativa, /5/ la vida sencilla, cuyas raíces consisten en lo más cercano, como es el caso de las hierbas y los árboles, que, más que pinturas de animales, transcurre en paralelo con mohos y musgos, hierbas secas, tallos de cereales, bosques con lirios a la sombra. Se entiende que tal vida tal vez no tenga un significado general, sino sólo privado; que no es tan importante para los demás como lo es para sí mismo; pero el significado privado (*soukromý význam*), el sentido privado (*soukromý smysl*), es, después de todo, todo nuestro sentido humano, y la pertenencia al todo es también indirectamente el sentido del todo.

El viaje de *El peregrino cojo* significa el tiempo humano. El tiempo humano, la línea entre el nacimiento y la muerte, sólo es posible porque el final ya está presente en cada etapa. En este camino se dan encuentros, y esta es toda la aventura del peregrino. El peregrino cojo es pasivo, quizás demasiado pasivo.

Sin embargo, tendrá que luchar y liberar a alguien en el camino. El camino conduce al ser. ¿De dónde y hacia dónde? «De un lugar indefinido a un lugar aún más indefinido. Realmente estoy saliendo de la nada a la nada, sólo estoy deambulando en torno a *algo*; es, mucho más, una cierta duración, una tensión en el tiempo, más bien un estado»<sup>15</sup>. “De dónde-a dónde” es la pregunta que sirve a una doble conciencia. Por un lado, el todo inconmensurable en el que estamos incluidos, del que emergemos de manera tan extraña: la naturaleza, el universo material que se comportan claramente como tal respecto a nosotros; y, nuestra individualidad, nuestro ser interior y nuestra vida, como si no nos importara y, sin embargo, nuestra vida y nuestra individualidad están aquí. Es innegable que, por todas partes, está lo inconmensurable y se difumina indefinidamente. Hay filiaciones por todas partes; son inconmensurables y se pierden indefinidamente. Es innegable que nuestra vida es un depósito biológico universal. No obstante, la capa biológica en sí emerge de algún lugar del sustrato inorgánico; ¿ya está todo contenido ahí? Decir, en definitiva, de dónde y a dónde, significaría, ir a lo último y hasta el fondo radical, pasar por alto el todo; y rechazar la respuesta a la pregunta “de dónde-a dónde” significa suscribirse a lo no descubierto del ser como un todo, al menos en la forma

---

15 KP, p. 36. (N. del E.).

positiva y contenida que nuestra mente suele llamar conocimiento. El conocimiento del todo es acompañado al mismo tiempo por un conocimiento distinto, es decir, el no-conocimiento. No sabemos de dónde-a dónde. Ello significa a la vez que no sabemos hacia qué vamos. Ni la naturaleza, ni otro comienzo u origen, pero tampoco el final hacia el cual vamos, son capaces de dictar sus condiciones totalmente sin reclamos. Aunque fuese válido que la naturaleza se interesa solamente en un tipo, en un todo, en un grupo, que el individuo es un simple instrumento, la vida es siempre solamente “nuestra propia”. Así, la conciencia que surge de la pregunta “de dónde-a dónde” es a la vez general y negativa; es una pregunta general, una especie de conocimiento de la ignorancia, mejor: *docta ignorantia*. Es, a la vez, pobre e inmensa. Esta inmensidad se refleja en el hecho de que ganamos una nueva relación hacia nosotros mismos —en términos de inmensidad y de eternidad—<sup>16</sup>.

No es simplemente allí, más allá de algunos límites, más allá de algún final de algo; después de todo, estamos justo aquí en eso. [...] En una inmensidad pasa a través de nosotros, nos penetra, nos absorbe aquí como lo hace allá, después de la muerte, del otro lado; ya está aquí entre nosotros y dentro de nosotros. La vida es sólo una de sus manifestaciones, una de las que al menos parcialmente están disponibles para nosotros, si no más, al menos un poco sensualmente. [...] He leído muy a menudo que la Puerta de la Eternidad está en todas partes ante nosotros, está por todas partes en nosotros, está siempre abierta [...] Me preguntaste de dónde iba y a dónde iba. Tenemos el mismo camino: tropiezo con la Puerta de la Eternidad<sup>17</sup>.

¿Es posible encontrarse con la compañía del Cojo en este viaje? ¿Tomará forma el camino, aunque sea algo diferente de cómo lo creímos cotidianamente, mientras nos apresuramos a hacer otras cosas sin que un pie dolorido nos obligue a pensar en el camino mismo?

La respuesta ya está clara: ¿no hemos descubierto ya cosas tan grandes que detienen el aliento? ¿No nos hemos topado ya con la inmensidad del ser, que a la vez nos apremia y oculta nuestra mirada abierta? Primero nos encontramos con su misterio (en lugar de una pregunta).

16 Esta palabra se basa en el manuscrito de Patočka. (N. del E.). Como se ve, es una suerte de repetición pleonástica, también en español (N.T.).

17 *KP*, pp. 43–44. [El texto entre paréntesis angulares es una paráfrasis de Jan Patočka].

Pero de esto es inseparable lo otro: a quien el todo se le ha vuelto urgente, a quien se dirige el ser, para quien tiene un sentido de la eternidad en la que estamos constantemente, de la que —lo sepamos o no— no podemos dar un paso atrás, descubre lo que tiene —el alma—. /6/ Nuestro cojo tiene en común con el viejo Sócrates que su sabia ignorancia, inflamada por la urgencia y la irresponsabilidad del último “de dónde — hacia dónde”, es al mismo tiempo una preocupación por el alma, *tés psychés epimeleisthai*<sup>18</sup>.

Sobre el fondo sólido de lo hecho y cierto, sobre el fondo de la entidad definitiva, que se manifiesta en leyes eternas, fuerzas, superación de la materia y de las fuerzas, tiembla algo vago, nuestra pregunta humana por el último “a dónde”. No todo *en el mundo* está hecho para siempre. Vemos esto al hacer preguntas y no encontrar respuestas. La respuesta no está dada: no podemos leerla desde nada exterior al cielo o la tierra, no podemos aferrarnos y confiar en nada extraño en las últimas preguntas, nada como eso puede ser nuestra última autoridad y respuesta.

Deja que la materia gobierne hasta sus últimas consecuencias —el alma es, después de todo, lo máximo hasta donde puede llegar la evolución de la vida que puede alcanzar, en lo más lejano y en lo más alto—. Y ningún Superhombre tal vez; no me gusta esta prepotencia de Nietzsche. Un hombre es suficiente para mí. Hombre con alma. Criatura de inquietudes. Sí, inquietud por el cambio y la duración. De la temporalidad y la eternidad, de la vida y de la muerte. Disturbios de sentido para todo esto. —¿Y si el alma es sólo inquietud, sólo angustia, sólo debilidad, sólo un grito sordo de desesperación en el vertiginoso vacío? Eso no es suficiente, pero, finalmente ¡eso es todo! El alma es la última y radical pregunta que la vida es capaz de plantear en un individuo. Pero la pregunta no es la respuesta. No, no lo es. —Con una única excepción, aquí mismo: esta pregunta es también una respuesta—<sup>19</sup>.

De esta manera dialéctica, el peregrino trata de pasar de la pregunta misma, de la ignorancia, de lo negativo, a la respuesta, a lo positivo y a lo comprensivo. Si la vida, la vida consciente, no encuentra en el universo lo que en última instancia requiere sentido, finalidad, no significa que carezca de sentido y de significado. Al menos a condición de que haya un alma, guardiana y pastora de esta cuestión, de

---

18 “Cuidado del alma” (N. del E.).

19 *KP*, pp. 75–76. (N. del E.).

esta relación con la totalidad del ente. Lo que antes se consideraba claro y acabado, un regalo de la mano de Dios, hoy vuelve a ser una pregunta para el hombre —sin embargo, significa responsabilidad aumentada y no reducida, significa vivir en el todo, significa romper la pequeñez humana y su concha, que constante y automáticamente pende de los talones—.

El mundo entero es como un tratar de superarse a sí mismo; el sinsentido material se supera en la vida, la vida en la conciencia, la conciencia en el hombre se purifica en la espiritualidad pura, en una relación constante con las cosas últimas, permanentes y, por lo tanto, eternas. Quizás estas fórmulas del peregrino no sean lo suficientemente claras, quizás no tengan la suficiente sofisticación. Pero muestran lo que está pasando: aun con el mayor apego a la naturaleza, para subrayar que el hombre es un punto de inflexión, que, si no recibe sus respuestas de Dios, de lo que es más alto, no puede dictárselas tampoco la naturaleza, es decir, lo que es más bajo. Incluso en la vida cotidiana, dijo Čapek más tarde, algo de metafísica debe interferir. No de la que se especula, sino la que somos.

Esta interferencia de todo el ser en la vida es la esencia del alma. Tiene un alma el que es capaz de esta relación con el todo, que siente *pro-honor generis humani*. En cambio, en el hombre hay un lado que le acorta la perspectiva y el aliento, un lado que no es menos suyo que su alma: el lado de la vida y del éxito personal, que aún se mide con un extraño que avanza por la escalera social, ve sólo funciones y acciones<sup>20</sup> que cambia la forma de vida en una carrera que sólo piensa, siente y vive por ella. Beneficio, ganancia, pérdida, lucha, estas perspectivas finitas de nuestra aritmética excesivamente humana —este es el campo *de la Persona* que puja con el alma por el dominio sobre el hombre—. El alma no puede contar, al menos no en la forma habitual; su campo es infinito /7/ y en él la parte no es menor que el todo, en él no es posible un procedimiento claro, ni ganancia ni pérdida —el alma quiere vivir y vive como un todo, porque está en relación con el todo. Y porque con el todo, como todo, el paisaje del alma es la soledad—. Ésta nunca se cierra en su relación con otras personas, sino que crea una humanidad propia y es parte de otra humanidad general.

La Persona es así el segundo encuentro en el camino de la vida, que es simultáneo con el encuentro del alma. La Persona es un doble del alma que la representa tan perfectamente que muchas personas, por estar pensando en ellas

---

20 Aquí se corrigió, según el manuscrito, la palabra “tarear” (N. del E.).

mismas, nunca notan que hay otro ser detrás de sus anchos hombros, delgado e inactivo, tranquilo, solitario y silencioso, pero sin cuya sangre la Persona no sobreviviría ni un momento. La Persona se alimenta de transfusiones: pues todas nuestras relaciones de vida son en última instancia relaciones con el gran *Todo*, mientras que la Persona quiere vivir sólo por sí misma: es autosuficiente en el sentido de Comenio.

Hemos dicho antes que en Čapek el hombre no es del todo un ser total, infinito, eterno; que no es tal ser automáticamente. El hombre no tiene alma como tiene brazos y piernas. Sólo tiene alma quien está dispuesto a luchar por ella y sacrificar mucho por ella. Si lucha y sacrifica, no adquiere todavía el papel de señor y dador de sentido indiscutible de las cosas, sino sólo su sentido privado de la vida, su propia dignidad y alteza humanas.

Por el alma es necesario luchar contra la Persona. La razón de esto radica en la propia finitud: la Persona es su exponente. La Persona se interpone entre el alma y el todo como un escudo siempre opaco; sólo a veces se alcanza a vislumbrar la ilimitada firmeza celestial más allá de su región.

El Peregrino habla de la Persona con la mayor amargura, considerándola casi un mal encarnado. La Persona es demoníaca, es un demonio de la complacencia, dice. El alma no está en la lucha contra el cuerpo, si lo entendemos como el peso y la sensualidad, sino contra la Persona. Sólo en este sentido pertenece el lado “corporal” de la Persona, si en nuestro lado natural, animal, existen esos instintos egoístas que nos hacen ser como el centro de todas nuestras acciones y que la Persona percibe casi como su propia propiedad encontrada como ella misma, procede entonces a construir su imperio, el reino de “este mundo”. La forma en que *El peregrino cojo* le habla a la Persona inicialmente da la impresión de que ésta es un puro parásito en el plan general de la vida, algo completamente inútil, de lo cual uno podría prescindir.

Entonces el encuentro con la Persona es una de las grandes aventuras de este viaje, una gran aventura, porque la Persona es una criatura muy peligrosa para el hombre. Ella no le tiene respeto ni consideración en absoluto, y ¿cómo iba a hacerlo, si como es no salió del taller como tal? Tiene orígenes en muchos otros lugares y, para ser honesta, no es muy orgullosa de eso. —Entonces, ¿quién la creó, cuando no ha nacido de una madre? Como tantas otras cosas desgraciadas, el hombre la ha hecho él

mismo, y exaltándola por encima de sí mismo, se inclina obedientemente ante su señorío. Y, sin embargo, ella no está hecha de mejor sustancia, ni es más hermosa de ninguna manera que él: en ninguno de estos aspectos tiene nada de qué enorgullecerse. [...] Y, sin embargo, desde siempre y para siempre —aunque irreconocible para el hombre— es un producto secundario, incluso artificial, y en gran parte parásito de sus humores corporales y espirituales. Se dice que las personas infelices son víctimas de sus oscuros instintos, de sus pasiones; pero ¡cuántos de ellos son víctimas de su Persona! El insidioso monstruo que se aferra a su cuerpo con miles de garfios, quien lo viste, y se hace pasar por él, habla por sus palabras, tiene sus gestos, y sus acciones<sup>21</sup>.

/8/ La Persona—otras veces escuchamos— tiene un origen social: tenemos que adaptar nuestra naturaleza al estilo social, al corte promedio que se lleva en la sociedad, que puede ser imitado y aceptado fácilmente, haciéndonos así la vida más fácil. Este relajar, facilitar, afecta nuestra debilidad y cobardía interior: responde a nuestra tendencia a escondernos de las tareas, de los deberes, de las dificultades. Finalmente, nuestra complacencia engendra una inclinación por la Persona: queremos la superioridad, competimos con los demás, y la Persona que es sólo una posición externa, un rol, algo objetivo, real e impactante, nos ayuda a hacerlo de una manera prodigiosa. En suma, la Persona es una espiritualidad falsa, objetivada, y reducida a la cosa.

Es necesario estar convencido de que la Persona, en el sentido de Čapek, no es una mera construcción, sino que es un fenómeno que cada uno puede constatar en sí mismo y en los demás. La vida lleva consigo constantemente esta falsedad interior. Uno no puede ser total y completamente verdadero, algunos dicen: sincero. La sinceridad está descartada por toda nuestra propia naturaleza —así, intentaron formularlo algunos moralistas—. Por supuesto, Čapek no llega a extremos tan extraños. Pero la pregunta es si el sentido vital de la Persona es capturado por completo por el fenómeno Persona. Por supuesto, en la fascinación por la Persona hay algo demoníaco, que en cada momento nos convierte en algo diferente de lo que realmente creemos ser, lo que nos hace decir una mentira en lugar de la verdad, vemos máscaras en lugar gente, murmullos en lugar de la realidad —simplemente el mundo de las apariencias, en lugar del mundo de la verdadera

---

21 *KP*, pp. 67–68.

realidad, en lugar de *ontós on*<sup>22</sup>, como decían los filósofos antiguos. Pero, por otro lado, es probable que, sin este principio de finitud, uno no podría en absoluto existir, uno no podría vivir. Este principio de nuestra decadencia (*úpadku*) es inseparable del hombre. Basta ver otros efectos en las otras personas, un poco, para convencernos a nosotros mismos. Se entiende que una Persona es en gran medida una creación social, pero —*cum fundamento in re*, es decir, *in natura*<sup>23</sup>. Por eso el hombre debe crear la Persona y luego entregarse a ella en servidumbre para que, a diferencia de otras criaturas naturales, no sea un mero órgano del universo, como un cristal, una mazorca de maíz en el campo y un pájaro en el aire —pero estando en medio del ente, integrado a él; también es algo independiente—. Después de todo, el propio Čapek dijo una vez: «Tenemos el mismo origen superior, integrado con la naturaleza; somos partes del universo y de la misma sustancia que él. Muchas cosas malas comienzan entonces por el hecho de que esta partícula humana tiene un celo tan funesto de hacer por sí misma, de establecerse como el signo de la Persona»<sup>24</sup>. Según esto, nuestra individualidad, nuestra independencia en la naturaleza está relacionada con la Persona —así, también, se individualiza nuestra alma—. Esta independencia, inclusión y aislamiento actuales, hacen que en nosotros deban estar siempre vigentes como dos tendencias contrapuestas, una doble dirección y un fluir vital: uno, que consiste en la apropiación, en la asimilación de nuestro ser —que no es sustancialmente definitivo, limitado—; el segundo que pone aparte nuestro ser, de su contexto de finitud y dependencia inmanejable, de lo inconmensurable y eterno. Estas dos tendencias están estrechamente relacionadas con la vida humana como la sístole y la diástole con el movimiento del corazón, son esenciales a lo que llamamos la Persona y el alma. En nuestra más mínima impresión, ambas están involucradas; siempre en la más mínima vista, en una simple cualidad visual, la infinitud del ente ya está contenida de algún modo —pero esta impresión no sólo puede estar ahí, sino que también debe servirnos, debe significar algo en función de nuestros propósitos prácticos, por lo tanto, debe ser convencionalizado, agrupado, marcado con una palabra, etiquetado verbalmente y privado de originalidad—. Es a través de los esfuerzos conjuntos de ambos, alma y Persona, que finalmente sucede como Čapek describe acertadamente la vida humana: una escena compleja, representada en una sola persona.

---

22 “El estar presente” (N. del E.).

23 “Con fundamento en la materia, ... en la naturaleza” (N. del E.).

24 *KP*, p. 144.

Ya sabes, [...] el poder es algo con lo que uno se debe llenar. Se tiene suficiente vacuidad. Como me ven, como ves aquí, soy un poco como la concha en la mano del niño /9/ que miraba san Agustín. Sí, la concha soy yo, ser humano; y también soy el niño que con esa conchita pasa todo el océano —¿una persona que está tratando de determinarse ante lo inconmensurable?—; se puede aprender, de san Agustín, de esta lección: yo soy, con todo respeto, también una pequeña alma, que conoce la verdadera infinitud y la acción vana de la Persona. Y en realidad, si lo tomamos de esa manera, soy parcialmente este océano —al menos en la medida en que el niño ha recogido agua en su conchita—, otra vez, yo soy un océano del ser [...]. No me gustan mucho las metáforas; pero ciertamente es una ventaja especial la parábola que se adapta a una situación hasta el punto de la ruptura<sup>25</sup>.

Sin embargo, aunque ambos antagonistas son solidariamente presentes en nuestras vidas, no por eso dejan de antagonizar e intentar dominar el campo de la forma más exclusiva posible —que, sin embargo, también daría lugar a la supresión del propio miembro ganador—. Después de todo, la Persona se entrega discreta y descaradamente al alma; el alma no puede tomar contenido de la Persona, porque la Persona no tiene nada que entregar (es puro tomar), pero no podría tener éxito sin ella, porque de lo contrario se fusionaría con el universo. De hecho, el resultado del antagonismo es, en el curso normal de la vida, el empuje del alma a la función de un mero sirviente que no tiene una palabra propia, que no tiene un papel principal en una vida, que no se entromete, ni interfiere; tan pronto como se someta, habrá orden y equilibrio biológico y social —siempre que, sin embargo, la Persona sea lo suficientemente inteligente y exitosa para afirmarse a sí misma—. Si la parte no objetivada de nosotros no se somete, si el alma despierta, si exige sus derechos, entonces de repente nuestro movimiento entre las cosas, nuestras reacciones vitales se vuelven desiguales, impredecibles; hay cosas en la vida que en el pasado no nos han aburrido —la vida no se ejecuta automáticamente, pero comienza a darse cuenta de que no es una sola pieza— que cojea. Porque un cojo, después de todo, no es más que este hombre con sus dos órganos esenciales: con el órgano de la apariencia y con el órgano de la verdadera autoridad, de las realidades y los hechos, de las partes y el todo. Un hombre con un órgano de finitud, por lo que ajusta la realidad infinita para que pueda vivir en ella, para que le baste,

25 *KP*, pp. 46–47. Los paréntesis angulares en el texto fueron introducidos por Patočka. (N. del E.).

[para que] la pueda controlar y subordinar a sí mismo, y con su conexión con el infinito, que cada vez le dice siempre la última verdad con que quisiera guiarse, la que no está en su poder, la que no gobierna, pero la que por lo contrario lo gobierna. Así resulta que el alma, con toda su pasividad, está en la raíz de su propio *ethos*: el alma es su propia verdad y, como veremos, su propio bien.

Entonces el alma es la verdad, pero contra la Persona está en muchas desventajas en la vida. Una de ellas es la eterna incertidumbre del alma. El alma no está enraizada en un conocimiento no problemático y objetivo, sino en una ignorancia cognoscitiva, ¡es un misterio por excelencia! Por lo tanto, nunca tiene en sí misma la certeza segura, aún relativa, que se aplica a las verdades objetivas. De ahí tantas reflexiones repetidas por el peregrino cojo sobre la esencia y el destino del alma. ¿Viene de la naturaleza? ¿O de algo aún más completo? ¿Existe tal cosa como el alma de la naturaleza que nos habla en el paisaje y cuyos componentes son las cosas y los seres de este pliegue de una túnica natural? ¿Se dispersará nuestra alma una vez que nuestra composición material se descomponga, en sí misma, en una espiritualidad natural? Todas estas preguntas son sólo un juego, para las que no hay y no pueden tener respuesta.

Es en esta incertidumbre —que radica en la no objetividad: la no objetividad del alma— en la que hay, pues, otra desventaja frente a la Persona; pero el alma tiene un poderoso aliado. Recién ahora podemos decir más plenamente lo que inicialmente se indicó: ¿por qué el alma se relaciona con la muerte? Ese aliado no es otro que la misma muerte. Aquí termina el cálculo de la Persona, está al final de sus planes y de sus cálculos; ya ningún truco ni razonamientos le ayudarán; aquí la razón y el espíritu pasan a ser el adversario. Pero incluso las etapas de la vida recibirán /10/ un poderoso alivio desde el punto de vista del alma: las tres islas de la vida, la niñez, la adultez y la vejez aparecerán a la vez en el campo del mar cósmico; primero, la isla de los niños, el jardín de la magia y de la fantasía es, a la vez, el lugar de la valentía de la vida y del estremecimiento de alegría y la ternura; en la gran isla del medio reside la Persona con sus empresas de producción y entretenimiento, pero también los barrios de los pobres; la isla de los ancianos, gris y desolada, tiene lugares de gran brillo. El tiempo biológico, también es tiempo de la lucha existencial, es tiempo de la reconciliación. «A un ser humano se le dan muchas oportunidades para hacer frente a las cosas de la vida. Es posible medirlas con sed, táctica existencial y paz. La paz no parece la peor de las posibilidades existenciales, la paz que es, en última instancia, lo que la naturaleza toda

lleva dentro de sí»<sup>26</sup>. Sería un error interpretar la lucha del hombre por el alma y contra la Persona como una lucha del individuo contra lo social, contra la integración en la sociedad humana, sus fines y necesidades. El mundo humano y la vida son comunes y sociales. El alma en la sociedad es la vida moral. El mundo de la Persona es estrictamente utilitario, es el mundo de la conveniencia personal, egoísta. «La moral hasta que sea revocada, siempre se sacrifica en beneficio del individuo, en beneficio de las partes, de la mentalidad mayoritaria. Se abusa de la ética para que sea sólo una bofetada polémica»<sup>27</sup>. El deseo del bien no pertenece a la Persona, sino al alma; deseo de tener conciencia: «[...] sentimientos, más aún, una conciencia de solidaridad —y por supuesto— con la comunidad humana; por lo tanto, de cierta corresponsabilidad. Corresponsabilidad por las miserias del mundo, que vienen de lo que comete esta comunidad humana»<sup>28</sup>. Responsabilidad por todos y por todo: así lo siente y lo exige el alma, íntegra y totalmente, incluso en esta relación no menos que en todas las demás. Un ser humano concreto es una sociedad humana, a menos que ese ser humano lo llene todo, lo movilice todo, lo tecnifique todo; en cambio, sí lo logra si tiene y quiere tener conciencia. —Y por supuesto con el Cojo encontraremos en su camino: el arte, el libro y el cuadro, que son la verdadera expresión del alma. «¡No quiero historias, quiero una palabra! ¡No quiero información, quiero el saber! No quiero la mitad de la verdad, pero me conformaré con todo un hechizo. Quiero libros que pueda leer una y otra vez, y que las frases tengan algo que decirme, algo que decir, algo que me anime. [...] La eterna juventud [...]»<sup>29</sup>. Sólo hay algo muy grande que el peregrino no encontrará en su camino: a Dios. Čapek dijo una vez, más tarde, sobre Dios que ciertamente lo amaría más que a la vida<sup>30</sup> y que la idea de Dios le costó mucho a la humanidad, pero también le ofreció mucho. El ateísmo de Čapek no es una blasfemia. Tampoco es el “ateísmo postulatorio” de tantos titanes modernos que en Dios ven o han visto al usurpador de la humanidad. Para Čapek, Dios es un lugar disponible en la geometría de los puntos de fuga de la vida. Es algo grande, sin embargo, que se encuentra y brota fuera del eje de nuestra vida, que ya no se puede relacionar con cada uno de sus actos, con cada uno de sus movimientos;

---

26 *KP*, p. 138. (N. del E.)

27 *KP*, p. 155. (N. del E.)

28 *KP*, p. 157. (N. del E.)

29 *KP*, pp. 176–177. (N. del E.)

30 *PM*, p. 319. [En el pasaje de *Escrito en las nubes* dice: «¡Ciertamente amaría a Dios más que a la vida!»].

porque, para ser completamente honesto, no conoce a Dios; está solo con su último papel humano, solo con su alma.

Hay algo de melancólico en esta conclusión, que no produce un orgullo exuberante. La sabiduría de Čapek es de hombría difícil, incluso si no es dolorosa y sin todas las alturas artificialmente heroicas.

Pero la melancolía de Čapek, llena de contenido amenazante de la vida, sin descuidos ni convulsiones, también es felicidad. Čapek ya dijo de sí mismo en el *Peregrino* que era un hombre feliz, y lo repitió en el trágico libro *Escrito dentro de las nubes*: «En realidad soy un hombre feliz. Pero no tengo suficientes oportunidades para demostrarlo. Porque, ¿cómo puede ser infeliz un ser humano que tiene en sí muchos amores que pueden hacer feliz a un hombre?»<sup>31</sup>. La melancolía en Čapek no proviene del hecho de que sin Dios estaría privado de contenido y de sentido. El contenido y sentido le está dado por la lucha del alma y por el alma. Pero la melancolía resulta del hecho de que el hombre, aunque sea un ser tan importante, es demasiado débil para la tarea de ser el sentido del universo. «El manto estelar del universo ciertamente no está cosido con la forma humana. ¡Qué gigante tendría que ser un hombre para no verse obligado a inventar dioses!»<sup>32</sup>. «Si no hubiera Dios, la naturaleza creativa del hombre quizás se hubiera atrevido a ir más lejos. Ésta lo habría arrojado a un plano que no tendría objetivos más allá; ni más altos, sino que tendría todo su sentido y objetivo /11/ sólo dentro de sí mismo. —Esta aventura o esta tarea: hay que llevarla con valentía—»<sup>33</sup>. Tales son las expresiones típicas del duro realismo de Čapek, sus actitudes sin ilusiones, pero siempre con confianza y esperanza. Es lo más humano posible; tan natural, tan vivo, tan frágil.

No discutiré ni puedo discutir aquí el desarrollo de los puntos de vista de Čapek, tal como los vemos en la reflexión de este segundo libro. En este libro ha elegido una forma diferente: ya no es una forma de diálogo con su verdadero yo, sino una forma de aforismo, rara en nuestra literatura checa. Leer el libro de aforismos sin aburrimiento: esta es una señal del sentido del humor del autor, pero Čapek quiere más que eso. Sus aforismos son el diario interior de un hombre que, desde ese lugar solaz, desde su oscura felicidad, cayó en los horrores de una terrible desgracia

---

31 *PM*, p. 123. (N. del E.)

32 *PM*, p. 156.

33 *PM*, p. 323. (N. del E.).

colectiva y luego personal. Para este melancólico las debilidades humanas llegaron en los momentos en que su sabiduría de vida, la sabiduría de un alma silenciosa en sus soledades, debía soportar, por sí sola, sin la ayuda de la realidad superior, el embate del evento más terrible, más ultrajante, cuando perdió poco a poco su apoyo en la vida social, el derrumbe de Múnich y post-Múnich, la pérdida de su hermano, cuando el pan en su boca se estaba amargando y todos los pensamientos se precipitaban siempre de nuevo hacia una sola herida dolorosa, cuando ya se avecinaba su amenaza personal, que iba a llegar a separarlo de su familia, de aquellos a los que se aferraba, con el más devoto amor. El mundo se ha vuelto desde lo dulce y profundo, a pesar de todo lo tentador y prometedor, unos restos ofensivos y vergonzosos y, finalmente, completamente convertido en cenizas del todo negativo e hiriente. *Escrito dentro de las nubes* es un libro que muestra cuál es la sabiduría del alma humana cuando oscurece.

¿Qué era el alma para él? Podemos resumirlo: él se mantuvo fiel a ella y ella se mantuvo fiel a él. “Nostálgica, amarga, pero fielmente”, escribe en algún momento a finales de 1938. «Aunque sufro, sigo creyendo: ¡espero, vivo! ¿Qué será de mí si llega la miseria? ¡*Pero qué será de todos?!*»<sup>34</sup>. Y esta es casi la única mención personal que ha hecho en el libro; por lo demás, es dada toda a la vida del alma, sus ideas, pensamientos, esperanzas, su propio aliento. Ya no analizaremos más sus motivos filosóficos, que continúan consecuentemente en el camino del peregrino. Sólo en motivos políticos podemos mostrar cuán firme se mantiene. «¿La humanidad, la libertad, la justicia, la ley han sido empujadas al fango? Bueno, subirán desde aquí, desde el fondo, de una vez, harán todo el camino. ¡Quizás la gente entienda mejor esto, aprenda mejor si el gran grito de humanidad: libertad, derecho y justicia, sube desde lo más profundo desde el polvo de la tierra, desde lo más profundo de ella!»<sup>35</sup>.

¡En su gravedad, la gente vaga, se entrega a sueños tontos y sólo a hechos! Se dice que los hechos conducen por el camino correcto y lo curan. Todo lo demás es sólo una ilusión, son sólo hechos verdaderos y saludables. —Como si no hubiera necesidad de añadir fe a los hechos (sobre todo a los abrumadoramente malos)—; después de todo, los hechos no tienen un valor duradero y eterno, son y serán siempre expresión de la capacidad de tener creencias: la creencia de que los hechos de

---

34 *PM*, p. 253 n.

35 *Ibid.*

hoy a veces se pueden corregir y superar —se necesita sacar a la luz los hechos que hoy son los mejores, pero puede ser que lo que hoy es diez veces verdad mañana puede ser un monstruoso pasado—<sup>36</sup>.

Aquí, también, Čapek se mantiene fiel a su idea de no reducir el ser humano, de no cuantificarlo a partir de lo que hace, sin responsabilizarlo, sin quitarle la posibilidad de una vida real. «Para muchos de nosotros, casi todo el mundo se derrumbó ese otoño de 1938. ¡Vivimos en ruinas, con nociones muy sacudidas sobre la justicia de la historia, el precio de la moral y la fuerza de la verdad —qué miseria y, sin embargo, qué tarea de vida—!»<sup>37</sup>. Y uno de los pensamientos más peculiares y quizás más profundos: «El sentimiento trágico de la vida no es en absoluto lo mismo que el significado negativo de la vida»<sup>38</sup>. Esta me parece la mejor descripción del contenido del libro *Escrito dentro las nubes*: la melancolía de Čapek se ha convertido en tragedia. La situación del hombre en el mundo, como lo siente Čapek, es bastante trágica: una tarea enorme, en realidad más allá de nuestras fuerzas, pero no hay escapatoria de ella; todos los caminos están cerrados, los caminos del coraje por las fuerzas objetivas de la naturaleza y la historia, los caminos de la inadecuación, los caminos de la privacidad personal desnuda están cerrados para el hombre real, para el alma real misma. Y así camina con la frente en alto /12/ y se adentra expuesto a la llanura, donde late el trueno y donde el resultado es seguro sólo cuando y donde es incierto. Y así caminaba el Peregrino cojo cuando recibió el golpe que trastornó su intimidad personal para siempre.

Y luego ya no tenemos más de sus registros aforísticos. Tenemos versos. Versos sinceros, a menudo sobrecogedores, como los que amaba el Peregrino cojo; versos que, sin almacenar descriptividad ni documentalismo, capturan para siempre los momentos de absoluta oscuridad, la existencia desnuda en el punto de congelación de la vida que ahora se ha convertido en la suya. También aquí él es fiel a sí mismo. Protesta, lucha, cree, alimenta la esperanza: no se somete a cuentas terminadas.

tú que en la cárcel  
tejes tu anhelado sueño de vida,  
que —si tu fe en la vida—, ¿no es otra cosa  
que un signo de desesperación?

---

36 *PM*, p. 258.

37 *PM*, p. 262.

38 *PM*, p. 272.

[...]

¡La vida, en la que tú tanto crees, es tu asesina!

¿Cuál es tu fe aparte de la desesperación?

[...]

me siento herido; no por la vida, sino por la crueldad humana

—y, sin embargo, la vida encierra todo lo humano:

¿Qué es el hombre, qué la vida? ¿No soy yo la vida misma?

De no creer en la vida —¿dónde debo poner mi confianza?—

Mientras viva, aunque desdichado, aunque devorado por el desespero

Quiero creer en la vida —y desesperado— ¡No me desespero!<sup>39</sup>.

Son ahora pequeños fragmentos de la naturaleza los que penetran como recuerdos de otro círculo de la vida en estos versos oscuros o grises, hierba otoñal que no se puede arar, cápsula de pasto que florece detrás de las alambradas, como símbolos de una voluntad naciente, aunque pisoteada, de vida. «Dioses, estoy seguro / que todo lo saben de antemano, la esperanza no se sabe; / el hombre se creó a sí mismo a partir de su poder mortal»<sup>40</sup>. Se levanta una y otra vez en una lucha dolorosa la última vez cuando se trata de irse o atascarse de nuevo. ¡Y cómo puede esta alma fuerte, que una vez conoció tanta felicidad dorada y amarga, atarse una y otra vez! Qué ternura y belleza, que huelen a hogar, los versos sobre mujer, alma, casa, quizás el más conmovedor de los versos checos. El alma en ellos suena tan plena como en los días de bienestar, incluso como si fuera acompañada por el otro mundo, con un trágico acompañamiento. Y después, una última vez, un último llamado de esta alma fuerte que regresa hacia la vida, decidida a creerle y sin embargo con plena conciencia de su tragedia.

En la vida o en las fauces muerte,

—¿Qué hay al final del camino?—

Van miles, no estás solo...

¿Tendrás o no tendrás suerte?

Llegó el día del gran viaje,

¿Hace mucho tiempo estás listo?

39 Josef Čapek. *Ty, který...*, en: Josef Čapek. *Básně z koncentračního tábora*, Spisy bratří Čapků, vol. 48. Praga, František Borový, 1946, p. 125n. La colección fue organizada por Vladimír Holan, que no se menciona como editor en el libro. (N. del E.).

40 Čapek, *O naději*, en: cf., p. 128. (N. del E.).

/13/ Cosecha de vida o de muerte-  
si vas hacia la casa - vas hacia la casa<sup>41</sup>.

---

41 J. Čapek, *Před velikou cestou*, in: cf., p. 228. (N. del E.).

## COMENIO Y EL ALMA ABIERTA<sup>1</sup> (EN EL TRICENTENARIO DE LA MUERTE DE COMENIO)

Jan Patočka  
(1970)

Los filósofos antiguos y modernos a menudo ponen el alma en el centro del cuestionamiento filosófico. En la modernidad, la filosofía se esfuerza por alcanzar el estudio del alma, cuya pregunta fundamental y decisiva puede ser captada por el contraste entre un alma cerrada y alma abierta. Un alma cerrada es, por así decirlo, una tierra clausurada en sí misma, limitada externamente, que no acepta nada extraño; su autonomía la acerca al absoluto o incluso la define. Por lo tanto, no hay nada que le sea exterior, que pueda formar los límites de su infinitud desde el exterior o ser la causa de la limitación de su libertad. Y, sin embargo, de manera paradójica, también llamamos a esta alma infinita un alma cerrada. Está encerrada en sí misma precisamente porque, a pesar o incluso a causa de su infinitud, sólo puede encontrarse a sí misma. Para ella no existe el “afuera”. Por eso puede y debe afrontar cada problema sólo con sus propias fuerzas y medios. Por eso ve sus tareas esenciales en la perspectiva del control, el empoderamiento y la apropiación.

El alma cerrada se encuentra tanto en versiones idealistas como materialistas. Naturalmente, cuando se piensa en la expresión “alma cerrada”, se piensa primero en el concepto de idealismo especulativo, por ejemplo, de formulaciones sobre el ser cerrado del universo, que no posee fuerzas que puedan oponerse al espíritu cognoscente, de fórmulas que interpretan el mundo como material para obligaciones, etc. Sin embargo, un alma cerrada /338/ gobierna incluso donde se le considera el máximo exponente del mundo explorado y dominado, donde se le ve —porque tiene una relación íntima con todas las trampas y máscaras del poder,

---

1 El texto en la versión checa fue traducido del original alemán (Comenius und die offene Seele, en: Jan Amos Komenský. *Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, ed. Klaus Schaller, Heidelberg 1970, pp. 61-74) por A. Mandl (*Komenský a otevřená duše*, in: *Křesťanská revue* XXXVII, 1970, No. 10, pp. 223-231). Jan Patočka revisó y complementó esta traducción (nota de la editora). La versión a español es traducida de: Jan Patočka. *Komenský a otevřená duše. (K třístému výročí Komenského smrti)*. En: Jan Patočka. *Komeniologické studie II*. Praga, OIKOYMENH, 1998 [1970], pp. 337-351. Edición preparada por Věra Schifferová.

con los intereses egoístas, con su astucia— como la que es libre y gobernante. Un alma cerrada es la cima del mundo; nada puede superarla fundamentalmente en valor y significado; ella no tiene que detenerse ante nada como posible obstáculo, más allá de sus capacidades<sup>2</sup>.

El concepto del alma como cerrada es común a nuestro presente, incluso se ha vuelto evidente, y ni siquiera se nos ocurre que hay otra posibilidad. Y, sin embargo, el concepto de un alma cerrada no es tan antiguo; hubo un tiempo en que era algo nuevo e inaudito. En Europa a finales del medioevo y principios de la modernidad, se opuso al concepto de alma que era común en la época. Este concepto común en la época no representa el único ejemplo de un “alma abierta”, sino sólo una de las más importantes formaciones históricas. El alma cristiana se encuentra fundamentalmente ante algo para lo que es insuficiente, que está completamente más allá de ella, hasta que se le revele y le permite lo que está fundamentalmente abierto a su libertad, pero que es prácticamente inalcanzable para ella: está puesta ante su creador y redentor, de cuya revelación y gracia depende.

El nacimiento del concepto de un alma cerrada está estrechamente relacionado, pero no es idéntico, con el nacimiento del concepto moderno de la vida y de la imagen moderna del mundo. Las ciencias naturales modernas, la tecnología y las filosofías científicas modernas pertenecen a este cuadro como pilares básicos. La ciencia moderna es una de las hazañas heroicas del espíritu humano. Gracias a este acto, el hombre comienza a controlar la naturaleza física y eventualmente

---

2 *Nota aclaratoria de la editora checa para la versión en español:* Según Patočka, ¿cuál es la diferencia entre un alma abierta y un alma cerrada? La respuesta a esta pregunta, además del presente texto, sobre la apertura existencial del alma, aparece también en un fragmento de *¿Qué es Europa?*: “El mundo no es algo ya dado o existente en el ser humano, lo que lo encerraría en el mismo, como en un círculo, sino que consiste en el establecimiento de un contacto, en una apertura, la luz original. También en nosotros mismos, una receptividad hacia todo lo que podamos de una u otra manera experimentar, es lo que crea la apertura de un alma abierta. El alma es el establecimiento del contacto, la apertura en su propia existencia. El alma abierta no es un ser cerrado en sí mismo, sino el establecimiento del contacto. Si el alma se concibe como una estructura cerrada en sí misma, su esencia misma es fundamentalmente defectuosa. En cierto sentido, se puede decir que su esencia es un estar fuera de sí misma, un salir de sí misma esencialmente y que, por el contrario, se «aliena» sólo cuando se cierra sobre sí misma, cuando se olvida de sí misma y no se comprende a sí misma, especialmente tratando de comprenderse a sí misma según las cosas con las que establece contacto. Porque el alma abierta sólo puede concebirse como abierta cuando comprende la luz que se enciende en ella, sale de ella y establece contacto, su comprensión de sí misma como alma abierta depende precisamente de este fenómeno del mundo como horizonte total, si la estructura le permanece o no permanece oculta... Cuanto más consciente es el alma de su función especial, de tener acceso a todo lo demás, más adquiere ante sus propios ojos una posición especial basada en el hecho de que debe estar aquí ante todo lo demás, mayor es el peligro de que no lo comprenda correctamente y de que considere su esencia como el hecho de ser un «sujeto» cerrado y autosuficiente, que incluye en sí todos los demás contenidos del mundo. El alma cerrada es, pues, un gran peligro al que se ve sometida el alma abierta al acercarse por el lado que nivela su posición especial, su establecimiento de una relación, su función de luz, a lo que aparece en la relación; el alma que así aparece es la manta sobre la tumba, donde se entierra el acceso a la aparición como tal, y por tanto el acceso al alma abierta”.

espera poder controlar también su propio ser. Tenemos mucho que agradecer a las grandes mentes de los siglos XVII y XVIII por los inicios y la primera implementación exitosa de los esfuerzos que llamamos la concepción mecánica del mundo. Si estos espíritus resucitaran hoy y pudieran adoptar los avances de las ciencias naturales de hoy, reconocerían en ellos (en toda la diversidad de los campos de investigación y los resultados incomparables, entonces impredecibles, del nuevo método científico) los frutos del mismo espíritu que ya los animaba. Por lo tanto, es posible juzgar por esto que, si fueran trasplantados a la situación de los tiempos modernos, dejarían caer los caparzones de formaciones extrañas de pensamiento —en el caso de Galileo y Kepler, por ejemplo, la idea del cosmos; y, en el caso de Descartes, el residuo teológico— sólo si se les presentaran suficientemente los resultados de un método objetivo, matemáticamente procedimental, en el que estos autores ya se habían basado.

En ese momento, no obstante, también hubo figuras que, aunque son elogiadas como precursoras de las conquistas modernas en su campo, sin embargo /339/ rechazarían enérgicamente el papel de sus predecesores. Me parece que el venerable fundador de la didáctica sistemática, Juan Amós Comenio, pertenece a tales figuras. Las razones de esta evaluación se pueden encontrar en los trabajos sobre Comenio de Klaus Schaller<sup>3</sup>. Para los “predecesores” o “fundadores” de las ciencias naturales modernas, su obra es fruto de la *ratio*, que, según las fórmulas cartesianas, se entiende como *propiedad* del hombre, como propiedad a través de la cual se desarrolla como sujeto. En nuestra expresión: esta *ratio* puede ser aplicada por un alma cerrada como argumento básico para su concepción del mundo. Esta razón es superior a la cosa; al encontrarse con la cosa, no encuentra nada extraño, sino sólo el desarrollo de sí misma. Sin embargo, la didáctica de Comenio no es en modo alguno fruto de tal *ratio*. Para Comenio, la razón no es una luz natural que

3 Klaus Schaller (1925-2015), filósofo, pedagogo y comeniólogo alemán, desde 1964 profesor en la Ruhr-Universität en Bochum, donde fundó el *Comenius-Forschungsstelle (Centro de Investigación Comenio)* con base en el Instituto Pedagógico de Bochum; esto le permitió cultivar contactos con investigadores checos durante los años de la llamada “Cortina de Hierro”. Schaller y Jan Patočka estaban unidos por una amistad de veinte años, cuyo vínculo era, además de su mutuo interés por Comenio, la pedagogía sistemática, que Schaller desarrolló como pedagogía de la comunicación. Mantuvo correspondencia con Jan Patočka en los años 1957-1977 —ver «Korespondence Jana Patočky s Klausem Schallerem». En: *Jan Patočka, Korespondence s komeniology II*, eds. V. Schifferová e I. Chvatík, traducido del alemán al checo por Jan Frei. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2011, pp. 75-292; también se puede consultar esta correspondencia alemana en el idioma original en: Jan Patočka – Klaus Schaller – Dmitrij Tschizewskij. *Philosophische Korrespondenz 1936-1977*, editoras Helga Blaschek – Hahn y Věra Schifferová, Würzburg 2010 (*Orbis Phaenomenologicus. Quellen. Neue Folge* 5), pp. 29-157. Véase también Klaus Schaller. *Vzpomínky na Jana Patočku*, trad. V. Schifferová, en: *Jan Patočka, Korespondence s komeniology II, Op. Cit.*, pp. 331-338; V. Schifferová, “Zur Fülle des Wissens gehört die Menschlichkeit”. *In memoriam Klaus Schaller*, en: *Acta Comeniana* 29/53, 2015, pp. 211-220. (Nota de la editora checa para la versión en español).

encuentra sus principios, es decir, a sí misma, al examinar las cosas. Para percibir las cosas como son, primero debe aprender a comprender que su tendencia a medir las cosas desde sí misma sólo puede conducir a verdaderos resultados cuando el hombre se abre y somete toda su alma a algo completamente diferente, superior. Por tanto, el órgano del entendimiento no es la razón del entendimiento *a priori*, sino que el punto de partida de Comenio es la razón como fuerza entre las fuerzas de un todo, en el todo del universo —incluido Dios—, alma involucrada y entrelazada, que aún tiene que asegurar su posición adecuada en el todo y mantenerse en esta seguridad. Sólo cuando el alma experimenta su dependencia y apego esencial a otra cosa, puede incluso esperar que su razón, en su entendimiento, alcance el punto de sentir las cosas mismas y saborearlas (*sapientia*) en su propio ser y significado.

