

# J. PATOČKA: EL SENTIDO DE LA HISTORIA, EL CUIDADO DEL ALMA Y LA COMPRENSIÓN DE LA MODERNIDAD

por Jesús Miguel DÍAZ ALVAREZ  
Universidad a Distancia

## I Notas biográficas<sup>1</sup>.

Jan Patočka nació en Turnov (Bohemia) en 1907. Al terminar los estudios en el *Realgymnasium* inicia su andadura universitaria en la Karls-Universität de Praga, donde cursa romanística, eslavística y filosofía. En 1928 se traslada a París para proseguir sus estudios en la Sorbona. Al año siguiente escucha las ya famosas conferencias que Husserl pronuncia en esa universidad, y a través de Alexandre Koyré, antiguo alumno de Husserl de la época de Gotinga, se produce el primer encuentro entre ambos<sup>2</sup>. En 1931 se doctora en Praga con

---

<sup>1</sup> Dado que J. Patočka es un filósofo relativamente desconocido en España, me he permitido, como preámbulo a mi exposición de los *Ensayos heréticos* (J. Patočka: *Ensayos heréticos de filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona, 1988), hacer una breve sinopsis de su biografía intelectual. Los datos aquí recogidos provienen de las siguientes fuentes: Jan Patočka: «Erinnerungen an Husserl», en W. Biemel (Hgrs.): *Die Welt der Menschen. Die Welt der Philosophie*. Martinus Nijhoff. Haag, 1976. W. Biemel: «Einleitung», en J. Patočka: *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Klett-Cotta. Viena Stuttgart, 1987. L. Landgrebe: «Einleitung», en J. Patočka: *Die natwrlche Welt als philosophisches Problem. Phänomenologische Schriften I*. Klett-Cotta. Viena/Stuttgart, 1989.

<sup>2</sup> Patočka nos cuenta en sus «Erinnerungen an Husserl» que fue a la primera conferencia de Husserl con «el corazón tembloroso» porque lo consideraba desde hacía tiempo como «el filósofo». Y prosigue «Así presencié el inicio de las *Meditaciones cartesianas*, que Husserl había proyectado y pensado como una presentación sistemática de la totalidad de la fenomenología -desgraciadamente, tan profunda y densa que era poco apropiada para conferencias. Y, sin embargo, emanaba de esta conferencia y del conferenciante algo que alentaba la comprensión, que comprometía en los desarrollos del pensamiento, pues éstos eran todavía poco comunes -se sentía la urgente necesidad de una nueva fundamentación, de una

una tesis sobre el concepto de evidencia y su significado para la noética, y en 1932 obtiene una beca de la Fundación Humboldt para estar un año en Alemania. La primera parte de su estancia, el semestre de invierno de 1932-33, la pasará en la Universidad de Berlín, donde asiste, entre otras, a las lecciones de Nicolay Hartmann, Werner Jaeger, Jakob Klein, Max Planck, Erwin Schrödinger y Werner Heisenberg. Posteriormente, en el semestre de verano, se trasladará a Friburgo para estudiar con Husserl, quien, en la primera invitación a su casa, lo saludará con las siguientes palabras: «¡Por fin! He tenido alumnos de todo el mundo, pero todavía no me había sucedido que un paisano me visitara»<sup>3</sup>.

El trabajo filosófico de Patočka durante ese semestre, lo que podríamos llamar su “adiestramiento” fenomenológico, no correrá exclusivamente, ni siquiera mayormente, a cargo de Husserl, sino del que era por aquel entonces su más estrecho colaborador, Eugen Fink, con el que pronto estableció una gran amistad. Asimismo, también escuchó Patočka en Friburgo las lecciones de Heidegger, que le produjeron una viva impresión.

En 1934 regresa a Praga, prosiguiendo con L. Landgrebe su formación fenomenológica<sup>4</sup>. Ambos colaborarán en la creación, ese mismo año, del *Círculo lingüístico de Praga para la búsqueda del entendimiento humano*, siendo nombrado secretario el filósofo checo. La primera actividad importante del *Círculo* fue la invitación que se le cursó a Husserl en 1935 para pronunciar una serie de conferencias. Así, después de las conferencias que el fundador de la fenomenología da en Viena en la primavera de ese mismo año sobre «La filosofía en

---

reorientación de profundidad secular- y se veía a un filósofo ante sí, que no glosaba y comentaba, sino que estaba sentado en su taller como si estuviera solo, y luchaba con sus problemas despreocupándose del mundo y los hombres». «Erinnerungen an Husserl», en W. Biemel (Hrsg.): *Die Welt der Menschen. Die Welt der Philosophie*. M. Nijhoff. Haag. 1976, pp. VII-VIII.

<sup>3</sup> «Erinnerungen an Husserl», en *op. cit.*, pp. VIII, IX.

<sup>4</sup> Landgrebe nos recuerda a este respecto que uno de los temas más frecuentes en las conversaciones que casi diariamente mantenían en Praga, versaba sobre la relación del pensamiento de Heidegger y la fenomenología husserliana. La convicción de ambos era que entre los dos enfoques lo que se daba no era una relación de exclusión sino de complementariedad. Cf. Landgrebe, *op. cit.*, p. 12.

la crisis de la humanidad europea», tienen lugar en otoño del 35, en la que será la última comparecencia pública de Husserl, lo que ya se conoce con el nombre de «Conferencias de Praga»<sup>5</sup>.

Antes de partir hacia Friburgo, Husserl anima a Patočka a que prepare su escrito de habilitación. Bajo la influencia directa de las «Conferencias de Praga» elige como tema *El mundo natural como problema filosófico*, culminando el trabajo en 1936.

En 1938 empieza la invasión nazi de Checoslovaquia. La universidad se cierra y Patočka, desde 1939 a 1945, impartirá clases en diversos institutos. En 1945 pudo dar clases de nuevo en la universidad, pero en 1949, durante la fase de estalinización, es expulsado. Desde 1950 hasta el 54 trabajará en la Biblioteca Masaryk, y del 54 al 58 en el Instituto de Investigación de la Academia de Ciencias, participando en la edición de las obras completas de Comenius, uno de los fundadores de la filosofía de la educación en la época renacentista. Finalmente, a partir del 58, será nombrado miembro del Instituto de Filosofía en la citada Academia.

