Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon.7000551
Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

«La responsabilidad es nuestra en todas partes». Ética en Jan Patočka

«Responsibility is ours everywhere». Ethics in Jan Patočka

JORDI CASASAMPERA FERNÁNDEZ [1]

Resumen*:* La reflexión ética de Jan Patočka aparece transversalmente a lo largo de toda su dilatada obra. Dentro de ella, el concepto de responsabilidad tiene un papel esencial y vertebrador, que no sólo permite comprender el núcleo del pensamiento ético del autor, sino también articular las dos tradiciones principales en las que se apoya, platonismo y fenomenología, aclarando el porqué de su acercamiento a Sócrates y de su alejamiento de Heidegger. Desde este análisis, la reflexión de Patočka puede arrojar luz sobre nuestras responsabilidades e irresponsabilidades actuales.

Palabras clave: ética, responsabilidad, Patočka, platonismo, fenomenología, Heidegger.

Abstract: Jan Patočka's ethical reflections appear throughout his extensive body of work. Within it, the concept of responsibility plays an essential and central role, allowing us not only to understand the core of his ethical thought but also to articulate the two main traditions upon which it is based: Platonism and Phenomenology. This clarifies his affinity with Socrates and his divergence from Heidegger. From this perspective, Patočka's reflections can shed light on our current responsibilities and irresponsibilities.

Key Words: Ethics, Responsibility, Patočka, Platonism, Phenomenology, Heidegger.

1. Introducción

Según relata Václav Havel, su última conversación con Jan Patočka tuvo lugar en una sala de detención de la prisión de Ruzyně, en marzo de 1977.[2] Ambos estaban detenidos por su papel como portavoces del manifiesto por los derechos civiles Carta 77. Los policías esperaban que su conversación pudiera dar pistas de otros disidentes o de futuras acciones de protesta. Para decepción de los agentes, Patočka inició un diálogo sobre la inmortalidad del alma y la responsabilidad (Hagedorn y Sepp, 1999: 486-489). Este momento, digno del *Fedón* platónico, es tan sólo una muestra de la importancia que el concepto de responsabilidad (*odpovědnost*) tuvo en el pensamiento y en la vida de Patočka. Havel solía referirse también a una sentencia

Recibido: 03/02/2026. Aceptado: 10/10/2026.
[1] Doctor en Filosofía por la *Universitat de Barcelona* y profesor asociado en el departamento de filosofía de esta universidad, así como en el *Institut Cultura i Pensament* de la *Universitat Internacional de Catalunya*. Ha publicado estudios sobre Platón, Jan Patočka y Václav Havel. Sus contribuciones más recientes son el libro *La filosofia de l'escena teatral en Václav Havel* (Edicions de la Universitat de Barcelona, 2025) y el artículo «Didàctica i aporètica. La funció pedagògica del teatre en Bertolt Brecht i Václav Havel», dentro del monográfico *Teatre, política i pedagogia*, coordinado por él mismo junto con Àngel Pascual (*Temps d'Educació*, nº 69, 2025). Correo electrónico: jordi.casasampera@ub.edu.
[2] El texto fue redactado el 1 de mayo de 1977 desde la prisión de Ruzyně, un mes y medio después de la muerte de Patočka a causa de los interrogatorios policiales.

que Patočka pronunciaba a menudo: «La responsabilidad es nuestra en todas partes» (Havel, 1997: 225).

A la hora de buscar un eje de la filosofía de Patočka y de reunir las múltiples facetas de su pensamiento, el concepto de responsabilidad es un candidato privilegiado. Podemos detectarlo en prácticamente todas sus preocupaciones filosóficas: en la lectura de Platón y la interpretación de la tarea socrática; en el estudio de la tradición checa des de Komenský hasta los hermanos Čapek; en su labor como docente universitario tanto oficial como clandestino; en la asunción de la fenomenología husserliana[3] y en los motivos de la distancia respecto a Heidegger; en su concepto de historia; en la interpretación del fenómeno religioso; en las nociones de cuidado del alma (*péče o duši*), de sacrificio (*oběť*) o de solidaridad de los conmovidos (*solidarita otřesených*); y, en general, en la reflexión ética y política que vertebra tota su filosofía y que implica también el paso a la acción cuando el momento lo requiere, como en su compromiso con Carta 77.[4]

Desarrollar con detalle todos estos aspectos sería excesivo para la presente ocasión, pero pueden ser apuntados en su mayoría si tomamos como ejes (1) la interpretación de la tarea socrática y su recepción platónica y (2) la distancia con respecto al posicionamiento heideggeriano y la permanencia del ideal husserliano. Ello permite entrelazar platonismo y fenomenología, dos concepciones de la realidad en las que Patočka pensaba y vivía, alimentándose mutuamente. De ellas, además, se deriva (3) su idea de Europa, último punto de nuestro estudio, que llevará la reflexión de Patočka a la actualidad.

A grandes rasgos, podríamos decir que en Patočka hallamos una ética de la responsabilidad y a la vez de la convicción —usando algo libremente la terminología de Max Weber—, ya que para el filósofo checo —y creemos que Weber podría suscribirlo—, la responsabilidad implica convicción. Es decir, *responder* a nuestra tarea como humanos conlleva una decisión sustentada en una idea que nos *convence*. Un texto de los últimos días de vida de Patočka lo expresa así:

> Ninguna sociedad, ningún asunto, por bien equipado que pueda estar tecnológicamente, puede funcionar sin una fundación moral, sin convicciones (*přesvědčení*) que no dependen de la conveniencia, de las circunstancias o de una ventaja esperada. Por otro lado, la cuestión de la

[3] La noción de responsabilidad como guía de la fenomenología husserliana ha sido propuesta, entre otros, por Josep Maria Esquirol, quien también considera a Patočka un continuador del proyecto de la *Krisis*. Véase su *Responsabilitat y món de la vida* (Esquirol, 1992).

[4] La relación de la responsabilidad con alguno de estos elementos ha sido objecto de atención en trabajos recientes: Chik, 2016; Chvatík, 2011; Ortega, 2013, 2023; Tusa, 2013. También debe destacarse la interpretación de Jacques Derrida sobre la relación entre historia, religión y responsabilidad en Patočka (Derrida, 1992).