En esta “trascendencia del propio yo natural” hay que distinguir precisamente la transgresión de la propia autosuficiencia y autonomía de la adhesión positiva a la verdadera luz de la revelación que emana de Dios y de la guía de Dios. En este punto comienza su especulación teológico-metafísica, su salto al absoluto *revelado* en su didáctica y su reforma universal (*panorthosia*) que están lo más estrechamente relacionadas posible. Sin embargo, el alma abierta y su acto fundamental consiste en *no perderse* en el mundo y sus contenidos, sino *darse o dedicarse intencionalmente* a las cosas, darse en beneficio de las cosas, de las personas y de Dios, y en esta dación encontrarse a uno mismo, pero ese acto es en gran medida independiente de este salto.

La especulación de Comenio puede captarse mejor en su originalidad si seguimos sus escritos checos. Klaus Schaller fue el primero en ver eso también. El punto de partida es la enciclopedia, la representación del universo /340/ y su sentido para el hombre y para todo lo que tiene la propiedad de ente. Este significado es entonces explícitamente enfatizado por la consideración de la posición y del destino del alma humana, especialmente en el mito sobre el viaje descarriado y el regreso del peregrino al *Laberinto*, que en su característica básica puede entenderse como la autoaprehensión del alma abierta. Sin embargo, en el *Laberinto*, más aún en el *Centrum securitatis* y especialmente en los escritos posteriores de Comenio, mayoritariamente en latín, también es posible encontrar una *interpretación metafísico-teológica* de esta experiencia básica, porque la razón centrada en Dios, guiada por Jesús, se considera capaz de experimentar el sentido de la vida como una totalidad. Lo más importante que se manifiesta en esto (y que aún no está contenido en los escritos de consolación) es la comprensión de que este significado unificado no

implica una mera representación y transcripción de lo que existe, sino que representa en sí mismo una poderosa tarea que ha sido dada al hombre para lograr: 1) la inclusión del hombre en el orden del todo determinado por el ser de Dios; 2) la educación o formación, que está informada por el arte de educar, la didáctica; 3) la reforma de todas las cosas que hacen hombre al hombre, lo que hace humano al hombre: la educación inicia esta reforma y la conduce a horizontes cada vez más amplios. Así se configura la dialéctica de la educación y de la reforma general, que luego determinan la obra de Comenio hasta su final.

Parece que Comenio se guió particularmente por la idea de un alma abierta en dos lugares de esta poderosa, aunque muy compleja, estructura de pensamiento: al describir la conversión (*obrácení*) del perdido en el *Laberinto* y al esbozar los hasta ahora no realizados proyectos de la *emendatio rerum humanarum*<sup>4</sup>, que persiguen la reforma de las condiciones humanas, es decir, esbozando lo que a menudo se califica de *utópico* en la obra de Comenio. Incluso estos proyectos están anclados “armónicamente” en ideas eternas, *venae rerum*, pero este anclaje, en lo que es, ha pasado aquí a un segundo plano. La universalidad de los proyectos, la entrega humana, la entrega de sí mismo al todo, se ha convertido en el tema principal. Esta conversión (*obrat*) de la mirada, este cambio de interés, eleva al hombre por encima de sí mismo mucho más generosamente que cualquier versión anterior del platonismo. La vida humana se da y se gasta al servicio de Dios, de las cosas y del prójimo. Aquí, en Comenio, el esfuerzo por plantear las únicas cosas que el hombre necesita no entra en contradicción con sus esfuerzos por anclar lo dispuesto en la “naturaleza”, en lo que es y lo que hay que averiguar.

/341/ Volvamos al comienzo de este largo viaje de pensamiento y examinemos más de cerca la fase inicial de éstos. *Theatrum universitatis rerum*, del que se conserva un fragmento<sup>5</sup>, se remonta a los días de su juventud, cuando el joven estudiante se inspiró en el enciclopedismo de Alsted. A primera vista, es una enciclopedia corriente, compuesta al estilo de la época. La Edad Media y el Renacimiento cuentan con un gran número de enciclopedias de este tipo, para las que la creación, la caída y la renovación sirven de marco, y la obra de Comenio, como parece a primera vista, se distingue entre ellas sólo por el hecho de que quería poner

4 “Enmendación de los asuntos humanos: de la filosofía (de la erudición), de la religión, de la política”. Ver en: J. A. Comenio, *Panegersia*, cap. IV, en: En: *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, vol. 19/I, eds. Martin Steiner, Vojtěch Balík, Dagmar Čapková, Věra Schifferová, Markéta Kłosová. Praga, Academia, 2014, pp. 100-105.

5 J. A. Comenius, *Theatrum universitatis rerum*, eds. Jiří Daňhelka, Karel Hádek, Antonín Škarka, in: *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, vol. 1. Praga, Academia, 1969, pp. 95-166.

algo así a disposición de sus compatriotas por primera vez en su lengua materna. Sin embargo, incluso así, su enciclopedia es más que una colección de un resumen de conocimientos destinados únicamente al hombre. La obra está dedicada a Jesucristo y se afirma claramente que la enciclopedia es importante también *para Dios mismo*, si recuerda al hombre sus deberes originales, que son alabar a Dios y volver todo a Dios. En el texto de la dedicatoria dice:

Así, de ese pozo de vuestra omnisciencia, aun este manantial que fluye, aunque ha sido manchado por la inmundicia de la indolencia humana, justamente vuelve a vosotros, para que estés aquí y sigas siendo lo que eres, el único principio y fin de todo<sup>6</sup>.

Tal instrucción enciclopédica es necesaria porque el hombre ha caído fuera del orden verdadero:

Te plació dar a luz una criatura que narrara tu alabanza, nosotros los humanos y unas criaturas más nobles que nosotros, los ángeles... éstos se mantienen fielmente en su deber; pero nosotros, los *más bajos*, *estropeamos tu armonía*<sup>7</sup>, Creador nuestro, y deseamos otras cosas, descuidamos nuestros desdichados deberes... callamos mientras las criaturas irracionales, para nuestra vergüenza, hacen lo que nosotros deberíamos hacer<sup>8</sup>.

La naturaleza rige una armonía que recuerda al hombre su deber: la enciclopedia presenta esta armonía ante los ojos de las personas, para que puedan realizarla en sus propias vidas. La enciclopedia no sólo revela *algo* (*některé*), sino la *futilidad* (*nicotnost*) del todo, si es que está separado de Dios, por lo que la descripción de la máquina del mundo (*machina mundi*) y su compilación, así como el análisis de las cuestiones relacionadas con ella, se organiza siempre de tal manera que el confuso concepto pagano se refleja claramente en el verdadero cristiano. Por lo tanto, se pone un gran énfasis en la creación y la transitoriedad del mundo en contraste con la antigüedad, en su duración relativamente corta, en su glorificación última y en la bondad, la belleza y la perfección que caracterizan al mundo como la obra de su creador, y, al mismo tiempo hay una tendencia a atribuir todo lo malo y negativo en la creación a la cuenta del pecado y a atribuir incluso la desaparición final del mundo a su destrucción por la maldad humana. /342/

6 *Ibid.*, p. 100.

7 El subrayado es un énfasis de J. Patočka (nota de la editora).

8 *Ibid.*, p. 99 (nota de la editora).

La intención, que sólo podemos leer en los contornos del fragmento conservado del *Theatrum*, se enuncia con precisión en el *Laberinto*. Lo que se discutió conjuntamente en los capítulos en *Theatrum*, a saber, la visión falsa y verdadera del mundo, se muestra en el *Laberinto* en dos partes separadas: aquí la confusión de la pura mundanalidad, allí la verdad del ser espiritual. Un peregrino que ha recibido un destino favorable en la vida, a saber, que puede ver y examinar las circunstancias reales de la vida y su destino antes de elegir una profesión, es decir, un investigador, recibe como compañeros y líderes en sus acciones dos especies extrañas, Sabelotodo-Omnipresente (*Všezvěda-Všudybuda*) y Engaño (*Mámení*). Lo primero que Schaller quiere ver, creo, con exagerada sofisticación, es la imagen de la razón subjetiva poscartesiana. Sin embargo, según la propia interpretación de Comenio, Sabelotodo (*Všezvěd*) es la audacia de la curiosidad ociosa, como se manifiesta, entre otras cosas, en el enciclopedismo de su tiempo, degenera en una omnisciencia (*mnohovědní*) sin sentido, y que Comenio critica por ello; y, el segundo guía —Engaño— es una apariencia y una opinión que no da problemas, pero está sujeto al ruido y la opinión general, es informe, nebuloso, voluble y cambiante. Ambos compañeros de viaje se unieron al peregrino antes de que le fuera asignada la suerte de explorador; son inclinaciones innatas del ser humano que quieren conducirlo en su exploración. Su alcance convierte para él la verdad en meras apariencias, como les sucedió a los prisioneros encadenados en la alegoría de la caverna de Platón. Incluso en el *Laberinto* de Comenio hay algo que corresponde a esos lazos, la brida, que parece entrar por sí sola en la boca del explorador y que está sujeta en la mano de Sabelotodo-Omnipresente; y, las gafas delirantes, que se ponen en la nariz del explorador, aunque algo torcidas, y le impiden ver la luz, como a los prisioneros de la caverna de Platón. No obstante, al final, el papel de esos dos compañeros es diferente del que engaña y ciega en la caverna platónica. Los guías no mienten simplemente escondiendo la luz, sino aliviando la tensión de la vida. Obligan a tomar a la ligera las inevitables decisiones básicas de la vida. Muestran sus predicamentos y deberes bajo una luz color de rosa; siempre seducen con cosas nuevas, cambiantes y deslumbrantes y así impiden la exploración en el sentido propio de la palabra. En resumen, ambos compañeros están tratando de frustrar toda la exploración que está llevando a cabo el explorador. Ha de enredarse en el mundo por la curiosidad inquisitiva, por la brida de la tradición y por el público anónimo (*anonymní veřejnosti*), por los anteojos de la costumbre adormecedora y de la ceguera que lo vuelven todo al revés, para que no sepa que por donde quiera que vaya, nunca volverá a encontrar exactamente lo que está buscando.

El explorador no es un prisionero sentado pasivamente en la caverna como en Platón; sin embargo, es precisamente en su aparente movilidad positiva donde radican las causas de su engaño (*klamu*) y error (*omyly*). La movilidad es vacía (*prázdná*) y fútil (*nicotná*). Es un rebote constante, pidiendo todo sin /343/ participar sustancialmente en nada. Al mismo tiempo, este rebote le impide encontrar la nada; por lo tanto, también falta un patrón, así también cualquier posibilidad de examinar el verdadero ser de una cosa; y donde la cosa se vislumbra, la opinión embotada por la costumbre y el ruido, se sobresalta como instancia de interpretación y de “comprensión”. El trabajo de los dos compañeros es, por tanto, complementario: alejarse y escapar, cegar y neutralizar se complementan. La curiosidad, la ubicuidad, la omnipresencia constante son, en esencia, evasión, y la explicación es realmente parloteo y adormecimiento.

Con todo, las gafas torcidas del explorador se posan sobre sus ojos, y por lo tanto él queda con algo descubierto a la vista; esto es favorable para su actividad de explorador. Puede comparar. Incluso la movilidad del Sabelotodo-Omnipresente no carece de importancia para él; después de todo, no se sometió a él libremente, sino que su destino lo llevó a los brazos del Omnisciente (*Všezvěda*), que le impide detenerse en cualquier lugar y le estorba en toda fijación. Es un hombre infeliz porque ha perdido su familia, su hogar, el gobernante a quien era devoto, su buen señorío. Esta desgracia suya protege al explorador de caer en las desgracias del mundo y le da la oportunidad de examinar él mismo este declive. Su viaje por el mundo es una discusión constante con ambos compañeros, especialmente con Engaño. Engaño (*Mámeni*) es el intérprete de la reina del mundo, Sabiduría-Vanidad. Él puede explicar todo en el mundo, porque el mundo no es más que ambigüedad, que él mismo ha establecido en cada edad humana, en cada estado, en cada situación de vida, en cada vocación de vida. El viaje compartido por el mundo va acompañado de la constante defensa por parte de Engaño, de la superficialidad y la ceguera, que ambos compañeros provocan por todas partes, de modo que una persona no ve la verdad en ninguna situación y se somete pacientemente al dominio del mal, de la nada, de la confusión y de la negatividad. La descripción de estas perversiones del mundo es la descripción de la acción de estos poderes demoníacos que se han apoderado del hombre desde el comienzo de su vida. Sobre todo, estos poderes de la nada cuidan que no se vislumbre el no ser; porque el vacío, la nada y la falsedad son las mismas cosas que, según su intención demoníaca, no deben verse en su nada y falsedad. Por eso encubren la muerte por encima de todo. Actúan como si

ella no estuviera allí; uno se aparta y no pregunta con respecto a ella. Por tanto, el desenmascaramiento (*demaskování*) de la muerte como abismo de la nada (desde el punto de vista del mundo, si se toma como medida lo que hay en él) significa también el fin del dominio de esos compañeros. El des-cubrimiento (*odkrytí*) de la nada es aquí, insistámoslo de nuevo, el acto fundamental de un alma abierta. Para el alma abierta hay algo más que lo que es inmanente al mundo, lo que está en el mundo. En ese momento, cuando el peregrino arroja resueltamente los anteojos de Engaño y descubre el abismo sobre el que descansa todo ente mundano, los compañeros desaparecen con su brida y con el poder de la tentación y el cegamiento. Hasta ese acto /344/ el alma abierta queda sola, en sí misma; pero ahora viene el turno del giro de *conversión* (*obrat*). Se escucha una voz que anuncia en la futilidad del abismo fundamental un nuevo comienzo, que lleva de la nada del mundo a lo positivo del ser. Sólo este verdadero ser, para Comenio, es al mismo tiempo el ente verdadero, el ente supremo, el Dios verdadero (*pravý bůh*). Esta interpretación teológica-metafísica de la experiencia básica de un alma abierta es decisiva para el desarrollo ulterior del pensamiento de Comenio. Con él, el alma abierta no ha salido del círculo de *todo* ente (*každého jsoucna*), ni mora fuera de todo lo que se puede decir que *es*, sino que, con toda la metafísica tradicional desde Platón, se traslada al ámbito del “ente verdadero” en oposición a lo falso y lo aparente. Aquí, sin embargo, el hombre como hombre no puede entrar; el poder humano no puede dominar este camino. Este giro hacia lo positivo, la base de una nueva vida, un nuevo y verdadero orden mundano, el descubrimiento de un sentido de la vida a la vez fiable y gozoso, se realiza gracias a la guía de Dios. Es verdad que al hombre lo puede desesperar el mundo y ver su nada; sin embargo, para convertir esta derrota en victoria, llega a la opinión de que hay un orden completamente diferente, verdadero, del cual el hombre está llamado a participar, pero el hombre mismo, como una mera cosa entre otras, es fundamentalmente incapaz de lograrlo.

En *Centrum securitatis* la experiencia básica de un alma abierta se interpreta de manera algo diferente que en *Laberinto*. El enredo del hombre en el mundo es visto aquí como “otredad” (“*jinudost*”), como un esfuerzo por llegar al centro universal del gozo inquebrantable por otros caminos que sólo y verdaderamente conducen a la meta. En este contexto, nos referiremos a la “otredad” como errancia (*bludnost*) del hombre. En *Centrum securitatis*, se nombra incluso al mismo tiempo la razón de este delirio, y esta razón es la “autosuficiencia” del hombre, su tendencia a querer ser el centro de sí mismo y de todo lo demás: la rebelión contra el centro

universal: separación y desafío. En el *Laberinto*, no hay la descripción de nada similar. Allí, sólo se enfatiza la incapacidad del hombre para llegar a la verdad por sí mismo; pero no se da la razón específica de esta incapacidad. Nombrar esta incapacidad, junto con la tendencia original del alma abierta hacia algo de lo que no se puede disponer radicalmente, es suficiente aquí para describir esta experiencia fundamental. Sólo la justificación explicativa de esta experiencia fundamental en *Centrum securitatis* revela la oposición básica del mundo del pensamiento de Comenio contra la búsqueda moderna del conocimiento.

El dominio del mundo por el conocimiento no tiene necesariamente su razón de ser en la temporalidad subjetivista del existir de un alma cerrada; tampoco puede significar participación en la ambigüedad fundamental de todo lo mundano. Ambigüedad aquí la entiendo en el sentido de Pascal: la pequeñez y la grandeza simultáneas, la comprensibilidad y el misterio, la banalidad y la sublimidad del hombre y de las cosas. El conocimiento objetivante muestra esta “desproporción del hombre” de una manera particularmente llamativa. Dominar el mundo a través del conocimiento es, por lo tanto, completamente compatible con un alma abierta, siempre que no se agote y no exija un dominio ilimitado sobre el mundo. Es probablemente una exageración unilateral interpretar el nuevo comienzo cartesiano de la filosofía en el sentido de tal *instauración* fundamental de la subjetividad del sujeto. Después de todo, personas que estaban determinadas por el cartesianismo, como por ejemplo Pascal, indudablemente siguieron un camino diferente en estos asuntos. En todo caso, al menos desde el *Centrum securitatis*, Comenio se encuentra en un camino comprensible por su intención polémica, pero peligrosamente simplificado por el hecho de estar sujeto a la tendencia a equiparar la imagen moderna del mundo y el control moderno del mundo, fundamentalmente, con la cotidianidad mundana (*rozvrhem světa*) de un alma cerrada. Así es como al final de su carrera escribe su polémico punto de partida contra Copérnico y Descartes, luego exactamente aquí su polémica encuentra una salida. Este camino es peligroso porque lleva a la opinión de que una ciencia de la naturaleza fundamentalmente diferente de la ciencia matemática moderna de la naturaleza no sólo es posible, sino directamente necesaria, basada en una interpretación metafísica de los eventos mundanales como un todo. Este es el camino que realmente siguió Comenio; pensemos sólo en su *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*<sup>9</sup>. No está satisfecho con el

9 J. A. Comenii, *Physicae ad lumen divinum reformatae synopsis*. Eds. Marie Kyrálová - Stanislav Sousedík - Martin Steiner. En: *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, vol. 12. Praga, Academia 1978, pp. 69-175.

conocimiento y el reconocimiento de que el conocimiento moderno no ofrece nada completo y, *en este sentido*, sin embargo, es necesario y correcto, sino que deriva de él la autorización bajo una guía superior para establecer una imagen *verdadera* del mundo contra esta imagen fragmentaria. Frente al concepto de un mundo que proviene de la intervención metódica de un sujeto cognoscente, que lucha por el dominio humano del todo, y por lo tanto violento, Comenio quiere construir una imagen del mundo que emana de Dios mismo, en la que toda *violentia* será eliminada, pues el creador naturalmente ve y conoce las cosas en profundidad, no sólo con relación a sí mismo. Al mismo tiempo, sin embargo, debe establecer una conexión entre lo que Dios nos ha revelado y la razón humana natural, y en esta manipulación reside el libre albedrío, la *violencia*. Esta violencia está contenida en lo que Schaller /346/ llama la “hipermetafísica”<sup>10</sup> de Comenio, su permanente, “verdadera” comprensión del mundo, basada metódicamente en la unificación de tres luces (*světel*): naturaleza, *Esckritura (Písma)* y conciencia.

Es típico del siglo xvii y también está relacionado con la situación espiritual e histórica de la humanidad europea de entonces, que en este momento aparecen las intenciones de tratar de llevar al asediado *genus humanum* por un camino radicalmente nuevo, por una reforma uniforme y eficaz de su luz espiritual, de su razón. Un desarrollo repentino hacia una mejoría que debe ser precedida por un salto poderoso y súbito de un cambio radical en la “conciencia”. Así, Bacon espera poder construir una nueva ciencia de principios objetivos, derribando los “ídolos” que nos acechan, y por la lucha metódica del espíritu contra la fatal tendencia a aferrarse a perspectivas engañosas y apariencias gigantescas. Así, Descartes espera haber descubierto, por primera vez en la historia, un criterio verdadero para fundar principios verdaderamente ciertos, con los cuales se ha logrado establecer el conocimiento sobre tres pilares muy simples, y que este conocimiento, en contraste con la impotencia actual, nos harán “*maistres et possesseurs de la nature*”<sup>11</sup>. La confusión, el laberinto de la humanidad, depende del hecho de que una persona no puede distinguir entre su conocimiento real (cierto y mirando la cosa en sí) y

10 K. Schaller, “Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert”. En: *Pädagogische Forschungen XXI*. Heidelberg, 1962, p. 61 (nota de la editora).

11 “Amos y dueños de la naturaleza”. Descartes, R. *Discours de la méthode*, Sexta Parte, en: *Oeuvres de Descartes*. Ed. Ch. Adam & P. Tannery, vol. 6. París, 1982, p. 62. La versión checa: *Rozprava o metodě*, fue traducida por V. Szathmáryová-Vlčková (Praga, 1933, p. 67). La traducción fue revisada por J. Patočka; las notas y el epílogo, igualmente, fueron escritos por él (nota de la editora). Sobre la relación Comenio – Descartes véase: Patočka, J. “Descartes a Komenský – jejich vztah ve světle nových nálezů hallských”. En: J. Patočka. *Komeniologické studie III*. Ed. V. Schifferová. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2003, pp. 334-362. *Sebrané spisy Jana Patočky*, vol. 11.

el conocimiento que sólo se supone. Por lo tanto, el giro fundamental promovido es la disciplina de enfocarse en una intuición plenamente consciente, metódicamente refinada y clarificada, activamente desarrollada, una disciplina a la que uno se somete. Comenio tiene también esta voluntad de cambio que, si bien se aplica fundamentalmente a toda el alma, se concentra en última instancia en la *reformatio intellectus* y en ella desemboca. En este sentido, Comenio está cerca de los paracel-sistas, espagíricos y rosacruces. Aunque esté imbuido de convicciones capaces de elevarlo por encima de la opinión de todo lo que se contiene en un solo nivel intelectual, /347/ paradójicamente, después de todo, anhela tal opinión, porque trata de representar nuevamente el significado de su experiencia de tal manera que crea una unidad de conocimiento indivisible con el conocimiento objetivamente comprobable, que enseña a una persona sobre toda la necesidad que tiene su alma abierta. Es instructivo comparar a Comenio con Pascal en este respecto. Como Pascal, Comenio representa los intereses de un alma abierta. Sin embargo, Pascal lo hace distinguiendo entre *diferentes niveles* de verdad, varios “órdenes”, mientras que Comenio protesta, con Pascal, contra que la razón geométrica sea considerada la última medida del ser, pero al final conoce y reconoce sólo *un orden único*. Por eso, no es del todo correcto decir de Comenio que, en la cuestión de la razón humana, trata fundamentalmente de dejar ser a las cosas como son: porque precisamente en relación con el acto descrito de purificar la razón humana natural, en relación con esa *emendatio intellectus*, a la que se dedican sus contemporáneos, Comenio se encuentra no sólo en una actitud negativa, sino que constantemente se impone un freno cuando trata de ir más allá con la ayuda de instancias suprarracionales, complementarias de la razón. Es precisamente la razón humana la que no permite ser lo que es a lo que es. Es a la vez presuntuoso y arriesgado atribuir esa armonía artificial de las tres fuentes del conocimiento (*mundus, animus, Scriptura*) y las tres facultades humanas básicas (*sensus, ratio, fides*) a la guía de Dios. La *pan-sophia christiana* y sus exponentes, la didáctica y la reforma universal, se basan en esta armonía. La “totalidad” y la “armonía” como postulados son la *violencia humana*; la violencia humana, así como el postulado de la evidencia y la certeza como medida última, en todas partes, es un conocimiento suficiente y penetrante. No es que sea falso atribuir a Dios la creación de la armonía y la unidad, pero hacer pasar por armonía aquello acerca de lo que *nosotros* sentimos estar armónicamente de acuerdo y encajando, a pesar de toda la apertura al teocentrismo, es después de todo arbitrario.

Por tanto, no es de extrañar que Comenio ya fuera interpretado en su tiempo, pero más aún en épocas posteriores, incorrectamente, en sentido moderno, porque su intención básica se leyó antropológicamente, su didáctica y su doctrina de la educación paidocéntricamente (*paidocentricky*); y, sus planes de reforma en el sentido de pedagogía y utopía sociales. Esto también incluye el concepto de sus libros de texto como guías puramente técnicas para adquirir conocimientos completamente especiales, /348/ por ejemplo, *Janua lingvarum* como una especie de método efectivo y universalmente aplicable de enseñanza de lenguas. Incluso el plan de la *praxis* y de la *chresis* como la “médula y cumbre” (*medulla et corona*) del conocimiento, que no tiene al hombre y su centralidad como objetivo, en absoluto, aunque parezca muy sorprendente desde un punto de vista moderno; más precisamente, el hecho de que la “utilidad” y la “implementación” deban organizarse planificada y sistemáticamente como es común tanto respecto al espíritu antropocéntrico moderno como a la reforma de Comenio; ambos están anclados en el hecho de que una cierta metafísica, una cierta concepción del ente (*jsoučna*) como un todo, se transfiere a la realidad, y con todas las diferencias de tal metafísica en términos de contenido a los rasgos formales comunes a ambos enfoques<sup>12</sup>.

Ya no vamos a continuar aquí buscando el origen y desarrollo de la propia doctrina de la educación de Comenio; no hay lugar para ello. Para él, esta doctrina descansa en su concepción de la naturaleza, que tiene su base en el arte divino, lo imita y lo expresa. El arte divino es la creación de ideas que presagian el plan básico, el orden del universo en todos sus niveles, en todas sus áreas. La cosa misma es este arte divino. La acción humana, si se guía por él y se adapta a él, no tiene por qué violentar las cosas, porque sigue la esencia de ellas, se apoya en la pulsión esencial de su naturaleza, que desea espontáneamente su realización. Por supuesto, esto no significa que los impulsos espontáneos de la naturaleza humana hayan pasado desapercibidos. Pero tampoco aquí se puede justificar la tendencia de la didáctica a pasar del todo a las partes, a tener siempre el todo delante de los ojos, a continuar trabajándolo una y otra vez de manera más diferenciada y clara

12 Para Comenio, la triada *theoria – praxis – chresis* es característica (teoría – práctica – uso) y aparece con bastante frecuencia en sus escritos. Por ejemplo, en *Pampaedia*, cap. V, § 30 y cap. VII, § 22, se recomendó la progresión de la teoría a través de la práctica a la crisálida como el único método de Panescuela (*Panscholia*) y Pandidáctica (*Pandidaskalia*). – Ver en: Comenio, J. A. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica II*, publicado por J. Červenka – V. T. Miškovská-Kozáková, et al. Praga, 1966, col. 65 y 94.). En la obra pedagógica tardía *E labyrinthis exitus*, los miembros de esta trinidad son considerados tres *sapientiae humanae gradus* —tres grados de la sabiduría humana— (ver Comenio, J. A. *E scholasticis labyrinthis exitus in planum sive Machina didactica, mechanice constructa...*, en: *Opera didactica omnia II*, IV, pp. 65-73).

en niveles diferentes y superiores, antropológicamente. Sin embargo, tal razonamiento —en esto estoy de acuerdo con la interpretación de Schaller— no es de la pluma de Comenio, y desde el punto de vista del antropocentrismo puro, el carácter universal de la forma madura de la pedagogía de Comenio, tal como se manifiesta en sus últimos escritos, especialmente en *Pampaedia*, no se puede justificar. Desde un punto de vista antropológico, esas propuestas de reforma del conocimiento, la educación, el lenguaje y la sociedad, interrelacionadas y mutuamente inseparables, pueden proporcionar muchos detalles interesantes; sin embargo, su necesidad interna, que en Comenio resulta de la orientación teocéntrica de toda su obra y que realmente le preocupaba, sólo puede vislumbrarse si aceptamos sus supuestos metafísicos básicos y partimos de ellos.

Entonces, ¿en qué reside la actualidad del estudio dedicado a Comenio en estos días? ¿Qué nos dice hoy la obra de Comenio, ahora que —sólo después de trescientos años— reconocemos en su auténtico trazo y en su forma concreta, que se destaca claramente gracias a los nuevos hallazgos?<sup>13</sup>. Aunque la era /349/ tecnológica y las ciencias conectadas a ella, y permeadas por ella, están obteniendo éxitos aún mayores de sus conceptos básicos, se multiplican los indicios de que el gobierno de un alma cerrada ya no es suficiente para los requisitos establecidos por la era posteuropea. No es casualidad que el concepto de alma cerrada naciera y se generalizara en una época de la historia que podría llamarse europea, una época en la que Europa reclamaba el saber efectivo y, por tanto, el poder. Esta época histórica europea desarrolló su propio concepto de historia y espíritu, que giraba en torno al sujeto soberano, y una filosofía del Estado que descansaba sobre la misma base. Nadie la expresó tan perfectamente como Hegel en su doctrina de la soberanía del Estado. El Estado, absoluto terrenal, existe al mismo tiempo por razones históricas en una pluralidad que no reconoce una instancia superior a sí misma. Aunque esta Europa se definía en relación con el resto del mundo como unidad: pero internamente, esa unidad no existía. Su forma política era un “concierto” (“*koncert*”), un equilibrio basado en el hecho de que las diferencias y los opuestos desequilibrados eran pasados por alto cuando no podían resolverse, un

13 Sobre hallazgos importantes de las obras de Comenio, véase el artículo de Jan Patočka de 1959 *L'état présent des études coméniennes*. En: Jan Amos Komenský, *Gesammelte Schriften zur Comeniusforschung*, ed. K. Schaller. Bochum, 1981, pp. 221-230. Fue especialmente significativo el hallazgo del archivo *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, realizado por Dmytro Čyževskij en 1934 y 1939 en el archivo de la biblioteca principal del orfanato, en *Halle under Saale*. Ver también Vojtěch Balík, Věra Schifferová, en: *Consultationem catholicam isagoge*, pp. 17-18; en: *Johannis Amos Comenii Opera omnia*, vol. 19/I, editores Martin Steiner, Vojtěch Balík, Dagmar Čapková, Věra Schifferová, Markéta Klosová. Praga, Academia, 2014. (Nota de la editora checa para la versión en español).

concierto que buscaba resolver sus desequilibrios llevándolos a una escala global, escapando así a la división del mundo, y finalmente, cuando prevalecieron las angustias demasiado generales, hacia la *ultima ratio*, la violencia. Todo esto: ver y reconocer sólo la “realidad”, querer dominarla con poder y violencia, pensar en combinaciones de fuerzas, tomar posesión, poseer, anexar y repartir, pertenece al arsenal del alma cerrada. Sin embargo, el actuar del alma cerrada utiliza una dialéctica muy clara, que se manifiesta en el hecho de que la división del mundo, que Europa creó con la plenitud de su poder desde los años sesenta del siglo XIX, se ha contradicho a sí misma y una nueva división ha aparecido, un mundo en el que Europa ya no tiene un papel protagónico, sino que debe entregar casi todo su arsenal de poder y habilidades a los herederos que son históricamente de origen por completo diferente: son los herederos demográficamente abundantes y fuertes, aún no agotados y ansiosos por finalmente salir a la luz de los acontecimientos mundiales. Cuando Europa ya había naufragado con el alma cerrada en contradicciones mucho más pequeñas, que finalmente resultaron ser igual de irresolubles, entonces en la era posteuropea acechan contradicciones mucho más agudas que podrían ser fatales con la técnica creciente y destructiva de hoy centrada en la esencia de la vida misma, que probablemente pertenece a la quintaesencia de un alma cerrada. Por lo tanto, se necesita con urgencia una nueva espiritualidad; se necesita una conversión *espiritual* si los problemas de la próxima época han de ser susceptibles de una solución positiva. La ciencia y la tecnología por sí solas no los resolverán. /350/

Los deseos y las necesidades no resolverían nada por sí solos si no estuviéramos asistiendo al nacimiento de una nueva actitud espiritual que pretende vivir en muy diversos fenómenos del presente. Es un nuevo sentimiento de la inagotabilidad del universo, que surge como algo positivo tras el derrumbe de todos los sistemas históricos de pensamiento en su pretensión de absolutismo. El positivismo de nuestra época es quizás una máscara de la conciencia histórica, que puede reconocer manifestaciones de la profundidad del ser incluso allí donde la ideología racionalista del progreso aplicó una nivelación escéptica. Nuestro arte, que desde hace mucho tiempo se ha alejado de las tradiciones europeas, supera de muchas maneras todas las demás áreas del espíritu. El arte gira en torno a ese secreto que debe romperse una y otra vez en las manos del alma cerrada, si es que logra vislumbrarlo: el arte gira en torno a la esencia del fenómeno, en torno a la forma de mostrarse (*ukazování*) y autorevelarse (*sebeodhalení*). Aquí, sin embargo, reside la

conciencia decisiva de que el contenido del mundo, lo que está en el mundo, no es suficiente por sí mismo, y eso significa: el alma está ligada a otra cosa y depende de esta otra. El alma es un alma abierta. Sin embargo, abierta también significa: esencialmente finita. Si bien es correcto decir que corrientes como el existencialismo están superadas, sin embargo, por ejemplo, asume el problema del nihilismo —que ha sido dominante en el pensamiento europeo desde la época de Nietzsche—, como algo que no puede reducirse a cosas, realidades, existencias que recuerdan constante y persistentemente que algo que no existe puede ser tan urgente como la fuerza y el poder “reales”.

Que en tal situación necesitamos una pedagogía del giro (*pedagogiku obratu*), no sólo una doctrina de la formación del hombre (*formování člověka*), apoyada en las ciencias positivas (*základně odborných*), al menos puede adivinarse a partir de estos indicios. La educación para la nueva era no se puede construir donde se vea al hombre como una cosa entre las cosas, como una fuerza entre las fuerzas, en fin, no se puede realizar con el alma cerrada. No será una doctrina que capacite al educando para convertirse en sujeto de dominio, incorporación y uso del mundo, sino que lo abra para dedicarse, para gastar, para cuidar y para guardar; no se limitará a inculcar conocimientos y habilidades, sino que trabajará pacientemente hasta que se comprenda que el alma tiene su centro fuera de las cosas (es decir, fuera de sí misma también vista como poder y realidad) —y que excede, derrocha, perdona—. ¡Sin quejas!, sino el asumir la resignación como renuncia a la clausura, el autocierre *natural*, que es confirmado y potenciado por la *teoría* del alma cerrada. /351/

En este contexto, la renovación del interés por la concepción educativa de Comenio, precisamente en su originalidad, en su diferencia de la pedagogía moderna, basada en el conocimiento eficaz y controlador, es una inspiración que quizás llega en el momento oportuno. Comenio estuvo en el umbral de la época del alma cerrada, la sobrevivió y en su final él reaparece en su forma original.

## LOS INICIOS DE LA PSICOLOGÍA SISTEMÁTICA<sup>1</sup>

Jan Patočka  
(1971)

Desde el núcleo germinal hasta la clarificación y procesamiento sistemático de una idea hay un viaje largo que a menudo incluye paradas, regresos y luego otra vez tímidos pasos hacia adelante hasta que se encuentra una posición en la que uno puede enfrentar las dificultades sólo como *problemas*, es decir, oportunidades para enriquecer nuestros conocimientos. Todo el mundo sabe que la psicología en particular es un terreno por el cual se ha estado luchando mentalmente durante milenios sin haber logrado hasta ahora unanimidad completa en cuanto a los conceptos básicos, fuentes de conocimiento y métodos de su procesamiento, aunque sería imprudente negar a la psicología la naturaleza de ciencia. Especialmente entonces, si determinamos la psicología como ciencia del comportamiento de los seres vivos en su estado general en relación con el medio ambiente, eventualmente con el mundo, parece que se puede adelantar muy rápidamente la cientifización de la psicología en varias áreas de su interés en nuestro siglo. Sin embargo, es probable que las incertidumbres que persisten estén relacionadas con la psicología como la doctrina del comportamiento de los seres para hacer *explícita* su relación con el mundo; es mucho más difícil desentrañar la compleja relación del sujeto con las cuestiones del conocimiento, sentido y normas de acción, pensamiento y ser, que en cualquier otra ciencia. En el presente breve bosquejo, me gustaría mostrar cómo esta relación se determinó desde el principio y al mismo tiempo complicó el problema de doctrinas sistemáticas del principio —ἀρχή— de la forma de vida humana que dieron los pensadores clásicos griegos —en acuerdo parcial con la tradición pre-filosófica bajo el nombre de ψυχή—. Sabemos que el término psicología es moderno, que proviene de una labor escolástico-humanística, pero también sabemos que la ciencia antigua se dio cuenta de que la interpretación científica de un campo particular dependía de que haya orígenes, elementos y causas en este /46/ campo a los que es posible traducir

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente en: J. Patočka, *El cuidado del Alma II*, Praha, 1999 (Sebrane spisy Jana Patočky, sv.2).

todos los fenómenos individuales que se muestran inmediatamente, y por lo tanto están cerca de nosotros (τὰ φαινόμενα); y también les quedó claro que la ψυχή es tal inicio. Por otro lado, llama la atención que los pensadores de la Academia y del Liceo, que pensaron con tanto cuidado sobre la división de nuestro conocimiento según disciplinas y quienes han establecido tales disciplinas y en términos como lógica, física, ética o matemáticas —física— fueron los primeros filósofos que han dividido las ciencias en teóricas, prácticas, poiéticas: nunca sintieron la necesidad de agrupar las disciplinas relacionadas con la ψυχή y sus funciones en un todo distinguido por el nombre de su ciencia. Pero esa no es la pregunta que nos gustaría abordar aquí; simplemente nos basamos en el hecho de que en Platón y Aristóteles ψυχή tiene el significado de un ἀρχαί del mundo dado al hombre por adelantado, no tripulado, que tienen un ἀρχαί φύσεως, un ἀρχαί φυσικαί, y preguntamos, por un lado, sobre el así llamado sujeto; y, por otro lado, sobre el método, sobre el método como se discute aquí. Por supuesto, aquí no podemos entrar en detalles o esforzarnos por dar [un panorama] completo; hay algunas cuestiones clave, ¿cuáles fueron los puntos de vista que permitieron desarrollar sistemáticamente la ψυχή, y qué fue lo que impidió la ciencia del ψυχή como un principio del comportamiento vivo, principalmente, de los seres humanos.

Permítanme comenzar mi interpretación con una tesis paradójica. Principalmente, desde el punto de vista de la crítica, la ἰδέα de Platón se considera altamente problemática; sin embargo, se puede suponer que conocimientos no menos importantes en gran medida son sobre lo correlativo, [a saber,] el descubrimiento de la δόξα. La ἰδέα es sólo una parte de lo que se podría llamar exacto y puro; la δόξα es una rama inexacta, impura, confusa. El descubrimiento de esta inexactitud y confusión no es menor que el descubrimiento de la dimensión de la pureza que está absolutamente correlacionada con ella. En cuanto al descubrimiento de la pureza en el pensamiento griego, la cuestión aún no está del todo clara, el papel que jugaron aquí Parménides, Meliso y Zenón, ciertamente, el papel que jugó la geometría naciente se hizo claro —justo a la luz de lo discutido entre los pensadores desde Parménides hasta Demócrito— que el campo de su validez no es, *en primer lugar*, el de las cosas que encontramos, sino las idealizaciones, como líneas geométricas, planos, formas; y, que es sólo a partir de ellas que el mundo de las formas se convierte en algo precisamente definible. Con Platón, esto toma entonces la forma de una reflexión rigurosa y sistemática.

Si quiero saber algo preciso acerca de las formas, y lo que sean sólo las formas de las cosas que me rodean, tengo que recurrir a algo más que a estas cosas —tengo que recurrir a idealizaciones geométricas—. Entonces ellas son “medida” (“*míra*”) real de esas cosas que nos rodean. Esta medida (*míra*) es posible sólo por el hecho de que, /47/ en cierto modo, incluso las cosas ordinarias “participan” en las medidas (*měrách*) correctas y sus exactas relaciones. Estas medidas (*míry*) verdaderas y relaciones exactas no cambian según las circunstancias y situaciones subjetivas, como es el caso de las impresiones inmediatas con su complejidad y contradicción. Las impresiones, y lo que en ellas se da, son enteramente fugaces y móviles; sobre un mundo de meras impresiones no sería posible ni siquiera hablar. Por lo tanto, no es correcto considerar que el mundo de las cosas que nos rodea es genuino en sí mismo; el mundo de la δόξα, aunque es una mezcla impura, en ningún sentido, se podría caracterizar de maneras opuestas: lo que hay de bello en él es también, en cierto sentido, siempre feo, justo también puede ser su contrario; y no hay en el mundo de la δόξα nada que se pueda llamar la belleza, en el sentido del mismo pensamiento (*myslené*) unificado sobre lo que hace bello a lo bello, sino solamente sobre cantidad de cosas hermosas. Pero se puede hablar sobre este mundo, de manera similar como en la geometría es posible determinar y medir formas, distancias y relaciones espaciales. El mundo de la δόξα es, pues, una especie de término medio entre la clara pureza y la pura confusión o, como dice Platón, entre el ser y el no ser. En otras palabras: es nuestro mundo natural, el mundo de nuestra vida cotidiana con sus vagos propósitos, que no es consciente de su vaguedad, un mundo de tipicidad inexacta sobre cuyas imprecisiones no se sabe; su verdad es subjetiva, es práctica, no es una verdad entendida por todos no sólo de la misma manera, sino como algo idéntico para todos, que es inseparable de la situación. En otras palabras, el mundo no está enteramente determinado por lo que dice ser y lo que parece ser, sino que es todavía un mundo determinado y siempre determinable, pero nos faltan estándares estrictos, puntos de referencia correctos, a partir de los cuales podemos determinarlo en todas partes y en todo lo que permite la geometría de las formas. Conseguir la escala adecuada significa ganar pureza: lo que cualquiera puede hacer en cualquier circunstancia en que se debe entrelazar y pensar como lo mismo, idéntico, elevado por encima de la subjetividad, de la situación, de la variabilidad. Sobre esta pureza, sobre estas unidades, que de ninguna manera se reproducen por el hecho de que muchas personas piensan en ellas una y otra vez en diferentes circunstancias, y especialmente sobre las ideas Platón mostrará con el tiempo que este no es el mundo de unos átomos de objetividad del pensamiento,

sino que incluso aquí hay participación o exclusión mutuas; así que aquí también hay algo que une y algo que conecta a lo dispar, y, en ese sentido nunca se completa aquí la unidad. Pero esta conexión ya no es impura, confusa, sino que reina en ella la necesidad y la exactitud; quien dice “lo mismo” dice al unísono lo “diferente”; /48/ quien dice “uno”, dice lo “otro”; quien dice “movimiento”, también dice “reposo”; y al mismo tiempo resulta que cuando alguien dice “ente”, dice simultáneamente “uno” y “lo mismo”, y, “lo diferente”; si se dice “todo”, también se significa “partes”, ya que todo y partes, también significan número; y número, forma... Así que las ideas se fundan de manera unilateral o mutua (*funduji*), como se expresa en términos modernos, o se excluyen, o son *composibles* (*komposibilni*), como decía Leibniz, y ahí radica la posibilidad de juzgar, de pensar, de conocer el todo en absoluta pureza, la identidad de los objetos del pensamiento, siempre los mismos para todos los que piensan y se esfuerzan por conocer. Μέθεξις εἰδῶν no es más que, la composibilidad (*komposibilnost*;) e incomposibilidad (*nekomposibilnost*) de unidades de significado idealmente puras.

Así, la pureza sólo nos revela la confusión y la indeterminación, o más bien la incompletud del mundo “natural” en el que originalmente vivimos; la pureza revela que todo es diferente de lo que originalmente parece; no vivimos en un valle plano, sino en la superficie convexa de una esfera, en un océano de aire, en una cueva apartada de la luz original y de su pureza. Pero al igual que las formas puras e idealizadas nos permiten medir las formas que nos rodean, nuestros propósitos puros nos permiten medir nuestras vidas y entender originalmente; y, sobre todo, nos permiten vernos a nosotros mismos. La confusión, la incertidumbre, la falsedad es el estado primario no sólo de nuestro entorno material, sino también del estado en el que sólo vivimos. Es por eso por lo que siempre actuamos como si supiéramos “de dónde” venimos; como si supiéramos qué es cada cosa y qué hacer con ellas, como si tuviéramos que actuar en la parte y el todo de ellas en una medida fija; pero sólo donde se revela lo que realmente significan. Lo que hace una persona sucede siempre bajo un cierto punto de vista global, es entonces Eutifrón actuando como un hombre religioso; el líder militar Laques como un valiente soldado; el rapsoda Ión como experto e intérprete de poetas; pero especialmente de Protágoras, Gorgias e Hípias como maestros y líderes para el éxito cívico y político. Lo que hacemos siempre está enfocado en lo que creemos que es bueno. El “bien” es lo que nos conduce, pero no como un fin explícito, sino como presente e impulso no temáticos, que se nos pasan por alto, de esta forma, incomprendidos, descontrolados.

Al mismo tiempo, nuestra comprensión *de facto* de nosotros mismos, de los demás y de las cosas que nos rodean depende de él y es creada por él; sobre su base Filebo se deleita y no ve en las cosas ni en las personas una oportunidad /49/ para el disfrute, sobre cuya base los sofistas son esos ingeniosos, refinados chantajistas y virtuosos engréidos que no se ven así.