A partir de 1957 es invitado en múltiples ocasiones a impartir cursos y conferencias en universidades de Alemania (entre otras, Colonia, Aquisgrán, Bonn, Bochum, Heidelberg, Berlin, Maguncia y Friburgo). En 1964 viajará por primera vez al Archivo Husserl de Lovaina, y durante 1964/65 y 1967/68 será profesor invitado en las

---

<sup>5</sup> Patočka recuerda con las siguientes palabras aquel acontecimiento: «El éxito fue de nuevo enorme. La impresión de la persona de Husserl y de la irrepetible energía de su pensamiento, grandiosa. Nunca antes y nunca después ha visto nuestro auditorio máximo un acontecimiento semejante, nunca se había oído entre nosotros tales palabras, nunca habíamos sido tocados de modo tan inmediato por el espíritu de la filosofía. ... El gran pensador vino aquí, al igual que antes en Viena, a hablar sobre una candente cuestión de actualidad, pero todavía de modo más profundo y original, pues aquí todo se había organizado por primera vez sobre el problema del olvidado mundo de la vida: se veía nacer detrás de la crisis de la ciencia, que emerge a pesar de sus éxitos, la crisis de la razón y la crisis de la humanidad; se dirigía la mirada hasta una crisis de la Ilustración, que se hace más honda a lo largo de los siglos, que no puede ser superada apartándose de la razón, sino por el acceso a un nivel de razón y de ciencia todavía desconocido. Qué contraste con las «Conferencias de París», en las que se desarrolló una concepción en el puro Empíreo del pensamiento que fundamenta de nuevo, mientras que aquí, una voz llamó al cambio que el mensaje de los filósofos llevaba a la humanidad, que se encontraba en extremo peligro». «Erinnerungen an Husserl» en *op. cit.*, p. XVI.

universidades de Maguncia y Colonia. Sólo en 1968, a la edad de 51 años, será nombrado catedrático de filosofía en la Karls-Universität de Praga. Tras la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia en 1968, con la consiguiente caída de Dubcek y su socialismo con rostro humano, la situación de Patočka se vuelve cada vez más difícil. Así, por ejemplo, en 1971 el Reihnisch-Westfälische Technische Hochschule de la Universidad de Aquisgrán le concedió la distinción de doctor honoris causa. A pesar de las promesas dadas por las autoridades a la legación alemana, no le fue concedido el visado de salida. El acto tuvo que tener lugar en la embajada de Alemania en Praga. Con esta situación de fondo se jubila anticipadamente en 1972. A partir de entonces impartirá sólo seminarios privados.

En 1977, y llevado por su compromiso filosófico-político, será uno de los firmantes del célebre manifiesto Carta 77, del que es elegido uno de sus portavoces. Sometido a una serie de interrogatorios policiales, que prosiguieron a pesar del progresivo y amenazante empeoramiento de su estado de salud, muere Patočka el 13 de marzo de ese mismo año.

Para terminar este apartado quisiera hacer una breve referencia a las principales publicaciones de Patočka. A parte del ya citado *El mundo como problema filosófico*, cuya traducción francesa apareció en el tomo 68 de la colección *Phaenomenologica*, merecen destacarse la obra que aquí comentamos, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, el seminario *Platón y Europa* y los *Estudios sobre Masaryk*.

A partir de 1987, el Instituto para las ciencias del hombre de Viena está publicando unos *Escritos escogidos*, de los que tenemos los siguientes tomos: 1987, *Arte y tiempo. Escritos filosófico-culturales* (introducción de W. Biemel); 1988, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia y textos complementarios* (introducción de Paul Ricoeur, que aparece también en la edición castellana); 1990, *El mundo natural como problema filosófico. Escritos fenomenológicos I* (introducción de L. Landgrebe); 1991, *El movimiento de la existencia humana. Escritos*

*fenomenológicos II* (introducción I. Srubar) y 1992, *Escritos sobre cultura e historia checas* (introducción de Petr Pithart)<sup>6</sup>.

## II Nota filológica sobre los *Ensayos heréticos*<sup>7</sup>

La versión mas completa de los *Ensayos heréticos* es el resultado de un largo proceso que culmina en la edición alemana de la obra.

El germen inicial del libro podemos remitirlo a 1973, año en el que Patočka entrega por su sesenta cumpleaños al también filósofo Bozena Komarkova el cuarto ensayo: «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XIX». Pero será más tarde, en 1974/75, cuando tome cuerpo, a través de una serie de conferencias impartidas en un seminario privado que, a la postre, se convertirán en ese mismo año en el texto de la primera edición checa.

A comienzos de 1975, antes de que fueran redactados los últimos ensayos de la edición checa, empieza Patočka una traducción del texto al alemán que posteriormente quedará interrumpida<sup>8</sup>. Esta traducción tiene la característica de que se aparta en numerosas ocasiones del texto checo, al haber cosas que no traduce, otras que reformula, o textos que sólo aparecen aquí. Ante esta situación los traductores alemanes han optado por seguir como texto base una nueva edición checa aparecida en 1980, cuya única diferencia con la de 1975 es que no incluye las *Glosas*<sup>9</sup>, no renunciando, sin embargo, a incluir aquellos párrafos que aparecen como novedad en la edición

---

<sup>6</sup> Todos los volúmenes han sido editados por la Editorial Klett-Cotta.

<sup>7</sup> Los datos que ahora consignamos están sacados del epílogo a la traducción alemana de los *Ensayos*. J. Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Klett-Cotta. Viena/Stuttgart, 1988, pp. 461-473.

<sup>8</sup> Tanto el texto checo como el alemán le son enviados al filósofo polaco Krzysztof Michalski, quien en octubre del 74 le había pedido un artículo sobre el tema «Fenomenología e Historia». El artículo aparecerá en la revista polaca *Zank* en otoño del 75. La versión es del citado Michalski, y lo allí expuesto tiene como base el tercer ensayo «¿Tiene un sentido la historia?».

<sup>9</sup> Las *Glosas* son dos textos breves escritos en 1976 que acompañan a los *Ensayos* (aparecen también en la edición española).

alemana. En un caso se produce también una sustitución de una parte del texto checo por el alemán correspondiente (cf. p. 88).

