



SÓCRATES Y LA CRISIS DE LA FILOSOFÍA: PERSPECTIVAS FENOMENOLÓGICAS

MAXIMILIANO BASILIO CLADAKIS

Y GRACIELA ESTHER RALÓN*

doi: 10.11144/Javeriana.uph36-73.scff

RESUMEN

El presente estudio tiene por objetivo articular, desde sus puntos de convergencia y de divergencia, la manera en que Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka reasumen la figura de Sócrates como posibilidad de superación de la “crisis de la filosofía”. Con esta finalidad, el trabajo se articulará en tres apartados. En el primero, se abordará la manera en que la crisis de la filosofía tiene como correlato una crisis histórica. En el segundo, se tomará como eje la manera en que Merleau-Ponty propone un regreso a la figura de Sócrates a modo de superación de dicha crisis, con base en una comprensión de la filosofía que, lejos de concebirse como un sistema integral de pensamiento, se realiza en una relación viviente con los hombres. El tercer apartado girará en torno a la caracterización patočkiana de Sócrates como modelo de “hombre espiritual” y se elaborará dicha caracterización a través de la dialéctica existencial que constituye el “movimiento de la vida”.

Palabras clave: Merleau-Ponty; Patočka; fenomenología; Sócrates; crisis

* Universidad Nacional de San Martín – Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: maxicladakis@yahoo.com.ar – graciela_ralon@hotmail.com

Para citar este artículo: Cladakis, M. B. & Ralón, E. G. (2019). Sócrates y la crisis de la filosofía: perspectivas fenomenológicas. *Universitas Philosophica*, 36(73), 39-61. ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426. doi: 10.11144/Javeriana.uph36-73.scff



SOCRATES AND THE CRISIS OF PHILOSOPHY: PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVES

ABSTRACT

This paper aims to articulate the way in which Maurice Merleau-Ponty and Jan Patočka revisit the figure of Socrates as a way of overcoming what they view as the “crisis of philosophy”, discussing both their points of convergence and divergence. To this end, the paper unfolds in three sections. The first section will address the general sense of historical crisis in which the said crisis of philosophy arises. The second section turns around Merleau-Ponty’s proposal of a return to Socrates as a way out of this crisis, a solution based on the understanding that philosophy is actually fulfilled in a living relationship with men, and far from its reduction into a comprehensive system of thought. The third section will revolve around the Patočkian characterization of Socrates as a model of “spiritual man” and such characterization will be worked out through the existential dialectic that constitutes the “movement of life”.

Keywords: Merleau-Ponty; Patočka; phenomenology; Socrates; crisis

1. Introducción

EL OBJETIVO DEL PRESENTE ESTUDIO es articular, desde sus puntos de convergencia y de divergencia, la manera en que Maurice Merleau-Ponty y Jan Patočka reasumen la figura de Sócrates como posibilidad de superación de la “crisis de la filosofía”, una crisis amplia que afecta especialmente al papel de la ciencia y que desencadena la pregunta por “el sentido y el sinsentido de toda existencia humana” (Husserl, 1962, p. 4)¹, esto es, por la posibilidad de configurarse racionalmente y decidir libremente. La relevancia del tema se advierte a través de tres vías que, si bien corren en paralelo, por momentos se entrecruzan. Por un lado, las posiciones de ambos filósofos continúan y profundizan la problemática de la “crisis de las ciencias y de la filosofía” instituida por Husserl en la tradición fenomenológica como cuestión acuciante del pensamiento filosófico². Por otro lado, la figura de Sócrates se resignifica dentro del pensamiento contemporáneo como alternativa al dominio de la *ratio* matemática y sus consecuencias en el mundo histórico. Por último, nuestro texto intenta abrir un espacio de diálogo entre dos pensadores que, a pesar de sus diferencias, guardan muchos puntos en común, tal como lo señalan Jakub Čapek y Ondřej Škoch (2013). Bajo estos supuestos resuena la significativa afirmación de Husserl (2002a), que, según nuestra opinión, guía la vida y el pensamiento de ambos de sus seguidores: la reforma de vida de Sócrates consiste en que interpreta la vida verdaderamente feliz como una vida a partir de la pura razón, y eso significa una vida en la que el hombre ejerce una crítica de sus metas de vida en un incansable autoexamen meditativo y en una responsabilidad radical, las trae para sí hacia la más clara intelección y en consecuencia se decide con su auténtico y verdadero valor o desvalor (p. 52).