Por eso es sobre todo importante cuando también se encuentra aquí el que se preocupa por la *medida general* (*všeobecné měřítko*). Todos miden con su medida inconsciente —eso es lo que Protágoras señala: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος—, pero nadie se da cuenta del *problema* de la medida (*měřítka*). Todos vivimos el bien (*dobré*) como el impulso subjetivo por el que vivimos y a la luz del cual se nos aparecen las cosas, pero nadie ve que esta medida (*měřítko*) por la cual todo lo medimos (*měříme*) debe, al mismo tiempo, ser medida (*měřeno*). Por eso, para Sócrates, la cuestión explícita de la medida es la figura decisiva de la que depende lo que revela a una persona lo que es normal y comúnmente es; y, lo que es, en su núcleo, y realmente puede ser. Como Sócrates plantea explícitamente el problema de la medida *en general* (*měřítka vůbec*), que es el *ἀγαθόν* realiza la vida humana lo mismo que la geometría para las cosas que nos rodean. Como la geometría muestra la incompletud, la vaguedad del mundo de las cosas y al mismo tiempo da una forma de determinarlas, *la pregunta* de Sócrates *sobre el bien* como medida general que revela el estado original inconsciente y ciego de la *δόξα*, la apariencia en la que está el hombre originalmente, y que es también la base de no poder ver y saber, aunque él *sabe* prácticamente lo mejor.

Es comprensible a partir de esta analogía que no puede haber objeción a que Sócrates mismo no tiene una definición de contenido, ninguna visión de bien que pueda usarse como una receta preparada.

En realidad, la medida pura no es una cosa más, entre otras cosas, o una cierta forma de vida específica para personas específicas. Es también como una línea recta ideal y un plano, un cierto límite, un *lime* ideal, al cual con la medida y gradación de su exactitud estamos acercándonos constantemente y el cual es una *condición de posibilidad* (*podmínkou možnosti*) de toda determinación estricta. Por lo tanto, está necesariamente fuera de cuestión, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, pero por eso es también lo que hace que toda su pureza signifique qué obras buscamos en su pureza y, por otro lado, en qué buscamos que la pureza también se muestre y se ofrezca: así se extiende el puente entre nosotros y lo que es, entre nuestro propio ente y las ideas. A partir de ahí, entonces, viene la comparación de Platón del bien con el sol,

la fuente de luz: sin el sol y su iluminación no se encontraría el ojo con el color y la buena forma que nos lleva a las ideas, que nos permiten juzgar con precisión y responsabilidad sobre nosotros mismos /50/ y sobre las cosas que nos rodean: el bien es, pues, lo que nos abre a la verdad (*pro pravdu*), a las cosas mismas y a nosotros mismos (*pro věci i nás samy*).

Quien inventó el problema de la medida última ideal, también inventó una nueva forma de vida. Ésta consiste en un constante pulir (*broušení*) y aplicar la medida (*měřítka*). Sócrates dice de sí mismo que no hace más que dar vueltas entre los habitantes de la ciudad y los extranjeros y busca a quien se cree sabio, y si no lo es, entonces refuta su supuesta sabiduría. Al refutar no asume que él mismo es capaz de determinar positivamente lo que es bueno; sólo muestra a las personas cómo son, porque presta el mismo servicio que la geometría cuando nos enseña a medir y determinar con precisión las cosas sin poder determinar *positivamente* (*pozitivně*) sus elementos, líneas, áreas, etc. Sobre esta forma de vida —la filosofía— ahora escuchamos que está conectada con Sócrates de tal manera que no sólo llena su vida, y la llena de manera tal que sin ella estaría vacío, sería inútil y sin sentido; sólo con ella es posible revelar, descubrir a los demás y a uno mismo en qué estamos; es decir: *cuidar* (*starat*) de sí mismo (*se o sebe*), cuidar el alma (*starat se o duši*). El oficio de Sócrates significa una pregunta constante a todos: «Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás la mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?» (29e)<sup>2</sup>. Y al mismo tiempo declara que este es el mayor servicio al pueblo, el principal bien que recibió...

Así que aquí está el terreno y la oportunidad sobre la cual se puede desarrollar la investigación sobre la naturaleza misma del hombre, que es responsable de las especificidades de su vida, y eso es la ψυχή, el alma. Así como la base de la verdadera determinación, de la medida precisa de las cosas que rodean, es la geometría; la base de la verdadera determinación de la característica del alma es la dialéctica, que enrumba al buen camino que explora en discursos su significado inequívoco, que, por tanto, se apoya en unidades fijas de pensamiento, cuyo significado no cambia según la persona y la situación; y estas son las ideas.

2 Platón. *Diálogos. Apología de Sócrates*. Madrid, Editorial Gredos, 2003, p. 168.

Sin embargo, como la dialéctica es un cuidado específico del alma por medio de la conversación, en comunidad, y porque el marco general de toda comunicación es la comunidad (*obec*), habrá almas, *ψυχή*, esencialmente relacionadas con el bien de la comunidad (*obec*), con la búsqueda del bien (*dobrému*) en la comunidad (*obci*) y para la comunidad (*obec*) será también el marco en el que se nos presente su propia naturaleza, sus componentes y sus funciones. El alma misma se dividirá de acuerdo con el bien por el que cada “parte” se esfuerza y se esfuerza por luchar con las otras partes ya sea para imponerse o para ponerse de acuerdo, concordar y armonizar con ellas. La comunidad no será más que la objetivación (*objektivaci*) de esta lucha, cuyo resultado es nuevamente la lucha interior del alma [que puede] verse desde el exterior como en una imagen ampliada. “Partes” del alma no quiere decir entonces: el alma está compuesta de elementos ajenos /51/ entre sí, sino que hay una lucha dentro de ella, argumenta en sí misma *relaciones fundamentalmente diferentes* sobre lo que es el bien. La “parte” del alma que se arroja inmediata e incontrolablemente tras el objeto de su deseo está, en términos generales, *gobernada por el principio de placer*, que no puede ser el principio de la ponderación (*mirá*), de la medida; la “parte” que investiga, mira, ve —ella sólo es accesible en la medida como tal, ella sólo es capaz de investigar, medir, en consecuencia, también controlar a la otra, y como ambos pertenecen inseparablemente al alma, se controla a sí misma, por sí misma. Sin embargo, controlar significa, además de la intuición, también tener el poder de quien naturalmente escucha las ideas y se conduce contra el poder del principio de placer como contrafuerza. De ahí los tres “componentes” originales del alma: *ἐπιθυμία*, *θυμός*, *λογιστικόν* —esta división, por lo tanto, radica originalmente en la relación de la vida humana, *ψυχή*, a la escala o medida ideal, que es *ἀγαθόν*—. Cada una de ellas, medida por este patrón uniforme, se convierte en función de la unidad y adquiere su “bondad”, “perfección”, y al mismo tiempo la adquiere el alma entera; y en la reciprocidad de las personas se manifestará mediante la creación de un todo unificado y armonioso de la comunidad (ideal).

Surge así la doctrina original de la *ψυχή* en Platón a partir de una reflexión sobre la actividad de Sócrates de investigar la medida. No surge como mera moral práctica, sino como una reflexión filosófica sobre lo que hace posible tal práctica y lo que es entonces conceptualmente posible en su realidad empírica específica. La escala ideal muestra lo que realmente somos, cómo la geometría permite señalar formas y, cómo la ciencia de las ideas permite hablar exactamente sobre las ideas

mismas y sobre el mundo que nos rodea, sobre el mundo de la δόξα. Las ideas se revelan a sí mismas y al mundo natural originalmente dado, así como al alma natural y originalmente dada.

Ahora es necesario involucrarse con lo agradable y convincente, en el camino en el que Platón examina en detalle el alma, por un lado, en términos del principio de placer; por otro lado, en términos del principio de conocimiento, de la comprensión que resulta al hacerlo, como la idea de la medida: la medida en su forma ideal siempre está ahí de nuevo como un revelador de la situación real, del estado de hecho de las cosas. Forma por así decirlo, un supuesto *a priori* para la psicología como estudio del principio de la vida humana, la ψυχή. Un resultado particularmente importante fue una distinción entre el principio de placer en nosotros, ilimitado, que exige /52/ más y más placer más allá de lo que se alcanza, y entre lo que es posible entender con la medida (*mirá*) y los límites. Al mismo tiempo, Platón ve en el diálogo *Filebo* la conexión interna, que se manifiesta en el hecho de que el placer sin comprensión, sin conciencia, sin memoria, sin anticipación, no es del todo placentero, y, por otro lado, que no hay entendimiento que no sea dirigido y sin una consecuencia deliciosa, porque es deseable. De la misma manera, sería posible crear, en el lado cognitivo, el principio de medida, sus tipos y grados; toda la clasificación de aquellas funciones cognitivas como νοῦς, λόγος, δόξα, ἀληθής, εἶδωλον, La psicología del conocimiento de Platón tiene el mismo principio como su clasificación absolutamente psicológica.

Ahora bien, después de estas consideraciones, que ciertamente tienen una *lógica positiva*, dirigida a la captura real de lo que ocurre en el mundo de la δόξα, es necesario plantear la cuestión fundamental de la esencia del principio de vida por el cual es la ψυχή. ¿Cuál es la naturaleza del ser de la ψυχή? ¿Cómo es el ser de la ψυχή respecto al ser de las demás cosas? ¿La ψυχή está globalmente establecida en el mundo de la δόξα? ¿Nos podemos basar en la atribución de aquellas consideraciones que nos han revelado su forma cotidiana y dejársela al mundo de la δόξα? Se entiende: la medida ideal, τὸ ἀγαθόν, revela al mismo tiempo la vida humana en su forma inicialmente caótica e informe. Pero todo el proceso de la medida (*mirá*) y su aplicación también tiene lugar en el alma, en la base de ella. Este proceso, esta relación de uno mismo y las cosas con ἀγαθόν, que originalmente realizamos como oscuro, escapando de nosotros mismos y del movimiento incontrolable, pero que también contiene ampliamente otra posibilidad de relacionarse entre sí, a saber, la tematización de la medida —este proceso es la esencia misma de la ψυχή; es un

proceso por el cual ella se lanza adelante, se pone en el estado en que se encuentra, por lo que podría decirse que la *ψυχή* sigue adelante. Por eso, sin embargo, la *ψυχή* es llamada por Platón como lo que se pone en movimiento por sí mismo —τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν. El alma es, pues, inconmensurable con ninguna otra cosa por esta misma razón: el todo es el ser de este movimiento, y ninguna otra cosa tiene tal fuente de movilidad en sí misma, tal automovimiento. Las cosas son un espacio formado, pero el alma es por su propia naturaleza movilidad temporal. Ahora, sin embargo, Platón deduce una consecuencia de largo alcance: /53/ el alma, como lo que se pone en movimiento al vivir en relación con ἀγαθόν, no puede, en esencia, tomar las cosas al contrario, no puede dejar de moverse; la *ψυχή*, que por la naturaleza de las cosas, es lo que da al mundo la medida de la δόξα; no pertenece sólo por su naturaleza, por su ser, al campo de la δόξα, y esto debe manifestarse porque ella es *inmortal* (*nesmrtelná*).

Llegados a este punto, Platón abandona ahora lo que podríamos llamar una carrera por los inicios de la psicología, por el nacimiento de la psicología desde la existencia de Sócrates, y se embarca en un camino de especulación cosmológica. En aquellos lugares del *Fedro* de Platón desde los que se puede leer el pensamiento del alma no como de las cosas, sino como movimiento, como autoestima, como autotransgresión hacia ἀγαθόν y la autorregulación basada en nuestra propia relación con ἀγαθόν, también encontramos la cosmofísica fantástica que cristaliza consistentemente en la teoría del alma del mundo. Platón deja el terreno psicológico para crear una teoría de los cielos y su movimiento; porque lo que sólo pone en movimiento a sí mismo, se convierte en una fuente de movimiento para todo lo demás; el alma entonces vendrá de la tierra a los cielos, para que sea edificada allí, donde debe estar, si todos los acontecimientos terrenales han de depender de ello, de la alternancia regular de las estaciones, del predominio de los elementos, del crecimiento y la muerte de las cosas inanimadas, y plantas y animales. Entonces surgirán inevitablemente todas las preguntas, que sólo puede responderse mítica-especulativamente: si es primario el hogar del cielo del alma de donde las almas bajan aquí a nosotros; de ahí la necesidad de la caída del alma, luego todo lo relacionado con su preexistencia y su migración, el juicio de los muertos y la elección del juicio, el ascenso y la caída... El alma humana y divina será el resultado de todo esto; esencialmente, de la misma naturaleza del principio de inmortalidad de Platón se hará, desde ella, el camino para el hombre griego; bastante inusual si se equipara con las deidades y el mito de *Fedro*, donde el alma está originalmente

dando vueltas a lo celestial, acompañada por uno de los dioses, expresa esta estrecha comunión de dioses y personas. Todo este maravilloso complejo, que tendrá innumerables consecuencias en la vida espiritual durante milenios y muestra en él una inmensa fertilidad, es una desviación del punto de vista del problema original: en lugar de convertirse la *ψυχή* en su relación con el mundo de la pureza, la precisión y la medida, en el principio de comprensión de *nosotros mismos*, se volvió la tarea de convertirlo en el principio de comprensión *del movimiento de las cosas externas que nos rodean*. Original, con nada comparable el movimiento del alma, es su ser, son sus relaciones entre sí, que se alinean con el movimiento de los seres, para los cuales el movimiento desde el exterior es forzado, porque ellos mismos sólo tienen una existencia externa, entre ellas mismas y su ser una existencia “indiferente”. Platón se involucra así en un intento desesperado de psicologización de la física. /54/

Sin embargo, incluso en esta versión, el motivo original todavía se conserva en esa gran teoría que forma el núcleo de toda la metafísica del alma en *Fedro*, es decir, en la idea de que la fuerza básica del alma es *ἔρως*. Para Platón es de máxima importancia mostrar que la vida humana antes de ser explicitada por el descubrimiento de la medida y después de ella, en la forma de vida prefilosófica y filosófica, es una unidad sobre todas las diferencias. Con toda la ambigüedad e incertidumbre con que vive cada uno de nosotros su relación con *ἀγαθόν*, que es para cada uno de nosotros el absoluto *ἀγαθόν*, hasta que se conoce la diferencia entre la medida subjetiva y absoluta, hasta que *ἀγαθόν* no retrocede bajo la presión de preguntas y respuestas a la dimensión del ideal “más allá de todo ente”. Desde esta dimensión sólo es capaz de actuar sobre todos los que los buscan, de la misma manera, armonizar sus facultades, funciones y poderes. Sin darse cuenta, nuestra alma sobrevuela, cruza siempre, pero sólo el filósofo es explícitamente consciente de este *ἔρως*; es un testimonio del hecho de que este ya está dado en exceso en el campo pre-filosófico. El objeto del erotismo es la belleza, pero la belleza es medida (*mirá*), proporción resplandeciente de todo lo que contribuye a ella. El *ἔρως* es ahora una fuerza atractiva, cuyo fin no es sólo acercarse a las cosas bellas, sino multiplicarlas y multiplicarse en ellas, tener una participación activa de lo eterno en la belleza: engendrar en belleza. Cada una de nuestras fuerzas quiere producir su propia belleza: *ἐπιθυμία*, ansiedad, distinta del *θυμός*; y del *νοῦς*. En ningún lugar más que en esta idea del erotismo, la fuerza básica y la tendencia de nuestra *ψυχή*, no es claro cómo la concepción común de la filosofía de Platón no se corresponde

con la realidad. Platón más que nadie ha visto el fundamento claramente orgánico de toda nuestra vida. Por la pluralidad de la ἐπιθυμία — θυμός — νοῦς la unidad se extiende, por supuesto, en una unidad diferenciada, que es el ἔρως.

El amor platónico no es el sentimentalismo que olvida la existencia carnal y no quiere saber acerca de las raíces, que están aquí en el mundo material. El ἔρως está ligado en todas partes a la apariencia de la belleza. La belleza en su esencia no es diferente de lo bueno, de ἀγαθόν; lo bueno pone en movimiento el alma entera. Es la fuente de todo entendimiento. Por eso lo bueno es, especialmente, la forma de la belleza, sustancialmente radiante (*zářivé*). Brilla incluso en el campo donde, de otra manera, no hay nada puro: en el campo indistinto de la δόξα. La belleza es radiante incluso en forma terrenal, en forma material —como materia—. Sin embargo, la belleza necesariamente despierta el ἔρως; hay un “recuerdo” inconsciente del reino de las ideas “una vez que miraba fijamente” y Bien. Despertar el ἔρως significa la voluntad de trascender, de unir, de reproducir lo que es hermoso. Según esto, el alma tiene diferentes formas en diferentes “partes”. En el campo de la ἐπιθυμία corre una conexión animal y de procreación. En el campo del θυμός el ἔρως puede quedarse al menos hasta el punto /55/ de que ve algo superior detrás del objeto inmediato, lo que requiere tanto de vergüenza como de disciplina; aquí fluye una exaltación, la medida de la existencia del amado, en la multiplicación mutua de la prominencia mental. En el campo del λογιστικόν se aborda la comunidad, sus leyes y lo que sobresale en su totalidad —las ciencias y la crianza—. Así, es el ἔρως el que en todas las etapas del hombre abre: el ἔρως apasionado hacia la descendencia; el valiente hacia el alma del otro; el espiritual hacia toda la comunidad. La ciencia, la educación, sobre el erotismo es también una enseñanza al mismo tiempo sobre el conflicto y sobre la cooperación entre estas formas; se podría decir que esto es aprender sobre el conflicto sublimado de nuestra doble función originaria (*prafunkce*), una que sólo escucha el principio de placer, y otra que es apertura a la verdad, el bien mismo, medida y ponderación en su forma auténtica. Con base en esto, nuestra afectividad no es inmediata en sí misma, abierta a la distancia permite la aplicación de la medida, en nuestro componente oscuro también se humaniza este conjunto espiritual (*duševního spřežení*).

Cada ἔρως significa incluso lo más vulgar en las κρίσις de la vida, las circunstancias que lo convierten en el precursor y ayudante de la filosofía en todos los grados. Cada ἔρως significa un giro, en el cual en algún grado uno es capaz de volverse [hacia] el otro, incluso si aparentemente es sólo para sí mismo, para su

placer inmediato: incluso aquí resulta que no somos suficientes, que necesitamos de los otros, que no somos ni queremos estar encerrados, que aquí viene una nueva posibilidad de vida —no sólo en uno mismo, sino en los demás y en lo que es fundamentalmente común y general—.

El *ἔρωξ* como base de la vida, como un proceso de destrucción y sublimación es una de las intuiciones que tiene *a priori* la psicología de Platón, que hemos subrayado desde el principio: que al recurrir a lo que es de hecho, en la búsqueda de una medida para las medidas subjetivas privadas inconscientes, hay una suposición que nos permite ver cómo somos, capturar nuestra propia realidad en términos claros, desglosarla y, en parte, sintetizarla. Que la teoría *erótica* tiene esta función sintética, que describe el funcionamiento general y el significado de la vida mental ya en un nivel pre-filosófico, si lo despojamos del simbolismo del apéndice poético, puede haber pocas dudas.

A pesar de su espectacular desvío especulativo, o mejor del descarrilamiento al que creo que es el campo de la cosmología y la física astrobiológica, este primer esbozo de la sistemática psicológica es notable para nosotros. Metódicamente es especialmente importante que Platón plantee la cuestión del *a priori* que permite la psicología /56/ como tal. Toda ciencia tiene necesariamente tal componente *a priori*; la ciencia está representada por las matemáticas; esta será suficiente base para la psicología, o ¿necesita otra base para que surja la ciencia, un conocimiento objetivo real no sólo sobre las circunstancias y leyes que la acompañan, sino también sobre la propia *ψυχή*? Sin aquellos conceptos derivados de la filosofía del sujeto, como conciencia, subconsciente, etc., que yacen enteramente en supuestos históricos muy diferentes, Platón intenta tematizar un hecho que incide en el campo de la pureza y el campo del mundo no especificado en el que nos movemos todos los días y que aprendemos a determinar con mayor precisión desviándonos de él hacia el campo de la idealización, al campo de lo que modernamente llamamos inexistente, lo que para Platón era *ὄντως ὄν*. Ciertamente, si es el alma ese vínculo especial entre los dos, si es necesariamente una salida de sí misma y con ella de los límites de este mundo naturalmente dado, y si es por lo que surge en la otra orilla, *identidad, exactitud y medida (identita, přesnost a míra)*, todo lo contrario de lo privado y subjetivo —entenderemos por que para él (Platón) estaba el mundo, como mundo primordial de las cosas verdaderamente presentes—.

En cierto modo, la teoría de la *ψυχή* de Platón es una psicología más cercana que la doctrina mucho menos fantástica y más cercana al empirismo de Aristóteles.

La doctrina de Platón gira en torno *al alma humana*, si no se convierte en especulación cosmológica, mientras que la doctrina de Aristóteles se concibe como una doctrina general de las funciones vitales, entre las que, sin embargo, estas funciones tales como αἴσθησις, φαντασία, τὸ κρῖνον, νοῦς se tocan entre sí, son humanas o son tratados como tales —así, la αἴσθησις— principalmente con respecto a la αἴσθησις humana. La doctrina de Aristóteles, cuya compleja relación con Platón no puede discutirse aquí, también tiene un *a priori* diferente a la de Platón: es toda la teoría metafísica de la δύναμις y la ἐντελέχεια, adecuada como base para el estudio de los seres orgánicos en los que el conjunto no puede pasarse por alto ni separarse de su entretrejimiento. /57/ Pero incluso la doctrina de Aristóteles tiene sus giros y vueltas en los campos cosmológicos; la teoría de Aristóteles, es consistente mientras se refiera a las funciones vitales de los organismos, se vuelve extremadamente oscura tan pronto como corre en la dirección del νοῦς (ποιητικός), que para él es algo análogo en relación con Dios como el alma según Platón, y se muestra en estas cuestiones por una peculiar modificación de la doctrina platónica del espíritu inmortal y del eros cosmológico. La psicología de Platón se basa en la experiencia ética; por un lado, sobre el bien como indisolublemente ligado a la vida humana; por otro lado, en la analogía de la relación de la geometría con el mundo de nuestra experiencia; con un *a priori* en su mano, Platón realiza su exploración de la ψυχή humana. Aristóteles, por el contrario, sitúa al hombre en la naturaleza con su jerarquía de formas de ser. Ambos son fructíferos puntos de partida, pero a ambos grandes pensadores se les cruzaron, de la misma manera, la cosmología metafísica, que no permitió el desarrollo de los ingeniosos gérmenes.



## DECLARACIÓN - CARTA 77<sup>1</sup>

Nota aclaratoria: La *Carta 77* no fue redactada por Jan Patočka, pero éste la suscribió, como los demás signatarios. Se trata de una carta pública, redactada por un grupo de ciudadanos. Se publica debido a que los textos que siguen la tienen como su referente.

El día 13 de octubre de 1976, en la Colección de Leyes CSSR (República Socialista Checoslovaca, núm 120), se publicaron los «Tratados Internacionales sobre Derechos Cívicos y Políticos» y los «Tratados Internacionales sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales», firmados en nombre de nuestra República en 1968, ratificados en Helsinki en 1975, que entraban en vigor el día 23 de marzo de 1976. Desde ese momento nuestros ciudadanos también tienen derechos, y nuestros Estados obligaciones que cumplir.

Las libertades y derechos del hombre, que estos tratados garantizan, son importantes valores de la civilización hacia las cuales han ido dirigidas —en la historia— muchas fuerzas progresivas, y su legalización puede ayudar mucho para una evolución humanitaria de nuestra sociedad. Celebramos, por tanto, que la República Socialista Checoslovaca se haya adherido a esos tratados.

Su publicación nos recuerda insistentemente cuántos derechos fundamentales del hombre están vigentes en nuestro país, aunque —lamentablemente— sólo sobre el papel. Es completamente ilusorio, por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión, garantizada por el artículo 19 del primer Tratado.

Para decenas de miles de ciudadanos es imposible trabajar en su propia profesión sólo porque tienen diferentes opiniones de las oficiales. Muchas veces son objeto de múltiples discriminaciones y persecuciones por parte de la burocracia

---

1 La denominada *Carta 77*, firmada en Checoslovaquia el día 1 de enero de 1977 por más de doscientas personas de diversas profesiones, ha sido publicada por el Servicio de Documentación de la Agencia C.I.O. (boletín número 259 del 26 de febrero) en su texto original, junto con la relación de sus firmantes y su traducción al castellano. A fin de ayudar a su difusión, escasa por falta de la suficiente resonancia en los grandes medios de comunicación, reproducimos aquí la referida traducción de dicho documento efectuada por la Agencia C.I.O.

De la traducción referida, Eliška Krausová hizo cotejo con la versión publicada por: Blažek, Petr. *“Kěž je to všecko ku prospěchu obce!” Jan Patočka v dokumentech státní bezpečnosti*. Praga, Academia – ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2017, 526 pp. En la copia facsimilar, del Archivo de Jan Patočka éste escribió: “¡Ojalá todo esto sea en favor de la comunidad!”. El facsimilar aparece como interior de la carátula y la contracarátula del libro de Blažek.

oficial y de otras organizaciones sociales. Las posibilidades de defenderse son nulas, y, prácticamente, son víctimas de un *apartheid*.

A centenares de miles de ciudadanos se les niega “la libertad a miedo” (preámbulo del primer Tratado) y son obligados a vivir bajo el miedo permanente de perder su trabajo, y otras posibles actividades, si manifiestan sus opiniones.

En contradicción con el artículo 13 del segundo Tratado, que garantiza los derechos a la educación, a muchos jóvenes se les impide estudiar a causa de sus opiniones o inclusive de las de sus padres. Muchísimos ciudadanos son obligados a vivir bajo el miedo a perder sus derechos y los de sus hijos a la educación, por sólo alguna manifestación de opinión opuesta a la oficial.

Las reclamaciones de derechos “de investigar, recibir y distribuir informaciones e ideas de toda clase, sin importar las fronteras, verbalmente, por escrito, impresas o por medio de expresiones artísticas” (punto 2, art. 13 del primer Tratado), todo esto es perseguido no sólo por los tribunales sino por otros medios, bajo la disculpa de acusación criminal, como sucede actualmente en los procesos contra los jóvenes músicos.

La libertad de expresión pública está reprimida por todas las instituciones centrales de información y cultura. Ninguna manifestación de opinión en materia política, filosófica, científica o artística si no está de acuerdo con las normas sobre ideología o estética oficial, no puede ser publicada; tampoco puede ser hecha pública cualquier crítica de fenómenos sociales importantes; no existe la posibilidad de protección contra calumnias o injurias de la propaganda oficial; la protección legal contra las «ofensas al honor y a la fama» —garantizada concretamente por el artículo 17 del Tratado primero— no existe prácticamente; las inculpaciones falsas no pueden ser impugnadas, y cualquier iniciativa para obtener reparación por vía judicial está excluida. En el terreno espiritual y cultural está prohibida la discusión pública. Muchos hombres de ciencia o pertenecientes a la vida cultural son discriminados sólo porque hace años, actuando dentro de la legalidad, habían manifestado públicamente opiniones, que el actual poder político condena.

La libertad religiosa —garantizada explícitamente por el artículo 18 del primer Tratado— está sistemática y arbitrariamente limitada por el autoritario poder; se limita la actividad de los sacerdotes; se amenaza a diario con la anulación de los permisos para sus actividades misionales, con repercusiones para su existencia; están limitadas las posibilidades para catequesis religiosas, etc.

Instrumento para limitación o total supresión de derechos humanos, es el sistema de opresión mantenido por personas poderosas del Partido gobernante en todos los sectores de la vida, de las organizaciones y de las instituciones. La constitución del CSSR y otras leyes y disposiciones no regulan ni las actuaciones, ni la preparación y aplicación de las decisiones; éstas son con frecuencia órdenes verbales, sin control, desconocidas para la población, y los autores de tales órdenes no son responsables ni ante la propia jerarquía. No obstante, estos gobernantes tienen influencias en todas las instancias legales, e instituciones gubernativas; sus órdenes son más importantes que las leyes y solo responden solo ante sí mismos y su propia jerarquía. Sin embargo, influyen de manera rotunda la actividad legal de todos los órganos de la administración estatal, de la justicia, de todas las organizaciones sociales, de los partidos políticos, de las empresas, de las instituciones, de las escuelas y universidades y de todas las organizaciones, siendo sus órdenes preferentes. En caso de conflicto entre gobernantes y ciudadanos, éstos no tienen posibilidades de defenderse, ya que no pueden dirigirse a ninguna instancia, porque no existe ninguna. De esta manera están amenazados todos los derechos reconocidos en los artículos 21 y 22 del primer Tratado (derecho de reunión y la prohibición de cualquier limitación), del artículo 25 (igualdad de derechos de participar en la administración), y del artículo 26 (exclusión de discriminaciones ante las leyes). Esta situación de hecho impide también a los obreros y a otros trabajadores a constituir libremente sus organizaciones sindicales, con el fin de defender sus intereses económicos y sociales, haciendo uso libremente del derecho de huelga (punto 1 del artículo 8 del segundo Tratado).

Otros derechos cívicos —incluso la prohibición expresa de intervenir arbitrariamente en los asuntos de la vida privada, de la familia, del domicilio, o de la correspondencia (artículo 17 del primer Tratado)—, son gravemente perturbados por el Ministerio del Interior, que con diferentes procedimientos controla la vida de los ciudadanos, por ejemplo, mediante intervención de los teléfonos, escuchas en domicilios, censura de correspondencia, vigilancia a personas, registros domiciliarios, creación de redes de informadores, seleccionados bajo amenaza o promesa, etc. Muchas veces interviene en la decisión de los empleadores, inspira los despidos laborales en oficinas y otras organizaciones, guiados por razones discriminatorias, y realizadas mediante presiones a la justicia, campañas de propaganda dirigida incluso en los medios de comunicación. Tales actividades no están reguladas por las leyes, son secretas y el ciudadano no se puede defender.

En los casos de persecuciones por motivos políticos, los órganos de la justicia no respetan los derechos de los acusados, ni su defensa, garantizada por el artículo 14 del primer Tratado y por leyes nacionales checoslovacas. En las cárceles las víctimas son tratadas brutalmente, sin respeto a su dignidad; su salud es puesta en peligro hasta la tortura moral.

En general, el punto 2 del artículo 12 del primer Tratado, es violado por las prohibiciones de abandonar el país; el punto 3, sobre el derecho a salir del país está suprimido por varias condiciones inaceptables por motivos de seguridad nacional. Igualmente se ponen obstáculos para conceder visados para visitar CSSR a personas extranjeras, de los cuales muchos no pueden visitar CSSR por ejemplo solo porque eran colegas o amigas de los discriminados.

Algunas personas que —de manera privada en sus lugares de trabajo o públicamente, lo cual solo es posible en medios internacionales— han presentado reclamaciones sobre violaciones sistemáticas de los derechos humanos, y piden, reclaman la corrección, son interrogadas, y su petición no obtiene resultado.

La responsabilidad en cuanto al cumplimiento de los derechos ciudadanos en el país recae ante todo en el poder político y estatal, eso es evidente. Pero no sólo en ese poder. Cada uno de nosotros, cada ciudadano, conlleva su parte de responsabilidad por la situación de la comunidad, y también por el cumplimiento de los tratados respaldados por la ley que, al fin y al cabo, son obligatorios no sólo para los gobiernos, sino también para todos los ciudadanos.

La conciencia de esa corresponsabilidad, la fe en el sentido del compromiso ciudadano y la voluntad de actuar consecuentemente, así como la necesidad común de buscar sus expresiones diferentes y más eficaces nos llevaron a la idea de redactar la *Carta 77* cuya aparición anunciamos públicamente el día de hoy.

La *Carta 77* consiste en una agrupación libre, informal y abierta de personas de diversas convicciones, diversos credos y diversas profesiones, unidas por la voluntad de emplearse individualmente y en grupo, para que sean respetados los derechos ciudadanos y humanos en nuestro país y en el mundo entero, pues se trata de aquellos derechos, que le reconocen al hombre los dos tratados internacionales legalizados, el Acta final de la Conferencia de Helsinki, otros numerosos documentos internacionales contra las guerras, contra la violencia y opresión social y espiritual, y los expresados conjuntamente por la Declaración universal de los Derechos humanos de la ONU.

La *Carta 77* nace en el trasfondo de la solidaridad y amistad de las personas que comparten los desvelos por el destino de unos ideales a que unieron y unen sus vidas y trabajos.

La *Carta 77* no constituye una base para la actividad política de oposición. Quiere servir al interés común como muchas otras iniciativas ciudadanas similares en diversos países del Oeste y del Este. No quiere, pues, fijar sus propios programas de reformas o cambios políticos o sociales, sino establecer —dentro del ámbito de su actuación— un diálogo constructivo con el poder político y estatal, para señalar, sobre todo, diversos casos concretos de quebramiento de derechos humanos y ciudadanos, preparar la documentación correspondiente, presentar diversas propuestas de índole más general, para promover más a fondo esos derechos y garantías, y actuar como mediador en las situaciones conflictivas ocasionales a que puedan dar lugar las injusticias, etc.

Con su denominación simbólica, la *Carta 77* pone de relieve que nace en el umbral del año que ha sido declarado año de los derechos de los presos políticos, en que la Conferencia de Belgrado ha de examinar el cumplimiento de los compromisos contraídos en Helsinki.

Como firmantes de esta declaración, encomendamos al Prof. Dr. Jan Patočka, DrSc Drh.c, a Václav Havel, y al Prof. Dr. Jiří Hájek DrSc la tarea de ser portavoces de la *Carta 77*. Estos portavoces la representan con plenos poderes —tanto ante las organizaciones estatales y otras, como ante el público nuestro y del resto del mundo—, garantizando con sus firmas la autenticidad de los documentos pertinentes. En nosotros y en los demás ciudadanos que nos secunden tendrán colaboradores que a su lado tomarán parte en las deliberaciones que hagan falta, se encargarán de las tareas parciales, y compartirán con ellos todas las responsabilidades.

Confiamos en que la *Carta 77* contribuya a que en Checoslovaquia todos los ciudadanos trabajen y vivan como personas libres.



S O B R E E L T E M A  
P L A S T I C P E O P L E O F T H E  
U N I V E R S E Y D G 3 0 7

Jan Patočka  
(1976)

Dostoievski escribió una vez una historia corta sobre cómo una sola persona de nuestro mundo pecaminoso, de la tierra del dolor, la angustia y la lucha, transferida a un satélite análogo de la estrella Alfa Centauro, donde viven personas sin pecado y felices, infecta todo el planeta y la trae al estado que gobernaba la tierra en el momento en que la dejó<sup>2</sup>.

Quizá, sin embargo, también podría escribirse un cuento con el contenido contrario: un pequeño grupo de personas transportadas a otro planeta (quizás a otra galaxia) de forma similar, utópica, futurológicamente milagrosa, se encuentra cara a cara con la población de un gran cuerpo cósmico, donde la lucha por el gobierno exclusivo se está librando actualmente. La sociedad, que más o menos prevaleció aquí, nunca fue muy saludable, y ciertamente no sin pecado; contra ella se alzó otra, que la superaba con mucho en malicia; y dio oportunidad a la tercera, que hasta ahora sólo había sufrido y no había tenido oportunidad de pecar, de levantarse contra ambas, se aprovechan de su mala conciencia y, en nombre de la felicidad futura de todos, hace tantos males en sus propias filas y en las ajenas, que permaneció mucho tiempo oculta por su incredulidad; y para mantenerlo oculto, cambió el nombre del bien por el mal y el mal por el bien, la libertad por la esclavitud y la esclavitud por la libertad, e hizo mil cambios semejantes en el lenguaje, para que nadie supiera lo que era mentira, para que el pueblo todo la absorbiera casi con /426/ la leche materna, que es la lengua. Las personas con la mejor, la peor y bastante mala conciencia se sacrifican a sí mismas y a las demás por una especie de *bonum* (¿*malum*?) *futurum*, y no por individuos o docenas, sino por millones, por decenas de millones. Y no siempre son sacrificios por el ojo ensangrentado;

1 Se hace referencia a J. Patočka. *Češi II*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006, pp. 425-427.

2 Dostoyevsky, F. M. *El sueño de un hombre ridículo*. Cuento fantástico, trad. al checo J. Tafel. En: *Setmělé obrazy*. Praga, 1971, pp. 191-209; también en: *Diario de un escritor*, vol. II. Praga 1977, pp. 137-155. (Nota del editor).

donde la lucha se ha convertido en rutina, puede que ya no fluya sangre por el ojo, pero se ha tomado a la gente como pago de las bagatelas que se les permiten, todo por lo que vale la pena vivir, y así se engañan a sí mismos por la vida sin que nadie lo sepa.

En medio de este tumulto, esta confusión, este engaño a los demás y a sí mismos, aterrizará un grupo de cosmonautas que no tienen idea de estas condiciones, que aún no han sido informados por ningún lado, que tienen sus dos manos sanas, funcionando correctamente, sus corazones y sus pulmones, y también gobiernan bien una dosis de aquello que el gran maestro dijo una vez que se distribuía mejor entre los hombres (*Discours de la méthode: Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée*)<sup>3</sup>. Y quizás por eso, quizás también por otra razón más profunda, no son simplones, no son cándidos que se dejan decir que son ciudadanos del mejor de los mundos posibles; pero pueden oír lo que habla de una persona sin palabras.

¿Cómo se comportarán estas personas en una situación en la que todo el mundo circundante en su confusión tratara de ponerlos de su lado con amenazas, promesas, con la necesidad de trabajar por su pan, por su futuro y quizás incluso por sus seres queridos y los demás? Son, hasta ahora, personas sin culpa, salvo la culpa universal de la finitud, la necesidad de tomar posición y dar fe de ella. Situación opuesta a la del cuento de Dostoievski: un grupo de inocentes que el mundo entero, el planeta entero, trata de arrastrar a su confusión malévola, incluso muchas veces criminal. ¿Qué harán ellos? Yo creo: tratarán de no caer en esta confusión, no intentarán jugar el mismo juego en sus pensamientos, el juego por el planeta, por el cuerpo cósmico; cuidarán de su propia vida, por la cual, por cuyo contenido, por cuyo “liderazgo” cada uno tiene una responsabilidad indelegable, que siente tanto más cuanto más agudamente es presionado desde el exterior; su alma, descubierta en este contraste, llenará cada uno con lo que le agrada en la sencillez de espíritu, sin causar daño ni dolor a los demás; para esas personas que serán ruidosas, para que no les alcance ninguna confusión exterior, es necesario el acompañamiento de la cosa, no humear; aunque vengan de otro país del universo, dicen, es /427/ la prueba humana, demasiado humana, y me gusta recordarme a

3 “El sentido común es la cosa del mundo mejor repartida”. Descartes, R. *Discours de la méthode*, en: *Œuvres de Descartes*, vol. VI, ed. Ch. Adam y P. Tannery. París, 1996, p. 1; traducido al checo por V. Szathmáryová-Vlčková. Praga, 1992, p. 7. (Nota del editor).

mí mismo y a los demás que nos tientan con un aparente plato de lentejas, cocidas con restos ideales de babosas.

¿Cómo terminará? Otro tema para Dostoievski, confieso que no lo sé. Pero es cierto, que el mundo circundante tiene entre sus medios como una de las más poderosas: la *apariencia*, la calumnia, la producción de imágenes; tiene la capacidad de mostrarlos como todo lo contrario de lo que son; los cubre con un depósito de giros, para que aparezcan como él quiere; serán sus propagadores de contagio moral: se convertirán en fenómenos morbosos. Y con éstos fuera a la corte, a la custodia y a la prisión, y luego a ponerles en la cabeza el gorro de invisibilidad de Hades, a rodearlos de silencio, a ignorar su existencia, a prohibir incluso mencionar sus nombres.

¿El resultado sería todavía el opuesto del resultado de la historia de Dostoievski? ¿Por qué magia tendría que suceder eso? Pero tal vez el ser humano está enfocado hacia esa magia de alguna manera. En el fondo no deja de creer en ella. Porque la única ayuda y cuidado real para los demás es dar un paso adelante y hacer lo que tenga que hacer, ya sea en secreto o externamente, ya sea que alguien lo sepa o no, tal vez dejando que mi conciencia despierta también despierte la conciencia de los demás.

Pero, ¿qué otra cosa es la juventud sino un invitado que viene de lo desconocido para comenzar una nueva vida? La historia de nuestros cosmonautas puede tener lugar en cualquier momento y en cualquier lugar —no queremos dar la impresión de que son una excepción. Comenzar de nuevo significa rechazar en primer lugar, rechazar en parte o casi por completo (nadie puede hacer eso por completo). ¿Cuál es la verdadera actitud ante esta gracia, dada a nosotros no sé de dónde, que la vida comienza siempre de nuevo? Que nosotros, los mayores, sumidos en nuestras rutinas y nuestras perspectivas, ya usadas y gastadas, tengamos la posibilidad, más bien la necesidad, de revisarnos, de ponernos a prueba, de simplemente renovarnos —no por imitación servil, no por adelantamiento—, sino por acuerdo con algo que no producimos nosotros mismos. ¿Y qué mayor alegría que ver que siempre es hora de volver a luchar contra la simplificación, contra la comodidad, contra la nivelación, contra la falta de sinceridad hacia uno mismo y hacia los demás, contra caer en la mentira y en la confusión?

No queremos sólo alabar a los jóvenes cosmonautas, también queremos prevenirlos no frente al mundo y frente a los demás, sino frente a ellos mismos. Su

fuerza y su debilidad reside solamente en ellos mismos. Ellos mismos escribirán, terminarán de escribir el anti-cuento al cuento de Dostoievski. Ojalá sea digno de la narración original.

¿QUÉ ES Y QUÉ NO ES LA CARTA 77?  
POR QUÉ LA LEY ESTÁ DE SU  
LADO Y NINGUNA CALUMNIA O  
MEDIDA VIOLENTA LA SACUDIRÁ

Jan Patočka  
(1977)

La humanidad de hoy, desgarrada por las ideologías, insatisfecha en medio de la comodidad, espera anhelante y febrilmente soluciones de nuevas y nuevas recetas técnicas. Esto también incluye la confianza en el poder político y el Estado; después de todo, el Estado siempre aparece más claramente como un gran productor y depósito de poder, posee todas las fuerzas que existen, tanto físicas como mentales.

Pero los *pensadores* miran a su alrededor y observan que *la moralidad*, una doctrina de principios verdaderamente convincentes y un *pensamiento interior* seguro, no ha sido creada técnicamente *porque no puede serlo*. No se puede confiar ni en la costumbre, ni en el hecho de que el orden realmente creado se convierta en una segunda naturaleza, ni en el poder de coerción sin la convicción interior del pueblo.

Para que la humanidad se desarrolle de acuerdo con las posibilidades de la razón técnica, instrumental, de modo que sea posible el progreso del conocimiento y de la habilidad, debe estar convencida de la incondicionalidad de los principios en este sentido “sagrados”, siempre vinculantes para todos y capaces de fines definitivos, dicho de otro modo: se requiere de algo fundamentalmente no técnico, no meramente mediatizado, se necesita de una moral no torcida y ocasional, sino *absoluta*. Es decir: no se puede esperar rescate *en estos asuntos* del Estado, de la empresa manufacturera, de los poderes y de las fuerzas.

¡Con cuánto gusto todos los heraldos de los monopolios, hechos como un medio para fines arbitrarios, darían algunas de sus “verdades” demasiado obvias por una sola verdad práctica de moralidad, internamente vinculante! Pero esto no es

---

1 Se hace referencia a J. Patočka. *Češi I*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006, pp. 428-430.

posible. Todas las acumulaciones de poder en nuestro siglo se han querido ejercer como nunca hasta ahora, pero el resultado en las creencias de la gente es todo lo contrario, eso debe quedar claro hoy. /429/

Sin una base moral, sin una creencia que no es una cuestión de oportunidad, circunstancia y beneficios esperados, ni siquiera la sociedad más equipada tecnológicamente puede funcionar. Sin embargo, la moralidad no está aquí para que la sociedad funcione, sino simplemente para que una persona sea una persona. El hombre no la define según sus necesidades, deseos, tendencias y aspiraciones, sino que es ella quien define al hombre.

Por lo tanto, creemos que es hora de que estas tesis simples, pero dolorosamente probadas de décadas de experiencia, que todos sienten de alguna manera, penetren claramente en la conciencia de todos, y que el momento es el adecuado para ello. ¿Por qué? El concepto de derechos humanos no es más que la creencia de que incluso los Estados y toda la sociedad se ponen bajo la supremacía del sentimiento moral que reconocerán que tienen algo incondicional por encima de ellos, que también es vinculantemente sagrados para ellos (intocable), y que con sus facultades, por las cuales crean y aseguran las normas jurídicas, pretenden contribuir a este objetivo.

La misma creencia también vive en los individuos y es la base para el cumplimiento de sus deberes en la vida privada, laboral y pública. Sólo de acuerdo con ella existe una garantía real de que las personas no actúen sólo por beneficio o por miedo, sino de manera libre, voluntaria, responsable.

Esta creencia se expresa en la *Carta 77*, que es una declaración de la alegría de los ciudadanos por el hecho de que su Estado, mediante la firma que ratifica los derechos del hombre y por la cual este acto se convirtió en una ley checoslovaca, se declara a sí mismo en una base moral superior a todo lo político; es a la vez expresión de la voluntad de los mismos ciudadanos de contribuir por su parte a la realización y cumplimiento público de los principios proclamados en esta ley.