Quisiera ahora, para terminar esta nota, hacer una breve referencia a la edición castellana. Por las indicaciones que aparecen en la hoja donde se especifica la edición de la que se hace la traducción (Institut für Wissenschaften vom Menschen, Viena, 1987), todo indica que nos encontramos ante una versión castellana de los *Ensayos* realizada a partir de su correspondiente alemana. Sin embargo, una vez que se efectúa una mínima confrontación de los textos, todo indica que la versión ha sido hecha a partir de otro idioma, y no con demasiada fortuna. Sólo desde esta óptica es explicable, por ejemplo, la traducción del título del quinto ensayo, que en alemán reza, «Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?», por el innecesariamente perifrástico, que además es inexacto, «sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué». En esta línea, el texto está lleno de perífrasis completamente prescindibles y de construcciones sintácticas que se alejan de la literalidad del texto alemán. Pero el dato determinante a la hora de comprobar que la traducción no es del alemán no se cifra en una cuestión de estilo, sino en que ninguno de los textos que Patočka añadió o modificó en su traducción parcial del libro al alemán, y que aparecen, según ya he indicado más arriba, en la versión alemana definitiva, se encuentra en la edición castellana (cf. pp. 21, 23, 45, 62, 77, 78, 84 y 92 de la edición de Península, con las siguientes de la edición alemana, 22-23, 26-28, 49, 63-66, 81, 82, 82-83, 88, 89 y 96-97).

Con respecto a la traducción en sí hay que decir que es bastante deficitaria, siendo por momentos ininteligible.

Uno de sus mayores problemas reside en el desacierto, la falta de criterio o el error radical, a la hora de traducir términos que son esenciales en el conjunto de la obra, algunos de los cuales tienen un significado muy preciso en la fenomenología (Husserl y Heidegger). Así: *Umwelt* se vierte en algún caso por «mundo ambiente»; *Dasein* por «ser-en-el-mundo»; *Einsicht*, en algún caso, por «intuición»; *Erscheinen*, en algún caso, por «descubrimiento»; *Vollziehen* por «cumpli-

mentación»; en algún caso *Apperzipieren* por «percibir»; *Sein*, en algún caso, por «ente»; *Leib* por «cuerpo», sin ningún tipo de indicación aclaratoria; *Faktum*, en algún caso, por «subsistencia»; *Sinnvoll* «mantenedor-de-sentido»; *Ausschaltung* (referido a la *epoché*) por «desvalorización»...

A parte de los desaciertos en, digámoslo así, la terminología más técnica, hay traducciones que se podrían calificar, cuando menos, de curiosas, quizá por aparecer así en la edición que manejó el traductor. Por ejemplo, traduce varias veces «Nueva Inglaterra» cuando en alemán dice *Amerika*, o en un caso vierte «filosofía de la dialéctica económica revolucionaria» por un simple *historische Materialismus*.

Tenemos, en fin, múltiples errores, visto todo ello desde la edición alemana, en palabras normales («civilización científico técnica» por *Wissenschaftlich-technische Revolution*; *Ungerechtigkeit* por «falta de propiedad»; *Konstruktion* por «hipótesis»; *Menschsein* por «humanidad»; *Nebensächlich* por «cantidad despreciable»...) y en la comprensión gramatical de no pocas frases (*Dabei haben die dominierenden Philosophien der Gegenwart, sei es nun offenkündig, sei es insgeheim, die nämliche Auffassung...* por «Al mismo tiempo, las filosofías dominantes del momento actual, una pública y otra secreta, tienen...»).

Por todo lo dicho, creo que la versión castellana de los *Ensayos* es bastante deficitaria, siendo realmente una pena que no se haya puesto más interés a la hora de traducir un libro de gran valía y actualidad.

### III El sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad<sup>10</sup>

Esta exposición de los *Ensayos heréticos* va a constar de dos partes con arreglo a las cuales pienso que se puede dividir de un modo no demasiado arbitrario el contenido de la obra.

En la primera daré cuenta de la tesis básica del libro, que gira en torno al nacimiento de la historia y las consecuencias que de ello se derivan para la comprensión del propio decurso histórico en general. Esto abarca, grosso modo, los tres primeros ensayos del libro y parte del cuarto<sup>11</sup>.

En la segunda parte trato de hacerme cargo del análisis que Patočka efectúa de la civilización y el pensamiento europeo a partir de la concepción del sentido histórico antes tematizada, que se centra fundamentalmente en la modernidad y su continuación: siglos XIX y XX. Estas ideas están contenidas en parte del ensayo cuarto y los ensayos quinto y sexto<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Como advertencia preliminar a las páginas que ahora siguen, quisiera hacer notar que éstas no tratan de ser un estudio pormenorizado de la obra de Patočka traducida al castellano en el año 1988, sino, más bien, una presentación general de sus ideas fundamentales. También quiero señalar que durante la elaboración de este texto he tenido la oportunidad de leer, por amable gentileza de sus autores, las dos comunicaciones que sobre la filosofía de la historia del pensador checo presentaron, en el III Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, Agustín Serrano de Haro y José Lasaga Medina. Ambas se publicarán próximamente en las actas de dicho Congreso. Ya para terminar, decir que cuando había finalizado la redacción de este escrito, me fue dado a conocer el riguroso trabajo del profesor R. Walton, «Jan Patočka y la existencia humana», en R. Walton: *El fenómeno y sus configuraciones*. Editorial Almagesto. Buenos Aires, 1993, pp. 95-110. Su lectura es sumamente recomendable.

<sup>11</sup> Los títulos de estos ensayos son: «Consideraciones prehistóricas», «El principio de la historia», «¿Tiene un sentido la historia?» y «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XIX».

<sup>12</sup> Los títulos son: de nuevo, «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XX», «¿Está abocada la civilización técnica a la decadencia?» (el título de este ensayo difiere, como ya dijimos, del vertido en castellano, que no es del todo exacto) y «Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuanto guerra».

1.-

La tesis fundamental de los *Ensayos heréticos* proclama que «la historia nace por la conmoción (*Erschütterung*) del sentido ingenuo y absoluto que tiene lugar en el nacimiento casi simultáneo y mutuamente condicionante de la política y de la filosofía»<sup>13</sup>. Puesto que para Patočka la filosofía y la política nacen en Grecia en el siglo VI a.c., tenemos que decir que la historia es un producto típicamente europeo y, más concretamente, típicamente griego, y cualquier otra cultura sólo puede llamarse histórica de un modo derivado, es decir, en la medida en que se europeiza y participa de ese acto fundacional.