> moralidad no es asegurar el funcionamiento de una sociedad, sino la humanidad de los humanos. (Patočka, 2006: 428-429)[5]

De manera inversa, lo que «define al ser humano», esa idea que nos guía y conmueve, debe ligarse a la responsabilidad para no caer en la fascinación ni el fanatismo. Citemos, en este caso, dos declaraciones de Patočka sobre su bienio de estudios en Berlín y Friburgo en 1932-33:

> [...] si antes mis proyectos filosóficos eran del todo abstractos, en Berlín me politicé. Aunque de manera algo confusa, pude ver de cerca la llamada revolución alemana; vi aquellas masas insurgentes, guiadas por un nuevo sentido de la esperanza, pero a la vez terriblemente hostiles hacia toda nuestra vida histórica y política. (Zumr, 1967: 589)
>
> Viví la caza de brujas que era Berlín a finales del 32 y principios del 33 y sentí que era el principio del final de Europa, así como un giro trágico para la suerte de la fenomenología y de numerosos fenomenólogos. (Hagedorn y Sepp, 1999: 174)

2. La responsabilidad socrática

El interés de Patočka por Platón le acompaña durante toda su vida, desde 1933, año en el que escribe su primer texto sobre el filósofo griego, «Platonismo y política», hasta 1972, cuando finaliza su último curso como profesor de la Universidad Karlova de Praga, titulado «El cuidado platónico del alma y el estado justo». En adelante, Patočka volvería a ver prohibida su docencia —como ya había sucedido entre 1950 y 1968— y se dedicaría a dar cursos clandestinos en apartamentos privados, en los que Platón seguiría siendo protagonista, como en el caso del seminario de 1973, publicado posteriormente con el título *Platón y Europa*. En su anterior periodo de docencia en la universidad —entre 1945 y 1950— Patočka había iniciado un programa que, tras el vacío académico provocado por la invasión alemana y la Segunda Guerra Mundial, pretendía recuperar un conocimiento riguroso de la filosofía griega. En este marco, dedicó cursos enteros a Sócrates, en 1946-47, y a Platón, entre 1947 y 1949 (Hagedorn y Sepp, 1999: 457-459).

Durante el curso de 1971-72, hablando del *Gorgias*, Patočka fija la atención de los estudiantes en el largo discurso de Calicles contra la vida filosófica y en la respuesta de Sócrates, la famosa «refutación socrática», que no puede ser definitiva porque el problema planteado es la pregunta sobre cómo vivir, que genera la crisis en la cual el hombre está permanentemente.

[5] A lo largo del artículo se citarán los textos de Patočka en las traducciones castellanas disponibles. En los casos en que no exista, como en la presente cita, se ofrecerá una traducción propia.

> Estar en esta crisis conscientemente, soportarla con conciencia —con conciencia, es decir, responsablemente (*odpovědně*), de modo que pueda responder de cada pregunta que se me dirija—, es el verdadero sentido del método socrático de preguntas y respuestas: la responsabilidad (*zodpovědnost*). Significa ocuparse de uno mismo, ocuparse de la propia y más íntima esencia, significa ocuparse del alma. Lo que estamos constatando aquí es la etapa socrática del cuidado del alma (*starosti o duši*), la llamada τῆς ψυχῆς ἐπιμελεία. (Patočka, 2003: 156)

Lo que Sócrates pone sobre la mesa es la problematicidad (*problematičnost*) de la existencia humana, a la cual se debe responder si se quiere llevar una vida digna del hombre (*Apología*, 38a). Por ello el socratismo es el saber del no saber, es decir, «la comprensión del hecho que la φρόνησις es precisamente aquella ignorancia humana reconocida» (Patočka, 2003: 299). El núcleo del quehacer socrático es un preguntar que se comprende a sí mismo como respuesta, como camino, pues el criterio con el que se vivía ha resultado problemático. Saber qué preguntas deben hacerse es un saber. No conformarse con cualquier respuesta también lo es. En este preguntar permanente radica el saber del cuidado del alma.

Ahora bien, la necesidad de este cuidado no es obvia. Para mostrarla, Platón utilizó el drama. ¿Por qué preocuparse por el alma? «[…] la respuesta no es del todo simple y la mejor manera de presentarla es partir de la imagen concreta de aquellos con quien Sócrates se relaciona y a quien exhorta a ocuparse del alma» (Patočka, 2003: 353). Cuando los observamos en acción, como en el caso de Calicles, vemos que de hecho están muy ocupados en sí mismos. «Si el yo y el alma fueran esencialmente idénticos, parecería que se han ocupado de ella en gran manera, considerando la atención que se prestan» (Patočka, 2003: 355). El yo, pues, no es el alma. Comprenderlo es esencial y, de nuevo, no es sencillo. Se requiere de una frecuentación de la vida misma desde una cierta distancia. A ello nos ayuda el diálogo platónico como artefacto literario, que toma la figura de Sócrates y la convierte en un principio dramático que descentra a aquellos yoes enamorados de sí mismos, utilizando el *(dia)lógos* como un *fármakon* purgativo. Sócrates quiere hacer con Calicles lo mismo que ha hecho con Gorgias y con Polos: hacerle responder (*odpovorat*). Lo que Sócrates revela es el hombre que hay tras el discurso. El *élenkhos* es un avergonzar purificador (*zahanbením očišťuje*). Sócrates es el gran aguijón (*buditele*) que despierta a los hombres «para que no se escape nada de lo esencial de nuestra vida, lo esencial que Sócrates denomina con la palabra ψυχή» (Patočka, 2003: 99-101).

El descubrimiento socrático de la problematicidad y su propuesta de cuidado del alma continúa en Platón. De la reelaboración platónica, según Patočka, nace espiritualmente Europa. Esta tesis, defendida ampliamente en su seminario de 1973 *Platón y Europa*, se esboza mucho antes y con matices importantes. Fijémonos en la primera lección del curso de 1947-48, que se titulaba: «La influencia de las obras de Platón en la historia del espíritu humano. La ausencia

del verdadero Platón en la tradición europea». A pesar de la enorme influencia de Platón en la historia espiritual de Europa, debe advertirse en ella la ausencia del Platón auténtico (*skutečného*) y el desarrollo de un platonismo insustancial (*nepodstatným*). Las causas del olvido se encontrarían ya en la caracterización aristotélica del socratismo como búsqueda de definiciones y del platonismo como doctrina de las entidades ideales separadas. El error se agravaría en la época moderna, en la filosofía transcendental kantiana, culminando en las posiciones neokantianas que esbozan un Platón «nacido después de Kant». La restitución del auténtico Platón es una tarea difícil, pero posible —dice Patočka en 1947-48— gracias a vivir en situaciones históricas análogas (*analogické situace historické*), permitiendo apreciar la filosofía platónica como inicio de los conceptos de libertad, responsabilidad y claridad (*svobody, odpovědnosti a jasnosti*).