1 „nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.“ Son nuestras las traducciones de los siguientes textos, citados de ediciones en su lengua original: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* y *Einleitung in die Philosophie*, de Husserl (1962; 2002a); *Éloge de la philosophie et autres essais*, de Merleau-Ponty (1953); y *L'Être et le néant* y *Situations, I*, de Sartre (1943; 1947).

2 Respecto a la repercusión de los estudios fenomenológicos en Latinoamérica, cabe señalar las actividades del Círculo Fenomenológico Latinoamericano (CLAFEN). En las actas pueden consultarse numerosos trabajos de especialistas sobre el tema de la crisis en la ciencia y la filosofía.

La sentencia husserliana pone de relieve el valor heurístico que adquiere la figura de Sócrates para orientar el sentido de la crisis por la que atraviesa la cultura actual. En este aspecto, los análisis tanto de Merleau-Ponty como de Patočka apuntan a reactivar el sentido originario del modelo socrático. Asimismo, este vínculo, en el que media la figura de Sócrates, nos advierte que la posibilidad de superación de la crisis de la filosofía se encuentra en el regreso a la tradición filosófica; más precisamente, se trata de reactivar el sentido originario por el cual la filosofía o la geometría “un día [y], desde entonces, ha estado presente como tradición milenaria, sigue estando y se mantiene viva en una incesante elaboración” (Husserl, 1962, p. 366)³.

2. La crisis de la filosofía como crisis histórica

2.1 FILOSOFÍA E HISTORICIDAD

DESDE SUS PRIMEROS TRABAJOS, Edmund Husserl presentó la fenomenología como un intento de refundación de las ciencias y de la filosofía. Frente a la actitud objetivista, sostenida por las ciencias, y frente a la actitud de una filosofía que contempla el mundo como espectador imparcial, la apuesta husserliana radica en vislumbrar, en términos de Merleau-Ponty, un “medio común” o un “entre” en el que confluyen las adquisiciones provenientes de la conciencia como correlato del mundo. La noción de conciencia intencional, elaborada por Husserl desde sus primeros escritos, implica la superación del sujeto enfrentado al objeto. Precisamente, toda conciencia es “conciencia de algo” y esto significa que entre la conciencia y el mundo hay una relación intrínseca imposible de eliminar. La preocupación que atravesará toda la obra de Husserl será la correlación entre la conciencia y el mundo (Walton, 1993). En sus últimos escritos, Husserl advierte con mayor premura la necesidad de esta refundación de las ciencias y de la filosofía al explicitar los peligros que acechan a la época moderna. En una conferencia dictada en Viena, titulada “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, Husserl comprende a la

3 „Unser Interesse sei stattdessen die Rückfrage nach dem ursprünglichsten Sinn, in welchem die Geometrie dereinst geworden ist ‘und’ seitdem als Tradition der Jahrtausende da war, noch für uns da und in lebendiger Fortarbeit ist.“

filosofía y a las ciencias, ni más ni menos, como la esencia de Occidente. La idea de Occidente, o también de Europa, no se condice necesariamente con límites geopolíticos precisos. Husserl (1962) habla de una estructura espiritual de Europa (*die geistige Gestalt Europas*), con lo cual se refiere, específicamente, a una experiencia teleológica de la historia, que se presenta como

el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante solo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas (p. 319)⁴.

No se trata de una visión eurocéntrica de la historia, al menos no en el sentido tradicional, sino de una forma de comprender la historicidad en un sentido universal. Como señala Roberto Walton (2016), lo que acontece es una “transformación de la existencia humana por medio de la cultura científica y filosófica, orientada por metas infinitas” (p. 110). Husserl, pues, descubre el surgimiento de una nueva época de la humanidad en donde se articulan la libertad, la razón y la historicidad como rasgos consubstanciales de su identidad. En este sentido, el filósofo alemán precisa el surgimiento de la humanidad occidental en un tiempo y lugar determinados: la Grecia de los siglos VII y VI a. C. Allí se origina “un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad” (Husserl, 1962, p. 323)⁵. La aparición de la filosofía griega es la impronta más significativa del devenir de Occidente. Con el advenimiento de la filosofía, la racionalidad se configura bajo el modo del *telos* propio que signa el despliegue de la historia. En el pensamiento de Husserl se consolida un lazo intrínseco entre la filosofía y la historia, entendida esta como devenir universal de la razón⁶. Es