Los signatarios de la *Carta 77*, por lo tanto, creen que este acto excede con creces el significado de los acuerdos internacionales ordinarios, que son una cuestión de oportunidad del Estado (poder), ya que ésta afecta el área de la moral espiritual. Este, y nada más, es el motivo y la ocasión de los firmantes, cuando creen necesario demostrar que entienden lo que está pasando aquí, y por eso ahora salen adelante con su iniciativa.

La relación mencionada entre el área moral y el área sociopolítica del poder estatal muestra que la *Carta 77* no implica ningún acto en el estricto sentido de la palabra político, ninguna competencia e injerencia en el ámbito de cualquier función del poder político. La *Carta* no es una asociación ni una organización, su base es personal-moral, las obligaciones que de ella se derivan también tienen este carácter.

Sin embargo, nos recuerda explícitamente que hace ciento ochenta años, su análisis conceptual subrayó que todas las obligaciones morales descansan en lo que se puede llamar el *deber del hombre hacia sí mismo*, que incluye /430/, entre otras cosas, un deber de defenderse de cualquier ofensa cometida contra uno mismo.

Todo esto significa que los participantes de la *Carta* no actúan por ningún interés, sino por mero deber, por una orden que está por encima de las obligaciones y los derechos políticos y es su verdadero y único fundamento fiable. Los participantes de la *Carta* no sólo no suplantán derechos o funciones políticas, y ni siquiera quieren ser ninguna autoridad moral o “conciencia” de la sociedad, no se exaltan por encima de nadie ni juzgan a nadie; su esfuerzo es sólo para purificar y fortalecer la conciencia de que existe una *autoridad superior*, a la que los individuos están obligados por su conciencia y los Estados por su firma de importantes acuerdos internacionales; que son vinculantes no sólo en el momento oportuno, según las reglas de la conveniencia política o su impropiedad, sino que su firma significa el compromiso de que la política está sujeta al derecho, y no el derecho a la política.

Que el deber de defensa contra la injusticia incluye la posibilidad de informar a cualquiera sobre el mal hecho al individuo, y que esta posibilidad no excede el marco de las obligaciones del individuo para consigo mismo y no significa la difamación de nadie, ni del individuo ni de la sociedad, es una consecuencia obvia de este punto de vista.

También es importante que todos se den cuenta de que, para hacer valer sus derechos morales, es decir, sus obligaciones hacia sí mismos y hacia los demás, no es necesaria ninguna asociación, porque aquí sólo habla el respeto presente en cada individuo por el hombre como tal y por el sentido de la era general, que hace del hombre un hombre.

Por tanto, ningún individuo *verdaderamente* oprimido debe sentirse con razón aislado y a merced de las circunstancias, si él mismo está decidido a no renunciar al deber de representarse por sí mismo, que es también un deber para con la

sociedad de la que es miembro de facto. El propósito de la *Carta 77* es, por lo tanto, espontáneo y libre de toda vinculación externa, es la solidaridad de todos los que comprendieron la importancia del pensamiento moral para la verdadera sociedad y su normal funcionamiento.

Por todo ello, consideramos el período en que se hizo posible la firma de la *Declaración de los Derechos Humanos* como una nueva etapa en el acontecer histórico, etapa cuyo alcance es inmenso, porque significa un cambio en la conciencia de las personas, en su relación consigo mismas y con la sociedad; hoy se trata de hacer que las motivaciones de la unidad ya no residan únicamente o en el predominio del miedo y del favoritismo, sino en el respeto a lo que hay en el hombre de superior, en la comprensión de los deberes, en el bien común, en la necesidad de asumir también esta incomodidad, esta incompreensión y un cierto riesgo.

/431/ ¿POR QUÉ NO SE DEBE  
PUBLICAR LA CARTA 77? Y  
¿CUÁLES SON LOS MEDIOS  
LÓGICOS PARA LA FALSEDADE Y  
EL ENCUBRIMIENTO DE ELLA?

Jan Patočka  
(1977)

La pregunta formulada en el título es muy fácil de responder, pero es necesario, si queremos evitar la confusión con la que trabajan los opositores, tener presente el concepto de *derechos humanos* como tal. Los derechos humanos conciernen esencialmente a todos los miembros de la sociedad, desde el *individuo competente* hasta la persona en su esencia, independientemente de los aspectos no esenciales, como las diferencias físicas o accidentales derivadas de las circunstancias y el desarrollo. Por lo tanto, cuando se denuncia el incumplimiento de los derechos humanos, no se trata<sup>1</sup> de si algunos miembros de la sociedad, o incluso la mayoría, se sienten satisfechos con la práctica actual, sino de si estos derechos se respetan plena y completamente.

Es por tanto primitivo y aparentemente ingenuo, pero también puede convertirse en un sofisma deliberado y confuso, si las voces de los satisfechos se presentan como supuestos argumentos contra las exigencias de la *Carta* (la intencionalidad del sofisma es particularmente llamativa cuando las voces de los funcionarios, las voces de los favorecidos hablan con amplia publicidad, o incluso intencionadas y dispuestas a realizar discriminación), ya sean las voces de quienes están verdaderamente satisfechos, o los intimidados o aquellos que esperan beneficios con su consentimiento.

De ahí lógicamente el contenido débil y la ineficacia de toda la airada campaña de difamación, que comenzó con el artículo del diario la *Ley Roja*<sup>2</sup> el día 12 en la

---

1 Dada la insensibilidad lógica del oponente, probablemente no sea innecesario recordar que, como decimos, ¡la mayoría realmente se siente satisfecha!

2 Cfr. artículo editorial *Perdedores y autodenominados activistas*, en: *Rudé právo*, 12 enero de 1977, luego reimpresso en una colección del mismo nombre publicada en una edición *Red Law Library* durante 1977, donde se recopilan

mañana, para convencer al público de que la *Carta* ataca sus privilegios, lo cual es /432/, una calumnia maliciosa de sus logros y sus esfuerzos positivos. Todas estas insinuaciones están fuera de lugar, son irrelevantes, porque la pregunta es esta: ¿los derechos humanos tal como están formulados en los pactos promulgados, de la manera conocida desde el 23 de marzo de 1976, realmente se aplican sin excepción y universalmente? Y si se hace, ¿su aplicación también se realiza sin excepción y en general? Además: ¿esta vigencia y aplicación garantiza un control público permanente? Es decir, ¿está garantizado que las críticas a esta aplicación no serán sospechosas de segundas intenciones (como efectivamente sucedió en la conocida campaña)? Si la sociedad no tiene a su disposición una institución de control crítico imparcial en su actual establecimiento, ¿hasta dónde está dispuesta a tolerar la libre iniciativa civil (en nuestro país, al fin y al cabo, garantizada constitucionalmente), que pretende contagiar el espíritu crítico pertinente?

Tales son las verdaderas cuestiones que lógicamente se derivan del concepto de derechos humanos. Basta con darse cuenta de estas simples consecuencias desde un concepto claro para demostrar cuán erróneos e insustanciales son los procedimientos que consisten en introducir las “voces del pueblo trabajador” indignadas, aunque la indignación sea genuina y no organizada y manipulada; cuán ineficaz debe ser toda organización de eventos emblemáticos por parte de personas satisfechas o indiferentes, y mucho menos interesadas, que posiblemente intentan crear la impresión de que tienen derecho a hablar por otros, por profesiones enteras, etc. Sólo una discusión abierta de la realidad de la discriminación y las razones de la insatisfacción de las personas discriminadas, la discusión que ofrece la *Carta* podría conducir al meollo del problema, en lugar de distraer y confundir al público.

En consecuencia, es de lamentar que varias personalidades de la vida pública, aparentemente sin darse cuenta de la total ineficacia y lógica insensatez de su paso, añadieran su firma a la declaración expresando su acuerdo en que los derechos humanos son plenamente respetados en nuestro país. Nadie tiene derecho a hacer tal declaración sin una discusión objetiva e imparcial, es “votar sobre la verdad”; por otro lado, puede levantar una voz crítica y pedir corrección, cualquiera que esté de buena fe convencido de que él o el otro es agraviado y está dispuesto a someterse a un examen público crítico e imparcial, es decir, basado en la ley, de su queja.

---

otros materiales “Anti-Carta”. El régimen comunista checoslovaco lideró una campaña contra la *Carta 77* en la prensa y los medios durante los primeros 3 o 4 meses de 1977, sin optar por publicar o al menos citar en las declaraciones de prensa de la *Carta 77* del 1 de enero de 1977. (Nota del editor)

/433/ Es igualmente ilógico aplicar el llamado principio de clases contra la *Carta*. Este principio tiene como intención y propósito igualar la discriminación existente, y no crear una nueva discriminación intencional, especialmente cuando sucede según principios arbitrarios y públicamente incontrolables. En el documento *Carta* se dan ejemplos<sup>3</sup>. Entendido correctamente, el enfoque de clases está, por lo tanto, en el sentido de la *Carta*, y no en contra de ella.

Otra falta de lógica sería intentar simplemente silenciar a los signatarios de la *Carta*, por ejemplo, mediante acusaciones o desplazamientos forzados. Un mal, una violación de los derechos de una persona, no deja de existir cuando alguien no denuncia o no puede denunciar, sino sólo cuando el caso es investigado críticamente de manera pública, siendo lógicamente indiferente cuándo, por quién y dónde.

La llamada la campaña de indignación contra la *Carta* es, por lo tanto, una prueba de que los contenidos de la *Carta* deben ser ocultados y sus intenciones distorsionadas sobre la base de que estos derechos no se respetan de hecho: es en sí misma la consecuencia y la prueba de esta inobservancia; cuanto más tensa, más visible es esta tendencia. De hecho, las cosas son aún peores. La ceguera lógica de la que testifica la forma en que se lleva a cabo la campaña “amplia” y “cultural” contra la *Carta*, no sólo indica el nivel de pensamiento en el que el adversario busca llegar con sus preguntas.

Cualquier discriminación, especialmente la que se difunde públicamente, pero al mismo tiempo se oculta a la manera del *nuevo traje del emperador*, es un medio de manipulación de la sociedad en su conjunto y en todas sus partes, porque es la única que brinda la oportunidad de ofrecer beneficios e intimidar, a la vez. Una de las razones principales por las que la *Carta* tuvo un impacto tan significativo en nuestro país y en el exterior es que expuso esta manipulación constante, esta presión de cada minuto en toda nuestra vida, por primera vez en su totalidad ante nuestros ojos en la faz nacional y mundial. Esta manipulación es típicamente la experiencia *local*. Por lo tanto, es engañoso y completamente ilógico buscar el origen de la *Carta* en algún lugar de un país extranjero, donde incluso habría dificultades para comprender este nuestro pan de cada día, porque carecen de esta experiencia. Las insinuaciones de que la *Carta* es una víctima, por lo tanto, sólo pueden provocar

---

3 El documento de la *Carta 77* sobre la discriminación en el campo del derecho y la educación en Checoslovaquia se creó en enero de 1977, impreso en: V. Prečan (ed.), *Knihy Charty*. Köln, 1977. (Nota del editor).

una sonrisa irónica a todas las personas honestas que no se mienten a sí mismas y que no se engañan a sí mismas en aras de unas ventajas.

## / 440 / ¿QUÉ PODEMOS ESPERAR DE CARTA 77?

Jan Patočka  
(1977)

Entre las numerosas preguntas que nos hacen nacionales y extranjeros (y que, por supuesto, debemos hacernos nosotros mismos), la pregunta de este título es una de las más apremiantes. Al fin y al cabo, todo conflicto busca una solución y es el resultado el que finalmente decide si nos solidarizamos con un bando o con el otro en función de su comportamiento. La *Carta* ha despertado bastante simpatía, no necesita desear más, cuanto mayor simpatía, mayor preocupación. Y esto a menudo tiene que expresarse de una manera que puede no ser agradable a primera vista: no es exactamente un placer recordar las ilusiones a las que a la gente le gusta entregarse, y en especial cuando claramente cuelgan de una cuerda delgada sobre un gran abismo, cuando en el lado opuesto tienen todo el poder y sus casi innumerables medios, mientras que en el lado propio hay casi sólo partidas ideales. ¿Qué puede esperar entonces la *Carta*? ¿Cuál es su futuro?

Muchos llegan hasta el límite de preguntar: ¿empeorará la *Carta* la situación de nuestra sociedad? ¿No dará lugar a una mayor represión, a la supresión de aquellos que aún no se sabía que pertenecían a los críticos, y a un aumento de la “vigilancia” en general, que afectará a todos sin distinción, si todavía tienen alguna libertad para las manos y los codos? ¡Después de todo, así fue después del año 1968-69!, primero las entrevistas y todo tipo de comisiones de limpieza, luego la exclusión del partido y del empleo, la recolección sistemática de material político, la imposibilidad de que ciertas personas se emplearan en cualquier cosa, la persecución de familiares, etc., etc., hasta las siempre repetidas “evaluaciones integrales”, que muchos esperan se detendrán algún día, y que tal vez no se detengan.

/441/ Sin embargo, respondamos con franqueza: ninguna sumisión ha llevado todavía a una mejora, sino sólo a un empeoramiento de la situación. Cuanto mayor es el miedo y el servilismo, más se han atrevido, se atreven y se atreverán. No hay otra forma de reducir su presión que la de insegurizarlos, sí ven que no se olvidan las injusticias y discriminaciones, que no se echa al agua todo esto. Esto

no significa llamar a amenazas impotentes, sino a un comportamiento digno, intrépido, veraz en toda circunstancia, que impresiona simplemente porque se diferencia del comportamiento oficial.

Cualitativamente y en casos individuales, la represión puede por lo tanto aumentar. Las personas también pueden perder los trabajos que han sido un refugio para ellos hasta el día de hoy: vigilancia nocturna, lavado de ventanas, trabajo en hornos, puestos auxiliares en hospitales. Pero no por mucho tiempo, alguien tiene que hacerlo eventualmente. Y es bien sabido que cualitativamente todo esto no es nada nuevo. Tampoco compensa la incertidumbre a la que está expuesta la autoconfianza de los poderosos. Nunca podrán estar seguros de a quién tienen delante, nunca sabrán si quienes los escuchan hoy estarán dispuestos a hacerlo mañana, cuando se presente la oportunidad adecuada para volver a ser verdaderamente ellos mismos.

Que quede claro: no aconsejamos la falta de sinceridad, sino, por el contrario, nunca decir o hacer nada inapropiado, a menos que sea forzado; no lo hagas por envidia y para tu mayor beneficio. Tal acción obligará al reconocimiento del adversario, así como a la solidaridad de los igualmente afectados. Fue la base del éxito de *Carta 77* hasta ahora, junto con las acciones opuestas de quienes lucharon contra ella.

El hecho de que los opositores a la *Carta* en esa salvaje campaña lanzaron una apasionada polémica sin tener en cuenta los hechos, el hecho de que operaran sobre afirmaciones no explícitas, que nos heretizaran antes de que sólo las autoridades competentes pudieran dar su opinión, que permitieran que nos martillaran con resoluciones aparentemente manipuladas, nos ganó más simpatía en casa y en el extranjero de lo que nos atrevíamos a esperar. Esto en sí mismo es un resultado importante: la inocencia y el comportamiento decente también son un factor poderoso en la realidad política. La legalidad de la presentación de la *Carta*, el hecho de que su objetivo sea el cultivo de la legalidad incondicional y públicamente controlada, la reticencia de los opositores a acceder a este principio de igualdad de los ciudadanos ante la ley, la evasión de lo fáctico hacia lo personal, todo esto nos ha ganado mucho terreno político y obliga al opositor a darse cuenta de que tenía que buscar nuevos medios de lucha, además de la mera paliza grandiosa con diatribas transparentes sobre los centros antiestatales y la negativa a discutir con los supuestamente sindicados. No, porque no se trata de personas, sino de argumentos de fondo, y nunca los ha habido del lado de los opositores.

/442/ Pero es aquí donde el entrevistador que se siente cómodo con nosotros no se detiene. ¿Cuánto tiempo crees que tendrás la simpatía de tu propia gente si no haces nada más que protestas en papel? ¿Y cuánto durará la simpatía de un país extranjero que, al fin y al cabo, debe hacer frente a las realidades tal como son, y que debe tratar con quienes tienen en sus manos los hechos sobre los que se basa la vida real de la humanidad, el desarme, la paz y que depende del suministro de materias primas básicas?

Intentemos invertir la pregunta. No preguntemos qué esperamos nosotros de la *Carta*, es decir, de la firma de pactos internacionales sobre derechos humanos, sobre los derechos económicos, sociales y culturales. Y preguntémosnos qué esperaban de su firma quienes los firmaron desde ambos lados de la barrera. ¿No quedará más claro después de eso lo que la *Carta* ya ha logrado hoy? Si no nos equivocamos, los firmantes de muchos países del Este esperaban que nada tuviera que cambiar en el comportamiento de los poderosos hacia el público, que todo volvería a ser como antes. Por otro lado, sin embargo, se depositaron muchas esperanzas en los pactos; el público estaba dispuesto a ver en ellos una nueva, de hecho, la única garantía clara de que los acontecimientos de los años 20 y 30 en la Unión Soviética y los años 50 en nuestro país no se repetirían, a pesar de que estos Estados han jurado sobre el socialismo, la humanidad y las constituciones más libres del mundo. Desde un punto de vista constitucional y legal, no ha habido cambios sustanciales en ellos desde aquellos tiempos, ¡sino para peor! Sin embargo, los pactos internacionales basados en la Conferencia de Helsinki trajeron algo realmente nuevo y con ello una nueva esperanza para la humanidad. La razón por la cual apareció la *Carta* y las declaraciones contra la *Carta*, que no pueden llamarse sino frenéticas, llamó tanto la atención y se convirtió en uno de los grandes acontecimientos, no fue otra cosa que esta doble expectativa y su decepción. ¡Entonces aquí vemos lo que la *Carta* ya ha hecho, lo que ya ha logrado! Resulta que la implementación de los pactos no será tan fácil como podría parecer; que existe la concepción de socialismo que no la entiende “democráticamente”, sino más bien despóticamente, y que no está dispuesto a discutirlo con sus socios democráticos, al menos no sobre todo e incondicionalmente, que muchos tendrán que acostumbrarse a esto. Aún hoy buscan adaptarse a ella, pero queda mucho camino por recorrer, y esto que se ha revelado, que no ha permanecido oscuro al mundo y en la incertidumbre, en las brumas, es al fin y al cabo un resultado positivo. ¡Es un resultado positivo de la *Carta*! Estamos convencidos de que no hay nadie en

el mundo que no sepa que los resultados de Helsinki *deben ser* aceptados, de lo contrario no saldremos de los diversos modos de guerras y disputas. No hay nadie que no sepa que sí hay que hacer muchas concesiones, pero sólo hoy sabemos lo terriblemente largo que es el camino /443/ y ¡gracias a la *Carta*! ¡Gracias a ella también sabemos que el mundo está decepcionado, dolorosamente decepcionado de sus expectativas! ¿Alguien piensa que la razón de la popularidad de la *Carta* es el amor por nosotros (totalmente extraños) o alguna conspiración de quienes conspiran contra la relajación de las tensiones? ¡No! ¡Es la *decepción de la falsa* relajación de la tensión lo que habla de las voces de los comunistas y socialistas occidentales que exigen, no, ruegan por un trato digno a los signatarios de la *Carta*!

Bueno, la respuesta será, usted lo admite: el principal resultado “positivo” de la *Carta* es lo que dijo un político occidental, que los países de Europa del Este se encontrarán en el banquillo de los acusados en Belgrado. Estas palabras y esa intención no son nuestras. Además, Belgrado aún está muy lejos<sup>1</sup>. Los países del este han recorrido una distancia considerable desde la década de 1950 para hacer realidad sus derechos, ¿por qué se asustaron y alarmaron tanto con el Tratado? A pesar de las duras palabras y las acciones desagradables, no todos los caminos están cerrados. Podemos ver hasta el final que se está produciendo una especie de liberación, en nuestra opinión todavía bastante vergonzosa, pero, sin embargo, no estaría ahí si no fuera por la *Carta*: por ejemplo, en la admisión en las asociaciones culturales, donde, por supuesto, firmar la Anti-Carta fue un boleto infame; junto a otros, todo menos “famosos”. Pero nuestra intención no es revisar la conciencia de nadie, solamente miramos y constatamos.

¡Pero también para observar y notar el desarrollo de las cosas internas! Decir que la gente de hoy vuelve a saber que hay cosas por las que vale la pena sufrir. Que las cosas por las que uno eventualmente sufre son las cosas por las que vale la pena vivir. Ese llamado arte, literatura, cultura, etc. sin estas cosas son mero tráfico artesanal que nunca llegará a ningún lado excepto a la oficina de la sala de contabilidad y de la sala de contabilidad a la oficina. Vemos todo esto hoy, gracias en gran parte a *Carta 77* y todo lo que conlleva.

Quizás los poderosos de este mundo elijan lentamente el camino de pensar de antemano cómo adaptar sus acciones previstas a la letra de los pactos. Esa es una

---

1 La Conferencia de Belgrado que monitoreó la implementación del Protocolo de Helsinki tuvo lugar en junio de 1977. (Nota del editor).

cierta ganancia. Si se convierte en un hábito, beneficiará a todos. La *Carta* nunca tuvo la intención de tener otro efecto que el pedagógico. Pero actuar pedagógicamente, ¿qué significa eso? Sólo que cada uno puede educarse a sí mismo, pero la mayoría de las veces con el ejemplo; también se advierten los malos resultados y se logra instrucción por la conversación, por la discusión. Educación significa *entender* que hay algo más en la vida que el miedo y el beneficio, y que donde se interpreta la máxima “el fin es el medio”: “cualquier fin justifica cualquier medio”, conduce directamente a un agujero negro. La *Carta* querría que los subordinados actuaran /444/ sus deberes, autodirigidos y voluntariamente, y los superiores que vieran que vale la pena ser reconocidos sólo por personas que son conscientes de su dignidad. Para que la gente se dé cuenta de que el mundo no lo decide el dinero ni el poder, ni siquiera el talento, que lo más importante es entender el momento adecuado y llegar a tiempo.

En definitiva, podemos esperar de la *Carta* que entre en nuestras vidas una nueva orientación ideológica, que en nada se opone a la orientación socialista, que hasta ahora tenía un monopolio tan exclusivo que podía reclamar su superioridad incluso en una situación manifiestamente insuficiente: la orientación a los derechos humanos básicos, al elemento moral en la vida política y privada: la *Carta* no dejará de recordarnos lo que nuestra vida debe a esos derechos que legalmente pertenecen a nuestros ciudadanos, no dejará de recordarlo a nuestro público y el extranjero, cualquiera que sea el riesgo de esta actividad.



/ 434 / SOBRE LA DECLARACIÓN  
DE LA FISCALÍA GENERAL DE  
LA REPÚBLICA CHECOSLOVACA  
DEL 1 DE FEBRERO DE 1977

Jan Patočka  
(1977)

El 31 de enero del presente año se leyó al suscrito un comunicado, del cual se publicó un resumen parcial al día siguiente en el diario. Por esta blasfemia se declaraba la *Carta 77* panfleto antisocialista, así como ilegal cualquier actividad realizada en relación con ella y derivada de ella.

El suscrito reconoce que para la Fiscalía General él es el portavoz de la *Carta*, como lo ha señalado. El abajo firmante protestó inmediatamente contra las declaraciones individuales y las tesis de la declaración como inaceptables. Sin embargo, encuentra que debe tomar una posición aún más fundamental y profunda sobre la posición de la Fiscalía General. Una declaración de tanto alcance, pronunciada por una autoridad tan autorizada, que en la República Checoslovaca está encargada del cuidado legal para la observancia de la legalidad democrática, naturalmente no puede prescindir de una justificación que, siendo una mera opinión de la Oficina del Fiscal General como todas esas elaboraciones, ya por el hecho de ser publicadas, me expone a la crítica pública. Ahora estoy enviando esta posición crítica al Fiscal General para su consideración.

“La justificación” de la declaración de ilegalidad de la *Carta 77* es la afirmación del Fiscal General de que la libertad de expresión y el derecho de petición, garantizados por los artículos 28 y 29 de la Constitución de la República Checoslovaca, no pueden aplicarse a un “panfleto antisocialista, operando con mentiras y medias verdades”, que bajo la apariencia de un discurso dirigido a las más altas autoridades checoslovacas está destinado en realidad a los centros enemigos con el propósito de calumniar y dañar los intereses de la república. Se dice que todo el pueblo trabajador de la república ya se ha pronunciado con indignación. /435/ Las iglesias también lo condenaron. La *Carta* afirma que aquí reina el *apartheid* sudafricano, lo que levanta sospechas de que detrás hay un grupo ilegal.

Estos dos últimos datos no se publicaron en la prensa, pero figuraban en la declaración de la que solicité copia, la cual fue denegada. Ninguna de las afirmaciones de la *Carta* sobre el incumplimiento de los derechos humanos en la República Checoslovaca fue refutada ni debilitada en la declaración del fiscal. Una referencia al hecho de que alguien, algunos etc., condenaron la *Carta* con indignación “no puede naturalmente valer como prueba, especialmente si se trata de una condena” sin familiarizarse con el documento incriminado en sí, cuya redacción era conocida por todo el público, de quien se buscó la condena sobre la base del vago y exorbitante artículo en la *Ley Roja*<sup>1</sup>, constantemente mantenido en secreto. Que este ocultamiento vuelva a ser en sí mismo una flagrante violación del derecho a la libertad de información es una circunstancia que la Fiscalía General de la Nación no consideró digna de atención en absoluto, aunque sí es responsable de la observancia de los derechos socialistas en nuestro sistema legal.

Las tesis “justificativas” son en sí mismas falsas y difamatorias si la mentira se define como proferir y difundir falsedades a sabiendas, con el propósito de daño a los intereses y la reputación de un individuo, un colectivo, una obra o una institución.

No es cierto que todos los trabajadores condenaran la *Carta*. Si esto ha de ser evidenciado por la campaña organizada contra la *Carta* que hemos presenciado en los últimos días, entonces para desmitificar esta tesis bastan los numerosos eventos que han tenido lugar en la firma de numerosas protestas organizadas contra la *Carta* por trabajadores que en numerosos casos han protestado contra el ser incitados a firmar rechazando un texto que ni siquiera conocían.

Si se trata de la posición de las iglesias, basta leer el texto bajo los encabezados compuestos artificialmente para dejar claro que algunas, especialmente las iglesias más grandes, afirman que no firmaron la *Carta*, pero que no se menciona la condena de ella. El método tendencioso de publicación al que se refiere el comunicado de la Fiscalía General de la Nación es sólo una prueba más de lo endeble y manipulado de los “hechos” en que se sustenta dicho comunicado: no se trata de una argumentación jurídica y filosófica estrictamente fáctica.

En cuanto a la negación controvertida del papel dirigente del Partido (artículo 4 de la Constitución de la República Checoslovaca), debe señalarse explícitamente que no hay una sola declaración de la *Carta* que permita tal interpretación.

---

1 Nombre del único diario oficial del Partido Comunista de entonces.

La Fiscalía General se basa nuevamente en el hecho de que el público no conoce el texto de la *Carta*. Un protagonismo probablemente no sólo sea compatible, sino que también debe basarse en la preservación de los derechos humanos básicos, a los que los Estados, y por tanto sus fuerzas dirigentes, se someten libremente mediante la firma del pacto internacional.

/436/ Lo mismo se evidencia en los demás “argumentos”. La mala intención de la *Carta* se prueba con el hecho de que se alega que su texto fue publicado en el extranjero antes de ser entregado a nuestras autoridades, tratando en vano de encubrir el hecho de que las propias agencias de seguridad provocaron la demora en la entrega a nuestras ubicaciones cuando la policía intervino para impedir la entrega personal prevista de los textos originalmente. Cualquier persona imparcial puede ver la razón detrás de la publicación en el extranjero y el anuncio de las acciones de la *Carta* por agencias extranjeras, pero acreditadas: es el secuestro por estas mismas autoridades centrales de peticiones y documentos dirigidos a ellas, que los ignoran, no responden y no entran en una conversación sustantiva. Hay tanta evidencia que no hay necesidad de enumerarlos individualmente: es casi una práctica establecida. Previa solicitud, proporcionaré una gran cantidad de documentos detallados. Como portavoz de la *Carta*, tengo el honor de declarar que nunca se habría intentado publicarla en el extranjero si los derechos humanos, garantizados por la Constitución y la firma del Pacto, se hubieran preservado aquí en el sentido en que el Pacto habla de ellos. Esta práctica es en sí misma una prueba del descuido de los derechos humanos básicos. Una de las formas deshonestas de tergiversar los hechos es cuando la publicación es luego interpretada frente a un público más amplio que el nuestro como un “medio de coerción” o incluso como una calumnia y daño a los intereses de la república, siendo claramente una medida de acto defensivo.

En cuanto a la afirmación sobre el no al socialismo en la *Carta 77*, ya se señaló en la protesta que la *Carta* no está en contradicción, sino, por el contrario, de acuerdo con la declaración final de la conferencia de los Partidos Comunistas Europeos en Berlín en el verano de 1976. Sin embargo, también está claro por simple lógica que la preservación de los derechos humanos, los derechos del hombre como tal, no puede en ningún caso estar *en contra* de los intereses del trabajador como tal, sino que, por el contrario, lo protege y corre en la dirección de sus intereses. La acusación de que se trata de los “intereses de un grupo reducido” no sólo es infundada, sino también profundamente ilógica, indicando que los autores de la

declaración de la Fiscalía General no consideraron suficientemente el concepto más básico de los derechos humanos.

La interpretación de los artículos 28 y 34 de la Constitución de la República Checoslovaca presentada por la Oficina del Fiscal General es bastante confusa e insostenible. Sólo confirma lo que se suponía que debía mantenerse en secreto: que los derechos humanos no se aplican en Checoslovaquia, no se aplican en el sentido y el alcance como el Pacto de Derechos Humanos los denomina sin ambigüedades, pero están sujetos a interpretaciones arbitrarias, atribuyéndose el derecho a proclamar lo que es y lo que no es del interés de los trabajadores y de la sociedad en su conjunto, la ley que /437/ de hecho, no puede definirse sin tener en cuenta los derechos humanos básicos tal como están formulados en el Pacto y tal como los entiende el sentido común.

Por estas y otras razones similares, no puedo reconocer la declaración de la Fiscalía General como un acto que podría hacer dudar a los firmantes de la *Carta* en su convicción de que la verdad y la legalidad están de su parte.

Soy muy consciente de que la declaración de la Oficina del Fiscal General es una amenaza para mí personalmente; de qué seré acusado. Acusaciones bajo pretextos transparentes, de hecho, para la preservación de los derechos humanos, es una perspectiva que no me asusta. También sé lo que significa un proceso en las condiciones actuales, cuando los juicios no se hacen en la sala de audiencias por un tribunal independiente, sino que se deciden de antemano y en otros lugares, desde puntos de vista distintos a los legales, donde la “participación pública” está “garantizada” al llenar la mayoría de la sala con miembros de la seguridad del Estado y donde no se toman en cuenta los argumentos de la defensa. Lo afronto con la serenidad que garantiza el bien.

SOBRE PATOČKA



# PATOČKA Y SU MUNDO DE LA VIDA

Eliška Krausová<sup>1</sup>

El hombre espiritual no es evidentemente un político, no es un hombre político en el sentido común del término. No toma parte en el conflicto que divide al mundo. Pero es político en otro sentido, y puede serlo en la medida en que proyecta sobre la imagen de la sociedad y de todo lo que encuentra en torno suyo la no-evidencia de la realidad.

JAN PATOČKA<sup>2</sup>.

## Consideración previa

Colombia ha tenido un influjo filosófico de la fenomenología. Ésta ha sido tematizada en varios campos intelectuales. En particular, en los campos de la ética —ciudadana—, la pedagogía —entendida como educación ciudadana— y lo político —entendido como la participación efectiva del ciudadano de a pie— han marcado significativamente los derroteros de investigadores como Daniel Herrera Restrepo y Guillermo Hoyos Vásquez. Específicamente, ambos tuvieron contacto directo con el pensador checo Jan Patočka; el primero de ellos en los Archivos de Husserl en Lovaina; el segundo, al atender sendos seminarios del profesor, entonces invitado a Friburgo por su amigo y colega Eugen Fink.

Para los tres investigadores, se puede decir, la pedagogía es *filosofía práctica* —de ésta, además, forman parte la moral, la ética, la axiología y la política—. Si algo los une es el hecho que, con variaciones significativas, en la región latinoamericana y en particular en Colombia: la puesta en consideración, defensa y verdad de los derechos humanos, parece una urgencia tanto en la agenda intelectual como en las acciones ciudadanas en general y pedagógicas en particular.

No es el caso evaluar en este texto la incidencia o influencia del pensador checo en la fenomenología en Colombia o en América Latina. Sí, en cambio, dentro de una delimitación precisa, llamar la atención —al modo de “estampas” o “viñetas”, diez en total— sobre cómo llega Jan Patočka a actuar como el “Sócrates de Praga”,

---

1 Profesora de la Universidad Pedagógica Nacional.

2 Jan Patočka. «El hombre espiritual y el intelectual». *Nombres*, núms. 8-9, 1996, p.188.

como se lo ha solido llamar; qué circunstancias históricas y, en algún sentido, biográficas lo llevan a un sentido de autorresponsabilidad que se ha constituido en faro y mira para los checos y para distintos contextos culturales.

## I

Nuestra, es decir checa, situación geográfica y nuestra historia nos exponían desde siempre a diferentes influencias lingüísticas, religiosas y políticas. Es y ha sido una gran escuela para nuestros pensadores, quienes pronto entendieron la fuerza de lo externo, la importancia de lo propio y la necesaria comprensión de ambos. Por ello voy a tratar de situar a Jan Patočka en el momento histórico que le correspondió para tratar de comprender mejor su propia fuerza y sus preocupaciones.

Patočka nace en el Imperio Austrohúngaro en el año 1907. Es de anotar que los Checos han vivido durante más de 300 años bajo el régimen de los Habsburgo, cuya última denominación correspondía al imperio Austrohúngaro. Este imperio lo componían una serie de países muy heterogéneos y con diferentes lenguas nacionales; regiones totalmente dispares entre sí, con religiones e historias bien diferentes. Los grupos lingüísticos que lo componían llegaban desde ucranio hasta serbio, esloveno, alemán, húngaro etc. Convivían con mayor o menor grado de comprensión y amistad. Particularmente para los checos esta convivencia suponía por un lado conocer o comprender varias lenguas y de manera especial, al menos para la gente culta, el alemán. Esa es la época de la niñez de Jan Patočka.

En 1914 se inicia la Gran Guerra, es decir, la Primera Guerra Mundial, que termina en el año 1918. Su fin significa también el fin del Imperio Austrohúngaro. Patočka tiene 11 años. Nace Checoslovaquia que aglutina a tres regiones: Bohemia, Moravia y Eslovaquia. En ese entonces aparecen Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Austria, y Alemania, es decir, del impresionante Imperio nacen diferentes países cada uno con su propia lengua oficial, recuperando su propia historia y pensando en su propia religión. En el caso nuestro, el de Checoslovaquia, las lenguas son el checo y el eslovaco porque, aunque se trata de un solo país conservan sus dos lenguas oficiales. Este hecho debió significar un gran impacto en un niño de 11 años que avanzaba su escolaridad ya en checo. De hecho, su familia se trasladó a Praga; luego él estudiará y vivirá allí.

Checoslovaquia como un país independiente, nace gracias a los esfuerzos de un personaje muy especial no sólo para la historia checa, sino también para Jan

Patočka: Tomáš Garrigue Masaryk. Él ha sido un importante político y después el primer presidente de Checoslovaquia. Husserl mismo consideraría a Masaryk como su primer mentor intelectual<sup>3</sup>. También es interesante saber que era un profesor universitario de filosofía y, con el tiempo, político activo. A él se debe la organización de esa parte del imperio austrohúngaro porque durante los últimos años de la guerra se encontraba en EE.UU. y siendo cercano al presidente norteamericano Woodrow Wilson diseñaron juntos la propuesta de la división del Imperio. Al concluir la guerra, Tomáš Garrigue Masaryk vuelve a su país y el Congreso lo elige primer presidente. Durante los siguientes 20 años dirige al país, entonces, un profesor de filosofía. Este hecho ha marcado la historia de los checos de una forma notoria y para Jan Patočka será una referencia reiterativa.

## II

Viene la época que muchos consideran como la más importante de florecimiento político y cultural del centro de Europa, es decir, los años veinte y treinta, cuando a Praga se la consideraba un pequeño París de centro de Europa. Allí llegaba todo tipo de intelectuales, pintores, arquitectos, escritores y pensadores, es la época de Kafka y un grupo de intelectuales importantes. Pero también hay que reconocer que Praga es una ciudad cosmopolita; pues por su misma historia se mezclan allí diferentes grupos étnicos y diferentes lenguas. El tema de las lenguas es sobresaliente porque en la vida de Patočka su relación con el alemán y los alemanes será notoria<sup>4</sup>; y no era un asunto excepcional, era lo que sucedía en el contexto.

3 Roberto Walton trae a colación las siguientes consideraciones: «Husserl afirma, en una carta a Arnold Metzger (1919), que “el poderoso efecto (*die gewaltige Wirkung*) del Nuevo Testamento sobre el joven de 23 años acabó en el impulso para encontrar por medio de una ciencia filosófica estricta el camino a Dios y una vida verdadera”; y en nota a pie de página indica que la observación proviene de “HuaD III/4, 408”. Husserl se refiere a una lectura efectuada como consecuencia de un regalo de su mentor Tomás Masaryk» (*Historicidad y metahistoria*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2021, p. 339). El propio Patočka señala que: «La vinculación de Husserl con su antigua patria [Moravia] era débil, pero pervivía un motivo de notable intensidad: su relación con la personalidad de Masaryk. Durante mi estancia en Friburgo en la Navidad de 1934, la conversación giró con frecuencia en torno a Masaryk. Husserl recordaba con agrado el año de estudios que ambos compartieron en Leipzig, la convivencia en casa de los Göhrling, la Sociedad Filosófica de Leipzig —así como también el que fuera Masaryk quien le animó a ir a Viena a estudiar con Brentano. Husserl sabía de lo mucho que había hecho Masaryk por el Archivo Brentano y por ello tenía alguna esperanza puesta en él. “Filosóficamente no significa mucho, pero como personalidad moral es único”— tal era su opinión. También recordaba cómo Brentano había dicho de Masaryk que de entre sus alumnos era el que se había interesado ante todo por las consecuencias prácticas de las doctrinas filosóficas» (Jan Patočka. «Recuerdos de Husserl»). En: *Devenires III*, núm. 6, 2002, p. 16). El texto fue redactado por Patočka en 1976; un año antes de su muerte.

4 Aquí conviene recordar que la relación con las lenguas vivas y las clásicas forma parte de la formación de Patočka. Su padre fue profesor de filología. La influencia de esta formación es notable en sus obras, como por ejemplo *Platón y Europa*; o en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Tretera nos recuerda que «Patočka era un hombre espiritual con muchos intereses y conocimientos. Sus amplios horizontes incluían el arte, la literatura, el teatro, la religión, la comeniología, la historia general, la historia de la ciencia, la política, las lenguas clásicas,

Él estudia en la Universidad, es la misma Universidad Carolina que tenemos desde 1348; la misma, cuyo primer rector, Jan Hus fundó una religión de tipo protestante y fue quemado como hereje, pero ahora se enseña otra vez en checo, Patočka allí termina su doctorado en filosofía. Viaja a Francia y a Alemania en estancias de estudio, lo que era usual para la gente de la época. Se desplazaban en buses o trenes, no había fronteras demasiado rígidas o vigiladas, había una cercanía internacional muy notoria, el recuerdo de siglos de convivencia.

Patočka, una vez culmina su doctorado en filosofía, empieza su camino natural: entrar a Universidad Carolina como profesor de filosofía regular. Eso lo logra, infortunadamente, por poco tiempo porque llega el año 1939.

### III

En el año 1939 el territorio de Chequia y Moravia ha sido convertido por los nazis alemanes en el Protectorado Alemán. Ese año Hitler, contra todos los pronósticos y las promesas, ocupa Polonia y luego parte de Checoslovaquia. No toda, porque la parte de Eslovaquia se adhiere al nazismo y se independiza. Así pues, en marzo de 1939 llegaron los soldados nazis y en muy poco tiempo dominaron al territorio y su población. Ahora era una tierra alemana. Los checos de nuevo están obligados a reconocer al alemán como lengua oficial del Protectorado.

Patočka empieza a trabajar en distintos colegios ya que muy pronto se cierran todas las universidades checas. Los estudiantes y profesores en su mayoría son llevados a campos de concentración. Sólo los que juraron fidelidad a las nuevas directivas alemanas podían permanecer. Pero la mayoría no lo hizo y pagaron por ello con su vida.

Es cierto que a Hitler le gustaba el territorio Checo y no permitió que la guerra se desarrollara en su territorio. En general, Praga y las demás regiones se conservaron, a diferencia de países como Polonia o la Unión Soviética que quedaron devastados. Después de cinco terribles años, la guerra termina en el año 1945. Infortunadamente, para muchos checos luego de terminada la guerra, los vencedores se repartieron el territorio ganado y Checoslovaquia quedó bajo la influencia de

---

occidentales y eslavas (¡que probablemente me perdí!). Pero estaba fascinado por la filosofía, y por completo». Y, también, que «Patočka, [era un] hombre de cultura y educación explícitamente occidentales, también tenía una conexión indispensable con la espiritualidad eslava. Gracias a su educación universitaria eslava, hablaba polaco y ruso relativamente bien» (Ivo Tretera. «Jan Patočka — filósofo con la misión y el destino de Sócrates». *Anuario Colombiano de fenomenología*, vol. 14, 2022. [En prensa].).

la URSS. Europa fue dividida y nosotros quedamos bajo el ala comunista y con ello con una nueva denominación: la República Socialista de Checoslovaquia. Fue un proceso de dos años. En febrero de 1948 la Unión Soviética toma el poder absoluto por medio de la dirección del partido comunista checo.

Patočka vuelve como profesor a la Universidad, a donde realmente pertenece, pero por muy pocos años. Según todos los testimonios, la gente al terminar la guerra se ha llenado de esperanza, la que también embargó a Patočka. Pero con la llegada del régimen comunista, en febrero de 1948, toda la política gira hacia el poder absoluto cuyo ejemplo y líder ha sido Stalin. Los dirigentes checos eran sus amigos personales. Realmente eran marionetas que obedecían sus órdenes. Entonces se instauró un impresionante culto a Stalin en todos los países de la región, pero en Checoslovaquia quizás fue el más notorio. Como ejemplo, en Praga se erigió la escultura de Stalin, cuyas proporciones eran muy superiores en tamaño a una persona de estatura corriente, la sola cabeza medía aproximadamente metro y medio. La enorme estatua duró varios años en Praga hasta que con la caída del stalinismo fue derribada. Así se llenó el país de estatuas, nombres, fotos, retratos, donde se aclamaba a Stalin.

Volviendo a Patočka, debemos recordar que ha vuelto a la Universidad, pero se encuentra con unas nuevas directivas que han sido designadas allí por razones políticas, y no por su trayectoria académica. El sistema universitario se vuelve burocrático-político y revisa a todos los docentes desde esa misma perspectiva, sus programas, sus escritos, sus clases y conferencias. Cuando aparecen los temas de fenomenología, la de Husserl; o incluso hasta sobre los estudios relativos a Sócrates: le solicitan a Patočka que los vincule con la política marxista. Patočka no se siente a gusto y se retira ya que nota la presión y el hostigamiento. Con el retiro de la Universidad encuentra una manera digna y elegante de sobrevivir. Como los comunistas instauraron un régimen que igualaba los sueldos —aunque realmente no a los políticos importantes—: un docente universitario y un jefe de un almacén ganaban lo mismo. Se intentaba minimizar la importancia especialmente intelectual. Durante ese periodo del comunismo llega un momento donde decir “intelectual” era además una ofensa e incluso un riesgo político. Intelectual era quien no repetía los dogmas del comunismo.

## IV

Patočka se retira y encuentra un espacio en la Academia de las Ciencias Checas y ahí forma una institución con dos personas más, que es un Instituto de estudios sobre Comenio<sup>5</sup>. Patočka naturalmente conocía el pensamiento de Comenio y ahora encontró la manera cómo dedicarse a estudiar un personaje de su interés.

En una oficina donde no llamaba la atención, con jefes que no veían sospechosa su conducta, le permitían sobrevivir con un sueldo y mantenerse discreto. Patočka además recibió la bibliografía de Comenio —quien no era considerado un “enemigo del pueblo”—, pues así se trataban los libros que entraban en index de censura. Pero Comenio no les interesaba a los comunistas, no entendían de qué se trataba. Para Patočka, en cambio, era de gran interés. El papel de la lengua y la religión son muy importantes para todos los pueblos e influyen en la historia de la humanidad. Patočka no era fuertemente católico, pero sí creyente. En sus sentimientos religiosos quizás influía, como en la mayoría de los checos, la asociación del catolicismo con la creencia del conquistador. Era la religión de los alemanes y los jesuitas. Desde los siglos XII, XIII, cuando comienzan a gobernar las familias que después se llamarán Habsburgo, siempre llegaban imponiendo la religión católica y los checos desde el siglo XII y particularmente en los siglos XIII y XIV, se van volviendo resistentes al adversario, a esa imposición; porque la religión católica en ese momento se enseñaba en latín y la gente en su mayoría no sabía leer. Lo negativo era la predicación, la forma de las misas, lo que representaba Roma: lo ajeno. Esa época coincide con una oposición checa orientada por Jan Hus.