3. La irresponsabilidad heideggeriana

Patočka sentía un gran respeto por Heidegger como pensador y de él recibe numerosas influencias. Lo conoció siendo su alumno en Friburgo y siempre siguió de cerca la evolución de su obra. Tenemos una muestra de esta admiración en un breve escrito titulado «Los héroes de nuestro tiempo», en el que Heidegger comparte heroicidad con Sartre, Oppenheimer, Sakharov y Solzhenitsyn. Patočka destaca que «nadie como Heidegger logró, en nuestro tiempo, preguntar con tanta perseverancia, con tanta penetración y con tanta profusión, hasta el punto de que en cada ocasión problematizaba también el mismo fundamento y punto de partida de las preguntas» (Patočka, 2007: 348). Heidegger, como Sócrates, sabía preguntar. Sin embargo, como veremos, habrá un distanciamiento claro, incluso rotundo, de Patočka con respecto a Heidegger, que va más allá de la condena a su posicionamiento político, y que creemos que tiene que ver también con la interpretación de Platón y del platonismo.[6]

Durante la década de 1950, Patočka elaboró su teoría de un «platonismo negativo» (*negativní platonismus*), que retiene la dimensión socrática y considera la idea platónica más como una problematización que como una adquisición: «[…] la idea, tal y como la describió Platón, alberga ambos aspectos. Se trata, sin duda, de un objecto absoluto, es la Forma en sí, pero de un modo más fundamental (*základněji*) que lo visto, que el aspecto y la figura, es aquello

[6] En este sentido, cabría situar a Patočka en línea con la posterior crítica académica a los planteamientos heideggerianos sobre el concepto de verdad, la historia de la filosofía o la interpretación de Platón. Podemos encontrar similitudes interesantes, por ejemplo, entre los diagnósticos de Patočka y los de Stanley Rosen (1983, 1988; cf. Sales, 1992).

que permite ver, apercibir.» (Patočka, 2007: 92-93) La tradición interpretativa aristotélico-kantiana coincide en su visión de la idea platónica como objeto absoluto y no atiende a su característica más propia, el *khorismós*, que es distancia o separación (*oddělení*) absoluta.

> […] el misterio del *chórismos* es el de la experiencia de la libertad, la experiencia de la distancia respecto a las cosas reales, del sentido no dependiente de lo objetivo y sensorial. A esta experiencia se llega invirtiendo la orientación primitiva y «natural» de la vida; es la experiencia de un renacer, un «segundo nacimiento» propio de toda vida espiritual […] (Patočka, 2007: 92)

Antes que una entidad real y separada, la idea es «una fuerza desobjetivadora y desrealizadora, la fuerza de la que surge toda nuestra capacidad de enfrentarnos a la "simple realidad" (*pouhé realitě*)» (Patočka, 2007: 93). Platón se encontraría en una posición ambivalente: «Platón no sería Platón si no hubiera en él más que Platón.» (Patočka, 2007: 67) La idea, pues, no sería exactamente la del Platón de la tradición platónica —incluyendo en ella a Heidegger—, es decir, la de la objetivación absoluta, la del ser divino, la de la verdad como correspondencia, la del dominio técnico… Todas ellas rebajan de algún modo el *khorismós* a su sentido de *definición* u objetivación, cuando debe entenderse como *giro definidor* o conversión: «No es nada definido (*určovanỳm*) ni definitivo (*určitỳm*), sino más bien definidor (*určujícím*). […] existe para nosotros sólo bajo la forma de un giro, de un intento de concentración, bajo la forma de una reacción contra el error, la falsedad, el declive […]» (Patočka, 1996: 465).

El platonismo negativo expone no sólo la dignidad del hombre sino también los límites que no puede transcender. No es un oscurantismo alejado de la ciencia ni de la técnica. Da consentimiento al dominio que los hombres instituyen sobre los objetos, «pero muestra que su llamada no es sólo a dominar, sino también a servir» (Patočka, 2007: 101). La tendencia *positiva* de la metafísica platónica no se desarrolló en Platón, ni tampoco plenamente en ningún momento de la Antigüedad ni de la Edad Media, cuando se le oponía aún la orientación mítica o teológica del sentido. Será la metafísica ligada a la física moderna —lo que Patočka llamará *cartesianismo*—,[7] con su voluntad de una total supremacía de los hombres sobre la naturaleza, la que desplegará de modo paulatino esa tendencia.

Por todo ello, la interpretación heideggeriana de Platón es injusta, pues se deriva de lo que el platonismo ha sido posteriormente, herencia que para Patočka es ilegítima y que arranca ya en la propia interpretación aristotélica. Si bien es verdad que Platón puede ser considerado como el padre (*tvůrce*) de la metafísica, también lo es que un padre nunca es totalmente

[7] En su artículo «Cartesianismo y fenomenología», Patočka aclara que esto no coincide exactamente con la filosofía de René Descartes, sino con lo que históricamente se extrajo de ella. Existe traducción castellana del texto en *El movimiento de la existencia humana* (Patočka, 2004).

responsable de lo que hacen sus hijos. En este sentido, quizá la metafísica sea un hijo ilegítimo de Platón y su verdadera descendencia sea fenomenológica: «[…] la doctrina de Platón no es en absoluto una teoría del ente, sino una teoría de la *aparición* del ente: como tal, no ha de interpretarse de manera *teológica*, como doctrina de un Dios por encima de los entes, elevado por encima del ser y el no ser, sino como teoría *del mundo*» (Patočka, 1995: 126).[8]

El otro error de Heidegger, según Patočka, se da precisamente con respecto a Husserl y al proyecto fenomenológico. A pesar de la crítica compartida contra el exceso intelectualista del proyecto husserliano y a pesar de la potencia de los análisis de Heidegger en *Sein und Zeit*, éstos no pueden considerarse como un esclarecimiento del problema del mundo natural, un problema en el que Patočka seguirá situado siempre, fiel a la consigna husserliana según la cual los resultados de la investigación fenomenológica han de poder expresarse en la «moneda pequeña» de la evidencia concreta.