4 „*der Durchbruch und Entwicklungsanfang einer neuen Menschheitsepöche, der Epoche der Menschheit, die nunmehr bloß leben will und leben kann in der freien Gestaltung ihres Daseins, ihres historischen Lebens aus Ideen der Vernunft, aus unendlichen Aufgaben.*“

5 „*ein allgemeiner Kulturgeist, das ganze Menschentum in seinen Bann ziehend, und so eine fortschreitende Verwandlung in Form einer neuen Historizität.*“

6 Incluso en su forma de comprender la religión cristiana (de la cual era un converso practicante en la corriente protestante de la misma), Husserl (1962) continúa sosteniendo esta preeminencia de la racionalidad griega, ya que “Dios, por así decirlo, se ‘logifica’ e incluso se convierte en portador

importante tener presente la contraposición entre la racionalidad que emerge del mundo griego y la interpretación llevada a cabo a partir del Renacimiento. Mientras que, en un caso, se trata de una racionalidad integral que involucra las distintas dimensiones de la existencia humana y dota a esta última de sentido, con el surgimiento de la ciencia moderna, la racionalidad se reduce a la *ratio* matemática y la ciencia a un proceso de homogeneización y cuantificación. La *rationalidad* –en el sentido elevado y auténtico del que nosotros solo hablamos como el sentido originariamente griego, que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega–, necesita todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos ha precedido en esta idea) que la forma evolutiva que tomó la *ratio* como racionalismo del período de la Ilustración había sido una aberración, si bien, de todos modos, una aberración conceptualizable (Husserl, 1962, p. 337).

2.2 EL DOMINIO DE LA TÉCNICA Y EL VACIAMIENTO DE SENTIDO

HUSSERL VE EL INICIO DE LA “CRISIS” en la constitución de esta aberración de la racionalidad. Bajo el procedimiento propio de las ciencias modernas, determinado por los principios rectores de la previsibilidad y el cálculo, se produce una crisis de sentido que es, ante todo, una crisis histórica. Husserl (1962) observa que el procedimiento propio de las ciencias modernas tiene como correlato un vaciamiento de sentido en la vida espiritual de Occidente. La conocida sentencia sobre Galileo, “a la vez *genio descubridor, encubridor*” (p. 53)⁷, da cuenta de la forma en que la institución de dichas ciencias implicó, al mismo tiempo, el descubrimiento de un método, como así también el ocultamiento del mundo de la vida. El mundo de la vida es el fundamento del mundo constituido por las ciencias modernas; sin embargo, la modernidad lleva a cabo una inversión ontológica donde el mundo real es esa abstracción intelectual de segundo grado

del *logos* absoluto” (Husserl, 1962, p. 305). [„Gott sozusagen logifiziert, ja zum Träger des absoluten Logos.“]

7 „Entdeckender und verdeckender Genius.“

gestada entre los siglos XVII y XVIII, por la que se produce una escisión entre el mundo de la vida y la ciencia convertida en *technē*.