Veamos como se justifica esta tesis. Para ello voy a partir del corolario lógico de la misma: si la historia nace en una época determinada y como fruto de unas creaciones culturales concretas ¿cómo caracterizamos a los pueblos y civilizaciones en los que no se dieron o no se dan semejantes creaciones culturales y que por lo tanto carecen de historia? La respuesta del filósofo checo es que a esas culturas hay que calificarlas de prehistóricas y, en algunos casos, de sin historia.

El suelo sobre el que se asienta la noción patočkiana de prehistoria es el concepto de mundo natural o mundo de la vida. No es por lo tanto de extrañar que uno de sus principales interlocutores en este problema sea Husserl. Para Husserl el *Lebenswelt*, por lo menos en una de sus funciones, es el mundo precientífico que, enajenado a partir de la modernidad, debe ser reganado en su estructura fundamental como suelo de sentido de la vida humana<sup>14</sup>. Ahora bien, tal mundo precientífico tiene su justificación última en la remisión del

---

<sup>13</sup> EH., p. 99. A partir de ahora, todas las citas que aparezcan de los *Ensayos* son traducciones mías hechas a partir de la versión alemana. De todas formas, para la comodidad de aquél que no pueda acceder al texto en este idioma, la paginación que se consigna es siempre, salvo indicación, la correspondiente de la edición de Península.

<sup>14</sup> Para las diversas funciones que realiza el *Lebenswelt* pueden verse, entre otros, los artículos de: U. Claesges, «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», en U. Claesges/K. Held (Hrs): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen*. Den Haag, 1972; L. Landgrebe, «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins», en B. Waldenfels...(Hers.): *Phänomenologie und Marxismus II Suhrkamp*. Frankfurt, 1977, y B. Waldenfels: «El desfondamiento del sentido», en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. I, 1995.

mismo a la conciencia, a la subjetividad (intersubjetividad) trascendental en tanto que ámbito constituyente responsable de todo aparecer y mostrarse de los objetos.

Esta remisión de la vida precientífica a la conciencia es para Patočka un resto de mentalismo, de idealismo cartesiano que limita ampliamente el proyecto husserliano, impidiéndole penetrar en estratos básicos del *Lebenswelt* como, por ejemplo, el que se refiere al «hombre en los fenómenos concretos del trabajo, la producción, la acción y la creación artística»<sup>15</sup>, que nunca son tratados por el fundador de la fenomenología. En este sentido, la noción husserliana de mundo de la vida se muestra claramente insuficiente porque, en consonancia con lo dicho, «el mundo natural, el mundo de la vida, sólo puede ser comprendido como la *totalidad* de los modos esenciales de comportamiento del hombre, de sus presuposiciones y de sus sedimentos»<sup>16</sup>.

Esta intelección del *Lebenswelt* apunta ya otra característica que enfrentará la posición de Patočka con la de Husserl, a saber, el carácter historial del mundo natural, y, en este sentido, la imposibilidad de hallar bajo el amontonamiento de lo «artificial» o, lo que es lo mismo, de las concepciones constructivas del mundo, estructuras materiales originarias en tanto que invariantes. El carácter historial del mundo de la vida viene dado por aquello que, a juicio de Patočka, caracteriza de un modo más propio al hombre: la apertura al mundo o, dicho de otro modo, la apertura al ser. La apertura significa esa posibilidad que tiene el ser humano, por su propia determinación esencial, de que el ente se le muestre por sí mismo sin ningún tipo de mediación de cualquier otra instancia (como es, por ejemplo, según Patočka, la conciencia en el caso de Husserl)<sup>17</sup>. Ahora bien, esta mostración del ente tiene un carácter historial que se vincula con las acciones y tradiciones de los hombres de los

---

<sup>15</sup> EH, p. 23

<sup>16</sup> EH, p. 28. La cursiva es mía.

<sup>17</sup> Para el pensador checo, el ser humano es el único ente que comprende al ser, y esto ocurre en tanto que él se refiere al ser, se relaciona con él, es más, podemos decir, en tanto que es esa relación. Sólo así puede estar abierto a los demás entes.

diferentes mundos que existieron y existen en la tierra. Así, la manifestación del ente, el modo en el que estamos abiertos al mundo, varían de unas épocas a otras y de unos mundos a otros, sin que quepa hablar al modo husserliano de un único mundo de la vida cuyas estructuras serían comunes a los diversos mundos particulares. En este sentido, habría que reconocer que todos los mundos son mundos naturales.

Una vez visto el carácter historial de los mundos de la vida, Patočka dará un paso más y nos dirá que ese carácter historial del ente se estructura en lo que él denominará los tres movimientos de la vida humana. Estos movimientos son: el movimiento de aceptación, el movimiento de defensa, y el movimiento de verdad<sup>18</sup>. Cada uno de ellos posee un sentido preciso, que puede ser explícitamente temático o no, y tiene su propia temporalidad, basada en el predominio de una de las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro).

El movimiento de aceptación consiste en que el hombre tiene que ser acogido e introducido en el mundo. Para el resto de los seres vivos esta acogida tiene un carácter de mera adaptación biológica que carece de sentido, la armonía con su mundo se da de un modo mecánico. Por el contrario, la entrada del hombre en el mundo humano quedaría reflejada en el famoso *dictum* de Anaximandro «hacerse justicia recíproca y reparar la injusticia», porque la injusticia, la extrañeza del mundo, es la clave inicial para comprender la individuación humana, su entrada en el universo. Esa injusticia es reparada por la aceptación de los miembros de la comunidad, que hacen del mundo para ese nuevo ser un hogar cálido y acogedor. Igualmente, el acogido reparará la injusticia. Y lo hace a través de todos aquéllos a los que se entrega, a los que ama, a los que él mismo acepta. La temporalidad dominante en el movimiento de aceptación es el pasado, y el mejor modo de ejemplificarlo sería la familia patricia de

---

<sup>18</sup> La palabra alemana que designa al aquí llamado movimiento de defensa es *Selbstverteidigung*. No he creído conveniente variar la traducción de la edición española con el fin de no introducir una mayor confusión en el posible lector de la misma.

la época helenística o romana: «El padre, que levanta al recién nacido del suelo, ejecuta un rito de aceptación que, sin embargo, comprende una relación con todos los horizontes temporales. El ve en el acto presente que decide sobre la vida o la muerte, no sólo las posibilidades del hijo, sino también su propia posibilidad de existencia en él, su propia finitud; pero todo esto reunido en la continuidad del *LAR* familiar, cuya existencia es el punto de partida de todo acto de aceptación y al cual vuelve el círculo del movimiento de aceptación»<sup>19</sup>.