Uno de los problemas de *Ser y tiempo* tiene que ver con la cuestión de la autenticidad. Según Heidegger, la vida auténtica sólo puede darse desde la angustia, disposición anímica fundamental que revela la verdadera experiencia de la negatividad, de la cual la *epokhé* husserliana, por ejemplo, sería tan sólo una derivación intelectualizada. Este diagnóstico, «sencillamente magistral», dice Patočka, sólo tiene en cuenta una parte del problema. Anonimato, irresponsabilidad y nivelación caracterizan el movimiento de la cotidianidad, pero lo que la banalidad cotidiana esconde es un ser-con-los-otros que de facto excluye el anonimato y la intercambiabilidad del *Man*. Las manipulaciones del día a día ocultan «una posibilidad de acción que hunde sus raíces hasta la co-presencia de seres humanos situados sin duda entre las cosas, pero de tal modo que no sólo están implicados los unos en los otros, sino que son *capaces de comprender* el carácter único de esta implicación […]» (Patočka, 2016b: 254).[9] Existen comportamientos humanos «abiertos», como los actos de devoción, los del artista o los del pensador, que no tienen a la vista ningún *hou héneka* en el mundo circundante, ni tampoco

[8] En este contexto, es significativo que, en sus lecciones sobre el *Sofista*, de 1924-25, Heidegger considere necesario empezar por Aristóteles para llegar a Platón (Heidegger, 1997: 7-8). Se supone así que Aristóteles entendió a Platón mejor de lo que éste se entendió a sí mismo, con lo cual se asume una hipótesis ajena a la fuente textual platónica. Con esto no se niega el interés de la interpretación heideggeriana, que es de un detalle y de una profundidad fenomenológicas incuestionables y que Patočka podría haber compartido en más de un aspecto, si las hubiera conocido. Aunque a menudo se ha dicho que nos hablan más de Heidegger que de Platón, también ha sido puesta en evidencia su relevancia para una interpretación del diálogo, por ejemplo, en cuanto a la cuestión de la vida auténtica (Partenie, 2005) o a la naturaleza de la actividad filosófica (Solans Blasco, 2023). Cf. De Brasi y Fuchs, 2016.

[9] Cf. Guido Davide Neri, «Le monde du travail et de la peine» (Barbaras, 2011: 161). Corporeidad e intersubjetividad —reflexiones más bien husserlianas— le sirven a Patočka para ampliar y a su vez concretar el movimiento heideggeriano de la existencia. Cf. Pavel Kouba, «Le problème du troisième mouvement. En marge de la conception patočkienne de l'existence» (Barbaras, 2011: 184).

ninguna acción histórica capaz de modelar el rostro de las masas humanas. Pero estos dos son los únicos movimientos a los que se refiere Heidegger en *Ser y tiempo*. Contra esta falsa alternativa, los comportamientos abiertos citados muestran que «la temporalidad permite un movimiento completamente diferente, incluso opuesto, que, sin salir del mundo, se dirige hacia los límites que determinan la situación del hombre en este mundo» (Patočka, 2016b: 255). Estos comportamientos abiertos constituyen los movimientos de la existencia humana que caracterizan el mundo natural:

> […] movimiento de aceptación que, con sus modalidades de amor y odio, ofrece a la existencia un centro de arraigo; movimiento de alienación y de su superación a través del cual el hombre conquista después un lugar en el sí de la naturaleza humana y extrahumana; y finalmente movimiento veritativo en el sentido especial del término, que lo sitúa en relación al todo y a aquello que lo hace aparecer. (Patočka, 2016b: 258)

Sobre el primer movimiento, Patočka observa que se trata de un ser-con, de un ser-(lanzados)-juntos, por el cual el hombre tiene la posibilidad de convertirse, para otra existencia lanzada, en un refugio que transforma la angustia en aceptación:

> Sin aceptación no hay existencia humana; el hombre no sólo es lanzado a la realidad, sino también aceptado, es lanzado como aceptado; la aceptación es parte del ser-lanzado. He aquí por qué la alegría de la aceptación, por un lado, no es un simple velo que falsearía la auténtica perspectiva original, y, por otro lado, es una alegría que sólo se da sobre un fondo de angustia: es una alegría angustiada y ambivalente. (Patočka, 2016b: 257)

De esta manera, la *Geworfenheit* heideggeriana, sin ser negada, es matizada y situada en unos términos a la vez más concretos y más amplios o, como se ha dicho, más «plásticos»[10]; quizá podríamos decir, también, más responsables. En lo que respecta al segundo movimiento, Patočka se sitúa en cierto modo entre Marx y Heidegger, ya que el trabajo como proceso de alienación y de superación se encuentra tanto en la base de los desarrollos anónimos de la historia como en la de su asunción responsable. El trabajo ha de formar parte de una ontología fundamental que muestre que también puede ser un comportamiento abierto, más allá de la perspectiva biológica y sociológica.

Hay, pues, en el mundo natural, unas posibilidades intrínsecas de (auto)clarificación y, por lo tanto, una responsabilidad en llevarlas o no a cabo. Heidegger, en cambio, considera que la metafísica y la tecnociencia no son simplemente una mala autocomprensión de los hombres, una mirada mal dirigida que puede ser corregida, según rezaría el diagnóstico husserliano, sino que se trata de un destino inevitable que pasa por encima del hombre. La posición de Patočka puede colocarse entre las de ambos, como ha sido señalado a menudo. Lo explicita el propio

[10] Véase László Tengelyi, «La phénoménologie asubjective et la théorie des trois mouvements de l'existence chez Patočka» (Barbaras, 2011: 143).

Patočka en los siguientes términos: «[…] hemos querido evitar a la vez la recaída en el subjetivismo —que cree hallar en el hombre el absoluto último (con lo cual el hombre aparece como un ser internamente infinito)— y en el irracionalismo de un ser antecedente a merced del cual queda ligado el sentido del ser humano.» (Patočka, 2004: 54-55)[11]

La tesis de Patočka es que el problema de la manifestación es más fundamental que el problema del ser: «[…] no puedo acceder al problema del ser si no es a través del problema de la manifestación, mientras que si parto del problema del ser en el sentido abstracto del término, el concepto del ser se convierte [...] en algo así como un signo puramente formal» (Patočka, 1991: 155-156). El gran problema consiste en el equívoco del fenómeno como tal. La manifestación es ocultación y esta ocultación es manifiesta. La pretensión ontológica de Heidegger lo lleva a un intento de superación de esta realidad insuperable de la manifestación. El *Sein* es el ámbito de un gran silencio o bien de un lenguaje divino:

> […] una ontología como aquella a la que apunta Heidegger requiere un lenguaje de carácter completamente nuevo. Por mi parte, diría que la ampliación que Heidegger realiza de las intenciones y del campo de análisis de la filosofía hasta nuestros días no tiene suficientemente en cuenta la existencia de un primado del logos, un primado del ὄψις y de la luz (*světla*), puesto que sólo desde este punto de vista se pueden tematizar también sus contrarios. (Patočka, 1991: 162-163)

Pese a sus brillantes análisis sobre el concepto griego de ἀλήθεια, en Heidegger faltaría un abordaje, digamos, responsable, del problema de la verdad en el sentido propio de la palabra.