Husserl observa que con el advenimiento de la modernidad se inicia un proceso de matematización de la naturaleza que implicaría una homogeneización de todos los aspectos de la existencia humana. Está claro que no se trata de negar los “logros” del método. Es necesario remarcar que Husserl no niega la efectividad que ha demostrado el método científico en la posibilidad de previsión y manipulación de la naturaleza. El problema radica en la forma por la cual esta abstracción se consolida como forma universal de comprender el mundo. Continuando, y quizá radicalizando, el planteo husserliano, son claras las palabras de Sartre (1943) cuando afirma enfáticamente que “el espacio geométrico no existe” (p. 481)⁸, puesto que este no es sino una abstracción hipostasiada del espacio vivido. Este “espacio vivido”, a partir de la comprensión moderna del mundo, es el que queda devaluado frente a la geometrización del espacio, resultante del proceso de matematización del mundo. Desde esta perspectiva, las realizaciones lógico-objetivas llevadas a cabo por la ciencia tienen un fundamento intuitivo, una experiencia originaria precientífica. Como señala Carlos Montoya (2017), la idealidad de relaciones “consiste en que no son y no podrán ser cuerpos cósmicos o animados, pero como idealidades objetivas tienen su subsuelo originario en las actualidades y potencialidades humanas que se desarrollan en la concreción mundano-vital” (p. 171). No se trata de que la fenomenología aparezca contraponiéndose a las idealizaciones sino que, cuando estas se desligan de ese subsuelo originario, aspiran a subsumir bajo su lógica todos los aspectos de la existencia humana. Con la modernidad, la ciencia se vuelve una *technē* que deviene en una crisis de las ciencias. La formalización de las ciencias y su subordinación a la técnica dejan la verdad y la responsabilidad por fuera del ámbito de la racionalidad; en este aspecto la crisis de las ciencias es, también, una crisis espiritual. Jan Patočka (2004) observa que, para Husserl, “la razón de la crisis espiritual tiene, por tanto, que buscarse en el vaciamiento y el desplazamiento de sentido iniciados por la inevitable, pero erróneamente interpretada, tecnificación” (p. 160).

8 « *L'espace géométrique est un pur néant* ».

3. El regreso a los orígenes

3.1 PROFESIONALIZACIÓN Y CERCENAMIENTO DE LAS OCASIONES DEL PENSAR

LA IDEA DE “CRISIS” es una idea constitutiva dentro de la filosofía de la existencia francesa⁹. La resonancia de las tesis de Husserl se hace presente en más de una ocasión, unas veces de manera explícita, otras de manera implícita. Las críticas al ocultamiento del mundo de la vida que tiene lugar en virtud de la institución de sistemas abstractos de pensamiento signan gran parte de la filosofía de la existencia francesa. En uno de sus primeros textos, por ejemplo, Sartre (1947) sostiene que, frente al idealismo y al materialismo, “Husserl le devolvió al mundo todo lo que hay de sublime y de terrible en él” (p. 30)¹⁰. En el caso de Merleau-Ponty, la problemática en torno a la crisis de la filosofía es una constante dentro de su obra. En *Lo visible y lo invisible* sostiene que la contemporaneidad es una época de “no-filosofía” porque se trataría de un momento histórico donde, de manera semejante al planteo de Husserl, la racionalidad como fundamento de la vida personal y pública pareciera encontrarse en un estado de disolución (Merleau-Ponty, 1964, p. 219). El filósofo francés retoma, en varios de sus planteos, los textos de Husserl y considera a la fenomenología como posibilidad de superación de la crisis¹¹.

Al igual que el autor de las *Meditaciones cartesianas*, Merleau-Ponty observa que la crisis de la filosofía se corresponde con una crisis integral de sentido.

9 Empleamos la construcción semántica de *filosofía de la existencia* en el sentido utilizado por Merleau-Ponty en la conferencia del mismo título, publicada en *Parcours deux 1951-1961* (2000), donde se establece su diferencia con el *existencialismo*. Mientras este se presenta como el movimiento filosófico francés que se da en los años de posguerra, encarnado principalmente en la figura de Sartre, el segundo tendría un espectro más amplio que abarcaría a autores como Kierkegaard y Heidegger.

10 « *Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses* ».

11 Mauro Carbone (2012) hace hincapié en la expresión “historia de la a-filosofía” (pp. 100-102), con la cual Merleau-Ponty pretende profundizar un estilo de pensamiento que, comenzado por Marx, Kierkegaard y Nietzsche y continuado por Husserl y Heidegger, abarca diferentes dominios de la experiencia (ciencias de la naturaleza, literatura, experiencia pictórica, música) que la filosofía había eliminado del campo de su investigación.