Jan Hus es otro personaje relevante en nuestra historia ya que además de ser sacerdote católico, filósofo y teólogo, fue el primer rector de la Universidad Carolina. En sus prédicas y desde la dirección de la Universidad analizó la biblia de manera diferente, similar a lo que cien años después hará Lutero, y comienza a encontrar la manera de explicarla al pueblo y a traducirla. Fue el primer traductor de la biblia al checo, y así le da origen a la lengua checa, predica la importancia

5 Indica Věra Schifferová la ironía: «me contó Ivo Tretera —que era el colega más joven de Patočka en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía de Praga y luego también participante en los seminarios de apartamento de Patočka— dicho instituto cambió de nombre y pasó a ser “Instituto de Investigación en Pedagogía Juan Amós Comenista, administrado profesionalmente por profesores especializados”. Comenio se interpretaba, así, como un pensador “progresista”, se buscaba la dialéctica marxista en su obra, en suma, un despropósito que evidencia la estupidez de la pedagogía de corte marxista. Sin embargo, como ya se mencionó, Patočka no sólo recurrió a Comenio bajo la presión de una situación de vida desfavorable; su investigación sobre Comenio no era sólo trabajo forzado o una ocupación externa al margen de sus intereses» («Jan Amós Comenio: perfil de un filósofo»). (Trad. G. Vargas y E. Krausová). *Pedagogía y Saberes*, núm. 54, 2021, p. 113).

de que los sacerdotes católicos hablen a los creyentes durante la misa de cara y no de espaldas y no en latín y hace todas las innovaciones que después han hecho los protestantes. Jan Hus, siendo un reformador cristiano, trata de volver a los orígenes de la biblia y lo hace en checo. Como se sintió apoyado tanto por el pueblo como por la nobleza checa y siendo rector de la Universidad Carolina, se dirigió al Concilio de Constanza para defender sus ideas y solicitar el apoyo papal para sus reformas. No lo logró, fue juzgado por hereje y quemado vivo. Para los Checos se volvió un héroe que murió defendiendo sus ideas y su fe. Su muerte causó largas guerras que complicaron mucho a los Habsburgo. Los pueblos armados defendieron las ideas de Hus durante decenas de años, movimiento que se conoce como las Guerras Husitas.

Comenio en los siglos XVI, XVII, se siente seguidor de esas ideas, de esa chequidad, de ese conjunto de valores e ideas, de la importancia de poder hablar, enseñar y aprender en su propia lengua. Por eso se adhiere a una iglesia más consolidada denominada *Hermanos Cristianos*. Comenio, que es obispo de esa agrupación en su momento, cuando se pierde otra de tantas guerras que han caracterizado a esa región Europea, en 1620, comienza a huir al sentirse perseguido por la proyección de su pensamiento sobre la libertad, la igualdad, la enseñanza para todos desde niños, la importancia de las lenguas —Comenio fue de los primeros que tradujo sus obras del latín a distintas lenguas e hizo diccionarios comparativos—. Lo que subrayaba en ese aspecto era la idea de que todos deben conocer varias lenguas y como los pueblos viven cerca unos de los otros comunicarse en sus lenguas sin imponer alguna de ellas.

Tomáš Garrigue Masaryk tampoco era católico, pertenece al grupo de la misma *hermandad cristiana*, heredera de los husitas. También él profesa las ideas de Comenio. Eso hace que Patočka reflexione y entienda la continuidad del pensamiento checo dentro de la fenomenología y su contexto. El tampoco sentía necesidad de diferenciar entre distintos grupos étnicos o lingüísticos. Pero no contaba con la imposición de ideas comunistas, pues éstas le resultan demasiado limitantes.

Entonces Patočka se dedica a estudiar Comenio aproximadamente por 25 años, desde el año 1952 hasta el año 1967, cuando se acerca otro momento importante en la historia checa. Desde el año 1966, la Unión Soviética comienza a tener varios problemas económicos y las limitaciones políticas y la censura en sus países satélites se debilita. Se siente un aire absolutamente diferente que Checoslovaquia produjo un enorme impacto. Una gran cantidad de los intelectuales comenzaron a promover

una aspiración de cierta libertad, presionaron a los políticos y en un año hubo un enorme cambio. Era el año 1968 y los checoslovacos que llevaban años sometidos, comenzaban a pedir algunas reformas. Los estudiantes por primera vez salimos a las calles, pero en marchas alegres y con propuestas que no eran muy radicales. Todo era una gran alegría libertadora en las calles. Pero la Unión Soviética, en la cabeza de Leonid Brezhnev y los demás países del bloque, llamado comunidad del pacto de Varsovia: URSS, Checoslovaquia, Rumania, Bulgaria, Polonia y Alemania Oriental, sintieron una fuerte preocupación por las posibles consecuencias de este comportamiento. Han decidido entonces que ni política ni económicamente pueden permitir que los checoslovacos se rebelaran y abandonaran el campo socialista.

Los checoslovacos en realidad jamás pensaron abandonarlo porque no sabían cómo hacerlo, sólo predicaban “un socialismo con cara humana”, es decir, una cierta libertad de expresión, de pensamiento, sin censura, unas opciones económicas. En la historia checa ya hay tradición de grandes cambios originados desde los grupos vinculados a la cultura que siempre han jugado un papel muy importante: los profesores, los estudiantes universitarios, los actores, los escritores, los poetas... Ellos siempre han sido los líderes de los cambios. Y así sucedió esta vez.

## V

Patočka está en la Universidad con un enorme ímpetu desde el año 66, cuando la dirección universitaria parecía estar más acorde con ideas de libertad de pensamiento y es la única vez que él logra tener casi una cohorte como profesor. Es nombrado profesor regular en la Facultad de Filosofía, es decir, que tenía un grupo de estudiantes, los pudo guiar por unos años y esperaba tener discípulos. Personas, todas muy interesadas en su enseñanza y guía, ya que algunos ya lo conocían y leían u oían de él; gente no tan joven, y todos esperaban un futuro realmente promisorio. Patočka se ha preparado durante 25 años de estudio casi individual, tiene muchos textos escritos más no publicados porque no se podía, pero en borradores, es decir, es una primavera para todos.

Infortunadamente en una sola noche, 21 de agosto de 1968, el ejército conjunto de todos estos cinco países ocupó a Praga, que es una ciudad pequeña, y al país completo. El impacto para la población era sumamente conmovedor y trágico. En lugares como Plaza Wenceslao aparecen tanques. Las personas presentes creían que se trataba de la filmación de una película.

Como Checoslovaquia se sitúa en el centro de Europa la lograron ocupar en pocas horas. Le gente se aglomeraba, lloraba, gritaba. Hubo algunos muertos porque hubo disparos de los tanques o de otras armas. A Praga llegaron principalmente los soviéticos, eran muchachos que prestaban servicio militar obligatorio, muy jóvenes, guiados por supuesto por sus superiores. Pero muy descontrolados, a ellos, como se supo después, les dijeron que se encontrarían con una gran revolución y que iban a defender al socialismo. Entonces, al ver gente común y corriente, además no armada, estaban muy desconcertados.

Los checos optaron por usar su clásico humor negro. Cambiar el nombre de las calles, los tanques se estrellaban porque seguían los mapas originales. Cerraron todo, no les daban comida ni agua, no los recibían en los hospitales. Aparece una forma de resistir que puede parecer heroica, pero es más bien romántica y no lleva a muchos resultados. De todos modos, después de unos días los tanques se fueron retirando y los ciudadanos han sido obligados volver a su cauce de los anteriores 15 años, ya que los nuevos dirigentes políticos se vieron conminados a llegar a nuevos acuerdos con los gobiernos de los países vecinos. Los soviéticos nombraron otro presidente, otro primer ministro para Checoslovaquia.

Todos los que querían conservar su trabajo tenían que firmar un formulario en el que se declaraba: “estoy de acuerdo con la amistosa visita de los camaradas de Pacto de Varsovia”. Firmaron porque tenían que salir adelante, tenían familia e hijos. Los que no firmaron era porque eran más osados o independientes; en cualquier caso, eran minoría y les tocó buscarse trabajo, lo que no era fácil en una economía dirigida por el Estado. Muchos de los profesores por ejemplo barrían las calles, guardaban depósitos, y si los dejaban manejaban buses o tranvías. Esto fue pasando desde el año 69, 70. El mismo sistema anterior de dirigir las universidades volvió con más ahínco, sistema casi estalinista, de revisión de profesor por profesor, estudiante por estudiante. Sus programas, sus clases, sus escritos. Ninguna diferencia, ninguna individualidad tenía cabida.

Entonces Patočka, quién estaba tratando de terminar su cohorte de alumnos, ni siquiera lo logró. En el año 72 lo obligan a pensionarse, ya tenía la edad suficiente y podía hacerlo, la pensión sí se la pagaban. No logró tener suficientes alumnos como hubiera querido, y sucedían otros eventos dramáticos.

De manera muy tímida las personas descontentas con el devenir de la situación política comenzaban a protestar. Un joven estudiante de la universidad Carolina,

Jan Pálach, formaba parte de un grupo de jóvenes que no podían admitir que la mayor parte de la población aceptara las nuevas condiciones. Es decir, que no se opusiera a la invasión del Pacto de Varsovia, que no luchara contra los tanques con sus manos o que no buscara armas, que bajara la cabeza. Y acordaron que se iban a inmolar en un lugar público para llamar la atención sobre la pasividad de los compañeros como unas *teas humanas*.

Entonces Jan Pálach se llenó de valor, se roció con gasolina y se inmoló en la plaza Wenceslao, donde semanas antes había estado el primer tanque. A pesar de la rápida ayuda de los transeúntes sus heridas resultaron muy graves y unos días más tarde murió. Alcanzó a contar cuál fue la razón, a escribir por qué lo hizo y llamaba a los demás a reaccionar. Naturalmente todos sus compañeros de la universidad lo acompañaron en el entierro. La policía limitó el acceso al cementerio, y, aun así, al día siguiente llegaban otras personas con flores y velas, que es lo que se acostumbra. Entonces la policía, para no permitir nuevas aglomeraciones, trasladó el ataúd a un lugar desconocido. Y así, como de alguna manera se conoció el lugar, lo repitieron varias veces más. Seguían hostigando e interrogando a la mamá, allanaban su casa. Con su comportamiento, los represores convirtieron en héroe a Jan Pálach. Unos seis meses más tarde se inmoló otro joven y el ejemplo lo siguieron algunas otras personas, inclusive de otras nacionalidades. Infortunadamente estos sacrificios individuales no han dejado gran impronta en el sistema. Pero todas estas circunstancias impactaban mucho a la sensibilidad general y en particular a los docentes y estudiantes. Ver cómo un estudiante desesperado busca visibilizar la situación opresiva en un país, hacía cuestionar el comportamiento de los demás.

## VI

El profesor Patočka se pensiona, pero no es insensible a los acontecimientos. Es decir, 20 años de comunismo, 2 años de libertad y una nueva, fuerte opresión. ¿Será por otros 20 años? Y, ¿cuál debe ser la reacción?

Las personas pensantes comienzan a organizarse, entonces, en apartamentos y se produce todo un movimiento “subterráneo” de vida intelectual. Toda la vigilancia y opresión regresó otra vez. El período de tiempo entre el año 1969 y el 1989 se denomina Normalización. Se definieron acuerdos con el fin de “normalizar” a los rebeldes checos para que no pudieran seguir con sus ideas de desobediencia. Entonces se conformó un enorme aparato policial —policía secreta

y policía no secreta—, leían toda la correspondencia privada, escuchaban todas las llamadas telefónicas, fotografiaban en la calle y en el espacio público a todos los posibles sospechosos, es decir, a los demás ciudadanos. Un particular sistema del que todos sabían y por ello pronto comenzaban a burlarse. Entonces las personas decidían hacer todo lo prohibido a su manera. Si no se podía ver una obra de teatro, la representaban en un apartamento aún bien pequeño. Igualmente, proyectaban las películas, copiaban los libros que el régimen prohibía, estudiaban y se preparaban. Y el profesor Patočka también comenzó a dar seminarios de esa manera en su apartamento. No estaba solo, había otros docentes, otros filósofos que lo acompañaban y se formaron varios grupos. Para los que asistían a estas reuniones, era un honor poder escuchar a Patočka, es decir, un señor mayor, un filósofo de otra época, uno que el régimen tachaba de “burgués”, pero que todos ansiaban escuchar y poder conversar con él. Y él les hablaba más que todo sobre los temas relacionados con sus *Ensayos heréticos* que todavía no estaban publicados, porque no le era permitido publicar.

De una u otra manera en esos grupos estaban los intelectuales vinculados con teatro, con escritura, dramaturgos, muchos de ellos como Václav Havel, ansiosos por escuchar sus análisis. Václav Havel era un hombre de teatro, que no pudo cursar una carrera universitaria, pero un hombre muy inquieto intelectualmente, de 35 años. Para él Patočka será definitivo, para comprender el devenir histórico. En realidad, todas las personas que dirigirán el país desde el año 1990, después de la caída del comunismo se han ido formando en estas reuniones. Pero todos son generacionalmente más jóvenes que Patočka y a él lo ven realmente como una eminencia. Además, seguramente es la primera vez que escuchan sobre la importancia de Comenio desde la visión de Patočka igual que de los demás temas, teorías y autores de la fenomenología.

Se conocen de memoria todo lo que Patočka dice. Y lo que se discutía se transcribía como *Samizdat*, porque la policía los seguía ininterrumpidamente: cada uno tenía sus propios policías secretos, como si fueran guardaespaldas.

## VII

Pero Patočka no pertenecía a ese grupo de contertulios con seguimiento, ya que era un profesor de filosofía y al régimen no le resultaba ni sospechoso ni peligroso. Hasta cuando un grupo de entre ellos decidió redactar un manifiesto conocido

como *Carta 77*. Se trata de una declaración sobre la necesidad de conservar, guardar, cuidar, los derechos humanos. Querían decirle al mundo occidental, a todos sus amigos de los países vecinos, los franceses, ingleses, alemanes, qué es lo que realmente sucede en su país: que se les prohíbe hablar y leer y escribir, es decir, que están enmudecidos. Ellos querían gritar que lo que se conoce en el exterior está distorsionado y lleno de mentiras, porque ellos mismos no podían viajar, estaban confinados. Se puede decir que se sentían confinados dentro de su propio país como en una cuarentena, pero de años. Los que osaban salir sin permiso, en general, no pasaban la frontera. En ese entonces las fronteras estaban minadas y electrificadas.

Era realmente un confinamiento de todo un pueblo. Esta situación la denuncia la *Carta 77*. La idea surgió de un pequeño grupo de amigos, entre ellos Václav Havel y en sus palabras redactan en realidad muchos de los pensamientos de Patočka, en las dos páginas que comprende la *Carta*. Reclaman el respeto de los derechos humanos, los derechos fundamentales para las personas. Sabían que enviarla fuera del país, dada la vigilancia sobre ellos, no iba a ser una tarea fácil, pero encontraron varias formas creativas de lograrlo. Y lo lograron entre el 31 de diciembre y el 2 de enero de 1977, aprovechando los días festivos. La *Carta* en verdad produjo un impacto muy fuerte entre todos los intelectuales de Europa occidental y ocasionó una fuerte presión internacional al gobierno checoslovaco, es decir, cumplió su objetivo.

En la primera semana de enero de 1977, una vez enviaron los primeros ejemplares, han sido detenidos e interrogados. Havel presentía que los iban a encarcelar y que debían nombrar unos representantes —voceros de la *Carta*— menos comprometidos políticamente. Abordaron al profesor Patočka quien, para la gran admiración de todos, aceptó ser uno de los voceros. Afirmó que se sentía identificado con su contenido, que representa su pensamiento. Nadie esperaba que el propio profesor iba a asumir ese papel tan dramático, culminando toda su importante vida con el peligro inminente de dejarse interrogar, investigar y quizás encarcelar. Pero Patočka, con mucha vehemencia, lo decide. Insiste en que él es la persona que se requiere. Efectivamente, los tres directos responsables fueron a la cárcel, como otras muchas veces, por semanas o por meses. Y queda Patočka a quien se unen otras personas porque la valentía personal de Patočka produce gran impacto entre todos los demás “visitantes de los apartamentos”. De una u otra manera, con su gesto les mostró el camino.

Esta inesperada reacción del profesor Patočka le causó un nuevo problema a la policía checa porque no lo consideraban peligroso, no estaba en su lista de sospechosos, no lo seguían, era un simple profesor cuyos escritos no entendían. Ahora notan que además de ser un hombre mayor, él sostiene activas relaciones internacionales. Pocos días después de la producción de la *Carta* llega un alto diplomático francés y pide conversar personalmente y de manera oficial con él, además en presencia de los camarógrafos franceses. Patočka asiste gustosamente y describe la situación general en Checoslovaquia de manera objetiva y fuerte. La policía comienza a preocuparse. Y antes de tomar alguna decisión viene otra visita oficial a Praga, esta vez de Holanda y la escena se repite. El profesor, a pesar de las advertencias de todos, ya que le explicaban que ese comportamiento es provocador, resolvió que ese era su destino, era su obligación, lo que debía hacer si quería cumplir lo que predicaba: asistió y conversó.

## VIII

Evidentemente, al salir de la embajada lo detienen y comienzan a investigarlo. Lo citaron varias veces a declarar, era fin de febrero, pleno invierno. Patočka estaba con gripa, las salidas e interrogatorios de muchas horas le sentaban muy mal. Su yerno, Jan Sokol, cuenta que tal vez ya tenía comienzo de neumonía. En todo caso no se sentía bien, y los interrogatorios continuaban. Según su propio testimonio, no lo trataban mal, no lo maltrataron físicamente jamás. Le maltrataron la inteligencia, y eso era uno de los procedimientos comunes de la policía, al preguntar lo mismo durante horas y días. Patočka explicaba durante horas su teoría como si se tratase de sus estudiantes. En eso consistía la tortura porque jamás entendían o fingían no entender. Sabían perfectamente cómo hacerlo ofuscar, ya que no quiso jugar “su juego”.

Patočka iba hacia su destino, directamente. Después del tercer interrogatorio, empeoró físicamente. Se sintió muy mal, le dio un infarto y murió. Su muerte resultó totalmente inesperada. Produjo un gran impacto. El gobierno estaba consternado. No sabían cómo explicar que se murió Patočka bajo su vigilancia, sentían miedo de la reacción nacional e internacional. Para impedir cualquier tipo de manifestación pública durante el entierro trataron de limitar las honras fúnebres; casi de impedir las.

El establecimiento contrató a un grupo de motociclistas que debía girar alrededor del cementerio y enviaron helicópteros militares, todo ello para hacer mucho ruido y producir sentido de caos e impedir a los oradores pronunciarse. Los testigos cuentan que todo el entierro parecía ser parte de una película. Gente que asiste a un entierro donde nadie puede hablar, porque no se oía ni entendía: se escuchaban los helicópteros que revolvían el aire en medio del frío de marzo. Además, la policía detenía a algunos asistentes bajo la premisa de que estaba prohibido aglomerarse.

Era un espectáculo trágico, tonto, torpe, pero agrandó la importancia de la muerte del profesor-filósofo a unos niveles que no se esperaban. El régimen luchó así contra un muerto. Si acaso alguien no sabía quién era Patočka, o no sabía nada de filosofía, se comenzó a preguntar sobre: ¿qué sucedía?, ¿quién era?, ¿qué hizo? Así, sin planearlo, muchos aprendieron sobre Patočka y su filosofía de este modo.

## IX

Como la censura no permitía ni publicar ni leer a muchos libros, la gente comenzó a copiar lo prohibido. *Samizdat* es una palabra de origen ruso, que significa “autoacción”, algo que uno mismo produce. Cuando un artefacto cualquiera no se puede adquirir hecho de manera profesional, uno mismo lo hace y distribuye entre amigos. Muchos de los textos de Patočka existían de esa manera solamente.

Así repartían textos que escribía el propio Havel, después así aparecieron por primera vez los textos de Patočka. Escribían los psicólogos, sociólogos, poetas, escritores, analistas y también traducían lo que no estaba permitido e inclusive transcribían libros existentes que estaban censurados y por ello no se conseguían libremente. Creció una enorme cultura de los *Samizdat*, es decir, de los libros clandestinos. Los llamaban libros a través del carbón o libros prohibidos. Lo interesante es que alrededor de ese *Samizdat* se agruparon todos los intelectuales de la época. En el año 1977 muere Patočka y faltan otros 10 largos años hasta que “caiga el muro” en el año 1989. Es interesante que la mayoría de las personas que participaron en la escritura de los textos de forma clandestina, los *Samizdat*, han sido después los primeros dirigentes de la Checoslovaquia que se organiza en enero de 1990. Desde entonces, Havel funge como presidente y, seguramente, si Patočka hubiera estado vivo y tenido interés, también lo habrían buscado para formar esta pléyade intelectual que gobernó entonces el país.

## X

Para concluir podemos afirmar que Patočka muere, pero cumple su rol histórico y su destino particular, que en otras circunstancias no se entendería. Murió por un infarto, pero él alcanzó, antes de ello, a practicar y cumplir todo lo que durante su vida de estudio y acumuló como conocimiento y convicción. Una suerte envidiable para un docente, que con frecuencia repetía, que la filosofía para él es el movimiento vital, de la vida... No una teoría ni un simple estudio o aprendizaje.

## Referencias

- Patočka, Jan. «Recuerdos de Husserl». *Devenires III*, núm. 6, 2002, pp. 7-22.
- Schifferová, Věra. «Jan Amós Comenio: perfil de un filósofo». (Trad. G. Vargas y E. Krausová). *Pedagogía y Saberes*, núm. 54, 2021, pp. 111-123.
- Tretera, Ivo. «Jan Patočka — filósofo con la misión y el destino de Sócrates». *Anuario Colombiano de fenomenología*, vol. 14, 2022. [En prensa].
- Walton, Roberto. *Historicidad y metahistoria*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2021.



# LA ESTRUCTURA DE LOS *ÉSCRITOS* *COMPLETOS* DE JAN PATOČKA COMO PROBLEMA DE INTERPRETACIÓN<sup>1</sup>

Ivan Chvatík, Pavel Kouba y Miroslav Petříček Jr.

A primera vista, el trabajo extraordinariamente extenso de Patočka (su legado escrito comprende alrededor de 10.000 páginas después de una inspección preliminar) no muestra contornos claramente visibles ni un desarrollo inequívoco. Patočka fue un destacado intérprete de la tradición filosófica europea, quien, con su singular riqueza de conocimientos y su inusual empatía intelectual, fue capaz de transmitir un rendimiento intelectual superior a sus oyentes, y el espectro de sus intereses es inusualmente amplio a este respecto. Para dar una nueva perspectiva a su visión de los filosofemas tradicionales, también utilizó los resultados de sus estudios fenomenológicos especiales en su trabajo de interpretación, demostrando así la continuidad viva del pensamiento europeo. En este horizonte también encajan sus numerosos trabajos sobre la historia de la filosofía, especialmente la antigüedad, sus estudios sobre la filosofía de la historia y sobre la historia checa, algunos trabajos sobre Comenio y sus reflexiones sobre el arte y la estética. Dado que la obra de Patočka tiene un carácter tan politemático (a veces también por razones puramente externas), una combinación de puntos de vista temáticos y cronológicos parece ser el punto de partida óptimo para la concepción de sus escritos completos. En cierta medida todas las líneas de sus reflexiones se interpenetran y se iluminan, aunque en áreas especializadas de la historia de la filosofía, como la filosofía antigua o los estudios sobre Comenio, no es difícil separar bloques temáticos que, ordenados cronológicamente, indican claramente la estructura y el desarrollo de los puntos de vista que reflejan al autor. Los textos relacionados con la filosofía de la historia checa y la personalidad de T. G. Masaryk, así como los textos sobre arte, son, en general, unidades claramente delimitadas y definibles. El verdadero problema es la clasificación del legado del núcleo sistemático de Patočka, al que

---

1 Traducción del texto alemán: Ivan Chvatík; Pavel Kouba y Miroslav Petříček Jr. «Die Struktur de *Gesammelten Schriften* Jan Patočkas als interpretationsproblem». En: Jan Patočka. *Texte, Dokumente, Bibliografie*. Freiburg/München — Praga, Verlag Karl Alber & ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1999, pp. 490-498.

se dedicarán dos grupos temáticos en la concepción general de sus *Escritos*. La interpretación de la disposición de esta parte central de la obra de Patočka se basa no sólo en obras publicadas y conocidas, sino también en textos inéditos, como los diarios filosóficos de Patočka de los años 1945 a 1950.

Sin embargo, es precisamente aquí donde se confirma que los principales motivos intelectuales han aparecido en una constelación casi estable desde el período anterior a la guerra, que el centro de la obra filosófica de Patočka está formado por una estructura específica, cuyos elementos individuales son acentuados, desarrollados y profundizados de diferentes maneras a lo largo del tiempo, mientras que la estructura misma, o más bien su tendencia filosófica, permanece constantemente reconocible e inalterable. Es como si esta estructura encarnara la creencia fundamental de Patočka de que sólo hay *una* fenomenología, incluso si se diversifica de manera diferente entre sus defensores (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, etc.). Patočka ve el significado de su fenomenología sobre todo en revelar este terreno común, que él llama “filosofía fenomenológica” en sus últimos textos. La fenomenología ha sido el marco definitorio de los textos de Patočka, desde su disertación titulada *El concepto de evidencia*; se los reconoce, se formula en ellos sus propios puntos de vista y los da a conocer en toda una serie de artículos de revista y conferencias que desde el comienzo de su carrera filosófica Patočka contribuiría a la fundación de una filosofía unificada, que tendría que construirse sobre una base fenomenológica. Vinculado a la última fase de la fenomenología de Husserl, a sus Conferencias de Viena y Praga y a la obra incompleta titulada *Crisis de las ciencias europeas*, el tema del *mundo natural* en el centro del interés de Patočka. También así ideó su primer libro, la tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico* [NW].

Según Patočka, en este libro, el sentido de la fenomenología es la protesta contra una vida a la deriva, contra el entierro de la subjetividad constitutiva original y su experiencia de libertad, contra la «abdicación de sí mismo»<sup>2</sup>, en la que el hombre pide renunciar al sentido de la existencia y se entrega pasivamente a las leyes de las fuerzas objetivas del mundo “verdadero” de las ciencias naturales matemáticas. Sin embargo, la posibilidad de libertad y la búsqueda de una fuente de sentido hacen que uno no pueda verse a sí mismo, que no pueda aceptar su cosificación. En otras palabras: no es posible detenerse en la intencionalidad de Husserl y su

---

2 NW, p. 35.

conciencia (trascendental), sino que el análisis del mundo natural debe partir de la existencia, que puede ser indiferente a sí misma, pero no tiene por qué serlo, y por lo que esta dinámica tensión es constitutiva. La intencionalidad de Husserl debe entenderse desde la perspectiva de la trascendencia humana, es decir, su libertad y responsabilidad, su concepto.

Desde las décadas de 1930 y 1940, el problema de la fenomenología de Patočka se mide frente a la doble confrontación con Husserl y Heidegger. El mismo tema del “mundo natural” lo muestra: el fenómeno del “mundo” y sus “horizontes” trasciende el marco de la fenomenología de Husserl y apunta a su versión heideggeriana de *Ser y tiempo*, *¿Qué es la metafísica?* y *De la esencia de la verdad*, en su significado y su conexión con el tránsito al problema de la intencionalidad y de la constitución del ser-en-el-mundo (este tránsito ya es evidente en su primera obra y luego, en particular, en lo indicado en sus textos sobre el “platonismo negativo”) y la ontología. También el fenómeno de la percepción es una referencia importante a la trascendencia y a la existencia (la libertad de la existencia con respecto a los seres), a la relación con lo actual-no actual, al antecedente del todo, y su investigación pronto crece más allá de una tematización del *aparecer* del todo. Al mismo tiempo, los análisis del horizonte —y es precisamente aquí donde emergen los fundamentos de la concepción original de Patočka— que muestran que este horizonte, el mundo, no es una estructura estática y que una comprensión adecuada del mismo requerirá un análisis del movimiento y, por tanto, también, un análisis en profundidad del movimiento como tema filosófico, apuntando por un lado a Aristóteles (de ahí procede su volumen sobre los estudios de *Aristóteles, sus antecesores y herederos*<sup>3</sup>); y, por otro, a la corporeidad como problema fenomenológico por excelencia, al que están vinculados tanto Husserl como Heidegger, dejaba mucho que desear (Patočka dedicó algunas de sus conferencias en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina a cuestiones de corporeidad, en particular el Ciclo *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*<sup>4</sup>). El paso de la intencionalidad a la existencia (como corporalidad, comunitaria e histórica) toma entonces la forma de un análisis del movimiento de la existencia humana en textos posteriores, a partir de la década de 1960. La responsabilidad de la existencia humana es una responsabilidad con

3 Jan Patočka. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praga, OIKOYMENH, 1964.

4 Ver: El original checo *Tělo, společenství, jazyk, svět* apareció en 1983, ed. por J. Polívka, en *Samizdat*, en Praga. Ya está disponible una traducción al inglés de esta conferencia, que es fundamental para el enfoque fenomenológico de Patočka (*Body, community, language, world*, Trad. por Erazim Kohák. Chicago/La Salle, 1998). Trad. con una introducción del editor James Dodd.

respecto al todo (lo que se muestra), una responsabilidad por lo que *aparece*. El análisis del mundo natural conduce así a la problemática de mostrar el mundo en su interrelación con la existencia humana, que Patočka intenta, con la ayuda de sus *tres movimientos fundamentales de la existencia humana*, captar. Intenta pensar en el hombre principalmente como un ser libre, lo que remite al sentido del trascender de todo lo dado. Esta experiencia de sentido sólo es posible en una inversión fundamental de toda la existencia, porque el sentido total sigue siendo accesible “desde dentro”, debido a una decisión determinada, no puede enunciarse como algo que simplemente ocurre, “previo a ser”, es decir, sobre del “antecedente, base habilitante, que, sin embargo, no es antecedente en el sentido vulgar del tiempo, porque todo el sentido, no objetivo, por el contrario, está ligado a un futuro abierto”.

Vemos aquí que Patočka usa motivos heideggerianos para reafirmar temas clásicos. Su capacidad de interpretación penetrante y sintética le permitió rastrear en la historia intelectual europea la continuidad oculta de una preocupación filosófica que funda su vida en la rendición de cuentas a la razón, con origen en Platón. Ya en los artículos de preguerra podemos seguir cómo Patočka, en un momento de disolución definitiva de la metafísica tradicional, vuelve siempre a su punto de partida original, tratando de encontrar caminos que conserven los valores fundamentales de la intención filosófica original, pero no en el callejón sin salida de las formas y esquemas de pensamiento metafísico.

Este esfuerzo por responder, sobre el fin de la metafísica, vuelve a sus fuentes vivas, impregna toda la obra de Patočka, pero emerge de manera más visible en el momento en que está más aislado de la escena filosófica internacional y de la comunidad fenomenológica, es decir, en los cincuenta. Los estudios inéditos *Platonismo negativo*<sup>5</sup> y *Eternidad e historicidad*<sup>6</sup> representan un intento impresionante de articular un punto de vista original, tanto sistemático (en Platonismo negativo) como histórico (en *Eternidad e historicidad*). Aquí juega un papel fundamental la figura de Sócrates, que para Patočka es el descubridor y el símbolo de una vida histórica, es decir, una vida que, gracias a su cuestionamiento radical, es capaz de ser al mismo tiempo responsable y no fija.

5 Jan Patočka. «Negativní platonismus», en: *Pěče o duši*, vol. 2, 9-44 (edición de archivo), 1987; luego en *Negativní platonismus*, Praga, 1990, pp. 9-58.

6 Jan Patočka. «Věčnost a dějinnost», en: *Pěče o duši*, vol. 2, pp. 127-247; después en: *Negativní Platonismus*, Praga 1990, pp. 61-222; ahora en *Obras Completas* (en checo). vol. 1. Praga, 1996, pp. 139-242.

En el concepto de platonismo negativo se combinan la línea ontológica y la moral. El movimiento de la existencia hacia una tematización explícita de la trascendencia (como fundamento del mundo humano natural) forma el paréntesis entre la problemática ontológica del aparecer (es una tematización cuyo fundamento se oculta) y la búsqueda de una base no metafísica de la responsabilidad y la moral. Muchas entradas del diario también subrayan esta conexión, por ejemplo: “La problemática de la moral, la problemática del sentido y la naturaleza del ser humano se funda en el núcleo último de la vida humana. La entrega intencional de significado forma este núcleo. Aunque tiene lugar en el mundo, no se fusiona con él. Implica el trascender sobre la totalidad de la realidad. Entendemos este trascender de tal manera que nos separamos, nos distanciamos. La vida moral es la primera aprehensión práctica del rasgo fundamentalmente negativo de nuestra de nuestra esencia” (los diarios filosóficos de Patočka también atestiguan, entre otras cosas, que su concepción del platonismo negativo comenzó con el estudio de *El ser y la nada* de Sartre, del cual se derivó, pero de cual luego claramente se distanció, así también cómo estuvo ligado a un mayor interés por Sócrates (a través de Sócrates y su interpretación de Kierkegaard, llegó luego también a la filosofía de Emanuel Rádl).

El movimiento de la existencia humana hacia su propio fundamento latente, y, por lo tanto, también hacia el desvelamiento de la cuestionabilidad esencial de esa existencia, como se esboza en el último Epílogo del *Mundo natural*<sup>7</sup>, constituye así una figura renovada y enfáticamente negativo del ímpetu socrático y es entendido por su autor como el punto de partida de la historicidad europea, en la medida en que es sólo después de él que la decisión filosófica de vivir en la apertura y angustia de la historia que se distingue a la humanidad europea de las sociedades atrapadas en el mundo del mito. Es precisamente desde esta posición que se hace posible comprender la capacidad de Patočka para reconciliar lo aparentemente irreconciliable: identificarse con el *ethos* platónico de vivir en la verdad y a la luz de las ideas, por un lado; y, someter toda la tradición metafísica a un crítica radical del otro. El pensamiento de Patočka oscila entre estos dos polos, y el tono general es muy diferente en distintos momentos o incluso sólo algunos en textos, pero gracias al concepto profundo de historicidad, es capaz de mantener ambos en armonía.

---

7 nw, pp. 181-267

Esto deja en claro que el concepto de historicidad de Patočka difiere expresamente de la historia del ser de Heidegger, que sigue siendo “humanista” en el sentido de una irreductibilidad de la responsabilidad *humana*, que no disuelve la toma de decisiones humanas en las profundidades inescrutables del “destino”. Para él, la ocultación del ser permanece por encima de todo espacio y es un desafío para esas *búsquedas* humanas, finitas y responsables. Desde este punto de vista, Heidegger puede sin duda ser también una inspiración para la oposición resuelta a las tendencias totalitarias de nuestra época, y de esta manera evidentemente fue leído y entendido a menudo en Francia. Patočka también recogió de él motivos que sólo vuelven de forma transformada y acentuada de manera diferente hacia el final de su obra filosófica y de su vida: en los *Ensayos heréticos*<sup>8</sup> y en las posiciones sobre los derechos civiles expresadas en la *Carta 77*.

Esta mirada superficial y lejos de ser exhaustiva a la obra completa de Patočka muestra que esta obra surge de una estructura unificada y que su desarrollo cronológico afecta principalmente la forma en que Patočka acentúa sus momentos y enfatiza la interdependencia de estos momentos. La disposición de la edición completa también debería indicar que los temas individuales o motivos de pensamiento no se desarrollan a partir de sí mismos en una secuencia lineal, sino que crecen a partir de un fundamento original específico (inicialmente sólo débilmente diferenciado y no siempre plenamente consciente), a partir de los fundamentos originales que son indicados por él (y que también se revela en una lectura cuidadosa de sus textos de antes y durante la guerra). Este rasgo de su trabajo, como se refleja en su esquema temático, sugiere que Patočka entendió su fenomenología como la búsqueda de un terreno común de diferentes fenomenologías, y que encontró una conexión más profunda con la tradición para este terreno común, como lo demuestran sus interpretaciones de la filosofía antigua, especialmente de Platón, pero también sus interpretaciones de Comenio y su concepto de un alma abierta.

Si tuviéramos que tratar de caracterizar todo el complejo de los textos sistemáticos de Patočka de tal manera que respetemos su cronología y al mismo tiempo hagamos justicia a su significado global, que consiste en la unidad del proyecto fenomenológico, podríamos usar el título precisamente de esa obra husserliana para ilustración, por la que Patočka fue indiscutiblemente más influenciado que de todas demás obras de Husserl y a cuya interpretación se dedicó hasta el final

8 Jan Patočka. *Kacířské eseje o filosofii dějin* (Samisdat). Praga; última edición: Praga, 1990 (di. KE), 1975.

de su vida, es decir, la crisis de las ciencias europeas, cuyo título completo es: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Introducción a la filosofía fenomenológica*.

Si tomamos este título como una estructura cuyos momentos individuales pueden acentuarse de diferentes maneras, podemos usarlo para demostrar brevemente los cambios en la fenomenología de Patočka. Para el *Mundo Natural* de 1936, el momento definitorio sería la *crisis de las ciencias* (terminando así con el fenómeno clave de la “autoabdicación”, vida en deducción versus vida en intuición que después es llamada “vida en verdad”) en el momento de la *fenomenología trascendental*, en la medida en que el término “trascendental” introduce una cierta contradicción interna en la problemática del mundo natural (no es posible, conectar estrechamente con la limitación del mundo de Heidegger, que ya es significativa para Patočka aquí). De esta tensión interior surge, pues, el esfuerzo por formular una fenomenología unificada sobre la base de un mundo natural recién comprendido: los artículos de los años sesenta y setenta caracterizan, por tanto, el acento en la *fenomenología* (movimiento de la existencia humana). Y las obras del más Patočka maduro —*Ensayos heréticos*<sup>9</sup> (1975), *Platón y Europa*<sup>10</sup> — hicieron hincapié en el título Europa (y sus fundamentos espirituales) y en la filosofía fenomenológica.

La obra de Patočka representa sin duda un notable intento de preservar el núcleo de la tradición metafísica en el momento de su desintegración y de combinar una crítica radical del pensamiento metafísico con el renacimiento de su *ethos* más profundo. A través de la mediación de la fenomenología, se compromete a pensar un pretendido significado total para la metafísica, de una manera nueva, negativa, es decir, “no objetiva”, “inexistente”. Este esfuerzo es indiscutiblemente legítimo, le permite ver en contornos claros el desarrollo de la tradición metafísica y su culminación actual. ¿Hasta qué punto es sostenible este camino?, ¿hasta qué punto es posible soportar la desintegración de la metafísica? Primero debe probarse el desafío del fundamento metafísico con su reformulación “negativa”. El trabajo de Patočka, sin embargo, le da a esta estructura intelectual, indicada con los términos *mundo natural - movimiento de la existencia humana - platonismo negativo - cuidado del alma - historicidad*, una consistencia interior sólida.

---

9 *Ibid.*

10 Jan Patočka. «Platón a Evropa», en: *Pěče o duši*, vol. 4, Praga, Archivní soubor, 1979, pp. 1-276.

## Anexo de 1999

La edición completa de los escritos de Patočka, de los cuales se han publicado tres de los 17 volúmenes previstos, está precedida por una historia llena de acontecimientos. Inmediatamente después de la muerte de Patočka en 1977, un grupo de sus alumnos, al que los autores de este artículo tienen el honor de pertenecer, se hizo cargo de su legado escrito y comenzó a hacerlo accesible paso a paso. En condiciones difíciles, más o menos conspirativas, fue posible instalar subterráneamente el *Archivo Jan Patočka*, y, para 1989, compilar y publicar en *Samizdat* una selección de 27 volúmenes que comprenden la mayor parte del trabajo seminal de Patočka. Estos volúmenes encuadernados en azul claro y mecanografiados en formato A4, denominados colectivamente como la “Colección de Archivo de los escritos de Jan Patočka”, para los que también se utilizaron fotocopiadoras modernas a lo largo del tiempo, circularon en una edición de alrededor de 100 ejemplares y comenzaron a familiarizar a los público intelectual nacional y extranjero con el trabajo de Patočka. En 1984 se estableció el Archivo Patočka en el Instituto de Ciencias Humanas de Viena (IWM), al que el Archivo subterráneo de Praga proporcionó materiales del patrimonio disponibles en copias para permitir que investigadores extranjeros lo trabajaran. Además de la colección de cinco volúmenes en alemán de los escritos seleccionados de Jan Patočka, que se publicó en el IWM, apareció una serie aún más extensa de los escritos de Patočka, gracias a la cuidadosa supervisión de la traductora francesa Erika Abrams de 1995.

Después de la caída del régimen comunista en 1989, las actividades del Archivo Patočka finalmente pudieron continuar en condiciones sociales normales. El archivo encontró su lugar en las inmediaciones del Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la República Checa. Hoy es parte del Centro de Estudios Teóricos (CTS), una institución dirigida conjuntamente por la Academia de Ciencias y la Universidad Carolina de Praga. El hecho de que pueda desarrollar libremente sus actividades se debe en parte al apoyo de la Fundación Thyssen y la Fundación Volkswagen.

La estructura de las *Obras Completas*, tal como se diseñó para la edición del libro de hoy, sigue esencialmente la estructura que ya tenían la colección de archivo en *Samizdat* y, de hecho, también los *Escritos Selectos de Jan Patočka* de Viena (IWM). Las obras completas de Patočka se dividieron en áreas temáticas, dentro de las cuales los textos se ordenan cronológicamente.

El área temática “Cuidado del alma” reúne artículos, conferencias y notas sobre la problemática del lugar del hombre en el mundo y en la historia. Hemos elegido el término de Platón para describir esta área, su importancia para el surgimiento de la cultura y civilización europeas. Patočka, especialmente en los últimos años de su vida, destacó y estudió en detalle, especialmente en sus textos sobre problemas sobre filosofía de la historia. Se puede decir que esta colección de textos forma el marco para todas las demás áreas temáticas, que incluyen obras más adaptadas a un tema especial (el primer volumen *Cuidado del alma*, que salió en 1996). Por supuesto, los estudios de Patočka sobre fenomenología (“fenomenología y el mundo natural”) forman un área temática separada. Los estudios filosóficos sobre el tema del arte siguen, compilado bajo el título “Arte y Tiempo”. Escritos que son problemas específicos de la historia y la cultura checa. Numerosos estudios sobre Jan Amós Comenio aparecen en la sección “Estudios Comeniológicos” (se publicaron dos volúmenes en 1997-1998). Varios volúmenes recogen las conferencias sobre la historia de la filosofía de los breves períodos en que a Jan Patočka se le permitió enseñar en la Universidad Carolina de Praga (1945-1949, 1968-1972). Los textos breves sobre libros y personajes, así como la extensa correspondencia que se ha conservado, ocuparán un lugar aparte.

## Referencias

- Patočka, Jan. *Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové*. Praga, OIKOYMENH, 1964.
- Patočka, Jan. *Body, community, language, world*, Trad. por Erazim Kohák. Chicago/La Salle, 1998.
- Patočka, Jan. «Negativní platonismus», en: *Péče o duši*, vol. 2, 9-44 (edición de archivo), 1987; luego en *Negativní platonismus*, Praga, 1990, pp. 9-58.
- Patočka, Jan. «Věčnost a dějinnost», en: *Péče o duši*, vol. 2, pp. 127-247; después en: *Negativní Platonismus*, Praga 1990, pp. 61-222; ahora en *Obras Completas* (en checo). vol. 1. Praga, 1996, pp. 139-242.
- Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin* (Samisdat). Praga; última edición: Praga, 1990 (di. KE), 1975.
- Patočka, Jan. «Platón a Evropa», en: *Péče o duši*, vol. 4, Praga, Archivní soubor, 1979, pp. 1-276.

# EN NOMBRE DEL AUTOR: LA UNIDAD ARTIFICIAL DE LAS OBRAS DISPERSAS DE JAN PATOČKA

Ondřej Švec<sup>1</sup>

## Introducción

Durante mis seis años de experiencia como coeditor de los libros de Jan Patočka, de sus *Obras completas*, presencié la serie de incómodas elecciones y preguntas que los redactores jefes, Ivan Chvatík y Pavel Kouba, experimentaban frente a la desconcertante masa de textos y manuscritos que el filósofo checo dejó a la posteridad, ¿cómo se puede transformar algo tan disperso en un solo *cuerpo de trabajo*? Las preguntas generales que todo editor de una “obra completa” tiene, son bien conocidas: ¿cómo delimitar el cuerpo de obra de un autor? ¿Dónde situar los límites de esta extraña unidad, mejor representada por el término francés *oeuvre*? ¿Es digno de publicación todo lo que el autor dejó a la posteridad en sus cajones y cajas? ¿Se deberían reorganizar los textos dejados atrás según su orden cronológico o sus afinidades temáticas? ¿Deberían los editores tomar sus cualidades literarias y filosóficas también en consideración cuando se trata de discernir el centro y la periferia de la *oeuvre*; deberían diferenciar los manuscritos inéditos según su estado de integridad, dividiendo así el cuerpo de trabajo en fuentes principales y marginales (borradores, fragmentos, textos ocasionales)? Surgen dificultades por todos lados si planteamos la cuestión de la unidad de trabajo de cualquier autor prolífico, pero en el caso de Patočka son exacerbadas debido a las circunstancias particulares en las que escribió.