> […] a partir de *Sein und Zeit*, Heidegger identifica el problema de la *verdad* con el de la *manifestación* de las cosas, sin tener en cuenta el hecho de que una cosa puede manifestarse ya sea como lo que es, ya como lo que no es en sí misma. El problema propio de la verdad no reside en el hecho de que las cosas se manifiesten, que se conviertan en fenómenos. Ésa no es más que la condición de posibilidad del problema. Es obvio que el hecho de que el mundo se manifieste es lo más importante y lo más profundo, el problema *con el cual* y *en cuyo interior* trabaja la filosofía. Pero la manifestación en sí misma sólo es el sustrato sobre el cual puede asentarse el problema de la verdad, puesto que la verdad es la manifestación de las cosas tal como son. (Patočka, 1991: 164-165)

Para Heidegger, no es sólo que nos falte un patrón para valorar una época de la metafísica respecto de otra desde el punto de vista de la verdad, sino que no nos ha sido dado ningún derecho en absoluto para formular apreciaciones de este tipo: «¡es algo terrible!» (*Tohle je přece strašné!*), exclama Patočka en la conversación con los asistentes al seminario de 1973:

> Lo que Heidegger presenta de esta manera son los ecos de la decadencia (*úpadkové*). Todo este artículo sobre el fin de la filosofía es derrotista (*defétistická*)[12]. ¿Cómo se presenta, en esta

[11] La cita corresponde al texto «Přirozený svět a fenomenologie» [El mundo natural y la fenomenología], de 1967.
[12] Patočka se refiere a *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964). Sobre el «derrotismo» heideggeriano que Patočka denuncia, es evidente que nos faltaría la respuesta del pensador alemán. Al final de su texto, Heidegger sí califica de «lamentable» el círculo en el que se encuentra «la educación en el pensar» de la

> perspectiva, el problema de la filosofía tal como se perfila desde la época clásica? ¿Qué quieren Sócrates y Platón? Vivir en la verdad (*existovat v pravdě*): he aquí la definición propia de la filosofía (*vlastní definice filosofie*). [...] La filosofía fenomenológica lucha desde sus comienzos con el positivismo, y de tanto en tanto vemos manifestarse —como en el derrotismo final de Heidegger— las consecuencias del hecho de que tal combate no se haya llevado a buen término. (Patočka, 1991: 165-166)

El derrotismo final de Heidegger es el reflejo lejano de su mesianismo inicial. Ambos excesos podrían enmarcarse en su incapacidad para ver, responsablemente, las posibilidades emancipadoras de la vida en la verdad dentro del mundo natural. Heidegger sería una víctima más del movimiento pendular entre aburrimiento y éxtasis orgiástico, tan magistralmente analizados por Patočka.[13]

4. La (ir)responsabilidad europea

La irresponsabilidad de Heidegger se da en un contexto de irresponsabilidad europea, que arranca como mínimo en el Tratado de Versalles y, tal vez, como sospecha Patočka, hunde sus raíces en el «cartesianismo» moderno. Así lo anota Patočka a propósito de las dudas de Heidegger sobre la democracia en la famosa entrevista a *Der Spiegel*: «En este lugar se comprueba cómo el naufragio de este pensador no es sólo suyo, sino que estaba extendido» (Patočka, 2007: 359).

¿Qué ha pasado con Europa? ¿Qué ha sido el siglo XX europeo? ¿Qué errores y qué lecciones deben extraerse de él? Sin duda estas son preguntas de respuesta compleja que han sido abordadas desde todos los ámbitos culturales. En lo concerniente a Patočka, debemos introducir brevemente su filosofía de la historia y su concepto de los perturbados o conmovidos (*otřesených*)[14].

El último capítulo de sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* lleva por título «Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra». Patočka afirma que la Gran Guerra es el

---

apertura (*Lichtung*) (Heidegger, 2000a: 92). La discrepancia fundamental de Patočka con respecto a Heidegger se produce, a nuestro entender, por la equiparación heideggeriana entre filosofía, metafísica y platonismo (Heidegger, 2000a: 77-78), cuyo final o acabamiento (*Vollendung*) se resolvería en las ciencias y en su carácter técnico o cibernético. Ya hemos visto como, para Patočka, la filosofía no se identifica con la metafísica, ni tampoco Platón con el platonismo. Por tanto, no sería necesaria ninguna búsqueda de un pensar anterior o superior a una filosofía que «no ha estado a la altura» (Heidegger, 2000a: 81) y que se situaría «[f]rente a toda la tradición de la Filosofía» (Heidegger, 2000a: 92).

[13] Cf. Ortega, 2023; Tusa, 2013.

[14] El sustantivo *otřes* indica conmoción, estremecimiento, perturbación, escalofrío... En la primera traducción de los *Ensayos*, de 1988, Alberto Clavería proponía «perturbados». En su reciente traducción, Iván Ortega opta por «conmovidos», que nos parece ciertamente más adecuada, siempre que se retenga el sentido traumático del término «conmoción» y no pensemos en un conmoverse emocional blando. En inglés se suele utilizar «*shaken*» (Kohák) y en francés «*ébranlés*» (Abrams). En catalán se ha propuesto «*escruixits*» (Esquirol, 1992; Fernández, 1996).

suceso decisivo del siglo XX, que «[s]ignificó la penetración definitiva de aquella comprensión del ente que comenzó en el siglo XVII con el origen de la ciencia mecánica de la naturaleza y con el apartamiento de todas las "convenciones" que se interponían en el camino de esta liberación de fuerzas […]» (Patočka, 2016a: 177-178). Ahora bien, según Patočka, las explicaciones de la Primera y la Segunda Guerra Mundial se han hecho desde la óptica de la paz, como males necesarios en el camino hacia la victoria del bando autorizado por la historia. A las fuerzas de la paz —ya sea la *teutónica*, la *americana*, la *soviética* o la que sea— les da igual organizar o destruir. De la misma manera que envía millones de hombres al frente, la «Fuerza» (*Síla*) también emplea la paz como medio de combate. Contra este razonamiento, debe comprenderse que la vida siempre es *pólemos*, que la verdadera paz no es *monótona* sino *harmónica*, es decir, que implica un acuerdo —o acorde— constituido por profundas tensiones, como sabía ya el viejo Heráclito.