En íntima correlación con el anterior se encuentra el segundo movimiento de la existencia humana, el movimiento de defensa. Nosotros sólo podemos aceptar al nuevo ser en tanto que nos preocupamos por sus necesidades, no menos que por las nuestras. Eso lo hacemos fundamentalmente mediante el trabajo. Un trabajo que deriva de las penalidades de la vida, de la necesidad de sobrevivir, y que está dedicado, por lo tanto, al mantenimiento de la vida, a la reproductividad de la vida en función de la propia vida<sup>20</sup>.

El trabajo es, pues, una carga para el hombre, una imposición, y en ello reside precisamente su carácter humano (el animal no trabaja porque lo realiza todo de un modo automático). El trabajo implica una resistencia que debe ser superada, una decisión que se nos impone. En este sentido dirá Patočka que en el trabajo, y aunque sea de modo paradójico, sentimos nuestra libertad y la problematicidad que toda libertad lleva consigo. Pero, seguidamente, todo este sentimiento de libertad y problematicidad se desvanece debido a la virulencia del propio trabajo, que hace que la única manera de conferir significado a esta vida amenazada por la necesidad y por la muerte sea la creencia en los dioses. El mundo del movimiento de defensa está dotado de sentido porque hay dioses que existen como una realidad evidente, no cuestionada (del mismo modo que pueden existir los elementos de la naturaleza) que está por encima del hombre. Ellos rigen los destinos del mundo, ponen orden frente al

---

<sup>19</sup> EH, pp. 53-54.

<sup>20</sup> A esta disciplina se incorporará el aceptado tan pronto como tenga capacidad para ello.

caos y la corrupción, dictando al ser humano las normas que debe respetar y cumplir. Así pues, el precio que los hombres deben de pagar por el sentido en este mundo dominado por el trabajo es la pérdida de la libertad, de su autonomía.

El mundo del movimiento de defensa es un mundo cerrado donde todas las soluciones están ya dadas por los dioses y las tradiciones que los avalan, y en el que no hay el menor atisbo de problematidad. La dimensión del tiempo que aquí domina es, dada la necesidad cotidiana de sobrevivir, el presente.

Llegamos, así, al tercer movimiento de la vida humana, el movimiento de verdad. En él se produce, por primera vez, la conciencia de apertura del hombre al mundo de la que hablamos páginas atrás. Esto sólo es posible por la ruptura con las ataduras del mito o, lo que es lo mismo, por la conmoción del sentido recibido. Esta conmoción significa romper con los dioses, pero también con la vida de sentido, modesto pero seguro, que ellos nos ofrecían. Así pues, la vida abierta, la vida verdadera, es una vida en la que hemos recuperado nuestra autonomía, una vida libre, pero al mismo tiempo, y, precisamente por ello, una vida al descubierto que carece de una base en la que apoyarse y que está dominada por un futuro, que ahora es la dimensión del tiempo dominante, abierto e imprevisible. En suma, una vida instalada conscientemente en la finitud, sin ningún tipo de amparo; una vida en peligro.

Pues bien, es en esta vida libre, convulsa, finita, en esta vida en un mundo que se ha vuelto problemático, donde tiene lugar, según Patočka, el principio de la historia, siendo el mundo apromblemático de los dos primeros movimientos, en el que se juntan el encadenamiento a la vida y su reproductividad con la cautividad del hombre a manos de los dioses, lo que el filósofo checo denominará mundo prehistórico<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Quisiera decir, para aportar otro dato en la confrontación que Patočka mantiene con Husserl en torno al problema del mundo natural, que para el primero sólo la investigación y la comprensión de las relaciones recíprocas de todos estos movimientos arrojaría luz y daría una imagen correcta de lo que es el mundo de la vida (cf. pp. 28-29). Evidentemente, el enfoque husserliano del *Lebenswelt*, por lo

Veamos ahora, brevemente, cómo se produce este tercer movimiento. El modelo originario con el que Patočka caracteriza el mundo prehistórico es el primitivo hogar familiar, pues en él se encarnan a la perfección la comunidad de aquellos que trabajan para asegurar su subsistencia. Por los datos que tenemos podemos decir que los grandes imperios del mundo antiguo, las primeras civilizaciones y culturas, no eran otra cosa que gigantescos hogares en los que los hombres se dedicaban a reproducir la vida sin alimentar pretensiones más altas. Todo su esplendor arquitectónico, literario, artístico en general, así como la organización social y política, respondía al servicio que se debía hacer a los dioses en pago al otorgamiento de sentido a una vida constantemente amenazada.

Sin embargo, también es cierto que serán los grandes imperios los que posibiliten una nueva comprensión del sentido de la vida. Su creciente desarrollo hará que el trabajo para el autoconsumo y una vida en constantes niveles de subsistencia sea progresivamente sustituida por lo que Patočka, siguiendo la terminología de H. Arendt, denomina producción<sup>22</sup>. La producción, en tanto que libera

---

menos tal y como la entiende Patočka, se alejaría bastante de esto. Además, a partir de la página 30 el pensador checo, realizando un desplazamiento sustancial en este tema que consumará su *herejía* frente al planteamiento husserliano, reservará el nombre de *Lebenswelt* exclusivamente para el mundo prehistórico, que se corresponde, como acabamos de ver, con los movimientos de aceptación y defensa. De igual modo, es en este punto referente a los tres movimientos de la vida humana donde el filósofo checo se alejaría también de Heidegger. El pensador de la Selva Negra, omnipresente a lo largo de todo el libro (véase, por ejemplo, todo lo que se ha dicho sobre la apertura como carácter estructural del hombre; cf. nota 17) habría tratado sólo aspectos básicos relacionados con el movimiento que se refiere precisamente a la apertura, el movimiento de verdad, no teniendo en cuenta, sin embargo, los otros dos. Es en este sentido en el que Patočka dirá que Heidegger no ha solucionado el problema del mundo de la vida, «aunque se tiene que decir que el concepto de apertura es hasta ahora el fundamento más apto sobre el que podría apoyarse una tal solución» EH., p. 28.