En su país de origen, Patočka disfrutó de la condición de “autor reconocido” sólo de manera intermitente: durante gran parte de su vida, se le impidió publicar oficialmente debido a la censura practicada por primera vez bajo la ocupación alemana (desde 1939 a 1945) y luego bajo el régimen comunista (desde 1948

---

1 Profesor de la Universidad Carolina, Praga (República Checa). Email: [ondrej.svec@ff.cuni.cz](mailto:ondrej.svec@ff.cuni.cz)

El autor reconoce con gratitud que este trabajo fue apoyado por la Fundación de Ciencias Checa, financiando el proyecto “Identidad personal en la encrucijada: fenomenológica, genealógica, y perspectivas hegelianas” (GAČR 18-16622S) y por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional proyecto “Creatividad y Adaptabilidad como Condiciones del éxito de Europa en un Mundo Interrelacionado” (número de registro: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16\_019/0000734).

hasta 1965 y nuevamente desde 1969 hasta 1977). Desde la perspectiva de las instituciones de la época, el legado textual dejado por Patočka en el momento de su repentina muerte en 1977, después de extenuantes interrogatorios por parte de la Policía Estatal, se consideró que eran o peligrosas fantasías de un espíritu antimarxista y burgués, o panfletos políticos que podrían ser utilizados como evidencia forense para más difamación. En este sentido, Patočka era menos un autor que un pernicioso cerebro, y su legado textual no constituyó tanto un resumen de la *oeuvre* de toda su vida, como una colección de varias piezas de evidencia sobre su equivocada postura política. Al mismo tiempo, sin embargo, los colaboradores, amigos, “alumnos” y pensadores checos exiliados de Patočka asumieron, a diferencia del aparato estatal, que un *autor* principal murió ese día y que era su responsabilidad cuidar tanto como fuera posible de los textos que dejó atrás para hacerlos accesibles al público interesado y para preservarlos para la posteridad<sup>2</sup>. En consecuencia, los primeros editores de la colección *Samizdat* de los textos de Patočka se vieron inmediatamente confrontados con la famosa pregunta foucaultiana: «¿todo lo que escribió y dijo, todo lo que dejó atrás, ha de ser incluido en su obra?»<sup>3</sup>.

Hay que subrayar que los primeros editores de la colección de *Samizdat* abordaron este espinoso tema en 1977 de acuerdo con las preocupaciones prácticas de ese tiempo; de la intimidante cantidad de papeles dejada en las cajas y cajones de Patočka, seleccionaron aquellos que se consideraron de interés para el público y no estaban disponibles en forma impresa en ese momento. En cierto sentido, el primer proyecto de publicación del cuerpo del trabajo Patočka fue orientado por las necesidades del momento y sin la ambición de ser exhaustivos. Pero la cuestión de los límites de la obra de Patočka resurgió ya en 1987 cuando el proyecto y la composición de las *Obras completas* de Patočka se debatió acaloradamente entre los disidentes checos, editores y traductores exiliados. Todos lamentaron que el legado de Patočka no estuviera disponible para aquellos que deseaban estudiar sus textos en su totalidad y se acordó en 1987 preparar una edición recopilada en el exilio; pero compitieron varias propuestas. El asunto en disputa se refería a las

2 Surge un cierto gusto por la emoción y la aventura detrás del relato de Ivan Chvatík («Dějiny Archivu Jana Patočky v Praze a co jim předcházelo». *Filosofický časopis*, vol. 55, núm. 3, pp. 365-387, 2007) sobre su decisión, después de la muerte de Patočka y antes del probable secuestro por parte de la policía, para llevarse todos sus papeles, primero a un lugar seguro y luego a Viena donde se improvisó el primer Archivo Patočka provisional.

3 Michel Foucault. «*What Is an Author*». transl. by D. F. Bouchard and S. Simon in Bouchard, D. F. (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*. Cornell University Press, New York, Cornell University Press, 1969, p. 118.

divisiones temáticas, así como la extensión de las piezas a publicar<sup>4</sup>. El proyecto *Sebrané spisy (Obras completas)* fue reevaluado después de la Revolución de Terciopelo en 1989 bajo las condiciones recientemente restauradas de la democracia liberal y la nueva posibilidad de tener una edición completa respaldada por la Academia de Ciencias de la República Checa. Si bien la dimensión política de editar el trabajo de Patočka se volvió menos importante, las difíciles elecciones editoriales se convirtieron en todo un problema más explícito: el análisis entre el centro y la periferia del cuerpo del trabajo de Patočka había ser reconsiderado varias veces durante el lento y penoso proceso de publicación que se inició en 1996 y, luego de 19 volúmenes<sup>5</sup> ya publicados, aún no está terminado. Mi presente contribución tiene como objetivo no sólo resaltar las múltiples dificultades y aporías encontradas por los editores, sino sobre todo analizar la peculiar relación que existe entre el nombre de Patočka como autor y la *oeuvre* organizada *post hoc* a su alrededor. Más precisamente, preguntaré cómo varios aspectos que figuran en la teoría filosófica de Patočka afectan los criterios inestables y competitivos según los cuales sus obras debían ser clasificadas, organizadas y redistribuidas en un aparentemente coherente cuerpo de trabajo. Mientras que el *nombre* de Patočka se supone que debe garantizar la unidad de la obra publicada póstumamente bajo su nombre, uno no debería descuidar el hecho de que “Jan Patočka” se refiere no sólo a una persona singular o a su biografía, sino también a los pensamientos, posturas y gestos atribuidos a él por parte de los editores, así como a las expectativas, valoraciones y proyecciones simbólicas asociadas con tal nombre dentro del espacio público.

## La muerte del autor, el nacimiento de la obra

Comencemos con la pregunta editorial más básica. Si se supone que uno debe publicar las *Obras completas* de Patočka, ¿dónde se traza la línea? Si “compilación” se entiende en el sentido de “completa”, entonces *todo* debe publicarse, pero ¿podemos estar fácilmente de acuerdo en lo que significa *todo*? Ya en el comienzo del proyecto recién concebido después 1989, los editores estaban seguros de incluir todo lo que el propio Patočka había publicado durante su vida. Sin embargo, sus

4 El debate en torno a tres concepciones diferentes del alcance y la composición de la nueva edición de las *Obras de Patočka* en el exilio se resume impecablemente y reproduce las principales propuestas en Petruželková (*Sebrané spisy Jana Patočky jako ediční problém*. Praga, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, 2017).

5 NT: A la fecha (2022) se cuenta con 28 volúmenes publicados y 6 en preparación, según informa Jan Frei, actual director del Archivo de Jan Patočka, del Centro de Investigación Teórica de la Academia de Ciencias de la República Checa.

textos publicados constituyen la menor parte de lo que legó este prolífico autor, por las razones mencionadas anteriormente. Entre 1996 y 1999, los editores revisaron el alcance de los manuscritos a incorporar en *Sebrané spisy* varias veces, hasta que decidieron incluir casi todos los borradores de sus obras inéditas, asumiendo que sólo las circunstancias impidieron que Patočka diera una forma completa a sus ideas, dignas de ser divulgadas. Sin embargo, surgen nuevas dudas dado que la correspondencia privada y los diarios personales de Patočka están repletos de ideas filosóficas, críticas a sus antecesores fenomenológicos, reseñas de sus conferencias recientes y notas autorreferenciales sobre sus proyectos en curso. Muchos de los bocetos de Patočka también se fusionan con extractos de sus lecturas concomitantes. A diferencia de la primera edición de *Samizdat*, las *Obras completas*, posteriores a la revolución, se supone que incluyen la correspondencia de Patočka y cuadernos en los tomos finales. ¿Significa que sería consecuente publicar todas sus cartas privadas, anotaciones marginales, notas ocasionales, y diarios privados? ¿Dónde nos detendremos? ¿Debería uno incluir, también, una factura de lavandería, como preguntó hiperbólicamente Foucault en su conferencia *¿Qué es un autor??* O, menos hiperbólicamente, ¿debería uno publicar extractos anotados de Patočka de otros autores que le sirvieron de notas preparatorias para sus propios documentos? Parafraseando a Foucault, tales vacilaciones son interminables una vez que consideramos cómo un cuerpo de trabajo debe extraerse de los millones de rastros dejados por Patočka después de su muerte<sup>6</sup>.

Vale la pena señalar que el caso de Patočka es, en este sentido, contrario al de Heidegger. A diferencia de Patočka, cuya vida terminó abrupta e inesperadamente, Heidegger cuidó mucho, en los últimos años de su vida, para pensar en los detalles de su *Gesamtausgabe*, personalmente organizado por él. Así, Heidegger logró imponer su soberanía no sólo en la disposición, sino también en la cronología y en el orden en que su trabajo debía ser progresivamente puesto a disposición del público, mucho después de su propia muerte. En el caso casi inverso de Patočka, se podría decir que *la muerte del autor coincide con el nacimiento de la oeuvre*.

Tal declaración provocadora podría tener al menos dos significados interconectados. El primero, sobre todo, apunta a una coincidencia temporal entre los dos eventos: al final del año de su muerte, los alumnos de Patočka habían publicado el primer volumen de sus obras, que finalmente incluirían en lo que es conocida

6 Michel Foucault. «*What Is an Author*». *Op. cit.*, p. 119.

como la “Colección del Archivo” en los 22 volúmenes publicados entre 1977 y 1989 (de los 28 volúmenes que fueron planeados originalmente). En segundo lugar, Patočka podría haber sido considerado autor sin obra en el sentido de *Hauptwerk*. Mientras escribe copiosamente y sin interrupción, no publica el tipo de textos totalmente integrados, autónomos, que se podría llamar su *opus magnum*. Sin duda, logró terminar tres importantes libros durante su vida. Sin embargo, *El mundo natural como problema filosófico*, *Habilitations-Schrift* de Patočka de 1936, fue posteriormente considerado por el propio autor con demasiada deuda con el subjetivismo husserliano<sup>7</sup>.

El segundo libro de Patočka, *Aristóteles, sus predecesores y sucesores*, ciertamente representa un análisis original del concepto aristotélico de movimiento y espacio, su posterior abandono en la filosofía moderna temprana y su relevancia contemporánea; sin embargo, no puede ser considerado una expresión original de la filosofía personal de Patočka, sino más bien un requisito previo de su fenomenología propia del movimiento. Finalmente, su libro *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, muy citado y ampliamente traducido, incluye seis conferencias diversas sobre la historicidad, el mundo de la vida, el movimiento de la existencia humana, la esencia de la tecnología y las lecciones que podemos aprender de las atrocidades del siglo xx. Es discutible, sin embargo, si estos ensayos constituyen la versión completa y la expresión definitiva de los temas antes mencionados en la estructura integrada de un libro autónomo. Además, un estudio de los manuscritos de Patočka y los muchos borradores y revisiones de su trabajo demuestran claramente la repetida insatisfacción de Patočka mientras editaba sus textos autógrafos para su publicación. Al comparar los textos que eran simplemente destinados a ser traducidos, uno puede notar que Patočka prefirió sistemáticamente reformular en lugar de simplemente traducir sus pensamientos: después de tres o cuatro páginas de edición menor (reformulaciones, adiciones), progresivamente se desvió más y más de su texto original, a menudo abordando los mismos problemas desde un nuevo ángulo o introduciendo nuevos conceptos que faltan en el original “texto a traducir”. Estas constantes reescrituras, insatisfacciones y adiciones hacen de Patočka un autor “*immer unterwegs*” cuya obra existe de tal manera que pertenecen a lo “todavía no”, si parafraseamos la noción de *Dasein* de Heidegger<sup>8</sup>.

7 Esto es evidente en la extensa autocrítica de Patočka en sus dos epílogos escritos en 1970 y 1976. (Jan Patočka. *Fenomenologické spisy II, Sebrané spisy 7*. Praga, OIKOYMENH, 2009, pp. 265-334; 367-378).

8 Martin Heidegger. *Being and Time*, transl. by J. Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt., Albany, Suny Press, Albany, 1929, [2010], p. 79.

La tendencia a proporcionar al lector de Patočka un *Denkweg* es, pues, comprensible, aunque es una tentación problemática para los editores<sup>9</sup>. Este es el significado más profundo de ver en Patočka un caso casi ejemplar de una obra nacida en el momento de la muerte de su autor.

## La composición y la coherencia de la *oeuvre*

Con respecto a la composición de las obras completas de Jan Patočka, la principal elección de los editores fue temática. Los 28 volúmenes previstos están divididos en doce conjuntos temáticos. Varios de los volúmenes se dividen secundariamente entre textos publicados e inéditos (pero también entre piezas mayores y menores), mientras que el orden cronológico entra en juego sólo dentro de estos pequeños conjuntos, como tercer criterio para tener en cuenta. Lo publicado, más o menos terminado, aunque con fragmentos completamente inacabados que datan los diferentes períodos de la vida de Patočka, se ensamblan en torno a los siguientes temas “centrales”: *Cuidado del alma*, *Arte y tiempo*, *Los checos*, *Fenomenología*, *Escritos sobre Comenio*, *Lecciones sobre Filosofía Antigua*, *Filosofía* y otros, concluyendo todo el cuerpo del trabajo con *Cuadernos* y *Correspondencia*.

La impresión resultante es que Patočka fue un autor con unidades temáticas muy amplias; este es el primer sentido en el que podemos entender la artificialidad de la *oeuvre* de Patočka a la que me referí en mi título. Incluso los estudiantes de filosofía de la Facultad de Artes en la Universidad Carolina de Praga a veces se desvían por la impresión de esta unidad *post hoc*, como lo demuestran varias atribuciones que aparecen en sus ensayos: “En su obra titulada *Cuidado del alma*, Patočka escribe...”. Sin embargo, Patočka nunca ha escrito tal libro, ni siquiera incluso un ensayo que lleve ese título; éste fue elegido después de la muerte de Patočka por los editores de la colección *Samizdat*, especialmente debido a la aparición recurrente de esta noción platónica en varios de los textos publicados e inéditos de Patočka y en sus conferencias. Esta edición, de *Samizdat*, *Cuidado del alma* proporcionó un título sombrija para ensayos, conferencias, borradores y fragmentos inéditos que

9 La intención de restablecer la coherencia del legado de Patočka bajo los auspicios de un camino único, aunque politemático, se reconoce claramente en el artículo «Struktura “Sebraných spisů” Jan Patočky jako interpretační problém» [*La estructura de la obra de Jan Patočka Obras completas como problema de interpretación*], escrito en 1991 por Ivan Chvatík, Pavel Kouba y Miroslav Petříček, los editores en jefe de las *Obras completas* en ese tiempo. NT: Este texto también se publicó en alemán, en: Chvatík, Ivan; Kouba, Pavel; y, Miroslav Petříček Jr. «Die Struktur de *Gesammelten Schriften* Jan Patočkas als interpretationsproblem». En: Jan Patočka. *Texte, Dokumente, Bibliografie*. Freiburg/München — Prag, Verlag Karl Alber & OIKOYMENH, 1999, pp. 490-498. Ver en esta edición «La estructura de los *Escritos Completos* de Jan Patočka como problema de interpretación».

datan de 1929 a 1977 y que giran en torno a temas tan variados como la crítica de la metafísica, el destino de Europa, la filosofía de la historia y la relación entre política y filosofía en el mundo contemporáneo. En la edición posrevolucionaria, a diferencia de la edición *Samizdat*, de los seis volúmenes que se habían llamado de *Cuidado del alma*, aparecen los dos primeros volúmenes dedicados a *Arte y filosofía*; esa serie se inauguró precisamente con el *Cuidado del alma I* en 1996; y fue el título que se puso a tres volúmenes publicados bajo el encabezado de principios del cuerpo de trabajo de Patočka. Establecer el *Cuidado del Alma I, II y III* como punto de partida de las obras completas no es una elección editorial ingenua, en la medida ya que enfatiza la dimensión ética del pensamiento de Patočka. La paradoja es aún más llamativa si uno considera que Patočka nunca publicó un texto que podría identificarse inequívocamente como una pieza de ética. Mi objetivo, sin embargo, no es cuestionar tal elección editorial o señalar su arbitrariedad. En cambio, lo que quiero enfatizar es que lo visto por los participantes en las conferencias clandestinas en la *figura* de Patočka fue lo que sirvió como principal principio de organización. Es por el atractivo ético que Patočka tenía sobre sus alumnos, y más tarde editores de su trabajo, que diferentes tipos de documentos se unificaron bajo tal encabezado; ellos estudiaron la coherencia de los textos, unificándolos bajo ese título: el *Cuidado del alma*; visto desde una perspectiva más filológica, no se puede dejar de notar que la mayoría de las obras de Patočka, sus meditaciones, giran en torno al tema de la *filosofía de la historia*<sup>10</sup>.

Intentos similares de restaurar una unidad detrás de la masa de textos dispersos escritos en diferentes contextos se manifiestan en los conjuntos temáticos titulados *Umění a čas* (*Arte y tiempo*) y *Češi* (*Los checos*). Lo que nos llama la atención desde el principio en estos dos conjuntos son los extensos “Comentarios editoriales” (en el primero) y el “Prólogo” (en el segundo) que revelan la voluntad de los editores de justificar la coherencia de los textos temáticamente variados incluidos en estos volúmenes y defender la *ratio* detrás de su composición en totalidades significativas. Traiciona la intención de «aclarar los criterios según los cuales [el editor] ha reunido el volumen con respecto a la obra de Patočka en su conjunto»<sup>11</sup>. En 2004, Daniel Vojtěch, quien es nieto de Patočka, asumió la tarea de editor principal de los dos volúmenes titulados *Umění a čas*. El primer volumen

10 Filip Karfík. «Nad prvním svazkem Patočkových spisů». En: *Kritický sborník*, vol. 16, núm. 3, 1997, pp. 21-29.

11 Daniel Vojtěch. *Jan Patočka: On Art and Philosophy*, “IWM Junior Visiting Fellows Conference” VIII (7), Vienna, 1999.

incluye todos los textos publicados en vida de Patočka, y el segundo reúne todos los fragmentos, variaciones, notas preparatorias, e incluso originales alemanes, sobre la base de que estos textos no se incluyeron en los cinco volúmenes de la edición alemana de *Obras selectas* de Patočka. Así, el segundo volumen parte de la intención original de publicar los textos solamente en checo, o las traducciones, en nombre de la exhaustividad. Además, mientras que en los volúmenes anteriores editados por Chvatík y Kouba el comentario editorial se restringía a indicaciones sobre el origen de los textos publicados, sus variaciones y las circunstancias de su publicación (en el caso de textos publicados), el comentario editorial de *Arte y tiempo* se expandió considerablemente en comparación con los volúmenes anteriores (y posteriores). Daniel Vojtěch, cuyos intereses de investigación se centran en literatura comparada, transformó el alcance y significado del comentario editorial en un artículo y una interpretación personal de un tipo especial, cuyo objetivo es presentar a Patočka como un investigador *sui generis* en el campo de la literatura<sup>12</sup>. A mi entender, la exuberancia de este “comentario editorial” no es tanto una respuesta a algunas exigencias específicas de los textos reunidos en este volumen, como un síntoma muy visible de la voluntad del editor de reapropiarse del legado de Patočka.

Un caso análogo de autojustificación editorial puede verse en los dos volúmenes titulados *Češi (Los checos)*, precedidos por un extenso “Prólogo” de Karel Palek. Este prólogo de siete páginas, en el que el editor defiende la coherencia temática de los volúmenes, contrasta llamativamente con la brevedad de los prólogos en *Escritos fenomenológicos (Obras completas VI, VII y VIII)*, donde los editores no sintieron ninguna necesidad de justificar el hecho indiscutible de que Patočka fue un filósofo fenomenológico. Lo que presenciamos en *Los checos* es una elección discutible para la unidad temática que requiere que el editor racionalice su decisiones de incluir o excluir varios textos dejados por Patočka sin testamento. Y es innegable que algunos de los escritos incluidos en *Los checos* podrían haber sido atribuidos completamente a totalidades temáticas diferentes: las contribuciones textuales de Patočka a la *Carta 77* parecen temáticamente más cercanas a los ensayos incluidos en *Cuidado del alma*, mientras otros escritos sobre literatura podrían ser coherentemente integrados en *Arte y tiempo*, especialmente cuando no se limitan al estudio particular de autores checos, sino que giran en torno a la función social

12 Vale la pena señalar que el comentario editorial, por primera vez en las *Obras completas*, incluye sus propias notas a pie de página.

de la literatura *tout court*<sup>13</sup>. Sin embargo, tales elecciones son casi vergonzosas. No obstante, tales elecciones embarazosas son casi inevitables cuando las *Obras completas* se dividen de acuerdo con temáticas, en lugar de los criterios cronológicos, ya que es natural que una sola pieza de trabajo puede tratar cuestiones pertenecientes a diversas áreas de estudio. El único núcleo no problemático del volumen titulado *Los checos* está constituido por una colección de cartas dirigidas por Patočka a su amiga alemana Hildegard Ballauff, que se convirtió en una ocasión para una meditación más amplia sobre el lugar y el papel de su pequeña nación en la historia intelectual y política global de Europa. En 1982, ciento diez páginas de estas cartas fueron reunidas por Ivan Chvatík en un grupo independiente como ensayo y fue publicado bajo el título “Was sind die Tschechen? Kleiner Tatsachenbericht und Erklärungsversuch”. Es cierto que tal intento ha dado coherencia interna y contribuye a una reconsideración de Patočka no sólo como fenomenólogo, sino también como un erudito meticuloso y perspicaz en el campo de la historia intelectual checa. Al mismo tiempo, aparte de este intercambio epistolar, uno es obligado a cuestionar la coherencia temática interna de esta colección, donde uno puede encontrar, de lado a lado, ensayos que comparan las posiciones respectivas de Masaryk y Husserl con respecto a la crisis de la racionalidad europea; artículos y transcripciones de charlas sobre teoría literaria y filosofía de la literatura; críticas escritas por Patočka sobre diferentes autores checos (filósofos, escritores, políticos e historiadores); los ensayos de Patočka antes mencionados sobre la *Carta 77* en la que expresó de la manera más explícita sus compromisos ético-políticos. Sólo el nombre de Patočka y la suposición tácita de que todo lo que dejó tiene su significado conceptual justifica la coherencia de tal compilación, donde el autor funciona como un «principio de unidad»<sup>14</sup>.

Se puede reconocer universalmente que el orden cronológico enfatiza la personalidad del autor, permite al lector ser testigo de su maduración intelectual, mientras que la división temática da prioridad a la obra<sup>15</sup>. Sin embargo, en el caso peculiar del cuerpo de trabajo de Patočka, dividido temáticamente, es necesario agregar que su nombre como autor funciona visiblemente como principio tanto de la unidad y de su división interna; esto ha permitido a los editores a reagrupar sus textos, a veces heterogéneos, en conjuntos más o menos coherentes. Cuando

13 Jan Patočka. «Die Funktion der Literatur in der Gesellschaft». *Anstösse. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, núms. 5/6, pp. 166–175, 1968.

14 Michel Foucault. «What Is an Author». *Op. cit.*, p. 128.

15 Adéla Petruželková. *Sebrané spisy Jana Patočky jako ediční problém*. *Op. cit.*, p. 130.

Patočka murió como persona, renació como autor, como «fuente particular de expresión que, en formas más o menos acabadas, se manifiesta igualmente bien, y con similar validez, en un texto, en cartas, en fragmentos, en borradores, etc.»<sup>16</sup>. Tal resurrección presupone, sin embargo, una cantidad considerable de artículos editoriales y esfuerzos interpretativos que han necesitado —¡por más de cuarenta años!— la postulación y justificación de nuevas continuidades, la neutralización de contradicciones y el funcionamiento de algunas exclusiones. Esto se debe a que la unidad del trabajo de Patočka no es algo dado, sino algo para ser reconstruido, de una manera siempre discutible, de varios manuscritos, notas, cartas, borradores y otras fuentes. Sacado de los cajones de Patočka y cajas, estos se redistribuyen en nuevas totalidades construidas. En otras palabras, los editores han repetido el hábito de los estudiosos de utilizar el nombre de un autor para imponer consistencia a un conjunto de escritos y discursos que a menudo respondían a diferentes situaciones y, por lo tanto, dispersos en varias direcciones.

## Escritos mayores y menores

Si dejamos por ahora las espinosas cuestiones relativas a la reasignación de textos según temas, podemos centrarnos en la cuestión planteada sobre la compilación de los Apéndices. Sin embargo, por insignificante que pudiera parecer, el tema de los Apéndices no es menos desafiante que la propia división temática. La compilación de los Apéndices constituye no sólo un problema práctico para los editores, también constituye un problema teórico la diferenciación entre lo que debemos considerar como un texto menor y que pertenece inequívocamente al cuerpo principal de la obra del autor. Un análisis de los Apéndices, su propósito y los principios de su composición, me permitirá plantear algunas dudas sobre la posibilidad de alguna distinción coherente e indiscutible entre los textos centrales y los marginales de un autor.

En primer lugar, ¿cuál es la función de los Apéndices en las *Obras completas* de Jan Patočka? La principal razón para incluir Apéndices corresponde a la tarea de los editores de poner a disposición del público todo el cuerpo de su trabajo. Simultáneamente, la recopilación de variantes, borradores y notas preparatorias, cuando se coteja con los textos finalizados, debe permitir que los lectores y académicos localicen con facilidad versiones alternativas del mismo texto y rastrear

---

16 Michel Foucault. «*What Is an Author*». *Op. cit.*, pp. 128-129.

la genealogía del pensamiento del autor. De conformidad con tal propósito, Ivan Chvatík y Pavel Kouba primero justificaron su decisión de incluir los fragmentos en los apéndices de la primera edición de *Samizdat* de la siguiente manera: «En la sección de Apéndices, publicamos bocetos y fragmentos (...) que pueden contribuir a delinear mejor el horizonte de pensamiento del autor y mejorar la inteligibilidad de los textos publicados»<sup>17</sup>. Una idea similar es expresada por los mismos editores en el “Prólogo” a *Cuidado del alma III*, de 2002, donde Ivan Chvatík y Pavel Kouba decidieron incluir todos los fragmentos más o menos consistentes, borradores y variaciones en las *Obras completas*<sup>18</sup>, ya que constituyen «una importante herramienta para seguir la evolución del pensamiento del autor»<sup>19</sup>. A mi entender, la posibilidad de leer a un autor de nuevo es la razón de ser más convincente para incluir casi todo en las *Obras completas* y dejar que los estudiosos decidan qué son capaces de sacar de ella cuando, desafiando lecturas previamente establecidas, con un método más adecuado se puede buscar dentro de los supuestos textos menores, enterrados profundamente en los *Apéndices*. Nosotros podríamos considerarlos como Archivos *sui generis*, ya que para cualquier investigador serio interesado en comprender y desarrollar el pensamiento de un autor: no es sólo el resultado lo que cuenta, sino también el camino tortuoso que hubo de emprender antes de su formulación definitiva.

Al mismo tiempo, los editores de las *Obras completas* de Patočka se ven constantemente seducidos por el deseo de establecer jerarquías entre los textos y reorientar al lector de acuerdo con sus propios estándares de lo que es filosóficamente importante y lo que no lo es. Esta división axiológica entre el *corpus* principal y sus márgenes se sugiere en el “Prólogo” al *Cuidado del alma I*, donde los editores caracterizan el estado de los textos publicados en los apéndices en términos mayoritariamente negativos: «publicamos en los apéndices los textos finalizados y conferencias que simplemente hacen eco de los problemas abordados por los textos

17 Ivan Chvatík, Pavel Kouba y Miroslav Petříček. «Struktura “Sebraných spisů” Jana Patočky jako interpretační problém». *Filosofický časopis*, vol. 39, núm. 3, pp. 400-405, 1991, p. 334.

18 Esto es contrario al anuncio inicial del “Prólogo” de *Cuidado del alma I*, es decir, el primer volumen de toda la obra, según el cual las variaciones, fragmentos y borradores no debían estar incluidos en las *Obras completas* y estarían disponibles sólo en la *Colección de Archivo*; en otras palabras, accesible sólo para académicos que visiten los Archivos de Jan Patočka. La crítica filológicamente orientada de Filip Karfik («Nad prvním svazkem Patočkových spisů». *Kritický sborník*, vol. 16, núm. 3, pp. 21-14, 1997) a esta concepción original ha tenido un peso considerable en este giro en la estrategia editorial. Para un análisis detallado de la composición de los Apéndices y su papel dentro de la *Obras completas* de Jan Patočka, véase Petruželková (*Sebrané spisy Jana Patočky jako ediční problém*. *Op. cit.*).

19 Jan Patočka. *Péče o duši III, Sebrané spisy* 3. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2002, p. 9.

incluidos en la división principal»<sup>20</sup>. Prevalece la distribución jerárquica de los textos en mayores y menores aquí, como lo confirma otra cita de los comentarios del editor: «un artículo menor que no trae ningún motivo nuevo y aparece como un mera variación de los trabajos anteriores»<sup>21</sup>. Como Adéla Petruželková afirma, con razón, en su minucioso análisis de las cuestiones editoriales planteadas de las *Obras completas* de Patočka: «Los apéndices dividen arbitrariamente la obra en “centro” y “periferia”»<sup>22</sup>. La evaluación de la importancia relativa de un texto en particular dentro del todo del cuerpo del trabajo de Patočka es seguramente el criterio más dudoso para decidir si merece ser incluido en la división principal o relegado a los apéndices. Aunque no constituye el único criterio utilizado por los editores, podría decirse que es el que tiene el efecto más profundo sobre la forma en que accedemos al legado de Patočka. ¿Qué otras perspectivas y criterios han adoptado los editores a la hora de establecer la línea divisoria entre los textos principales y los Apéndices?

En varios volúmenes, la función de los Apéndices consiste en recomponer los bocetos, fragmentos y variaciones rechazados, en la medida en que estas piezas están incompletas. El criterio de completitud fue adoptado mayoritariamente en *Cuidado del alma III*, *Los checos II* y, en cierta medida, en el *Arte y tiempo II*. Sin embargo, no podría aplicarse de forma general a todas las *Obras completas* debido a la extensión e importancia de las obras inacabadas en las que Patočka se aventuró aún más audazmente en territorios inexplorados que en sus textos pulidos y publicados. Esto explica por qué varios volúmenes de las *Obras completas* están dedicados íntegramente a proyectos inacabados que con razón merecen ser leídos por el investigador por su cuenta. Estos consisten en: (1) los que son descritos como los “manuscritos de guerra”, publicados bajo el título *Interioridad y mundo*, que, según el intento de reconstrucción de Filip Karfík<sup>23</sup>, constituyen en la obra inacabada de Patočka el “opus grande”; (2) la importante masa de obras fenomenológicas inéditas, y en su mayoría inacabadas, documentos de 1950 a 1970 que se recopilaron bajo el título *Del aparecer como tal* y que constituyen la salida más audaz de Patočka respecto a las enseñanzas de Husserl y Heidegger; (3) también como mil páginas dedicadas a Comenio, publicadas en vida por Patočka, en forma de artículos durante la época, las dos obras más grandes sobre este filósofo y pedagogo checo, que pretendía

20 Jan Patočka. *Péče o duši I, Sebrané spisy I*. Praga, OIKOYMENH, 1996, p. 8.

21 *Ibid.*

22 Adéla Petruželková. *Sebrané spisy Jana Patočky jako ediční problém*. Op. cit., p. 188.

23 Filip Karfík. «Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande». *Kritický sborník*, núm. 20, pp. 125-160, 2000/2001.

constituir como monografías propias: manuscrito casi finalizado sobre la *Didáctica* y la *Pansophia*. *Estudios sobre la filosofía de la educación de Comenio*, y una colección de análisis comparativos y borradores preparatorios también destinados a componer una monografía sobre *Comenio – De Cusa – Descartes*. Todos estos grandes proyectos de publicación, aunque inconclusos, con razón merecían su lugar en la parte “central” del legado de Patočka y fueron debidamente publicados en volúmenes separados o con sus principales divisiones.

Adyacente al criterio de completitud está el de la autorización, ya que los textos inacabados nunca fueron acompañados explícitamente por el visto bueno del autor. Sin embargo, la actitud de Patočka hacia sus textos inéditos-inacabados y fragmentos era mucho menos incendiaria que lo que fue la de Kafka o la de Foucault, ya que tenemos al menos una prueba de su voluntad de dejar su legado textual a la posteridad. En 1971 Patočka, sin informar a sus alumnos más cercanos, llevó una gran colección de sus manuscritos al Museo de Strahov de Literatura de la República Checa. Éstos datan de 1929 a 1963 e incluyen, además de los mencionados “Manuscritos de Guerra”, que giran en torno al tema de *Interioridad y mundo*, grandes fragmentos de un proyecto monumental sobre la historia de filosofía moderna, diarios metafísicos y muchos otros materiales<sup>24</sup>. Se conservaron once cajas en el Museo Strahov y sin ninguna explicación sobre su destino; con seguridad, estos miles de páginas no fueron condenadas a ser quemadas o enterradas, aunque constituyen, como todos los demás manuscritos dejados en el apartamento de Patočka, un legado sin un testimonio. El tema de la autorización también se refiere a las grabaciones de las conferencias públicas de Patočka, los seminarios privados e incluso las discusiones que siguieron a las presentaciones de Patočka. A pesar de que ninguno de estos fueron autorizados para su publicación, constituyen una parte importante de la *oeuvre* de Patočka, aunque a veces quedan relegadas a los Apéndices, probablemente por el menor grado del factor aural. De este modo, de *Cuidado del alma III*, los Apéndices II comprenden 150 páginas de transcripciones altamente editadas de Patočka, conferencias y seminarios, basados en grabaciones. Con la inclusión de las discusiones en estos seminarios clandestinos, semiprivados, la voz de varios de los alumnos de Patočka se convirtió en parte de la obra de su maestro<sup>25</sup>.

24 Sobre la composición y la importancia de “El legado de Strahov”, véase Filip Karfík. «Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande». *Op. cit.*

25 Jan Patočka. *Dopisy Václavu Richterovi, Sebrané spisy 20*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2001, pp. 424-431.

Otro criterio, frecuentemente utilizado por los editores, establece la diferencia entre el centro y la parte marginal de las *Obras completas* según género y contenido. Si se considera que el texto pudo haber sido escrito para una ocasión y sin ninguna preocupación más, como podría ser el caso de las reseñas, recomendaciones o elogios, éstos quedan relegados a Apéndices (en la mayoría de los volúmenes) o a la sección titulada “Ensayos sobre filósofos y textos”<sup>26</sup>; escritos en los que Patočka abordó su tema o pregunta sistemática o históricamente se contrastan con textos escritos para una circunstancia particular. Incluso en estos casos, el nombre del autor funciona, aunque subrepticamente, como principio de diferenciación: mientras el primer grupo de escritos “principales” manifiesta supuestamente las intenciones del autor, expresa su propio pensamiento y resulta de su esfuerzo intelectual particular, el segundo grupo se degrada a “menor”, como si la ocasión sola (el centésimo décimo aniversario del nacimiento de Husserl, la muerte de Heidegger o la de Van Breda, una nueva publicación o traducción para ser revisada etc.) fuera suficiente en sí mismo para desencadenar la escritura y agotó su valor.

Si uno examina el papel de los Apéndices en las *Obras completas* en su conjunto, es fácil ver que los editores adoptaron más de una vez un criterio del valor al decidir relegar un texto o una parte de él a los Apéndices en lugar de incluirlo en la sección principal de los escritos, considerada como la más representativa. Por lo tanto, los apéndices introducen a veces una cuestionable separación axiológica entre textos principales y menores. Ya he mencionado la problemática inclusión de los textos de Patočka sobre la *Carta 77* en el volumen dedicado a *Los checos*. La cuestión de su legítima inclusión en la lista de *oeuvre* de Patočka se refiere no sólo a la elección del volumen apropiado, sino también a su lugar dentro de él. Ahora, uno de los aspectos sorprendentes del volumen de 900 páginas de *Češi I* es la relegación de estos célebres textos de la *Carta 77* a los “Apéndices I”. Estos ensayos no sólo no pertenecen a un lugar donde están casi “enterrados”, sino que seguramente no cumplen ninguno de los criterios antes mencionados adoptados por los editores. Nadie podría argumentar razonablemente que estos ensayos son “escritura ocasional” en el sentido de que simplemente son provocados por una ocasión que agota su significado y valor. Tampoco es posible verlo como “material de estudio” para becarios interesados en nuevas bifurcaciones de la línea principal del pensamiento Patočka.

---

26 Jan Patočka. *Fenomenologické spisy II, Sebrané spisy 7*. Op. cit., pp. 527-635.

Si uno lee estos breves, pero poderosos ensayos, en particular «¿Qué es *Carta 77?*» y «¿Qué podemos y qué no podemos esperar de *Carta 77?*»<sup>27</sup>, uno podría lamentar que no estén integrados en el mismo volumen con los *Ensayos heréticos*, ya que es posible establecer una conexión entre la tesis sobre la “solidaridad de los conmovidos”, desarrollada en el *Sexto Ensayo herético* y las consecuencias políticas establecidas en estos pronunciamientos ético-políticos tardíos<sup>28</sup>. Quedaron publicados al lado de algunos “textos menores”, sobre autores checos; así parecen estar situados fuera de contexto y privados del valor que se merecen. Sin embargo, mi propósito no es criticar la elección editorial de Palek como errónea, sino señalar cierta aporía. Si estos ensayos fueran publicados con *Ensayos heréticos*, cuyo último capítulo está lleno del patetismo innegable del autosacrificio, y si se les diera un lugar principal junto a los testamentos filosóficos finales de Patočka, sólo aumentaría el mito del heroísmo de Patočka después de la crisis política de la represión de 1977. La decisión de separar los *Ensayos heréticos* de las reflexiones sobre el sentido de la *Carta 77* podría ser una forma plausible de evitar una potencial mitificación, una unilateral y malsana recepción del legado de Patočka. Tal amenaza es incluso más inminente si tenemos en cuenta las circunstancias de la muerte de Patočka, circunstancias que sugieren aún más su propio valor simbólico como el logro final de la obra y la vida de Patočka.

## Conclusión

Como ya debería quedar claro, tanto la división temática como la división jerárquica de la *oeuvre* de Patočka conducen inevitablemente a muchas alternativas desconcertantes y al requisito recurrente de elegir el menor entre dos o más males. Con seguridad, no todas las opciones editoriales emprendidas en la compilación de las *Obras completas* están plenamente justificadas y los criterios para la separación entre las del centro y las márgenes no siempre se aplican en una forma coherente y fundamentada. Sin embargo, el logro editorial actual representa un equilibrio

27 Jan Patočka. «Čím je a čím není Charta 77», transl. and y ed. by por E. Kohák as como “The Obligation to Resist Injustice” in. En: “*Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*”. Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 340–343; Jan Patočka. «Co můžeme očekávat od Charty 77?», transl. and y ed. by por E. Kohák. En: in “*Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*”, Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 343–347. [Veáse en este volumen la traducción de ambos textos. (Nota del traductor)].

28 Este vínculo fue seguido por los primeros editores de *Samizdat* de la “Colección de Archivo” que en 1988 insertó las reflexiones de Patočka sobre la importancia de la *Carta 77* en el mismo volumen que los *Ensayos heréticos*, reforzando así la impresión de que los compromisos políticos de Patočka están en consonancia con sus consideraciones sobre el sentido de la historia, la política y el sacrificio.

difícilmente ganado y casi inviable entre una edición crítica, que permite a los académicos hojear los lazos genéticos que conectan los textos de Patočka, y una edición inteligiblemente dividida que permite a los lectores encontrar su propio camino a través del desconcertante y abrumador volumen del legado de Patočka.

Por el momento, sólo podemos expresar la esperanza de que las posibilidades futuras de la edición digital permitirán a los estudiosos interesados en los aspectos genealógicos del pensamiento de Patočka: navegar con mayor facilidad a través de varias variantes de los mismos papeles, para contrastar sus respectivas elisiones o adiciones, o para comparar los borradores preparatorios con los resultados finales en una sola pantalla. Para estar seguros, la primera y más obvia ventaja de una tal opción es liberar al lector de la necesidad de navegar a través de diferentes volúmenes y la intimidante cantidad de información sobre relaciones intertextuales contenida en los comentarios editoriales. Al mismo tiempo, el mérito más esencial de una edición digital puede consistir en brindar la posibilidad de reunir varios textos que giran en torno a temas similares independientemente de la presente división temática que corre el riesgo de petrificar nuestra concepción de la unidad de la obra de Patočka y su articulación interna. Adoptado un juego de marcadores y referencias cruzadas puede ser una herramienta adecuada de investigación que permitiría entonces a los académicos emanciparse de los esquemas interpretativos ocultos sugeridos por el estado actual de la composición y superar la división problemática antes mencionada entre escritos centrales y marginales. En lugar de dejarse guiar por un diseño ya establecido, el lector de Patočka participaría en la remodelación de los contornos de su trabajo y rediseñaría una forma pre-dada de su comprensión de acuerdo con la noción de *opera aperta* de Eco. De esta manera, podríamos decir no sólo que la *oeuvre* de Patočka nació el día de la muerte del autor, pero que es y podrá ser resucitada sistemáticamente en maneras nuevas y potencialmente inesperadas por cada nuevo reagrupamiento de sus componentes internos.

## Referencias

- Chvatík, Ivan; Kouba, Pavel; Petříček, Miroslav. «Struktura “Sebraných spisů” Jana Patočky jako interpretační problem». *Filosofický časopis*, vol. 39, núm. 3, pp. 400-405, 1991.
- Chvatík, Ivan. *Dějiny Archivu Jana Patočky v Praze a co jim předcházelo. Filosofický časopis*, vol., 55, núm. 3, pp. 365-387, 2007.
- Foucault, Michel. «What Is an Author». transl. by D. F. Bouchard and S. Simon in Bouchard, D. F. (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault.*, Cornell University Press, New York, Cornell University Press, 1977, pp. 113-138, 1969.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, transl. by J. Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt., Albany, Suny Press, Albany, 2010, [1929].
- Karfík, Filip. «Nad prvním svazkem Patočkových spisů». *Kritický sborník*, vol. 6, núm. 3, pp. 21-14, 1997.
- Karfík, Filip. «Patočkova strahovská pozůstalost a jeho odložené opus grande». En: *Kritický sborník*, vol. 20, pp. 125—160, 2000/2001.
- Patočka, Jan. «Čím je a čím není Charta 77», transl. and y ed. by por E. Kohák as como “The Obligation to Resist Injustice” in. En: “*Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*”. Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 340–343.
- Patočka, Jan. «Co můžeme očekávat od Charty 77?», transl. and y ed. by por E. Kohák. En: in “*Jan Patočka: Philosophy and Selected Writings*”. Chicago, The University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 343–347.
- Patočka, Jan. «Die Funktion der Literatur in der Gesellschaft». *Anstösse. Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar*, núms. 5/6, pp. 166–175, 1968.
- Petruželková, Adéla. *Sebrané spisy Jana Patočky jako ediční problém*. Praga, Ústav pro českou literaturu AV ČR, Praha, 2017.
- Vojtěch, Daniel. *Jan Patočka: On Art and Philosophy*, “IWM Junior Visiting Fellows Conference” VIII (7), Vienna, 1999.
- Obras completas* de Jan Patočka (ordenadas según el disposición de su composición):

- Patočka, Jan. *Péče o duši I, Sebrané spisy 1*. Praga, OIKOYMENH, 1996.
- Patočka, Jan. *Péče o duši II, Sebrané spisy 2*. Praga, OIKOYMENH, 1999.
- Patočka, Jan. *Péče o duši III, Sebrané spisy 3*. Praga, OIKOYMENH, 2002.
- Patočka, Jan. *Umění a čas I, Sebrané spisy 4*. Praga, OIKOYMENH, 2004a.
- Patočka, Jan. *Umění a čas II, Sebrané spisy 5*. Praga, OIKOYMENH, 2004b.
- Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy I, Sebrané spisy 6*. Praga, OIKOYMENH, 2008.
- Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy II, Sebrané spisy 7*. Praga, OIKOYMENH, 2009.
- Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy III/1, Sebrané spisy 8/1*. Praga, OIKOYMENH, 2014.
- Patočka, Jan. *Fenomenologické spisy III/2, Sebrané spisy 8/2*. Praga, OIKOYMENH, 2016.
- Patočka, Jan. *Komeniologické studie I, Sebrané spisy 9*. Praga, OIKOYMENH, 1997.
- Patočka, Jan. *Komeniologické studie II, Sebrané spisy 10*. Praga, OIKOYMENH, 1998.
- Patočka, Jan. *Komeniologické studie III, Sebrané spisy 11*. Praga, OIKOYMENH, 2003.
- Patočka, Jan. *Češi I, Sebrané spisy 12*. Praga, OIKOYMENH, 2006.
- Patočka, Jan. *Češi II, Sebrané spisy 13*. Praga, OIKOYMENH, 2006a.
- Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát, Sebrané spisy 14/4*. Praga, OIKOYMENH, 2012.
- Patočka, Jan. *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové, Sebrané spisy 15*. Praga, OIKOYMENH, 2018.
- Patočka, Jan. *Dopisy Václavu Richterovi, Sebrané spisy 20*. Praga, OIKOYMENH, 2001.
- Patočka, Jan. *Korespondence s komeniologou I, Sebrané spisy 21*. Praga, OIKOYMENH, 2011.
- Patočka, Jan. *Korespondence s komeniologou II, Sebrané spisy 22*. Praga, OIKOYMENH, 2011.

# LA EXPERIENCIA DEL LABERINTO EN EL CONTEXTO DE LAS REFLEXIONES SOBRE LA EXISTENCIA AUTÉNTICA E INAUTÉNTICA

—Sobre la interpretación de Patočka a la obra de Comenio  
*El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*—

Věra Schifferová

El núcleo del legado de la filosofía europea de Patočka se ve, por supuesto con bastante razón, en su continuación creativa “herética” en la línea de la filosofía fenomenológica, que dio como resultado una filosofía de la historia personalmente concebida. Su estudio sistemático de la historia de la filosofía también está estrechamente vinculado a este enfoque principal del pensamiento. Patočka se caracteriza por una relación bidireccional y ricamente recíproca entre sus esfuerzos filosóficos sistemáticos y el estudio de la historia de la filosofía. En el caso de Patočka, la filosofía sistemática surge de la historia de la filosofía, de alguna manera se “alimenta” de ella, la historia de la filosofía entra en su metabolismo, pero al mismo tiempo la filosofía sistemática se refleja en su interpretación distintiva y revolucionaria de los temas histórico-filosóficos.