> *Pólemos* no es la pasión devastadora de un invasor salvaje; al contrario, es creador de unidad. La unidad fundada por él es más profunda que toda simpatía efímera y coalición de intereses. En la conmoción del sentido dado se encuentran los adversarios, creando con ello una nueva forma de ser del hombre que, posiblemente, sea la única que ofrece esperanza en medio de la tormenta del mundo. Es la unidad de los conmovidos pero intrépidos. (Patočka, 2016a: 80)[15]

Seguramente la paz que ha disfrutado Europa después de la Segunda Guerra Mundial —con la dramática excepción de Yugoslavia y a la expectativa de las amenazas actuales— no era la paz de los conmovidos —que comprenden *pólemos*— sino la de los escaldados —que huyen de *pólemos*—, favorecida por un aumento prodigioso del bienestar económico. Para Patočka, es inevitable que una paz de este tipo acabe rompiéndose:

> La inmensa obra de renovación, las conquistas sociales inéditas —más aún: nunca antes soñadas— que se desplegaron en una Europa fuera de juego y apartada de la historia mundial, muestran que este continente se decidió por la desmovilización porque ya no le quedaba otra. Al mismo tiempo, con todo esto se ahonda el abismo entre los *beati possidentes* y quienes mueren de hambre en un planeta rico en energías: se ahonda, pues, el *estado de guerra*. (Patočka, 2016a: 187)

La guerra se anexiona la paz como desmovilización. Hemos sido víctimas de la paz, de la pequeña y débil paz de la comodidad, que nos hace manipulables porque tenemos miedo de perderla. Vencer este miedo constituye el frente real, la verdadera movilización, el sacrificio auténtico (*oběti vlastní*)[16], como el de Sócrates. Senda nada fácil de seguir, ciertamente, pues

[15] Cf. Nathalie Frogneux, «La fragilité problématique de l'humain» (Barbaras, 2011: 176).
[16] Sobre la distinción entre sacrificio auténtico e inauténtico, véase *Čtyři semináře k problému Evropy* [Cuatro seminarios sobre el problema de Europa], de 1973 (Patočka, 2002: 402 ss; traducción castellana en Patočka, 2007: 314 ss).

conlleva una hostilidad que, entre otras cosas, suprime la verdad en el espacio público. Sin embargo, la verdadera paz sólo es alcanzable desde este frente:

> Este frente es la resistencia frente a los motivos del día, que son «desmoralizadores», aterradores y engañadores. Es el desvelamiento de su naturaleza. Es una protesta que se paga con la sangre. No es ésta una sangre que corre, sino que se pudre en las cárceles, en el quedar apartado y puesto al margen, o en los planes y posibilidades vitales que han sido aniquilados. Y es una sangre que volverá a correr en cuanto la Fuerza (*Síla*) lo encuentre oportuno. Comprender que *aquí* está el lugar donde se desarrolla el verdadero drama de la libertad; comprender que la libertad no es algo que sólo vaya a llegar «después» —cuando la lucha haya acabado—, sino que, antes bien, el drama de la libertad tiene su lugar propio precisamente en esta lucha […]. (Patočka, 2016a: 189)

Cabe preguntarse por qué el siglo XX, donde la experiencia del frente (*frontové zkušenosti*) ha sido la más gigantesca de la historia, no ha propiciado una paz verdadera. La respuesta de Patočka es que ha quedado restringida a una experiencia eminentemente individual. El fracaso se ha dado en la solidaridad y en la transmisión. Se trata, pues, de un fracaso político y pedagógico. En ello radica la propuesta de la *solidaridad de los perturbados* o *conmovidos* (*solidarita otřesených*), que Patočka describe al final de sus *Ensayos heréticos* de la siguiente manera:

> Es la solidaridad de quienes están en condiciones de comprender […] que la historia *es* este conflicto de la *mera vida* —desnuda y encadenada por el miedo— con la *vida en la cima*: ésta no planea los días cotidianos del futuro sino que ve con claridad que el día a día, su vida y su «paz» tienen un final. [...] La solidaridad de los conmovidos está en condiciones de decir «no» a las medidas de movilización que eternizan el estado de guerra. No erigirá programas positivos sino que hablará y se pronunciará como el *daimon* de Sócrates: con advertencias y prohibiciones. […] Quien traicione esta solidaridad debe tomar conciencia de que está alimentando la guerra y de que es aquel parásito que, parapetado, vive de la sangre de los otros. Dicha conciencia se ve poderosamente apoyada por los sacrificios del frente de los conmovidos. Conducir a todo el que sea capaz de comprensión a que sienta internamente la incomodidad de su cómoda posición: ése es el sentido que puede alcanzarse por encima de aquella cima humana que es la resistencia frente a la Fuerza, la superación de la Fuerza. (Patočka, 2016a: 190-191)

Si bien Patočka nos indica en qué consiste la conmoción, cabe preguntar cómo construir y mantener la solidaridad. Es decir, ¿cómo «conducir a todo el que sea capaz de comprensión a que sienta internamente la incomodidad de su cómoda posición»?[17] Esta tarea es la que encontramos en el teatro y en la política de Václav Havel, quién se vio «poderosamente apoyado» por el sacrificio de Patočka. En su discurso de aceptación del premio Erasmus, en 1986, escribía:

[17] Entre otros, James Dodd ha puesto en duda la posibilidad de esta comprensión, ya que la peculiaridad de la guerra es, precisamente, que la hace imposible. E incluso si fuera posible, tal vez no pudiera llevarse de vuelta a casa (Abrams y Chvatík, 2011: 214). En este sentido, la solidaridad de los perturbados sería tan sólo un *desideratum*.