<sup>22</sup> No quiero dejar de señalar aquí la importantísima influencia que la obra de H. Arendt, en particular, *La condición humana*, con su tripartición de las tres actividades fundamentales bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra: *Arbeiten*, *Herstellen*, y *Handeln*, ha ejercido sobre los tres movimientos de los que nos habla el filósofo checo. Cfr. H. Arendt: *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

del puro autoconsumo y provee el andamiaje para la construcción de una vida duradera, establece las bases para que un grupo de individuos pueda liberarse de la lucha cotidiana por la vida y se cree un espacio público que se yuxtaponga a la esfera privada del hogar, rivalizando con él en importancia y desplazándolo como núcleo en torno al que se conforma el mundo en general. Este espacio público no es otro que el de la política, que se materializa por primera vez en la *polis* griega.

La política, en tanto que ámbito donde discuten y debaten los hombre libres y racionales, en tanto que ámbito contrapuesto al hogar y lo que éste simboliza, tiene que ser entendida como el espacio de la libertad, donde el objetivo ya no son las aspiraciones de la vida por la vida, sino aquellas que se derivan exclusivamente de la vida por la libertad. Es, pues, la política la que introduce la posibilidad de romper el mito, ya que nos lleva a asumir la instalación en la finitud y en la contingencia, precisamente como condición de posibilidad para alcanzar una vida auténtica en la que el mundo se nos manifiesta por primera vez sin el velo de la tradición.

No es difícil ver el parentesco entre lo que acabamos de decir y el inicio de la filosofía. Patočka estará de acuerdo con Platón y Aristóteles en que «el asombro es el inicio de la sabiduría», pero ello sólo es posible por la conmoción, por la problematicidad que introduce la política. Tenemos así, que en aquella renovación del sentido de la vida que trae consigo el nacimiento de la vida política, se contiene al mismo tiempo el germen de la vida filosófica <sup>23</sup>.

Pues bien, será en este contexto de la vida libre y de la conmoción del sentido heredado, de la filosofía y la política, en el que tiene lugar para Patočka el nacimiento de la historia en el sentido propio del término: «La historia tiene lugar allí donde la vida ha llegado a

---

<sup>23</sup> Las relaciones entre política y filosofía, en las que ahora no puedo entrar, dadas las limitaciones propias de este escrito, es uno de los aspectos más interesantes del libro. Sólo quisiera señalar, como dato informativo, que la cierta preminencia que parece traslucirse en los *Ensayos* a favor de la política, es matizada, e incluso invertida, en otros escritos que se recogen en la edición alemana de la obra, en concreto, en uno titulado *Die Epochen der Geschichte (Skizze)*. Cf. pp. 184-186 de la edición alemana.

ser libre y plena, allí donde conscientemente se crea un espacio para otra vida libre que no se agota en un mero aceptar y donde ella se decide, debido a la conmoción de aquel «pequeño» sentido de la vida, del aceptar, a un nuevo intento de darse a sí misma un sentido a la luz de aquello que se le aparece como ser del mundo en el que ella se encuentra»<sup>24</sup>.

La historia es, pues, para Patočka un asunto humano que el hombre hace desde sí mismo y por sí mismo, sin ningún tipo de tutela. Sólo hay historia cuando el hombre es libre y autónomo o, lo que es lo mismo, cuando se mueve en un universo problemático donde las respuestas no están fijadas de antemano y las que se da el hombre a sí mismo se enfrentan unas con otras. Esta libre confrontación, que se inaugura y garantiza con la política y la filosofía, indica, no sólo donde está la gran cesura entre la vida prehistórica y la vida histórica, sino que también establece la norma, el principio que debe regir la vida humana si quiere seguir manteniéndose en el citado nivel histórico. Por lo tanto, concluye Patočka recurriendo a Heráclito, «hay que entender la vida no desde el punto de vista del día, del simple vivir y del aceptar, sino también desde el punto de vista de la lucha, de la noche, de *polemos*. El inicio de la historia nos enseña que en ella no se trata de lo que puede ser refutado o conmocionado por algo, sino de la apertura a aquello que conmociona»<sup>25</sup>.

Ahora bien, entender la vida histórica como apertura a lo que conmociona, como *polemos*, como noche, como conflicto permanente, ¿no trae consigo el riesgo de precipitarse en el sin sentido? ¿Es posible desde esta posición dotar de sentido a la historia? Patočka es consciente de esta problemática y la abordará de modo extenso en el capítulo tercero de su obra, titulado significativamente: «¿Tiene un sentido la historia?»

El filósofo checo va a tener aquí un punto de apoyo fundamental en los análisis que sobre el problema del sentido ha hecho W.

---

<sup>24</sup> EH, p. 61

<sup>25</sup> EH, p. 64.

Weischedel<sup>26</sup>. Para este autor el sentido no puede tener jamás un carácter aislado o individual, siempre hay una remisión a un entramado de significación global o absoluto del que el primero es subsidiario. Y esto sucede porque la vida humana no es posible sin una confianza, que puede ser asumida ingenua o críticamente, en un sentido absoluto, en un «sentido total del universo del ente, de la vida y del devenir». Como dirá el filósofo checo abundando en esta idea, allí donde el hombre se enfrenta al sinsentido absoluto no le queda más salida que el suicidio.

Tenemos, pues, que el hombre no puede vivir sin un sentido global, absoluto, es decir, no puede vivir en la certidumbre del sinsentido. Pero «¿significa esto que no puede vivir en la búsqueda, en un sentido problemático? Porque a la legítima donación de sentido, a la no falsamente modesta, pero tampoco a la no dogmática, ¿no pertenece la vida en la atmósfera de la problematicidad? ... El sentido sólo puede aparecer en la búsqueda, que procede de la carencia de sentido, como punto de fuga de la problematicidad, como epifanía indirecta»<sup>27</sup>. Así, la problematicidad del sentido, lejos de ser una caída en el nihilismo, es precisamente lo que nos impide caer en él, el sentido «absoluto» de la historia implicado en la propia búsqueda de sentido, teniendo además la virtualidad, frente a otras concepciones de la historia, de alejarnos, a su vez, de los que hacen apología de cualquier sentido fijo e inmutable, en definitiva, dogmático.

Para Patočka, la tesis que se termina de formular no es otra que la que la filosofía clásica griega tematiza expresamente bajo el nombre de cuidado del alma<sup>28</sup>. El cuidado del alma significa «que la verdad ni está dada de una vez por todas, ni es un asunto de la mera contemplación y adquisición cognoscitiva. Ella es más bien una praxis de pensamiento y una praxis vital que se explora, se controla

---

<sup>26</sup> H. Gollwitzer/W. Weischedel: *Denken und Glauben*. Stuttgart, 1965.