El objetivo de este texto es mostrar la conexión intelectual de algunos de los escritos de Patočka dedicados al problema de la existencia auténtica e inauténtica con su audaz interpretación filosófica de la obra de Comenio *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*. El punto de partida son principalmente las conferencias sobre fenomenología, que Patočka dio en el año académico 1969/70 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina (en 1993 se publicaron con el título *Introducción a la Filosofía Fenomenológica*<sup>1</sup>). En estas conferencias, Patočka llamó la atención sobre el paralelismo de la experiencia del laberinto con el problema de la existencia auténtica e inauténtica: «Recordemos la lectura de la escuela secundaria de Comenio, el *Laberinto del mundo y el paraíso del corazón*... Toda la estructura de la existencia auténtica e inauténtica... todos estos fenómenos básicos están aquí»<sup>2</sup>.

1 Se cuenta con la versión en castellano: Jan Patočka. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Herder, trad. Juan A. Sánchez, 2005.

2 Jan Patočka. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praga, OIKOYMENH, 1993, p. 147; Věra Schifferová. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». (Trad. G. Vargas y E. Krausová). *Pedagogia y Saberes*, núm. 54, pp. 111–123, 2021.

En el entorno filosófico checo, los textos de Patočka dedicados a la fenomenología suelen estudiarse por separado de sus textos dedicados a Comenio. De hecho, sus estudios comeniológicos a menudo se tratan como una parte menos valiosa del legado de su pensamiento. Varias veces me encontré con la opinión de que Patočka fue llevado a Comenio sólo por razones externas y existenciales: cuando en la década de 1950 no se le permitió trabajar en la universidad por razones políticas, el Departamento de Comeniología le proporcionó un refugio temporal. Personalmente, estoy convencida de que la filosofía fenomenológica y la interpretación de Comenio, en Patočka, están estrechamente relacionadas: el vínculo o cerrojo es sobre todo su interés profundo y prioritario por el problema de la civilización europea moderna. Comenio ciertamente no se encontró al azar en el amplio ámbito histórico-filosófico de Patočka, como uno entre muchos otros. Patočka estudió a Comenio con detenimiento en la perspectiva del trabajo de Husserl sobre la crisis de las ciencias europeas; vio en él a un pensador cuyas ideas representan una alternativa al subjetivismo racionalista moderno, una alternativa que, sin embargo, tiene mucho que decir a la humanidad contemporánea, que, por su falta de actualidad se diferencia por principio con las tendencias modernas unilaterales racionalistas y subjetivistas, su énfasis en la integridad, la armonía y la unidad del hombre y del mundo, que pueden ser útiles en su búsqueda de una nueva orientación espiritual y, por lo tanto, quizás para salir del callejón sin salida al que los ha conducido el camino de la ciencia y la tecnología modernas. Creo que especialmente los textos de la última década de la vida de Patočka dedicados a la fenomenología e historia de la filosofía y al estudio de Comenio asumen, complementan y, de hecho, se entrelazan entre sí; y que es necesario abordarlos como un todo integral. Es una pena que todavía exista una barrera lingüística para los investigadores extranjeros, ya que la mayoría de los textos de Patočka sobre Comenio sólo están disponibles en checo<sup>3</sup>.

En primer lugar, llamemos la atención sobre el problema de lo propio y la propia forma de la existencia, como Patočka lo discutió en la serie de conferencias antes mencionadas. Patočka analizó, explicó y profundizó en el análisis de Heidegger de la existencia humana. Distinguió tres momentos de “preocupación” que caracterizan el estar en el mundo: 1) «frente a sí mismo, ante lo que está presente de hecho, lo que se da en la dispersión, es decir, un carácter, es decir, la existencia;

3 Con el fin de llenar ese vacío se ha suscrito un Memorando de Entendimiento entre Instituto de Filosofía y la Academia Checa de Ciencias con la Universidad Pedagógica Nacional, el año 2021 (Convenio Marco No. 14 de 2021).

2) el ser-en-el-mundo —facticidad, factualidad—; 3) *ser* en el caso de los seres adquiridos, que trata la estancia, el declive»<sup>4</sup>. El portador del declive es lo impersonal, lo anónimo público, el yo de nuestra vida cotidiana, el escape de nosotros mismos. Lo anónimo público es el “yo medio, creado externamente”, que «piensa como piensa, evalúa como evalúa, se entretiene en cómo la gente se divierte, etc.»<sup>5</sup>. Es el tema de la caída original de la existencia humana. «Una de las modalidades más significativas de su modo de existencia es el habla constante, o *habladuría*, la ignorancia habladora [en otro lugar dice Patočka, “tonterías sin autor”, “tonterías que están en la boca de todos”] y su visión de las cosas es superficial»<sup>6</sup>. «El anonimato público», escribe Patočka, «parece inocente a primera vista, pero en realidad es la base ontológica sobre la que reside toda la irresponsabilidad en la vida, el encierro y la negligencia sobre las posibilidades de uno mismo y de los demás. Aquí surge la posibilidad del desafío, un cierre que gira en torno a sí mismo, que no permite más que sus propios choques, su propia propiedad de la vida. El anonimato nos calma, nos alivia, pero al mismo tiempo nos cierra»<sup>7</sup>. La forma de ser que así se ha caracterizado es la forma de ser incoherente, en el sentido de la inconsistencia, la dispersión, la fragmentación en momentos inmediatos.

«Dispersarse en momentos, en trabajos que nos vienen del exterior, de la tradición, del automatismo de la vida»<sup>8</sup>, trae alivio y paz, que pertenecen al fenómeno del declive. El anónimo público también mira el ser-para-la-muerte en forma de decadencia, es decir, de evasión, oscurecimiento, nebulosa, ambigüedad. Ve la muerte “como un caso”, que no le afecta internamente, no la admite como la mejor opción, “es constante que alguien muera”. «La indiferencia ininterrumpida es lo que quiere al final, y lo consigue»<sup>9</sup>.

En un texto inédito de la década de 1950, *Eternidad e historia*, Patočka indica que el anónimo público es un ser alienado de sí mismo y caído en el mundo; a éste lo llamó “cualquiera”<sup>10</sup>: tomó esta palabra, es decir, “cualquiera”, de una canción

4 Jan Patočka. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Op. cit., p. 134.

5 *Ibid.*, p. 143 n.

6 *Ibid.*, p. 124

7 *Ibid.*, p. 138.

8 *Ibid.*, p. 130.

9 *Ibid.*, p. 139.

10 Jan Patočka. «Věčnost a dějinnost [Eternidad e historia]». En: *Péče o duši I*. Praga, OTKOYMHEN, 1996, p. 199. Véase también la nota. 199: «Muerte: había un hombre, era como cualquiera otro» (František Sušil. *Moravské národní písně*. Praga, 1951, p. 22, No. 9.

popular de Moravia en la que la Muerte canta: «Había un hombre, era como cualquier otro»<sup>11</sup>. Patočka advierte “Cualquiera [en cualquier edad] es una forma máxima, construida en el fondo de nuestro ser para el autoengaño, para aliviar la vida”. Patočka, en un estudio más antiguo, también analiza la preocupación como un ser-para-la-muerte, que, sin embargo, contiene la muerte a su manera o que no la posee: «La forma incorrecta es que la mortalidad se atribuye a “cualquier edad”, a un anónimo público: uno finalmente muere, pero todavía está vivo y coleando»<sup>12</sup>. A un hombre tal su «ser no público le llama voz de la conciencia»<sup>13</sup>. A un hombre decidido que quiere una conciencia que no oscurezca su finitud, «en el que una evasión del desamparo se ha convertido en un ataque por el que, dispuestos a la angustia, asumimos nuestra propia posibilidad, la posibilidad de la imposibilidad absoluta de nosotros mismos, la muerte»<sup>14</sup>.

Volvamos ahora al ciclo de conferencias sobre fenomenología: según Patočka, sin embargo, al final se puede disponer otra forma de ser: «se trata de tener los puntos de vista delante de los ojos, pero no sólo conocerlos... es necesario sostenerlos y vivir en esa dirección»<sup>15</sup>. Esto no es sólo una cuestión de contemplación o un reflejo de los propios estados mentales, sino una comprensión de “las propias posibilidades preconcebibles, es decir, de todas nuestras otras posibilidades como prioritarias”. Esto también significa que «nunca nos fusionaremos, adoraremos, centraremos en nosotros mismos. Significa materialidad absoluta, que, sin embargo, no significa impersonalidad, sino que tiene sus raíces en lo más profundo de nuestra personalidad. Esto es apertura... significa deshacerse del círculo alrededor de uno mismo en el sentido de un triste centro de vida, deshacerse del autismo»<sup>16</sup>. Patočka pasa ahora al problema de la reflexión: distingue dos formas de relación consigo mismo: «o que... yo experimento la relación conmigo mismo en un modo de nebulosa, de no patentabilidad; o abordando este problema»<sup>17</sup>. Es una cuestión de vida, sin la cual no se puede “existir en la verdad”, una purificación de «nuestra relación básica con todas las cosas y con los demás, porque algo así como la catarsis está en toda hora [en la cotidianidad]

11 Jan Patočka. «Věčnost a dějinnost [Eternidad e historia]». *Op. cit.*, p. 199.

12 *Ibid.*, p. 203.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*, p. 204.

15 *Ibid.*, p. 140.

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

de la vida, que ya no confía la vida al anónimo público, pero sí a nosotros mismos»<sup>18</sup>. La sintonía primordial, la angustia, revela la mortalidad al ser último que estamos “en el esófago de la muerte”, y también que apelar a la distracción de la no dispersión en la vida humana significa el “volverse de las cosas y del yo anónimo a lo que sea”, a «lo propio»<sup>19</sup>. La angustia no es miedo o depresión, sino que significa «soportar esta situación humana básica y comprenderla... como la base sobre la que se asienta la conciencia, sobre la cual la vida es consciente, tranquila, unificada... Mi propia forma de vida, que yo no acepto desde afuera, donde quiero contestarme, quiero crearlo yo mismo; la vida consciente es vida frente a estos fenómenos. Quiero tener conciencia, voluntad de conciencia, esta es la actitud de quien se enfrenta al fenómeno de la angustia, porque la angustia y la conciencia van de la mano»<sup>20</sup>.

En un análisis más profundo de la conciencia, Patočka señala que los fenómenos que pertenecen a la estructura de la existencia auténtica e inauténtica y que son analizados ontológicamente por Heidegger son conocidos desde hace mucho tiempo en la “proyección óptica”. Sin embargo, no en forma de reflexión filosófica, sino en forma de mito poético, están presentes en *El Laberinto del mundo y el paraíso del corazón* de Comenio. *La guía del peregrino, La omnisciencia, curiosidad vacía, omnipotencia y Engaño*<sup>21</sup>, «un intérprete, tal intérprete le explicará en todas partes cuál es el verdadero significado de lo que ve, son unas gafas en los ojos para que no vea, una brida que lo guía. Estos son los fenómenos decadentes que Heidegger analiza en el contexto de la comprensión»<sup>22</sup>.

«Y luego está el viaje por el mundo, de un lugar a otro... y la misma historia se repite en todas partes con el anónimo público»<sup>23</sup>. La reina del mundo usa medios cada vez más afilados, el peregrino huye y llega al borde del mundo, donde ve la nada, en ese momento desaparecen las bridas y las gafas<sup>24</sup>. En el siguiente acto del peregrino, una voz grita: ¡vuelve, vuelve! En la interpretación teológica de Comenio, es «la voz de aquel que puede sacar del laberinto, de la falsa situación,

---

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*, p. 132.

20 *Ibid.*

21 “Omnisciencia” es traducción de *Vševěd- Všudybud* (Sabihondo metomentodo). “Engaño” es traducción de *Mámení* (Ilusión).

22 *Ibid.*, p. 147.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

al hombre»<sup>25</sup>. Patočka muestra cómo «la voz de la conciencia resulta ser la destrucción del anónimo público y la revelación, el desbloqueo de la propia forma de existencia»<sup>26</sup>. La voz que pide al peregrino que vuelva a su corazón es paralela al fenómeno de la conciencia en la perspectiva de Heidegger, es «una llamada que disipa, pasa por alto, disipa al anónimo público»<sup>27</sup>.

Es obvio que la reflexión de Patočka sobre cuestiones relativas a la cotidianidad [*rozvrh*] de las posibilidades de la propiedad e impropiedad de la forma de existencia está íntimamente ligada a su concepto de alma abierta y cerrada. Miremos ahora a través de los ojos del análisis de Patočka del “anónimo público” sobre su interpretación del *Laberinto* en el estudio *Comenio y el alma abierta*, que Patočka publicó en 1970 y que es su texto supremo sobre Comenio: aquí él presenta la relación evidente entre la reflexión y la filosofía de la historia, especialmente con respecto a los problemas de Europa, su fin y origen y la nueva era post-europea. El peregrino recibe a *Všezvědda-Všudybuda* y *Mámení* como guías en su viaje alrededor del mundo. La omnisciencia es la “audacia de la curiosidad vacía” el Engaño: «las apariencias y opiniones que no causan problemas, pero que están sujetas a la presión y la opinión generales, son informes confusos, inestables y cambiantes»<sup>28</sup>. Su tarea es enredar a los investigadores «en el mundo con una curiosidad indagadora, las riendas de la tradición y el anónimo público, a través de los lentes del hábito aburrido y ceguera, que dan la vuelta a todo»<sup>29</sup>. El investigador, a diferencia del prisionero sentado pasivamente en la cueva de Platón, es móvil. Sin embargo, su movilidad es el motivo de su engaño y error, es vacío e insignificante, es un rebote constante que le impide encontrarse con la nada. De esta manera se le priva de la posibilidad de examinar el verdadero ser de las cosas, «donde se ve una cosa, la opinión, embotada por el hábito y la presión, irrumpe, como una instancia de interpretación y “comprensión”»<sup>30</sup>.

El Engaño (*Mámení*) es el intérprete de la reina del mundo de la Sabiduría: la vanidad. Él puede explicar todo en el mundo, porque el mundo no es más que la ambigüedad que se ha establecido en cada ser humano...

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 159.

27 *Ibid.*, p. 148.

28 Jan Patočka. «Komenský a otevřená duše». En: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Druhý díl. Texty publikované v letech 1959-1977*. Editado por Věra Schifferová. Praga, OIKOYMENH. Escritos recopilados de Jan Patočka, volumen 10, 1998, p. 342.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*, p. 342 n.

El camino conjunto por el mundo acompaña el Engaño con una permanente defensa de la superficialidad y la ceguera... para que el hombre en ninguna situación pueda ver la verdad y de manera pasiva se someta al reino del mal, de la ruina y la negatividad. La descripción de estas perversiones del mundo es una descripción de la acción de estos poderes demoníacos... Estos poderes de la nada sobre todo aseguran que uno no vea la inexistencia; porque la vacuidad, la nada y la falsedad son exactamente lo que, según su intención demoníaca, no debe verse en su nada y negatividad. Por eso cubren principalmente la muerte. Actúan como si ella no existiera; uno se vuelve y no pregunta. Por eso significa desmascarar la muerte como un abismo de la nada... y el fin del dominio de esos compañeros. Descubrir la nada: ella está aquí... el acto básico de un alma abierta. Para el alma abierta, hay algo más que lo inmanente al mundo, lo que hay en el mundo. En el momento en que el peregrino se quita decisivamente las gafas del Engaño y revela el abismo sobre el que descansa toda existencia mundana, los compañeros desaparecen con su freno y el poder de la tentación y cegamiento<sup>31</sup>.

Hasta este acto, el alma abierta es dejada a sí sola, escribe Patočka. Ahora, sin embargo, llega un giro salvador una voz que anuncia «en la nada hay un nuevo comienzo, que de la nada del mundo conduce al bien del ser. Este verdadero ser es para Comenio... el ser más elevado, el verdadero dios»<sup>32</sup>.

Pasemos ahora a la doctrina de Patočka de los tres movimientos de la existencia, que también es importante para nuestro tema. Ivan Chvatík señala que esta doctrina estuvo en constante evolución durante las décadas de 1960 y 1970, especialmente en lo que respecta al concepto del tercer movimiento<sup>33</sup>. No obstante, no se puede prestar especial atención a esta génesis en este escrito limitado. El punto de partida será un pasaje relevante del texto *Mundo natural* en la meditación de su autor después de treinta y tres años, que Patočka también incluyó en el artículo *¿Qué es la existencia?*, que, sin embargo, fue publicado un año antes, debido a retrasos<sup>34</sup>, en el libro *El mundo natural como problema filosófico*, y el ciclo de

31 *Ibid.*, p. 343.

32 *Ibid.*, p. 343 n.

33 Ivan Chvatík. *Kolem Patočkovy politiky duchovního člověka*. Praga, Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, 2015, p. 460.

34 Jan Patočka. «“Přirozený svět” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech». En: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy sv. 7*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2009, pp. 265-334.

conferencias *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*, con el que Patočka inició su trabajo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Carolina, en el semestre de invierno de 1969 después de veinte años de silencio forzado<sup>35</sup>.

Patočka caracteriza la vida humana como un movimiento de la existencia. Por un lado, pretende inspirarse en las filosofías de la existencia, concibiendo la vida como un camino, y también sigue la concepción aristotélica del movimiento como cambio, como realización de posibilidades. Sin embargo, todavía considera que la concepción del movimiento de Aristóteles sigue siendo estática y fáctica, porque el movimiento de Aristóteles es el movimiento de un lado del ser que perdura en el cambio. Según Patočka, el movimiento de la existencia humana no podría entenderse de esta manera: ni siquiera es la caída de una piedra o el marchitamiento de una hoja. Patočka radicaliza la concepción del movimiento de Aristóteles, «en el sentido de que las posibilidades en las que se asienta la base del movimiento no tienen ningún portador preexistente, un referente necesario parado estáticamente en su base, sino toda una síntesis, la conexión interna en movimiento se produce “en sí misma”. Toda unificación interior se produce por sí misma, no sobre la base de algún portador, el sustrato, la corporeidad objetivamente concebida. La corporeidad pertenece a la situación en la que se desarrolla el movimiento... Un movimiento de este tipo es también δύναμις, una posibilidad que tiene lugar, que se convierte en realidad, pero no la posibilidad de algo ya presente, sino de algo que aún no está aquí y que puede recibir lo dado para convertirlo en un sentido unificado»<sup>36</sup>.

Siguiendo a Heidegger —en relación con los diferentes momentos de la existencia, la temporalidad se “temporaliza” de diferentes maneras— muestra que «el tiempo de la temporalidad conduce directamente a tres movimientos diferentes según en qué momento de la temporalidad se encuentra el acento, aunque la temporalidad como un anticipo-retenedor de presentación o unidad de los tres momentos de la temporalidad está presente en cada uno de ellos»<sup>37</sup>. Según Patočka, los tres movimientos generales básicos de la existencia se entrelazan con la estructura de la temporalidad, es decir, la acentuación en el pasado, presente y futuro produce tres movimientos básicos totales en los cuales tienen lugar tres posibilidades

35 Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět. Ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy sestavil Jiří Polívka*. Praga, OIKOYMENH, 1995.

36 *Ibid.*, p. 102 n.

37 Jan Patočka. «“Přirozený svět” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech». *Op. cit.*, p. 317n

básicas diferentes del hombre: se derivan del triple sentido del tiempo, es decir, el énfasis en el pasado, presente y futuro, así «*“El movimiento de anclaje o generación de raíces”* tiene una relación con nuestro pasado. Un movimiento afectivo-instintivo de la existencia humana, un movimiento principiante que “se relaciona con nuestro pasado” —a ese aspecto de nuestra existencia que es nuestra situación (que siempre estamos ya integrados en el mundo)—»<sup>38</sup>. Su propósito es dominar lo que ya se da en una situación determinada. El segundo “*movimiento de auto-extensión*”, “autoproyección”, tiene lugar en la esfera del trabajo. La dimensión temporal que le pertenece es el presente. En él, el hombre es “simplemente incorporado al sistema de abastecimiento de necesidades”, perpetuado y reducido a un papel social<sup>39</sup>. El tercero, más importante, “humanamente más importante”, es el “*movimiento de avance o autocomprensión*”, cuya dimensión temporal es el futuro. Patočka escribe:

En los primeros movimientos de la vida, por la naturaleza de la vida, su universalidad, su relación con el ser, estoy apegado a las actividades individuales, al desempeño de las funciones de la vida, a la relación con el ser, es decir, al individuo. El tercer movimiento muestra que puedo abrirme a ser incluso diferente, que puedo modificar esta conexión con el individuo, cambiar mi propia relación con el universo... No es una relación con el individuo, sino atrayendo la mirada de todos esos poderes sin cuya interpresencia no se puede pensar en el mundo. Y es la presencia del mundo lo que también nos permite vernos a nosotros mismos en el mundo, ver nuestra conexión y dependencia, ver nuestro “rol” en él. El reflejo de lo sobrehumano, divino, se adhiere a la vida humana así experimentada en el éxtasis de la celebración. En este sentido, es más fácil asumir la parte de uno que pertenece al mundo como parte de lo más pesado, más finito, pero necesario: la parte de un ser mortal<sup>40</sup>.

La posición frente a la finitud... ahora tiene el significado de rendición<sup>41</sup>. Mi ser ya no se define como ser para mí, sino como estar en entrega, ser que se abre a ser... Es decir: vivir en la entrega, vivir fuera

38 Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět. Ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy sestavil Jiří Polívka. Op. cit.*, p. 104; Jan Patočka. «“Přirozený svět” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech». *Op. cit.*, p. 319.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*, p. 330.

41 *Ibid.*, p. 332.

de uno mismo, no sólo la solidaridad de intereses, sino un giro completo del interés —ya no se vive en lo que une y abre, porque es la “apertura misma—”<sup>42</sup>.

En los dos primeros movimientos manda el país [lar], en el tercero intenta romper el gobierno del país [lar], interrumpirlo; es “un intento de sacudir el gobierno del país [lar] en nosotros”<sup>43</sup>.

En un breve texto enviado por Patočka el 11 de agosto de 1969, en una carta a su amigo más joven, el comeniólogo alemán Klaus Schaller, se establece claramente la conexión entre la doctrina de los tres movimientos de la existencia y la pedagogía:

“Fundamentos de la pedagogía”. Estoy vacilando en denominar mi modesto pensamiento con estas palabras grandilocuentes; en mi opinión, la pedagogía es una disciplina científica que intenta objetivar la comprensión situacional original de una de las posibilidades humanas fundamentales, la posibilidad de la educación. (La objetivación en las ciencias humanas procede de diferentes maneras y utiliza métodos diferentes a los de la objetivación de la naturaleza; el objetivo no es perpetuar operaciones puramente objetivas, sino lograr la independencia de las situaciones de la vida inmediata en el máximo entendimiento mutuo entre los competentes). La educación que se siente como en casa es uno de los tres movimientos básicos de la vida [existencia] humana, a saber, en el movimiento de enraizamiento [acogida], aceptación (otro es el movimiento de autoproyección en el mundo y confrontación desprotegida con la existencia intramundana en la que se basa el trabajo, la organización, la lucha [la defensa] y el tercero es el movimiento de la verdad, relación expresa con el mundo en su conjunto).

La esencia de la educación es llevar a una persona madura, es decir, independiente, a la crisis básica de la vida humana: llevarla a un “cambio radical”, alejarse de la dependencia subjetiva (dada por unos determinados instintos y tradiciones), llevarla a la privilegiada comprensión subjetiva de la verdad (también puede ser comprensión público-subjetiva) para comprender el privilegio humano de la verdad en el sentido de apertura asubjetiva. Por lo tanto, no sólo le da a una persona los medios

---

42 *Ibid.*, p. 332 n.

43 Jan Patočka. *Tělo, společenství, jazyk, svět. Ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy sestavil Jiří Polívka. Op. cit.*, p. 112.

para manejar las tareas del segundo movimiento, sino que también lo abre a aquello en lo que puede y debe usar sus medios<sup>44</sup>.

El tercer movimiento de la existencia revela la dimensión de apertura, y la pedagogía recién concebida toma la forma de “pedagogía de la conversión”. “*Apertura versus cierre*” y la pedagogía de la conversión son temas importantes de uno de los últimos textos de Patočka sobre Comenio, su ya citado estudio *Comenio y el alma abierta*. “Un alma cerrada”, escribe Patočka,

es como un continente cerrado, exteriormente cerrado, que no acepta nada extranjero, su autonomía lo acerca al absoluto o incluso lo define. Por lo tanto, no hay nada externo a él que pueda formar los límites de su infinitud o su libertad desde el exterior. Y sin embargo, de manera paradójica, también llamamos a esta alma infinita un alma cerrada. Está encerrada en sí misma precisamente porque, a pesar o incluso debido a su infinitud, sólo puede encontrarse a sí misma... Ve sus tareas esenciales en la perspectiva del control, el empoderamiento, la encarnación<sup>45</sup>.

El nacimiento de un alma cerrada está relacionado con el nacimiento de una concepción moderna de la vida y una imagen moderna del mundo, cuyos pilares son la ciencia natural moderna, la tecnología y la filosofía científica, pero, como señala Patočka, no pertenece a eso. Un alma cerrada se puede utilizar como argumento básico para su concepción del mundo, una “razón” concebida “según fórmulas cartesianas como propiedad del hombre, como propiedad suya, en la que se desarrolla su subjetividad”, que es «superior a las cosas; cuando encuentra cosas, no encuentra nada extraño, sólo el desarrollo de sí mismo»<sup>46</sup>.

En este contexto, Patočka enfatiza que Comenio se diferencia en principio de estos esfuerzos modernos, que están conectados con el nacimiento de un alma cerrada (al comienzo del cual fueron hombres como Galileo, Kepler, Descartes), y que su didáctica no es el fruto de una relación con el concepto anterior. Patočka señaló el giro salvador, gracias al cual el alma abierta de Comenio, abandonada a

44 Dopis 4/69, Jan Patočka Klaus Schallerovi, Praha 11. 8. 1969. In: Patočka, Jan: *Korespondence s komeniology II*, p. 126 n. – Este texto, que Schaller le pidió a Patočka I („V nejbližších dnech jistě mohu očekávat domluvené tři až čtyři věty o ‘základech pedagogiky’ pro slovníkové heslo.” – Dopis 3/69, Klaus Schaller Janu Patočkovi, Bochum 8. 7. 1969, tamtéž, s. 125) estaba destinado al *Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe*, cf. I, ed. H. Rombach, Freiburg, Basel, Wien 1970. – Véase también Klaus Schaller. *Patočkova teorie vzdělání*, p. 356.

45 Jan Patočka. *Comenio y el alma abierta*. Praga, OIKOYMENH, 1998, p. 337.

46 *Ibid.*, p. 339.

sí misma en medio de seres intramundanos, se convierte en verdadero ser. Patočka consideró entonces que el significado teológico-metafísico de esta experiencia básica del alma abierta era decisivo para el desarrollo ulterior del pensamiento de Comenio. Según Patočka, Comenio se guió por la idea de un alma abierta en dos lugares: por un lado, en el relato de la conversión de un peregrino perdido en el laberinto, y, por otro lado, en su obra principal *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.

## Referencias

- Chvatík, Ivan. *Kolem Patočkovy politiky duchovního člověka*. Praga, Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, 2015.
- Patočka, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praga, OIKOYMENH, 1993.
- Patočka, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět. Ze záznamů přednášek proslovených ve školním roce 1968-69 na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy sestavil Jiří Polívka*. Praga, OIKOYMENH, 1995.
- Patočka, Jan. «Věčnost a dějinnost [Eternidad e historia]». En: *Péče o duši I*. Praga, OIKOYMENH, 1996.
- Patočka, Jan. «Komenský a otevřená duše». En: *Komeniologické studie. Soubor textů o J. A. Komenském. Druhý díl. Texty publikované v letech 1959-1977*. Editado por Věra Schifferová. Praga, OIKOYMENH. Escritos recopilados de Jan Patočka, volumen 10, 1998.
- Patočka, Jan. *Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Herder, trad. Juan A. Sánchez, 2005.
- Patočka, Jan. *Comenio y el alma abierta*. Praga, OIKOYMENH, 1998.
- Patočka, Jan. «“Přirozený svět” v meditaci svého autora po třiatřiceti letech». En: *Fenomenologické spisy II. Sebrané spisy sv. 7*. Praga, OIKOYMENH, 2009.
- Sušil, František. *Moravské národní písně*. Praga, 1951.
- Schaller, Klaus. *Pedagogika obratu. Patočkova teorie vzdělání*. S.F.
- Schifferová, Věra. «Juan Amós Comenio, perfil de un filósofo». (Trad. G. Vargas y E. Krausová). *Pedagogía y Saberes*, núm. 54, 2021, pp. 111–123.

# EL MAESTRO OCULTO: SOBRE EL IMPACTO DE PATOČKA EN LA FILOSOFÍA CHECA DE HOY

Jan Frei<sup>1</sup>

El objetivo de este artículo es mostrar cuál fue el impacto de Patočka en la filosofía checa de hoy. Para esto, sin embargo, primero debemos dar un paso atrás para encontrar el punto de partida. En un volumen sobre la historia de las ideas, tal vez podríamos proceder de inmediato a enumerar, explicar y contextualizar las diversas instancias de influencia de Patočka; pero para un número dedicado a la filosofía, la influencia de la filosofía como tal tiene que ser cuestionada: ¿qué significa, específicamente, hablar de la influencia o impacto de una filosofía? Tenemos que hacer esta pregunta primero para aclarar precisamente de qué estamos hablando, para impedir una aceptación acrítica de un concepto de influencia que podría oscurecer la naturaleza de un impacto filosófico pretendido y quizás alcanzado por Patočka.

En segundo lugar, debemos hacer esta pregunta porque el mismo Patočka la hizo. Para Patočka, “la cuestión del posible impacto de la filosofía en la vida” es en sí misma un problema filosófico: «Si vamos a filosofar de la manera correcta, tenemos que aclarar la relación del esfuerzo invisible del filósofo con las consecuencias visibles de su actividad»<sup>2</sup>.

## Sobre el impacto social de la filosofía, según Patočka

Esta cita se puede encontrar en un artículo anterior que se enfoca exactamente en el problema del posible impacto de la filosofía, quizás más que cualquier otro texto de Patočka: “Sobre las dos concepciones del sentido de la filosofía” de 1936. Las

---

1 Este artículo fue apoyado por la Agencia Checa de Financiamiento (GACR)—proyecto No. 20-26526S, “Humanismo filosófico checo: una pregunta abierta. Patočka, Masaryk, sus críticos y sucesores”.

2 Jan Patočka. «O dvořím pojetí smyslu filosofe». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky [The Collected Works of Jan Patočka] I*, pp. 68-84. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1996a [1936]; Jan Patočka. «Platonismus a politika». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky I*, pp. 22-25. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1996b [1933]; Jan Patočka. «Negativní platonismus». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky I*, pp. 303-336. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1996c [Escrito cerca de 1952]; Jan Patočka. *Heretical essays in the philosophy of history*. Traducido E. Kohák. Chicago and LaSalle (Ill), Open court, 1996d, p. 68.

dos concepciones del significado de la filosofía son denominadas por Patočka autocéntrica y heterocéntrica. La concepción autocéntrica significa que la filosofía es considerada como un fin en sí misma, que no necesita más justificación; para la concepción heterocéntrica, la filosofía se justifica precisamente por su impacto o sus consecuencias. Inmediatamente posteriores. Al trazar esta distinción, Patočka deja de lado la concepción autocéntrica y se centra en lo heterocéntrico, que vuelve a dividir en dos concepciones posteriores: en la primera, la filosofía se justifica por su impacto en el individuo, mientras que, en la segunda, el beneficio de la filosofía radica en su impacto en una sociedad.

De nuevo: Patočka deja de lado la primera concepción individualista de la filosofía (él ni siquiera propone un término para ello), y se concentra en el segundo, al que denomina sociocéntrico. Finalmente, dentro de esta concepción sociocéntrica, distingue entre dos tipos de impacto de la filosofía en la sociedad. (Es, entonces, en este último nivel de diferenciación que Patočka llega al problema: que procede a responder a la pregunta “¿Cuál es el impacto de la filosofía en una sociedad?”). Estas formas de impacto tienen nombres perceptivo y mágico. El significado del impacto perceptivo es fácilmente comprensible: significa simplemente que la filosofía proporciona términos y nociones para la realidad circundante: nociones como el cosmos jerárquico (en la antigüedad), las leyes de la naturaleza (en la modernidad), o conceptos específicos como corpúsculo, sustancia, causalidad, etc. Ciertamente podemos agregar lo que sólo implica para Patočka que la filosofía proporciona términos y nociones para la realidad interna, también nociones como: conciencia, intención, razón, libertad, alienación, responsabilidad, alma, virtud, etc.

La otra forma de impacto, etiquetada (quizás sorprendentemente) como mágica, significa que una tendencia de la vida que quiere afirmarse busca una filosofía como fundamento teórico contrafuerte. Patočka utiliza dos ejemplos principales para aclarar lo que quiere decir: la adopción del aristotelismo por la teología medieval y la adopción del método dialéctico para fundamentar y justificar la revolución social en el marxismo. En ambos casos, Patočka dice que sólo se seleccionan aquellos elementos de una filosofía que pueden ser fundamentales para lograr los objetivos predeterminados; lo que significa que este uso de la filosofía a menudo ignora su significado original cuando no va directamente en su contra. Esto es, por qué Patočka habla de una forma mágica de impacto: para él, esto es análogo al pensamiento mágico primitivo orientado hacia el efecto sin comprender el sentido elegido.

Ahora bien, Patočka no rechaza de plano este impacto mágico de la filosofía. Como escribe: “Desde el punto de vista de la filosofía sólo son válidos aquellos efectos que son una consecuencia lógica de su doctrina. Desde el punto de vista de la vida, en cambio, sólo son bienvenidas aquellas filosofías que puedan ser de ayuda en sus dificultades. ¿Qué está bien: la vida o la filosofía?” Y la respuesta de Patočka a esta pregunta no es del todo inequívoca: ninguna filosofía, dice, está claramente separada de los intereses específicos de la vida; cada filósofo se encuentra en un territorio específico de la vida.

La última palabra, sin embargo, debería pertenecer a la filosofía; después de todo, si un ser humano es, en última instancia, un ser de claridad, de manifestación, de evidencia, de verdad<sup>3</sup>, entonces su preocupación final debe ser despejar su vista hasta donde sea posible para que pueda cuestionar sus intereses. Esto —despejar nuestra vista o hacer consciente nuestra situación— es, para Patočka, la forma adecuada en que la filosofía impacta nuestra situación: casi cuarenta años después, Patočka diría:

La reflexión... debe ayudarnos de alguna manera en la angustia en que nos encontramos; precisamente en la situación en la que estamos situados, la filosofía debe ser una acción interior. La situación humana es... algo que cambia una vez que nos volvemos conscientes de ello<sup>4</sup>.

Pero esto se aplica a un pequeño grupo de sus oyentes. Un impacto social amplio presenta más bien un peligro para la filosofía, porque el precio que paga una filosofía por su efecto es siempre ser malinterpretada hasta cierto punto. Esta fue quizás la razón por la cual el amplio impacto social de la filosofía rara vez fue un problema importante para Patočka. Tenemos esto en el artículo citado de 1936, en su estructura piramidal. La preocupación de Patočka era el significado de la filosofía y esto podría concebirse de manera autocéntrica o heterocéntrica. Dentro de la concepción heterocéntrica, la filosofía podría ser apreciada por su impacto en el individuo o en la sociedad; y en este último caso, de nuevo, el impacto podría ser perceptivo o fáctico (mágico). Fue, entonces, en un rincón remoto de la concepción general de Patočka que este hecho del impacto de la filosofía encontró su lugar. Para entender el significado de la filosofía, su poder para justificar una acción, era de poca importancia, por muy eficaz que pudiera ser empíricamente. Pero también

3 Cf. Jan Patočka. *Plato and Europe*. Stanford, Stanford University Press, 2002, (translated by P. Lom), p. 43.

4 *Ibid.*, p. 1. Traducción modificada

podemos verlo en todo el cuerpo de la obra de Patočka. En mi parecer, Patočka nunca (quizás con la excepción de los textos de la *Carta 77*) desarrollar una filosofía que aspirara a la eficacia social.

Esto no es sorprendente. Después de todo, la eficacia social de la filosofía, como es descrita por Patočka bajo la etiqueta de la forma mágica de impacto, apenas se distingue de la instrumentalización de la filosofía. Uno sólo necesita leer la obra más famosa de Patočka, los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, para saber que tal vez nada le parecía tan ruinoso como el instrumentar la razón, como la tendencia que prefiere la conquista del mundo exterior al cuidado del alma. Esta tendencia conduce inevitablemente a la pérdida de comprensión, a la pérdida de la capacidad distintiva humana para diferenciar entre la verdad y la mentira<sup>5</sup>. Instrumentalizar la filosofía, entonces, significaría destruir su significado. De vez en cuando, es cierto, Patočka pregunta cómo se desarrolla la filosofía para que posiblemente se convierta en una fuerza social (cómo, por ejemplo, la noción del alma abierta o la conmoción podría dar forma al futuro a Europa), pero nunca ajusta su filosofía para que sea más eficaz. Incluso con respecto a la posibilidad que algunas de sus ideas puedan volverse socialmente efectivas, es bastante escéptico: en un ensayo de 1970, dice «hasta ahora, sólo vemos una oportunidad posible», e incluso para esta formulación cautelosa, agrega un comentario escrito a mano en el margen del texto mecanografiado: «no vemos la oportunidad, más bien deseamos tenerla»<sup>6</sup>.

Podemos ver, entonces, Patočka fue bastante escéptico respecto al concepto general de impacto de la filosofía, tanto en la década de 1930 como en la de 1970. Después de todo, era una concepción del impacto social como algo potencialmente peligroso y no del todo esencial para la filosofía. Ahora bien, es obvio que para Patočka, incluso un filósofo debería buscar una cierta efectividad, un cierto tipo de impacto (y lo hemos visto en su énfasis en el papel esclarecedor de la filosofía). Abordemos entonces el tema de este artículo y discutamos qué tipo de impacto tenía en mente y cómo él mismo lo logró.

5 Jan Patočka. «Negativní platonismus». *Op. cit.*, pp. 79-93.

6 Jan Patočka. «Doba poevropská a její duchovní problémy». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.), *Sebrané spisy Jana Patočky II*, pp. 29-44. Praga, OIKOYMENH, 1999, [Escrito cerca de 1970], p. 35.

## Tradición y cuestionamiento: Patočka como transmisor

A fines de la década de 1930, Patočka criticó más de una vez a los académicos y educadores, a los checos en general, por sus estrechos horizontes, y específicamente por su falta de conexión con los “grandes puntos de orientación”, como él los llama, con la Antigüedad, con la filosofía francesa de los siglos XVII y XVIII, y, con el idealismo alemán; según él lo que más nos falta es una conexión interior viva con la Antigüedad<sup>7</sup>. De nuevo, 30 años después, en una entrevista con motivo de su 60 cumpleaños, en 1967, cuando se le preguntó qué es lo que más necesita la filosofía checa, respondió un continuo, una serie interminable de seminarios orientados a textos sobre Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel y otros<sup>8</sup>. Este esfuerzo por despertar una conexión profunda con la tradición intelectual adentrándose en los textos es precisamente lo que él mismo hizo.

Quizás el mejor ejemplo de esto es la actividad de Patočka inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, con la reapertura de las universidades cerradas por las autoridades nazis. Durante la guerra, Patočka, en su separación impuesta de la enseñanza, había desarrollado una peculiar mezcla de fenomenología y *Lebensphilosophie*, basada en la idea de una interioridad esforzándose por expresarse<sup>9</sup>. Junto a esto, llevó a cabo en profundidad investigación sobre la historia de las ideas centrada en la modernidad temprana<sup>10</sup>, pero inmediatamente después de la reapertura de la universidad, guardó todo eso y comenzó a disertar sobre filosofía griega desde los presocráticos hasta Aristóteles y en sus seminarios empezó a leer a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume y Husserl.

Una de sus últimas conferencias antes de ser despedido de la universidad en 1950 fue una completa introducción a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (que corresponde a su anterior diagnóstico de la falta de conocimiento del idealismo alemán). Esta conferencia, es cierto, tuvo lugar sólo después de las purgas en las universidades cuando muchos estudiantes fueron expulsados, pero la

7 Jan Patočka. «Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost». En: D. Vojtěch y I. Chvatík (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky IV*, pp. 14-26. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2004, [1938], pp. 24-25.

8 Jan Patočka. «K flosofovým sedesátinám». En: K. Palek y I. Chvatík (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky XII*, pp. 607-629. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006a, [1967]; Jan Patočka. *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Ed. L. Hagedorn. Würzburg, Königshausen & Neumann — Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006b, pp. p. 629.

9 Jan Patočka. «Das Innere und die Welt». Traducido por S. Lehmann. En: *Studia Phaenomenologica—Romanian Journal of Phenomenology* 7, pp. 17-70, 2007a.

10 Jan Patočka. «K flosofovým sedesátinám». *Op. cit.*

conferencia aún podría haber tenido una gran influencia en la recepción de Hegel (volveremos a esto más adelante). Después de 1968, Patočka pronunció conferencias más orientadas a problemas (sobre el problema del mundo natural, sobre la corporeidad, etc.), pero de nuevo, en sus seminarios leyó *el Laques* de Platón, *la Crítica de la razón pura* de Kant, las *Meditaciones cartesianas* de Husserl y *Ser y tiempo* de Heidegger.

El esfuerzo de Patočka para afectar a la comunidad intelectual checa, entonces, está en línea con su propio diagnóstico. Su objetivo era transmitir la gran tradición espiritual antigua y europea. Este podría ser el trasfondo de los incesantes recuerdos históricos en sus escritos: un ejemplo bien conocido de esto es su libro de 1936 sobre el mundo natural, en la superficie, una obra husserliana (y un poco heideggeriana), que, en una inspección más cercana, es un diálogo con Descartes, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey y otros, sobre todo con Nietzsche<sup>11</sup>.

Aquí, quizás, en este afán por transmitir la tradición, radica la razón más profunda y también el compromiso, de toda la vida, de Patočka con la fenomenología: un compromiso que no puede explicarse simplemente por la circunstancia de que Patočka, en el momento adecuado, estudió con Husserl, Heidegger y Fink. En la entrevista de 1967 ya citada, dice que la fenomenología, hoy, es la forma presente de la gran tradición de la filosofía, es decir, de la conversación perpetua sobre los fundamentos de la filosofía primera. Una vez más, entonces, incluso la fenomenología debe su valor al hecho de que representa la forma actual de la tradición que Patočka quiere transmitir.

También es en este contexto en el que debemos ver los escritos de Patočka sobre Comenio. Patočka, sobre la base de investigaciones anteriores, ha demostrado sistemáticamente que el trabajo de Comenio no era (o no era sólo) una forma peculiar de la filosofía moderna temprana, sino, más bien, el último retoño de una tradición más antigua suprimida en la modernidad. Mientras que la ciencia en ascenso ya se centraba en el conocimiento verificable sobre las cosas individuales que nos permitía controlarlas y explotarlas, Comenio seguía siendo un pensador que se esforzaba por comprender el mundo como un todo, esforzándose por orientarse en el mundo.

11 Jan Patočka. «Přirozený svět jako filosofický problema». En: I. Chvatík, J. Frei (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky VI*, pp. 127-261. Praga, OIKOYMENH, 2008 (originalmente publicado en 1936); Ludger Hagedorn. «“Quicquid cogitate”: On the Uses and Disadvantages of Subjectivity». En L. Učník, I. Chvatík, & A. Williams (Eds.). *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*. Cham: Springer, pp. 89-104, 2015.

Es en este contexto, por fin, que debemos ver la actividad de Patočka como traductor. Patočka inspiró la traducción y comenzó a traducir *Ser y tiempo* de Heidegger. Sus traducciones terminadas incluyen Hegel, Schelling, Herder (es decir, el idealismo alemán de nuevo), Comenio, De Cusa y un fragmento de Plotino. Incluso a través de sus traducciones, entonces, una parte de la tradición se puso a disposición de los lectores checos. Una observación más sobre las traducciones: está claro que, si bien pueden ser de poca importancia para la recepción de la filosofía de Patočka en el extranjero, si hablamos sobre el impacto de Patočka en la filosofía o la cultura checa, son imposibles de sobreestimar. A primera vista, la docena de traducciones puede no parecer muy impresionante en comparación con los 400 textos que Patočka escribió; pero esta impresión seguramente cambia cuando nos damos cuenta de que le debemos a Patočka la traducción de la *Fenomenología del espíritu* o los dos volúmenes de las *Lecciones de estética* de Hegel<sup>12</sup>.

Esto en cuanto al impacto que el propio Patočka apuntó en su época, antes de continuar a nuestro último punto, a saber, a la presencia real de Patočka en la filosofía checa de hoy, sin embargo, debemos estar seguros de que entendemos correctamente lo que significaba la tradición para Patočka, y lo que significó para él transmitirla, porque no hay duda de que Patočka no quiere transmitir textos para ser memorizados y repetidos. Más bien, vio que su tarea era la transmisión de problemas a repensar. Hemos citado sus palabras sobre “la gran tradición de la única filosofía, a saber, de la *conversación perpetua*”; y en sus primeros ensayos sugiere que cada proposición filosófica es ya una proyección de la idea, una prenda de vestir material que transmite, pero al mismo tiempo, y —tal vez más aún— oscurece la idea expresada. Con todos sus llamamientos a estudiar los textos primarios, entonces, es consciente de que la idea en juego siempre está *detrás* del texto, y que no se puede encontrar sin el propio filosofar de uno<sup>13</sup>.