> […] todos podemos hacer un sacrificio personal en nombre de estos ideales; siguiendo a un filósofo checo, el desaparecido Jan Patočka, que afirmaba que hay determinadas cosas por las cuales vale la pena sufrir... Hemos de comenzar por nosotros mismos; si siempre esperamos a que empiece el otro, nadie verá nunca un cambio. (Esquirol, 1992: 234-235)

La responsabilidad es un tipo de sacrificio porque implica renunciar al «reino del día», poner trabas al automatismo del poder —donde no sólo somos víctimas sino también verdugos—, poner trabas al «funcionamiento» de la sociedad, porque «la razón por la cual el sistema funciona es más importante que el hecho de que funcione. Al fin y al cabo, podría funcionar perfectamente por obra de una destrucción total.» (Havel, 1992: 264) ¿Qué sería, pues, la responsabilidad que hace que una sociedad funcione por una buena razón? Tomemos aquí un texto de Patočka de 1973:

> El sentimiento de responsabilidad universal no es una unión mística, la fusión, la identificación de todos en una simpatía universal. Es un sentimiento de solidaridad por la participación en la verdad y en aquello que la hace posible: el destino humano. ¿Qué significa esta responsabilidad en sentido universal? Nada más que esto: someterse al juicio y, por lo tanto, a la ley y a la comunidad verdadera y universal; querer ser juzgado, sabiendo de la complicidad de uno mismo en todos los acontecimientos; querer soportar y redimirse de la propia participación en la crueldad universal; no querer escapar a un reino de privacidad, juegos y estética; querer tomar parte en la justicia universal en cuanto se trata del único estado en el que un alma como esta —*i.e.*, una existencia que es un impulso ascendente contra la decadencia— puede existir. (Patočka, 1990: 149)

Siendo así, la historia, entendida como cuidado del alma, no puede culminarse. Precisamente la pretensión de haberlo conseguido es uno de los dogmas contra los cuales Patočka piensa sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*: «Quizá ocurra que la pregunta por el carácter decadente de la civilización está toda entera mal planteada. La civilización, en sí, no existe. La pregunta es si el hombre histórico todavía quiere reclamarse de la historia (*přiznávat k dějinám*)» (Patočka, 2016a: 169).[18] La historia sólo puede acabar si se renuncia a ella. Una forma de renuncia es creer que ya hemos ganado (Hegel, Marx, Comte); la otra es creer que ya hemos perdido (Heidegger). Ambas renuncias coinciden en la creencia de que la historia nos pasará por encima, queramos o no. De esta manera, para Patočka, sería la

[18] Modificamos ligeramente la traducción de Iván Ortega: «… quiere profesar la historia y reclamarla para sí.» Ortega introduce dos verbos para traducir un único término: *přiznávat*. Éste verbo puede significar confesar, reconocer o reclamar. Patočka usa aquí la perífrasi reflexiva «*se chce přiznávat*», que significaría «*se* quiere confesar/reconocer/reclamar». Además, según como interpretemos la preposición posterior «*k*», obtenemos varias traducciones posibles: «el hombre histórico se quiere confesar la historia / confesar a la historia / reconocer en la historia / reclamar de la historia…» Erika Abrams optó inicialmente (1981) por «*avouer l'histoire*», prescindiendo de la reflexividad del verbo y de la preposición posterior. Esta es la traducción que usó Jacques Derrida y sobre la cual basó gran parte de su interpretación «cristianizante» de Patočka (Derrida, 1992). En la nueva edición del texto, de 1999, Abrams traduce esta frase clave por «*se réclamer de l'histoire*». No podemos asegurar que el cambio se deba a un intento de evitar la interpretación de Derrida, pero sin duda nos parece una traducción más fiel al original y más en consonancia con la filosofía de la historia de Patočka. En esta línea, compartimos la crítica de Laura Tusa a la interpretación derridaniana (Cf. Tusa, 2013: 337-339).

humanidad misma lo que se acabaría. Y este final no es ninguna solución, ya que el problema de la historia no puede ni debe ser resuelto, sino que «debe permanecer como problema» (Patočka, 2016a: 169). El reto, pues, es saber si el ser humano aún quiere ser histórico, es decir, si aún quiere vivir en la problematicidad, en la perturbación del sentido dado. En conclusión, la única actitud resuelta consistirá en una paradójica «resolución del conflicto por el conflicto» (*konfliktním řešením konfliktu*) (Patočka, 2007: 314). Debemos permanecer persistentemente en lo absoluto de la problematicidad:

> La posibilidad de una *metanoesis* de proporciones históricas depende esencialmente de lo siguiente: la parte de la humanidad que está en condiciones de comprender de qué ha ido y de qué va la historia, que al mismo tiempo —y debido a la posición de la humanidad actual en la cima de la tecnociencia— se ve constreñida a asumir cada vez más la responsabilidad por el sinsentido (*zodpovědnosti za nesmyslnost*), ¿será capaz también de aquella disciplina y autonegación exigidas por la postura de desarraigo, que es la única en la que puede realizarse un sentido absoluto pero a la vez accesible para la humanidad en tanto que problemático? (Patočka, 2016a: 117-118)

Con este sentido absoluto y a la vez problemático recuperamos el centro del platonismo negativo y la interpretación patočkiana de la idea platónica. La «solución conflictual del conflicto» es, también, una nueva manera de situarse entre las soluciones de Husserl y Heidegger:

> Así pues, desde los intentos de Husserl por resolver la crisis de la ciencia, pasando por el esfuerzo de resolver la crisis mediante el arte, hemos llegado hasta la cuestión de si no habrá que confrontar el peligro y no sólo esperar. Asimismo, se nos plantea la cuestión de si no será necesaria otra concepción del *Gefahr*, una en la que no lo veamos sólo como un velo (*závoje*), sino como un conflicto que nos envía al combate, en el que nos consumimos. En este sentido, πόλεμος πατήρ πάντων, según las palabras de Heráclito. (Patočka, 2007: 301)

Si nos fijamos en los conflictos y los combates de Heidegger y Patočka, podríamos decir que el primero lucha para ganar, mientras que el segundo lo hace para resistir. Heidegger juzgó su momento como decadente e imaginó un combate espiritual, cultural y político en el que Alemania se jugaba su lugar en una vislumbrada guerra por el dominio planetario. Finalmente, se estableció un dominio en dos bloques.[19] Desde la caída del muro de Berlín, Europa ha tenido sus oportunidades de construirse. Hoy nos hallamos ante una nueva vuelta de tuerca de la tecnología y de las aspiraciones de dominio planetario. Para Patočka, Europa nació y renació