<sup>27</sup> EH, pp. 96, 81.

<sup>28</sup> Digo 'expresamente' porque para Patočka, y como se desprende coherentemente de su tesis fundamental sobre el nacimiento de la historia, la temática está ya en los filósofos jonios, y sobre todo en Heráclito con su tematización del *polemos*. Cf. p. 104.

y se integra a sí misma a lo largo de la vida»<sup>29</sup>. Es esta manera de pensar la que ha engendrado a Europa y marca, a pesar de sus fracasos, crisis e interrupciones, lo que yo me atrevería a llamar, aunque la palabra quizá fuera rechazada por Patočka, la teleología de Europa.

2.-

Una vez que el pensador checo ha mostrado su tesis sobre el nacimiento de la historia y las consecuencias que de ella se derivan para la propia comprensión del sentido histórico, se va a dedicar, en lo que he considerado al principio como segunda parte de la obra, a realizar una interesantísima interpretación del curso de la civilización y el pensamiento europeos desde la perspectiva del cuidado del alma. Yo aquí voy a dar solamente unos breves apuntes sobre aquello a lo que Patočka concede una atención prioritaria: la modernidad y los siglos XIX y XX, en tanto que herederos y consumidores de la actitud moderna.

Para el filósofo checo, «el siglo XVI parece haber sido el momento del gran cambio radical en la vida europeo-occidental. A partir de esta época otro tema, opuesto al del cuidado del alma, se sitúa en primer plano, conquista un dominio tras otro —política, economía, fe y saber— y lleva correspondientemente esos dominios a un estilo nuevo. Ya no será dominante el cuidado del alma, el cuidado del ser, sino el cuidado por el tener, el cuidado por el mundo exterior y su dominio»<sup>30</sup>.

Es verdad que la ciencia renacentista de los Copérnico, Kepler o Galileo está todavía ligada de un cierto modo a la *Theoria* antigua en

---

<sup>29</sup> EH., p. 104. Los principales teóricos del cuidado del alma serán, aunque con diferentes matices, por un lado, Demócrito y Aristóteles y, por el otro, Platón. Desde el punto de vista práctico, va a ser Sócrates, con su actitud ante la vida y su muerte ejemplar: «Si nosotros no nos equivocamos, precisamente, ese reencontrarse del sentido, según una búsqueda que procede de su ausencia, corresponde a la existencia socrática...», p. 81.

<sup>30</sup> EH. p. 105

tanto que momento del cuidado del alma, pero con ellos se ponen las bases para que en la ciencia posterior, sobre todo en las matemáticas, se empiece a manifestar un espíritu de dominio técnico que se aleja totalmente del comprender y al que sólo le interesa la aplicación práctica. Así, pronto teorizará Bacon sobre la idea de que el saber es poder, de que solamente un saber eficaz, útil, es verdaderamente real. Es cierto que los pensadores europeos del siglo XVII, principalmente franceses y holandeses, tratan de reganar el viejo objetivo por métodos nuevos, pero no lo es menos que la idea de la matemática como modelo de las ciencias y la filosofía, y el dominio técnico que a partir de aquella se nos brinda son parte esencial de los sistemas de los mismos. Así, por ejemplo, Descartes nos dirá que el saber debe convertirnos en dueños y señores de la naturaleza<sup>31</sup>.

Durante el siglo XVIII, lo que propiamente llamamos siglo de las luces, se generaliza completamente esa nueva manera de entender el saber, que cada vez es más eficaz y rico en resultados<sup>32</sup>. Sin embargo

---

<sup>31</sup> La vertiente político-social de esta nueva forma de pensar se manifiesta claramente en los hechos que siguen al descubrimiento del Nuevo Mundo y sus riquezas. Se desencadena una carrera por su posesión (tener), explotación y mantenimiento, y lo que es más importante, será a partir de ahora cuando los estados se transformen progresivamente hasta convertirse, según la definición de Hegel, en uniones armadas con vistas a la defensa colectiva de los bienes. Las luchas entre las diversas potencias europeas por la hegemonía romperá poco a poco todo proyecto que trate de vincular entre sí a las diversas naciones, alejando cada vez más la idea de un Estado Europeo.

<sup>32</sup> Como bien señala Patočka sería injusto no mencionar en este punto el intento que se hizo por reflexionar y problematizar desde la propia Ilustración los principios en que ella misma se asentaba. Esto tiene lugar en suelo alemán y su principal inspirador es Kant: «La filosofía alemana que parte de Kant y los modos de pensar ligados a ella intentaron otra vez regresar al espíritu europeo: la Ilustración debía ser aceptada, pero sólo como un método para comprender la naturaleza, el reino de aquellas regularidades que no comprenden el verdadero núcleo de las cosas. En cambio, allí donde el mundo fenomenal se analiza en su fenomenalidad (es decir, en su esencia), debía regir de nuevo el viejo principio europeo del cuidado del alma, de la *theoria* filosófico contemplativa, un principio que nos libera para el ámbito moral-espiritual, en el que se sitúa el propio anclaje y determinación humanos» EH, p. 110.

Pero esta tendencia crítica que surge con Kant y se radicaliza filosóficamente en los diversos sistemas del idealismo alemán, a la postre servirá de poco para combatir la idea primigenia de modernidad, e incluso, desde algunas de sus ideas más extremas en el campo político, como las de "individualidad espiritual", o la de Estado como divinidad terrestre que no admite ninguna limitación en su soberanía, contribuirán decisivamente a la progresiva particularización de Europa y al aumento

ya a finales de éste emblemático siglo, pero sobre todo a lo largo del venidero, nuestra civilización se sume en una profunda crisis de sentido que se manifiesta de un modo contundente en los distintos procesos revolucionarios y la creciente inestabilidad político-social. Tenemos, pues, que, paralelamente a la progresiva tecnificación de las sociedades y el pensamiento, el fenómeno del nihilismo, tan lúcida-mente visto por autores como Nietzsche y Dostoievski, se extiende irremediabilmente, alcanzando su manifestación más trágica en las dos guerras mundiales que sacuden al siglo XX<sup>33</sup>. Y es que el saber, tal y como se entiende a partir de la modernidad, o por lo menos a partir de una cierta modernidad que se manifiesta como dominante, es, ya lo he indicado, un saber eminentemente práctico, un saber entendido como instrumento volcado al exterior del hombre. Aquí no tienen cabida, en principio, las cuestiones referentes al sentido, y cuando la tienen (recuérdese la tesis de Weischedel) se articulan en torno a mistificaciones científicas que nada resuelven y son de funestas consecuencias.