Vemos aquí, entonces, una peculiar dialéctica. La filosofía, para Patočka, significa una interrogación radical. Sin embargo, sólo podemos aprenderla dentro de la *tradición*, comenzando con los primeros grandes cuestionadores, y sólo podemos entender esta tradición cuando estemos listos para repensar bajo nuestra propia

12 Antes de que Patočka tradujera la *Fenomenología*, sólo había dos libros de Hegel disponibles en el idioma checo: una antología de pasajes seleccionados sobre varios temas (una muy buena antología, sin duda; sin embargo: una antología de pasajes seleccionados), y un breve fragmento de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*. Esto significa que Patočka fue el primero en traducir una obra genuina de Hegel al checo; considérese lo que significa para una comunidad filosófica tener (o no tener) tal trabajo disponible en su propio idioma.

13 Ver *infra*, nota 3 de este texto.

responsabilidad, para confrontarlo con nuestras propias preguntas que surgen de nuestra situación presente. Gadamer hablaría de un “productivo malentendido”. Patočka se refiere a la *Carta séptima* de Platón: una luz se enciende en el alma y se sostiene, pero sólo después de muchas discusiones sobre el asunto.

## La presencia de Patočka en la filosofía checa contemporánea

Hoy, el impacto de Patočka en la filosofía checa es visible, en mi opinión, en la intensa investigación sobre la fenomenología, la filosofía antigua y el idealismo alemán que los eruditos checos ahora están actuando (y, fuera de la filosofía, en la historia de las ciencias naturales)<sup>14</sup>. En estos asuntos, todavía hay estudiosos activos que fueron influenciados directamente por Patočka<sup>15</sup>, y muchos otros que son antiguos alumnos de eruditos influenciados por Patočka<sup>16</sup>. En el caso de la filosofía antigua, la influencia de Patočka es manifiesta dentro de la metodología de trabajo de los estudiosos de hoy en su cuidadosa atención a la redacción exacta de los textos clásicos (el énfasis en las lecturas semánticamente fieles de los textos clásicos en seminarios era, según testigos, distintivo de Patočka, y podemos recordar el llamado de Patočka para seminarios orientados al texto en la entrevista citado anteriormente).

Me gustaría enfatizar el impacto de Patočka en estas áreas porque, en este contexto, rara vez se menciona su nombre. No hay nada sorprendente en este silencio porque, después de todo, para la generación más joven de investigadores de la filosofía griega o del idealismo alemán, Patočka fue el maestro de los maestros de sus maestros. Él fue sólo esto: se limitó a transmitir la tradición sin añadir ideas originales que lo han hecho famoso. Donde he destacado su papel como transmisor de una herencia intelectual tan fuertemente, entonces, es también debido a su virtual invisibilidad en estas áreas. Patočka está como escondido detrás de

14 Fuera de la filosofía, el libro de Patočka de 1964 sobre *Aristóteles* y sus artículos sobre la ciencia moderna temprana de finales de la década de 1950 inspiraron al historiador y astrónomo Zdeněk Horský (1929-1988), sus estudios sobre Copérnico, Kepler, Brahe y otros. Se puede ver una conexión suelta entre Patočka y Petr Vopěnka (1935-2015), autor de la teoría alternativa de conjuntos: la teoría de Vopěnka se inspiró entre otros en la investigación contemporánea sobre Bolzano, incluidos los estudios de Patočka.

15 Para la fenomenología, por ejemplo, Ivan Chvatík (nacido en 1941), Petr Kouba (nacido en 1953), Miroslav Petříček (nacido en 1951), Petr Rezek (nacido en 1948); para la filosofía antigua: Petr Rezek, de nuevo; para el idealismo alemán: Milan Sobotka (nacido en 1927).

16 Para la filosofía antigua, cf. F. Karfík, Š. Špinka, K. Boháček; para el idealismo alemán, cf. B. Karasek, J. Loužil, J. Chotaš, J. Kuneš.

los resultados de su trabajo, de modo que, en una mirada inicial, podría surgir la impresión de que la presencia de la filosofía antigua o del idealismo alemán en la cultura checa simplemente está ahí, que la investigación simplemente continúa, que los libros simplemente se están publicando, y uno podría pasar fácilmente por alto que esto es en gran medida, en cierto grado, resultado de los esfuerzos de Patočka.

Vale la pena recordar una cosa más: cuando a principios de la década de 1990, es decir, en la primera oportunidad, los diálogos de Platón comenzaron a publicarse muy rápidamente en traducción checa; fue, nuevamente, por personas influenciadas por Patočka<sup>17</sup>. Tanto por Patočka como por la inspiración a seguir (por cuenta propia) las tradiciones sobre las que disertó. Además de esto, tengo que mencionar cómo los escritos de Patočka fueron capaces de inspirar formas completamente originales de pensamiento: la distinción de Patočka entre lo que es objetivo y lo que no puede ser objetivado —formulado más claramente en su *Platonismo negativo*<sup>18</sup>— fue una de las fuentes del llamado “pensamiento no objetivante” desarrollado por L. Hejdánek (1927-2020), en mi opinión uno de los pensadores checos más originales después de Patočka. Inspirado entre otros por Patočka, Hejdánek intenta captar radicalmente la realidad antes de que la objetivemos tal como es: elaborar un nuevo enfoque de pensamiento sobre las “realidades” que no son “real” (sin cosas), es decir, una forma no objetiva (precisamente: no objetivante) de lo pensando<sup>19</sup>.

Ahora, finalmente, llego a la presencia inmediata del pensamiento de Patočka en los debates actuales. Creo que puedo mantener esta sección breve porque las interpretaciones explícitas de Patočka, o las polémicas contra él son fáciles de encontrar<sup>20</sup>, a diferencia de los temas que acabamos de discutir. No hace falta

17 Me refiero a la editorial Oikoymenth, una de las editoriales más productivas de literatura filosófica en el país. La traducción en sí es más antigua.

18 Jan Patočka. «Platonismus a politika». *Op. cit.*

19 La filosofía de Hejdánek en su conjunto se inspiró, en los pensadores checos, principalmente en E. Rádl (1877–1942), pero la influencia de Patočka es indiscutible (y subrayada por el mismo Hejdánek). Para la más reciente información sobre la filosofía de Hejdánek ver Václav Dostál. «Glaube ohne Gegenstand? Das Problem des Glaubens und des gegenständlichen Denkens bei Karl Jaspers und Ladislav Hejdánek». En: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, núm. 33, pp. 91-123, 2020. Por su deuda con el “Platonismo negativo” de Patočka, véase Hejdánek («Nothingness and responsibility: The problem of negative platonism in Patočka’s philosophy»). En: P. Horák & J. Zúmr (Eds.). *La responsabilité—Responsibility: Entretiens de Prague*. Prague: Filosofický ústav CSAV, pp. 36-41, 1992; «Human rights and Patočka’s negative Platonism». En: J. Halama (Ed.). *The idea of human rights: Traditions and presence*. Prague: Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, pp. 112-116, 2003.

20 Para una primera información, consultar la bibliografía de literatura secundaria en el sitio web de Archivos de Jan Patočka ([www.ajp.cuni.cz](http://www.ajp.cuni.cz)).

decir que la fenomenología de Patočka sigue siendo un tema en curso de la interpretación, principalmente en su forma más original, asubjetiva<sup>21</sup>; lo mismo se aplica, en menor medida, a su filosofía de la historia<sup>22</sup>. Más recientemente, la concepción de Patočka de supervivencia ha sido analizada en el contexto de otras concepciones de la modernidad; Patočka se convirtió así en interlocutor de Max Weber o Shmuel Eisenstadt<sup>23</sup>. Por último, pero no menos importante, se han realizado interesantes intentos de interpretación teológica de ciertos estratos de la filosofía de Patočka<sup>24</sup>.

La presencia de Patočka en la vida intelectual checa de hoy es perceptible incluso fuera de la comunidad filosófica; entre historiadores y pensadores políticos, hay debates controvertidos sobre el relato de Patočka de la historia checa moderna. El punto de contención sigue siendo la distinción de Patočka entre lo grande y lo pequeño (o grande y mezquino). En Chequia lo pequeño se centra en la preservación de la nación (entendida como la preservación vernácula de la lengua); mientras que lo grande pone características nacionales específicas al servicio de los problemas europeos y mundiales. El problema aquí es que cuando tomamos los textos de Patočka literalmente, puede surgir la impresión de que la preservación de la lengua no es tan importante y que, en consecuencia, aquellos a quienes se debe la resurrección de la lengua checa en los siglos XVIII y XIX eligieron la meta equivocada. Dado que hubo y hay autores que realmente tienen puntos de vista similares, y que, en sus escritos, nombran a Patočka como su inspiración<sup>25</sup>, no es

21 Más recientemente, Ritter (*Into the world: The movement of Patočka's phenomenology*. Cham: Springer, 2019).

22 Más sistemáticamente Karfik («Jan Patočkas Philosophie der Geschichte». En: M. Gatzemeier (Ed.). *Jan Patočka—Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie*. Aachen: Alano-Verlag, pp. 38-49, 1994; «Das Problem der Geschichtsphilosophie». En: F. Karfik (Ed.). *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 171-193, 2008); más recientemente Rabas («Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl». *Filosofe dnes*, vol. 7, núm. 2, pp. 48-78, 2015).

23 Más sistemáticamente Arnason («Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou». En: J. P. Arnason, L. Benyovszky, & M. Skovajsa (Eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita*. Prague, Togga, pp. 9-19, 2010a; «Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí». En: J. P. Arnason, L. Benyovszky, & M. Skovajsa (Eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita* [Historicity, Supercivilisation, and Modernity]. Prague, Togga, pp. 23-55, 2010b); más recientemente, Homolka (*Koncept racionální civilizace: Patočkovy pojetí modernity ve světle civilizační analýzy*. Prague, Togga, 2016).

24 Martin Koci. *Thinking faith after christianity. A theological reading of patočka's phenomenological philosophy*. Albany, SUNY Press, 2020.

25 Los argumentos fueron desencadenados por un libro escrito ya en la década de 1980 en la clandestinidad por P. Pithart, P. Příhoda y M. Otáhal cubiertos por el seudónimo común Podiven (*Češi v dějinách nové doby*. Prague, Rozmluvy, 1991). Recientemente, en un momento de nivel más popular, Hošek (*Je to náš příběh: Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Brno, CDK, 2018) ha adoptado una visión similar. La concepción de los dos tipos del término chequidad la utilizó críticamente Kohák (*Hearth and horizon: Cultural identity and global humanity in Czech philosophy*. Prague, Filosofo, 2008).

de extrañar que Patočka, en este sentido, se haya convertido en objeto de duras críticas desde otros lados<sup>26</sup>.

Quizás una de las mejores interpretaciones de esta concepción (de la gran chequidad) proviene de D. Kroupa, un filósofo político conservador que asistió a algunos de seminarios privados de Patočka en la década de 1970 (y que recientemente ha escrito una interpretación marcadamente conservadora del sexto *Ensayo herético* de Patočka: Kroupa dice que el interés nacional checo no puede ser sólo preservarnos de ser controlados por otros, ni para hacer cumplir nuestros intereses nacionales específicos en política internacional, sino más bien ayudar a realizar los valores humanos universales, que a su turno presuponen una discusión abierta y democrática sobre qué es exactamente lo que queremos lograr y cómo, y sobre cómo queremos actuar como sujeto activo de la historia. Aún, escribe Kroupa, tal discusión falta casi por completo y, tal vez incluso peor aún, casi nadie parece estar preocupado por su ausencia<sup>27</sup>.

Permítanme concluir: en el artículo de Patočka sobre los dos tipos diferentes de impacto de la filosofía —sobre el individuo y la sociedad—, el lector sin duda habrá notado un punto ciego. Entre estas entidades abstractas del individuo y la sociedad se encuentra una esfera significativa, y es, paradójicamente, precisamente la esfera donde un filósofo ejerce su impacto más específico; dónde está —y dónde estuvo Jan Patočka— más activo: grupos más grandes o pequeños de estudiantes, oyentes y lectores: la palabra del filósofo los toca. Una luz se enciende en sus almas y se sostiene. Estas personas no necesitan (incluso si pueden) decidir seguir la filosofía como su profesión. Sin embargo, son sacudidos y transformados en seres que reflejan más radicalmente en el mundo y en sí mismos, en sus pensamientos, palabras y acciones, como seres capaces de cuestionar el mundo, a sí mismos y a los estereotipos intelectuales y las modas de su tiempo.

En el esquema inicial de Patočka esta esfera podría faltar; sin embargo, centrándonos en ello, se puede apreciar el tamaño de su trabajo y también de su éxito.

26 Ya en disidencia Černý («K problematice Charty a o jednom čísle Svědectví». En: *Svědectví*, vol. 15, núm. 60, pp. 796-799, 1980), recientemente Hahnová (*Češi o Čechách: Dnešní spory o dějiny*. Prague, Academia, 2018) y Hauser («Patočkova (a Pithártova) ideologie české semiperiférie». En: P. Hlaváček (Ed.). *Nesamozřejmý národ? Reflexe českého třicetiletí 1989-2019*. Prague: Academia, pp. 249-264, 2019).

27 Kroupa («Dvacáté století jako válka a století jednadvacáté». En: D. Kroupa (Ed.). *Masaryk-Patočka-Havel*. Prague, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, pp. 176-191, 2018a; «Patočka a česká otázka». En: D. Kroupa (Ed.). *Masaryk-Patočka-Havel*. Prague, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, pp. 150-175, 2018b. El estudio fue escrito y publicado en 2007, pero creo que la situación no ha mejorado demasiado desde entonces.

Porque, como traté de mostrar en este esbozo de las actividades de Patočka y sus huellas, su impacto todavía es visible hoy, incluso en áreas de investigación donde su nombre ya no se menciona.

## Referencias

- Arnason, Johann. «Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontace s modernitou». En: J. P. Arnason, L. Benyovszky, & M. Skovajsa (Eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita*. Prague, Togga, pp. 9-19, 2010a.
- Arnason, Johann. «Nadcivilizace a její různé podoby: Patočkova koncepce modernity ve světle dnešních diskusí». En: J. P. Arnason, L. Benyovszky, & M. Skovajsa (Eds.). *Dějinnost, nadcivilizace a modernita* [Historicity, Supercivilisation, and Modernity]. Prague, Togga, pp. 23-55, 2010b.
- Černý, Václav. «K problematice Charty a o jednom čísle Svědectví». En: *Svědectví*, vol. 15, núm. 60, pp. 796-799, 1980.
- Dostál, Václav. «Glaube ohne Gegenstand? Das Problem des Glaubens und des gegenständlichen Denkens bei Karl Jaspers und Ladislav Hejdánek». En: *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, 33, pp. 91-123, 2020.
- Hagedorn, Ludger. «“Quicquid cogitat”: On the Uses and Disadvantages of Subjectivity». En L. Učník, I. Chvatík, & A. Williams (Eds.). *The Phenomenological Critique of Mathematization and the Question of Responsibility*. Cham: Springer, pp. 89-104, 2015.
- Hahnová, Eva. *Češi o Čěších: Dnešní spory o dějiny*. Prague, Academia, 2018.
- Hauser, Michael. «Patočkova (a Pithártova) ideologie české semiperiférie». En: P. Hlaváček (Ed.). *Nesamozřejmý národ? Refexe českého třiceliletí 1989-2019*. Prague: Academia, pp. 249-264, 2019.
- Hejdánek, Ladislav. «Nothingness and responsibility: The problem of negative platonism in Patočka's philosophy». En: P. Horák & J. Zúmr (Eds.). *La responsabilité—Responsibility: Entretien de Prague*. Prague: Filosofický ústav CSAV, pp. 36-41, 1992.
- Hejdánek, Ladislav. «Human rights and Patočka's negative Platonism». En: J. Halama (Ed.). *The idea of human rights: Traditions and presence*. Prague: Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy, pp. 112-116, 2003.

- Homolka, Jakub. *Koncept racionalní civilizace: Patočkovovo pojetí modernity ve světle civilizační analýzy*. Prague, Togga, 2016.
- Hošek, Pavel. *Je to náš příběh: Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*. Brno, CDK, 2018.
- Karčík, Filip. «Jan Patočkas Philosophie der Geschichte». En: M. Gatzemeier (Ed.). *Jan Patočka— Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie*. Aachen: Alano-Verlag, pp. 38-49, 1994.
- Karčík, Filip. «Das Problem der Geschichtsphilosophie». En: F. Karčík (Ed.). *Unendlichwerden durch die Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 171-193, 2008.
- Koci, Martin. *Thinking faith after christianity. A theological reading of patočka's phenomenological philosophy*. Albany, SUNY Press, 2020.
- Kohák, Erazim. *Hearth and horizon: Cultural identity and global humanity in Czech philosophy*. Prague, Filosofo, 2008.
- Kroupa, Daniel. «Dvacáté století jako válka a století jednadvacáté». En: D. Kroupa (Ed.). *Masaryk-Patočka-Havel*. Prague, OIKOYMENH, pp. 176-191, 2018a.
- Kroupa, Daniel. «Patočka a česká otázka». En: D. Kroupa (Ed.). *Masaryk-Patočka-Havel*. Prague, OIKOYMENH, pp. 150-175, 2018b.
- Patočka, Jan. «O dvojím pojetí smyslu filosofe». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky [The Collected Works of Jan Patočka] I*, pp. 68-84. Praga, OIKOYMENH, 1996a, [1936].
- Patočka, Jan. «Platonismus a politika». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky I*, pp. 22-25. Praga, OIKOYMENH, 1996b, [1933].
- Patočka, Jan. «Negativní platonismus». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky I*, pp. 303-336. Praga, OIKOYMENH, 1996c.
- Patočka, Jan. *Heretical essays in the philosophy of history*. Traducido E. Kohák. Chicago and Lasalle (Ill), Open court, 1996d.
- Patočka, Jan. «Doba poevropská a její duchovní problémy». En: I. Chvatík y P. Kouba (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky II*, pp. 29-44. Praga, OIKOYMENH, 1999.

- Patočka, Jan. *Plato and Europe*. Stanford, Stanford University Press, 2002, (translated by P. Lom).
- Patočka, Jan. «Myšlenka vzdělanosti a její dnešní aktuálnost». En: D. Vojtěch y I. Chvatík (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky IV*, pp. 14-26. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2004, [1938].
- Patočka, Jan. «K flosofovým sedesátinám». En: K. Palek y I. Chvatík (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky XII*, pp. 607-629. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006a, [1967].
- Patočka, Jan. *Andere Wege in die Moderne. Studien zur europäischen Ideengeschichte von der Renaissance bis zur Romantik*. Ed. L. Hagedorn. Würzburg, Königshausen & Neumann — Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006b.
- Patočka, Jan. «Das Innere und die Welt». Traducido por S. Lehmann. En: *Studia Phaenomenologica—Romanian Journal of Phenomenology* 7, pp. 17-70, 2007a.
- Patočka, Jan. «Přirozený svět jako filosofický problem». En: I. Chvatík, J. Frei (Eds.). *Sebrané spisy Jana Patočky VI*, pp. 127-261. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ (originalmente publicado en 1936), 2008.
- Patočka, Jan. «Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové». En: I. Chvatík (Ed.), *Sebrané spisy Jana Patočky*, 15, pp. 9-471. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1964, [2018].
- Podiven. *Češi v dějinách nové doby*. Prague, Rozmluvy, 1991.
- Rabas, Martin. «Spor o smysl lidských dějin a dějiny člověka jako boj o smysl». *Filosofo dnes*, vol. 7, núm. 2, pp. 48-78, 2015.
- Ritter, Martin. *Into the world: The movement of Patočka's phenomenology*. Cham: Springer, 2019.

# JAN PATOČKA COMO FILÓSOFO COMPROMETIDO PÚBLICAMENTE: POLIS Y FILOSOFÍA

Tomáš Hejduk<sup>1</sup>

La antigua *pólis* griega como nueva creación de comunidad política, junto con la filosofía y la proto-filosofía, debería ser, según Patočka, una instancia que «hala la vida individual y social hacia el área de cambio de significado, hacia el área donde el todo debe cambiar en su estructura, en su significado»<sup>2</sup>. Patočka explica así el giro político en la vida de la humanidad, que se originó en la forma de la antigua *pólis* griega, es decir, de la vida doméstica (*oikos*) a la vida pública (*pólis*), de la orientación al presente o pasado a la orientación al futuro, de lo conocido y seguro a lo desconocido e impredecible. Esto corresponde más o menos a las interpretaciones de los historiadores de la antigua Grecia<sup>3</sup>. Sin embargo, Patočka explica metafísicamente el giro: es un paso del ente al ser o a una idea, de lo obvio a la revelación y a lo que lo posibilita y lo establece. La explicación de Patočka equipara así la vida política con una vida de libertad basada en un tiempo metafísico: la libertad es “el poder de la distancia hacia cualquier objeto”, es una experiencia de trascendencia, atravesando el mundo de los seres<sup>4</sup>. Patočka radicaliza así la comunidad y la política al conectarla con el concepto metafísico de libertad. Mientras que, para Arendt, que inspiró a Patočka, la política de la antigua comunidad “entra como una revelación”, es decir, un político o un ciudadano virtuoso se presenta ante los demás como un individuo (excepcionalmente) capaz, se vuelve famoso e “inmortal”, el político de Patočka o ciudadano ejemplar se refiere ya en su fundamento a la revelación. Mientras que para Arendt un ciudadano libre es aquel que sobresale en la acción y por lo tanto deja una huella en la comunidad como un fenómeno ejemplar (de valentía, sabiduría), es decir, no vive solo una vida promedio de consumo, después de lo

---

1 Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Pardubice.

2 Jan Patočka. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia, 1990, p. 71.

3 Vernant, señalando las características contrastantes del reino micénico y las *polis* emergentes o sus comunidades predecesoras como se describe en las epopeyas homéricas.

4 Tal interpretación corresponde al esquema más amplio de Patočka y la comprensión de la libertad como “superior al ser en general” y la comprensión del tiempo y el futuro como “completamente diferentes”, que sin embargo pertenecen al hombre en su experiencia del mundo y no al mundo mismo. Ver: Pavel Kouba. «Přítomnost ve světě». *Reflexe*, núm. 45, 2013, pp. 3-15.

cual ningún gran desafío en la *pólis* permanece presente, para Patočka el ciudadano libre es el que “trasciende todos los seres individuales en el ser supremo”, mientras que el ser supremo no es un ser, una “manifestación”, sino el manifestarse mismo. Mientras que la experiencia de libertad de Patočka consiste en la “experiencia de la nada del mundo real”, el ciudadano libre griego antiguo, por el contrario, experimenta su grandeza y belleza. El político y ciudadano griego antiguo dependen del tamaño del mundo real, no le importa nada tanto como la apariencia, es decir, se esfuerza por sobresalir como una actuación memorable, que es, después de todo, el esfuerzo por mantener la comunidad: así como la comunidad desaparecerá sin grandes hechos y modelos a seguir, sin la comunidad no habrá lugar para difundir la fama de los hechos del flujo más excepcional. Así, la relación de Arendt con la revelación es una “mera” consideración de los hechos, mientras que para Patočka es una permanencia de los mismos. Patočka reduce así la comunidad (políticamente) a la filosofía, mientras que Arendt «quiere mirar a la política con una visión no contaminada por la filosofía»<sup>5</sup>.

Esta es una posible visión de la *pólis* y su relación con la filosofía y el cuidado del alma, o con la interpretación de ambos según Patočka: la *pólis* tiene un papel supremo, la acción política o cívica va de la mano con la intuición filosófica<sup>6</sup>. La pregunta es si tal cosa es posible, mientras que la experiencia histórica nos enseña lo que no es (incluyendo a Platón y su amarga experiencia en Atenas y Sicilia).

Lo fundamental es que encontramos otras interpretaciones de Patočka que apuntan a su visión mucho más realista de todo el asunto y refutan la anterior interpretación demasiado unilateral de su concepto. Patočka insiste en el cultivo de la filosofía como una actividad que ayuda significativamente a la comunidad y a las personas que la integran, ya sea como voz asesora en la toma de decisiones de los políticos, guía para clarificar los fines y sentido de la vida de las personas, o co-creadora de diversos criterios y reglas para el funcionamiento de la sociedad y de las instituciones que operan en ella. La *pólis*, como el entorno más justo y libre posible que garantiza la vida más segura posible, permite a los habitantes que viven en ella cuidar el alma y los asuntos culturales superiores, incluida la filosofía. Al mismo tiempo, Patočka no sólo reconoce que la gente no puede prescindir de la

5 Aleš Prázný. *O smyslu politiky, politická filosofie Hannah Arendtové*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2014, pp. 20-21.

6 En ese resumen cito (paginación directamente en el texto entre paréntesis) de Petr Rezek. «Život disidentův. Týž, *Filozofie a politika kýče*. Praga, 2007a, pp. 64–85; Petr Rezek. «Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky». Týž, *Filozofie a politika kýče*. Praga, 2007b, pp. 86-10.

*pólis* y de la política y el aparato de poder asociados, sino que incluso los reconoce como un requisito previo y parte de la verdad en la comunicación humana. Precisamente por eso llama con urgencia, por ejemplo, a la acción social e incluso a la política a las personas espirituales: la intelectualidad «debe consolidar su posición independiente dentro de la sociedad actual, a la que hay que enseñar a respetarla como un componente poderoso y organizado»<sup>7</sup>. Vista desde el otro lado, la filosofía, según nuestro filósofo, incluye también el cuidado de los derechos y libertades humanos y civiles, que, como ha demostrado la vida en un régimen totalitario, no son un “ámbito relativamente inocente, generalmente humanitario”, sino en el contrario, un ámbito de lucha incesante, no sólo política, sino también ideológicamente conflictiva, incluso de difícil interpretación y que requiere una permanente actualización histórica y coyuntural. En esto, Patočka participó como político apolítico o participante en la disidencia, que se puede definir como un texto que crea un público y una iniciativa que crea historia, una iniciativa «que se entrega en el mismo momento en que se capta explícitamente —se pone en manos de la interminable competencia de intuiciones, que conduce las intenciones originales de los pensadores a lo insospechado e impredecible—»<sup>8</sup>. Otro ejemplo puede ser el afecto de Patočka por los pensadores prácticos: podemos mencionar la crítica de Patočka a Pekař, quien hizo mucho en el campo de la historiografía, pero fracasó como científico que busca la verdad cuando descuidó la actividad en el mundo aquí y ahora; según Patočka, su investigación es cuestionable porque no aborda lo que hay que hacer en este momento:

Según Patočka, no sólo la filosofía, sino también la ciencia debe estar interesada en el significado de lo que se da. Es necesario no sólo ver lo que es, sino comprender lo que tenemos que hacer para que nuestras acciones y actividades (incluido nuestro pensamiento) tengan sentido. (...) Todo ser humano es responsable en una situación específica que significa para nosotros un desafío, comprensiblemente un desafío complejo. Patočka habla de “la deuda básica de un individuo con la situación en la que vive”. (...) Basado en este punto de vista, Patočka hace una declaración crítica sobre nuestro gran historiador Pekař. Según él, hizo mucho, “pero no dijo nada sobre la cuestión de qué hacer ahora que estamos una vez en esta situación, tan deseada y tan arriesgada” (es decir,

7 Jan Patočka. *The Czechs I*. Prague, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006, pp. 237–238.

8 Jan Patočka. «Kacířské eseje o filosofii dějin». En: *Péče o duši III*. Praga: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2002, p. 71.

en la situación de un nuevo estado democrático después de la Primera Guerra Mundial). Por otro lado, menciona Patočka a Rádl, quien centró toda su actividad en analizar el estado moral de la república desde el punto de vista del acto, no de lo que realmente sucedió, sino de lo que hay que hacer<sup>9</sup>.

Patočka luego caracteriza este tipo de enfoque como “adecuado para Masaryk”.

En resumen, es evidente que la tendencia prometeica descrita por Patočka hacia un mundo dejado, cuestionado y finalmente no aceptado por la filosofía no puede enfatizarse a expensas de la actividad en el aquí y ahora, por el contrario, es claro, especialmente desde su último trabajo, que se suscribe al mundo histórico, aunque esté con él permanentemente insatisfecho, es decir, sólo es siempre material para un trabajo sin fin<sup>10</sup>.

Al mismo tiempo, Patočka se muestra cauteloso de cualquier acuerdo con el poder y en la política. Ya en la posguerra y en la década de 1950 recomendaba acciones responsables y moderadas. El recuerdo de Jan Šimsa es revelador:

Černý fue considerado un crítico valiente, pero Patočka lo criticó por acortar el tiempo que podrá trabajar en la facultad con esta acción y dificultar la situación para quienes lo defienden. Un profesor de la facultad debe conducir al pensamiento crítico, al trabajo teórico minucioso, debe educar, disertar y no sustituir la crítica a nivel periodístico. (...) Ambos [Patočka y Souček] enfatizaron el enfoque pedagógico, el requisito de dirigir la facultad de la manera más responsable posible y de superar todo tipo de desafíos de estos tiempos con el mayor cuidado posible.

Sin embargo, incluso esta apolítica de Patočka tiene límites: Patočka demostró no sólo en los años setenta que hay situaciones en las que se responsabiliza de un acto más atrevido, incluso arriesgado y descuidado en el buen sentido (ver su repetida expulsión de la facultad y la prohibición de su docencia).

Sin embargo, incluso la aparición más atrevida en la *Carta 77* en el campo de la política no política (una iniciativa disidente que ayudó significativamente a derrocar el régimen totalitario en Checoslovaquia en 1989) no fue un acto político

9 Právda a skutečnost, s. 29–30. Nicota a odpovědnost: problém „negativního platonismu“ v Patočkově filosofii, *Filosofický časopis* 39, 1991, 1, s. 32–33.

10 O Patočkově prométheovství viz Filip Karfík, Proč je Patočkova filosofie dějin kacířská?, *Reflexe*, 12, 1994, 3–7.

radical. Déjenme hacer una comparación. Cuando tomamos los desafíos tal como los intelectuales los presentan últimamente, estas palabras son cada vez más típicas: «Están sucediendo cosas insoportables a nuestro alrededor. Tenemos que encontrarlos; buscar a fondo; abrir los ojos y ver. Eso es lo que les digo a los jóvenes: si buscas un rato, encontramos razones para involucrarnos... la peor actitud es la indiferencia»<sup>11</sup>. Sin querer discutir con Stéphane Hessel, miembro del movimiento de Resistencia francés (*Résistance* fue un movimiento de resistencia francés contra la ocupación alemana y el gobierno colaborativo francés durante la Segunda Guerra Mundial) —no conozco su concepto de ira, violencia o indignación (*outrage*) bastante bien— esta es su tesis, según parece, es un tribunal ejemplar para nuestro tiempo, lo describe. Y me cuesta aceptarlo, precisamente por la herencia europea que Jan Patočka también llevaba consigo.

Probablemente sea cierto que la indiferencia de las nuevas generaciones está pasando por alto a Europa, la sociedad civil se está debilitando en la era de Internet, hemos rechazado lentamente los derechos humanos como un error de larga data (de hecho, siempre nos referimos a los derechos civiles). Sin embargo, veo desafortunado el desafío mencionado. Su problema puede detectarse, a mi juicio, en la combinación injustificada del llamado a “buscar con cuidado” con la advertencia contra la “indiferencia”. A mi juicio, se trata de dos cosas diferentes que no están necesariamente conectadas, y mucho menos idénticas: la indiferencia es más bien una renuencia para responder a cosas que son obvias, deslumbrantes, sorprendentes, mientras que el llamado de Hessel induce a la búsqueda de lo invisible, lo desconocido, lo no urgente.

¡De qué otra manera es el desafío de Jan Patočka que lucha con el régimen totalitario en Europa unos 40 años antes!: «Es hora de estas experiencias simples pero dolorosas de la tesis comprobada a largo plazo de que todos sienten de alguna manera, penetrando claramente la conciencia de todos»<sup>12</sup>. Lo que nos preocupa, en la actividad específica disidente de Patočka, es “si estos derechos se respetan plena y completamente. [...] La pregunta es esta: ¿los derechos humanos tal como están formulados en los pactos... realmente se aplican sin excepción y universalmente?”.

11 Stéphane Hessel. *Time for Outrage: Indignes-vous!* New York: Twelve-Grand Central Publishing, 2011, p. 11.

12 Jan Patočka. Čím je a čím není Charta 77“, p. 429. Compare: Patočka, “Proč nemá Charta 77”, pp. 431-3.

No creo que la alteridad del desafío de Patočka resida en la alteridad del régimen, del tiempo o de las condiciones del tiempo. Más bien, corresponde al hecho de que él es un filósofo y esta es la tarea de un filósofo (en la sociedad) como Patočka y filósofos similares (empezando por Sócrates) lo imaginaron.

Según Patočka, el filósofo debe *aclarar y procesar teóricamente* lo que ya está aquí (como, por ejemplo, los filósofos crearon la teoría de los derechos humanos después de que la gente en Europa ya había luchado por ellos desde hacía mucho tiempo y había luchado por ellos en muchas direcciones), así como también debe buscar algo nuevo, hasta ahora invisible, inimaginable (nuevas formas de violaciones de los derechos humanos, en su mayoría pasadas por alto como trivialidades). Ese desafío, como lo encontramos, con inteligencia, cada vez más a menudo, es razonable sólo si aclaramos qué son las *cosas insoportables* (como conceptos delgados) y luego tenemos que buscar sus formas (gruesas) que son tan nuevas que no las hemos notado todavía. Tenemos que actualizar la vieja idea de “cosa insoportable” o “derecho humano” en la nueva situación y tiempo.

Dicho de otro modo: es fundamental ver con claridad (principalmente las injusticias que están ocurriendo, pero también las salidas futuras), y parte de esa agudeza es una reflexión más bien profunda del pensamiento, en la que se toma distancia, incluso de uno mismo, de los propios planes, deseos y visión. Este “desapego” es más fundamental que el compromiso, que está mal pensado y es de corto plazo. En lugar de buscar necesariamente cosas insoportables, debe comprender mejor todo lo que le rodea, incluidas las “cosas soportables”, e involucrarse en su desarrollo, transformación, mejora o destrucción. No es necesario “buscar” para involucrarse, porque no buscamos “cosas insoportables” escandalosas, pero basta con no permanecer indiferentes y trabajar en “pequeñas”, luego —desgraciadamente— probablemente vendrá un encuentro con lo insoportable; y no debemos evitarlo. Pero debimos involucrarnos antes, involucrarnos no es bueno para empezar y establecerse en una realidad tan extrema de “cosas insoportables”. Por ejemplo, porque entonces difícilmente podremos distanciarnos de ella (implicación); y la distancia debe ser el equipo básico de una persona culta, espiritual, cuyo “pan de cada día” es la reflexión: «El trabajo filosófico consiste en el desapego permanente: hacer todo por reconocer, pero también por superar las propias limitaciones etnocéntricas o geográficas, sin necesariamente traicionarlas»<sup>13</sup>.

13 Élisabeth Roudinesco y Jacques Derrida. *For What Tomorrow...: A Dialogue*. Trad. J. Fort., Stanford University Press, 2004, pp. 32-33.

La motivación del discurso público de Patočka como ciudadano, como se puede ver claramente en el ejemplo de la *Carta 77* y su participación en ella, no es un poder-“desinteresado”: el objetivo es reprimir la ilegalidad y las violaciones de los derechos humanos, o prevenir tal violación por la actividad educativa, del pensamiento. Aquí, la política apolítica se acerca al llamado liberalismo del miedo, que se centra en la limitación del daño (*damage control*), pero no es sólo un efecto negativo *ex post* del curso de la historia, sino que muchas veces; por el contrario, representa la única política de la esperanza. Esta moderación de la “política” de Patočka corresponde a la moderación en el concepto de solidaridad de los conmovidos, un concepto a menudo asociado erróneamente con el radicalismo: «La solidaridad de los conmovidos... no construirá programas positivos, sino que hablará, como el *daimon* de Sócrates, en advertencias y prohibiciones. Debe y puede crear una autoridad espiritual y convertirse en un poder espiritual que llevaría al mundo en guerra a ciertas limitaciones y así imposibilitaría ciertas acciones y medidas»<sup>14</sup>. Si tiene que hablar de alguna positividad, entonces nuestro filósofo afirma que gracias a las actividades políticas apolíticas, en las que estuvo intensamente involucrado especialmente al final de su vida, halló una “nueva orientación ideológica”, una orientación hacia los principios cívicos y derechos humanos básicos que fortalecen no sólo en la política, sino también los derechos generales en la vida, y prevalecen así los elementos morales-espirituales en la vida pública (política) y privada<sup>15</sup>. Pero no es una ideología ni una “base política ideológica”: la *Carta 77* es un ejemplo de lo funcional y esencial (en la vida de una nación, de un Estado, pero también de toda Europa y quizás incluso de una civilización; en la lucha con diferentes tipos de poder); de lo que pueden ser iniciativas creadas por personas, que no están unidas por ninguna doctrina, ideología, creencia o plan para reconstruir la sociedad. Aunque la *Carta* promovía las ideas de los derechos humanos y civiles, los signatarios, al principio encabezados por Patočka, no compartían ninguno de sus conceptos o fuentes, solo compartían la voluntad de entablar un diálogo sistemático y crítico sobre “las fuentes más profundas” de los derechos individuales y colectivos en la apertura que caracteriza la discusión científica y filosófica. Y también compartían un deseo de libertad —sin embargo, no en el sentido liberal de tener “libertad” como tal, libertad por la libertad misma, sino, después de todo, siempre como una relación con alguien (otras personas) y

14 Jan Patočka. «Kacířské eseje o filosofii dějin». *Op. cit.*, p. 130.

15 Jan Patočka. *The Czechs I. Op. cit.*, p. 444.

algo (bien, verdad)—. Esta es la doble disminución de la voluntad en la que el liberalismo imperante hoy verá la pérdida de la libertad. Esto es lo que Patočka tenía en mente cuando escribió sobre sus actividades no políticas a Šims en enero de 1977: “Las intenciones de la Carta son completamente positivas, se trata principalmente de inscribirse activamente en lo superior, lo único que convierte a una persona en ser moral”, verdaderamente. Cuando hablo de libre iniciativa no me refiero a ningún liberalismo, sino al reconocimiento de los demás como iguales, respecto a los que yo estoy obligado a ser yo mismo<sup>16</sup>.

\*

La moderación de Patočka tiene sus raíces en su concepto de democracia, que se basa en almas disciplinadas. La democracia es así una concepción del hombre «como un ser moral, tal que su naturaleza incluye una voluntad, una voluntad disciplinada de todos, una voluntad que no oprime a los demás, sino que significa el dominio sobre sí mismo no menos que sobre el mundo exterior»<sup>17</sup>. Sin embargo, esto trae a primer plano lo que Patočka considera el asunto más fundamental, pero también el más difícil de este mundo, a saber, la pedagogía. Si en algún lugar admite un giro, una conversión a mejor, es, entonces, en la educación, a través de la educación y la transformación de la conciencia que de ella se deriva. Y cuando dice de Platón que «toda su filosofía es una filosofía educativa: adaptar a las personas para poder vivir como personas en el estado, en el pueblo»<sup>18</sup>, entonces lo mismo se aplica a su filosofía. En resumen, para Patočka, la actividad humana más alta, tanto a nivel comunitario como a nivel mental, es la *crianza* y la *educación*: «*Paideia*: este es el proceso humano más esencial. Por eso la filosofía de Platón es la filosofía de esta *paideia*, por eso en el centro de todo el concepto de Platón hay una gran exposición de lo que es la *paideia*»<sup>19</sup>. Nuestro filósofo repite lo mismo incluso cuando tiene que decir cuál es su actividad apolítica: “La *Carta* nunca pretendió actuar más que pedagógicamente”, es decir, trató de predicar con el ejemplo, educarse a sí mismo y a los demás, discutir problemas o enseñar directamente a través de la conversación, sobre todo, «que hay algo más en la vida que el miedo y el beneficio, y que donde la máxima “el fin justifica los medios” se interpreta

16 Milena Šimsová. *Dlouhý běh Jana Šimsy*. Eman, 2020, p. 300.

17 Jan Patočka. *Tři studie o Masarykovi*. Praga, 1991, pp. 31-32.

18 Jan Patočka. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát, Sebrané spisy 14/4*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2012, p. 38.

19 *Ibid.*, p. 59.

como: “cualquier fin justifica cualquier medio”, conduce directamente a un agujero negro»<sup>20</sup>. En la *Carta*, las personas se han unido para “ayudarse mutuamente en la orientación de la vida hacia la ‘meta’, que es más bien una norma y una regla para sus acciones”. Así, en lugar de los objetivos políticos de poder de los cartistas, cumplen una cierta pedagogía mutua: “elevar el nivel de la vida moral, espiritual y, en consecuencia, política de los ciudadanos individuales, así como de los grupos y estratos de ciudadanos”. Tal educación y “creación de un trasfondo espiritual y moral” se ocupa de las personas que componen el poder mismo o simplemente una sociedad (política) en la que tienen que lidiar con el poder y la violencia como ciudadanos, pero también como personas en general (incluyendo su aceptación y “dominio” de sí mismos). Los cambios decisivos y de gran alcance en la sociedad se crean precisamente en este nivel educativo de principios: “todos los cambios sociales significativos, las transiciones y las reversiones siempre se prepararon primero sobre un fondo intelectual, espiritual y moralmente [...] mucho antes de que realmente sucedieran”. Y si no era así, no se conseguían resultados notables, a pesar de «los mayores sacrificios, y la sociedad solía volver a sus andadas»<sup>21</sup>.

La dignidad y la existencia de una persona no radica en ningún acto, sino en un acto que trasciende lo dado y uno mismo trasciende hacia la verdad y hacia las demás personas, sino en su don y la libertad y grandeza asociadas a ello. Patočka dice que depende de personas que “no solo quieran vivir, sino que estén dispuestas a sentar y defender las bases de una comunidad de respeto mutuo precisamente a distancia de la mera vida; de persona que establecen la libertad y la historia, o la posibilidad de ir más allá de la mera preocupación por la vida, hacia el cuidado del otro (su humanidad) y de la verdad. Con su comprensión de la *Carta*, así como de la naturaleza y la cultura humanas, Patočka pertenece a los teóricos democráticos para quienes el hombre no es un optimizador de la utilidad, sino una criatura que se esfuerza por superarse a sí misma (como algo dado y sólo como su propia creación).

20 Jan Patočka. *The Czechs I. Op. cit.*, p. 433. Sin embargo, debe agregarse que la comprensión de la política apolítica o *Carta 77* como educativamente formativa —en el sentido más básico— la vida de los individuos y la sociedad, no es una interpretación estándar que entienda la *Carta 77* y la política apolítica simplemente como guardianes del régimen o gobierno y del cumplimiento de las leyes (legalismo).

21 *Dopisy příteli II*, dopis č. 7 (28).

## Referencias

- Hessel, Stéphane. *Time for Outrage: Indignes-vous!* New York: Twelve-Grand Central Publishing, 2011.
- Kouba, Pavel. «Přítomnost ve světě». *Reflexe*, núm. 45, 2013, pp. 3-15.
- Patočka, Jan *The Czechs I*. Prague, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2006.
- Patočka, Jan. «Kacířské eseje o filosofii dějin». En: *Péče o duši III*. Praga: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2002.
- Patočka, Jan. *Kacířské eseje o filosofia dějin*. Praha: Academia, 1990.
- Patočka, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát, Sebrané spisy 14/4*. Praga, ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 2012.
- Patočka, Jan. *Tři studie o Masarykovi*. Praga, 1991.
- Prázný, Aleš. *O smyslu politiky, politická filosofie Hannah Arendtové*. Pardubice, Univerzita Pardubice, 2014.
- Rezek, Petr. «Život disidentův. Týž, *Filozofie a politika kýče*. Praga, 2007a, pp. 64–85.
- Rezek, Petr. «Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky». Týž, *Filozofie a politika kýče*. Praga, 2007b, pp. 86-10.
- Roudinesco, Élisabeth y Derrida, Jacques. *For What Tomorrow...: A Dialogue*. Trad. J. Fort., Stanford University Press, 2004.
- Šimsová, Milena. *Dlouhý běh Jana Šimsy*. Eman, 2020.



---

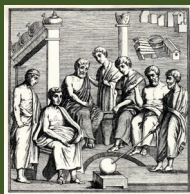
La fuente utilizada es de la familia Times New Roman

El libro

PATOČKA LECTOR DE COMENIO.  
DE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Se terminó de editar y publicar en 2023,  
en Bogotá, Colombia

---



## Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

“El filósofo checo Jan Patočka es mundialmente conocido como fenomenólogo. Sus últimos años y su muerte son las de un filósofo entregado por entero a la defensa de los derechos humanos y al desarrollo de una ética que se puede llamar “política no-política” —o no partidista—. Además, fue un estudioso de la obra de Juan Amós Comenio y fundó éste en su filosofía de la educación. Este libro se compone de dos partes. En la primera se presentan textos de Jan Patočka, traducidos por vez primera al español sobre los fundamentos filosóficos de la obra de Comenio y de su propia concepción de la educación ciudadana, de textos como vocero de la *Carta 77*; en la segunda parte, textos que interpretan estos fundamentos, según estudiosos contemporáneos checos”.

ISBN: 978-628-7651-02-9



9 786287 651029