[19] Ambos bloques revelan, para Patočka, un mismo fenómeno, la sobrecivilización (*nadcivilisace*), caracterizada por los siguientes elementos: (1) la universalidad de la ciencia en el ámbito espiritual, (2) la división del trabajo y el mercado mundial en el ámbito económico y (3) la educación racional universal en el ámbito social. A su vez, la sobrecivilización tiene dos formas: la moderada y la radical, que corresponden —aunque no perfectamente— a los dos bloques políticos. Véase el texto *Nadcivilizace a její vnitřní konflikt* (Patočka, 1996: 243-302; traducción castellana en Patočka, 2007: 105-186). El texto, escrito hacia 1955, constituye la última parte del proyecto *Platonismo negativo*.

del platónico cuidado del alma (*péče o duši*), pero ya hace tiempo que Europa representa la preocupación por el dominio del mundo (*péči o zmocnění světa*): «Esta es otra historia, también única, que oculta el germen de lo que se ha producido ante nuestros ojos: la *desaparición de Europa*, probablemente para siempre» (Patočka, 1991: 87). Si aún estamos a tiempo de preservar Europa como idea —no como mero club de estados— ello implicará protestar contra lo que amenaza el cuidado del alma y descubrir cuándo y dónde decir «no».

Referencias

Abrams, E. y Chvatík, I. (eds.) (2011). *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Springer.

Barbaras, R. (ed.) (2011). *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. Mimesis.

Chik, W-K. (2016). «Truth, Responsibility and the Political. Jan Patocka's View on Living in Truth». *Horizon*, 5 (1).

Chvatík, I. (2011). «The Responsibility of the "Shaken": Jan Patočka and his "Care of the Soul" in the "Post-European" World», en Abrams, E. y Chvatík, I. *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. Springer.

Derrida, J. (1992). *Donner la mort*. Transition.

De Brasi, D. y Fuchs, M. J. (eds.) (2016). *Sophistes: Plato's Dialogue and Heidegger's Lectures in Marburg (1924-25)*. Cambridge Scholars Publishing.

Esquirol, J-M. (1992). *Responsabilitat i món de la vida*. Anthropos.

Fernández, F. (2000). «La solidaritat dels escruixits i l'home resolt». *Comprendre*, vol. 2 (1).

Fernández, F. (1996). *Jan Patočka. La filosofia en temps de lluita*. Barcelonesa d'Edicions.

Frogneux, N. (ed.) (2012). *Jan Patočka. Liberté, existence et monde commun*. Le Cercle Herméneutique.

Hagedorn, L. y Sepp, H-R. (eds.) (1999). *Jan Patočka. Texte, Dokumente, Bibliographie*. Oikoymenh.

Havel, V. (1997). *Cartas a Olga*. Galaxia Gutemberg – Círculo de Lectores.

Havel, V. (1992). *Open Letters*. Vintage Books.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trotta.

Heidegger, M. (2000a). *Tiempo y Ser.* Tecnos.

Heidegger, M. (2000b). *Hitos*. Alianza.

Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*. Indiana University Press.

Kohák, E. (1989). *Jan Patočka. Philosophy and selected writings*. The University of Chicago Press.

Partenie, C. y Rockmore, T. (eds.) (2005). *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*. Northwestern University Press.

Partenie, C. (2005). «Imprint: Heidegger's Interpretation of Platonic Dialectic in the *Sophist* Lectures (1924-25)», en Partenie, C. y Rockmore, T. (eds.) (2005). *Heidegger and Plato. Toward Dialogue*. Northwestern University Press.

Patočka, J. (2016a). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Encuentro.

Patočka, J. (2016b). *Le monde naturel comme problème philosophique*. Vrin.

Patočka, J. (2012). *Platónova péče o duši a spravedlivý stát*, en *Sebrané spisy* [Obras completas] (14/4). Oikoymenh.

Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. Sígueme.

Patočka, J. (2006). *Sebrané spisy* (12). Oikoymenh.

Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.

Patočka, J. (2003). *Socrate*. *Lezioni di filosofia antica*. Bompiani.

Patočka, J. (2002). *Sebrané spisy* (3). Oikoymenh.

Patočka, J. (2000). *Vom Erscheinen als Solchem. Texte aus dem Nachlass*. Alber – Orbis Phaenomenologicus.

Patočka, J. (1999). *Sebrané spisy* (2). Oikoymenh.

Patočka, J. (1996). *Sebrané spisy* (1). Oikoymenh.

Patočka, J. (1995). *Papiers phénoménologiques*, Jérôme Millon.

Patočka, J. (1991). *Platón y Europa*. Península.

Patočka, J. (1990). *L'écrivain son «objet»*. P.O.L.

Ortega, I. (2023). «Technical Civilization, Boredom and Responsibility in Jan Patočka». *Pensando*, vol. 14, nº 32.

Ortega, I. (2013). «Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patocka». *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*.

Ortega, I. (2005). «El movimiento de la existencia humana de Jan Patočka», *Daimon. Revista de Filosofía*, vol. 36.

Richir, M. y Tassin, E. (eds.) (1992). *Jan Patočka, philosophie, phénoménologie, politique*. Jerôme Millon.

Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist*. Yale University Press.

Rosen, S. (1988). «Heidegger's Interpretation of Plato», en *The Quarrel between Philosophy and Poetry*. Routledge.

Sales, J. (1992). «Heidegger i el silenci de la cova», en *Estudis sobre l'ensenyament platònic I. Figures i desplaçaments*. Anthropos.

Sales, J. (1991). «El fracàs de l'ideal husserlià de la filosofia com a ciència estricta». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. 4.

Serrano de Haro, A. (2004). «Presentación», en Jan Patočka, *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.

Serrano de Haro, A. (2001). «Edmund Husserl y Jan Patočka sobre la idea de Europa: primeras divergencias». *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 3.

Solans Blasco, M. (2023). «Filosofía y existencia en las lecciones de Heidegger de 1924/25 sobre el *Sofista* de Platón». *Ideas y Valores*, 72 (181).

Tusa, L. (2013). «Heretical Dimensions of Self Responsibility by Jan Patočka». *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 4/I: *Razón y vida*.

Zumr, J. (1967). «K filosofoým šedesátinám. S Janem Patočkou o filosofii a filosofech». *Filosofichý časopis*, XV.