No hemos de pensar que tras estos dos acontecimientos sin par en la historia de la humanidad que son las Guerras Mundiales, el hombre ha enderezado su camino. Después de la Segunda Gran Guerra el hombre sigue tan desorientado, si no más, que antes. Y no puede ser de otro modo, porque es en nuestra época cuando esa idea del saber técnico y sus frutos llegan a sus más altas cotas.

---

de las tensiones nacionales, acelerando la propia disolución de Europa y su espíritu fundacional. Cf. a este respecto la nota anterior.

<sup>33</sup> A este respecto, creo que es importante recoger aquí el valor que Patočka concede a la Primera Guerra Mundial en el devenir del siglo XX: «La Primera Guerra es un acontecimiento decisivo de la historia del siglo XX. Es la que decidió su carácter general, la que mostró que la transformación del mundo en un laboratorio que libera reservas de energía acumuladas durante infinidad de años tenía que suceder por medio de la guerra. Ella significa, por tanto, la irrupción definitiva de la concepción del ente nacida en el siglo XVII con la aparición de la ciencia mecánica de la naturaleza y la eliminación de todas las "convenciones" que obstaculizaban esta liberación de las fuerzas: una transmutación de todos los valores bajo el signo de la fuerza». EH, p. 148. Dado que la Primera Gran Guerra marca el devenir de nuestra centuria, el filósofo checo interpretará, consecuentemente, en la que es una de las ideas más brillantes de la obra, que merecería un amplio estudio, que la guerra, el estado de guerra, es el fenómeno civilizatorio propio del siglo XX.

En este marco Patočka planteará un análisis muy interesante sobre los graves males y las ambigüedades que rodean a la civilización técnica. De ella, por una parte, se puede decir, en referencia al nihilismo que genera, del que no podemos descartar efectos tan devastadores como en el pasado e incluso alguno de carácter definitivo para la especie humana, que está en decadencia<sup>34</sup>. Pero, por otra parte, ella nos brinda en la actualidad los medios para hacer posible, por primera vez en la historia, un combate efectivo contra la miseria, las desigualdades y la violencia humanas. Ahora bien, esta lucha contra la «miseria exterior» y la posibilidad de superar verdaderamente la guerra que es el siglo XX o, lo que es lo mismo, la superación del nihilismo, sólo se podrá realizar de un modo efectivo si somos capaces de recuperar la «lucha interior», si reganamos el sentido con el que Grecia creó y marcó por vez primera la entrada en la historia: *polemos*, el perpetuo combate del sentido (que ahora es sin sentido) recibido, el acceso al sentido implicado en la propia búsqueda del mismo. En suma, hay que recuperar el cuidado del alma que se interrumpe con la modernidad.

La pregunta ahora es ¿cómo es posible en las actuales circunstancias de acoso extremo del nihilismo realizar semejante tarea? La respuesta de Patočka es: mediante la solidaridad de los conmocionados, de aquellos que comprenden en qué consiste la historia y su sentido. Sólo a través de ellos sería posible una *metanoesis* de nuestro mundo.

En este punto, el pensador checo nos va a decir que esa solidaridad ya se ha dado en el siglo XX durante las dos grandes guerras, en lo que él llama la «experiencia del frente».

Sus análisis se basan en los testimonios de dos «frentistas», Ernst

---

<sup>34</sup> En este sentido Patočka no se hace ilusiones sobre la paz de que disfrutamos desde la Segunda Guerra Mundial. Para él no es más que un enmascaramiento o una latencia del propio estado de guerra que, como ya apuntamos, domina todo el siglo XX desde la Primera Guerra Mundial. En relación con la noción de decadencia quiero decir que Patočka maneja con sumo cuidado dicho término. Prueba de ello son las palabras con las que termina el quinto ensayo, dedicado exclusivamente a esta problemática: «Quizá toda la pregunta por la decadencia de la civilización está mal planteada» EH, p. 141.

Jünger y Teilhard de Chardin. A través de ellos se puede ver como la presencia directa y permanente de la destrucción y la muerte en el frente de combate produce una transformación radical en el hombre.

El ser humano se encuentra aquí ante una vivencia absoluta, una experiencia más allá de la que no hay nada, que no es un medio, que no lleva a otra cosa. Esto le permite emanciparse de las servidumbres y los intereses habituales que conforman el sentido dado y alcanzar así la «libertad absoluta». En este contexto, el enemigo, ya no es un «adversario absoluto». En la medida en que participa de la misma situación que su atacante, descubre también esa libertad, convirtiéndose en cómplice de la conmoción.

La pregunta que ahora salta de modo evidente, y un tanto angustiosamente, es ¿por qué esta experiencia, la única capaz de posibilitar que la humanidad abandone el estado de guerra, no ha desarrollado su «potencial salutífero» en la historia contemporánea? Según observa Paul Ricoeur en las páginas finales de la introducción que acompaña a los *Ensayos*, Patočka no da una contestación a esta cuestión, limitándose a la «renovación de un acto de fe» en la solidaridad de los conmocionados como la única actitud válida capaz de recuperar el cuidado del alma, y, por lo tanto, un sentido de la historia humana que nos aleje de la catástrofe.

Llegados a este punto, la posibilidad de una *metanoesis* del mundo depende en el fondo de la respuesta que demos a la siguiente pregunta: «¿es la parte de la humanidad que es capaz de comprender de qué ha tratado y de qué trata la historia (los conmocionados), que, al mismo tiempo, por la posición de la humanidad actual a la cabeza de la técnica científica está obligada a asumir la responsabilidad por el sinsentido, es esta parte de la humanidad, capaz de la disciplina, de la renuncia de sí que requiere la actitud de no enraizamiento, única en la que puede realizarse el sentido absoluto y, sin embargo, accesible a la humanidad por ser problemático?»<sup>35</sup>.

Lo que nos jugamos en el envite es, desde la óptica de Patočka, el futuro del ser humano.

---

<sup>35</sup> EH., p. 97. El paréntesis es mío.