En *Elogio de la filosofía*, la reducción de la filosofía a los claustros académicos parece ser la razón de que esta hubiera “dejado de interpelar a los hombres” (Merleau-Ponty, 1953, p. 42)¹². Abriendo horizontes no tematizados por Husserl, Merleau-Ponty extiende el campo de la crisis de la filosofía hacia una relación de mutuo desinterés: el desinterés del mundo por la filosofía y el desinterés de la filosofía por el mundo. Encuentra una de las razones de este desinterés en la profesionalización de la filosofía acontecida durante la modernidad. El filósofo moderno es a menudo un funcionario, siempre un escritor, y la libertad que le es concedida en sus libros supone una contraparte: lo que él dice ingresa, sin oposición, en un universo académico donde las opciones de la vida son amortiguadas y las ocasiones del pensamiento veladas (Merleau-Ponty, 1953, pp. 41-42). La noción de filósofo-escritor hace referencia al proceso de profesionalización de la filosofía que culmina en una suerte de burocratización. La reducción de la actividad del filósofo a la escritura de libros y de ensayos, o a la pronunciación de clases y conferencias circunscriptas a un campo determinado, es, para Merleau-Ponty, el resultado de dicho proceso.

El francés no descalifica estas actividades, sino el que el ejercicio de la filosofía se vea reducido a ellas. El filósofo transfigurado en “filósofo-escritor” no manifiesta su libertad como una relación vital con el mundo, sino que se limita únicamente a la construcción de sistemas coherentes de ideas. En ello, incurre en un doble ocultamiento: “lo que hay de insólito y casi de insoportable en [la filosofía queda] escondido en la vida decente de los grandes sistemas” (Merleau-Ponty, 1953, p. 42)¹³. Por un lado, aquello “insólito” y “casi insoportable”, que Merleau-Ponty ve en la filosofía, queda clausurado al ser disuelto en un sistema que se encuentra delimitado a una obra o conjunto de obras. Por otro lado, se limitan las ocasiones del pensamiento al imponerse una forma de vida única, como, por ejemplo, la reducción de la filosofía al sistema de las instituciones universitarias. La “vida decente de los grandes sistemas”, en el doble sentido del término, implica un cercenamiento de la filosofía. El establecimiento de sistemas

12 « *a cessé d'interpeler les hommes* ».

13 « *—qu'il y a d'insolite et presque d'insupportable en elle s'est caché dans la vie décente des grands systèmes* ».

cerrados y acabados la convierte en totalidades coherentes de ideas, pero que no implican ninguna interpelación concreta del mundo.

En este sentido, Merleau-Ponty advierte acerca del peligro que acecha a la época contemporánea. Se puede temer que también nuestro tiempo vuelva a arrojar al filósofo hacia sí mismo y que una vez más la filosofía no sea allí más que *nubes*. Pues filosofar es buscar, lo cual implica que hay cosas que ver y que decir. Ahora bien, hoy día casi no se busca: se “vuelve” hacia una u otra de las tradiciones, se la “defiende”. Nuestras convicciones se fundan menos sobre valores o verdades percibidas que sobre los vicios o los errores de aquellos que no queremos. Amamos pocas cosas si detestamos muchas. Nuestro pensamiento es un pensamiento en retirada o en repliegue. Cada uno expía su juventud. Esta decadencia es acorde al curso de nuestra historia (Merleau-Ponty, 1953, pp. 49-50).

La comprensión del pensamiento contemporáneo como un pensamiento de repliegue es, para Merleau-Ponty, la expresión de un tiempo histórico determinado. En cierta medida, los filósofos-escritores contemporáneos son una especie de partidarios: adhieren a una doctrina a la que defienden al tiempo que se convierten en enemigos de las otras. Cuando Merleau-Ponty se refiere al pensamiento contemporáneo, alude a su inmediata contemporaneidad. Es decir, no se refiere a Hegel, Marx, Nietzsche o Kierkegaard, sino a sus colegas, y también a él mismo. En sus palabras se trasluce una posición sobre el “clima de época”. Un clima del que el propio Merleau-Ponty formaba parte. Precisamente, la crítica la realiza en su discurso de asunción de cátedra en el Collège de France. Se puede ver, entonces, un doble cuestionamiento: cuestionamiento a sus colegas y a sí mismo. En el mundo académico francés de los cincuenta, según Merleau-Ponty, la filosofía se había vuelto dogmática, lo que implicaba la negación de la filosofía misma. En *La ciencia de la lógica*, Hegel (2013) habla de una “osificación del pensamiento” (p. 723). Se trata de un término que bien puede ser empleado para el proceso descrito por Merleau-Ponty: su época es una época de osificación del pensamiento, las verdades no se piensan ni se viven, la verdad no se “busca”. La osificación de la filosofía se da en el mismo plexo histórico en el que la propia historia aparece determinada en una confrontación de adherencias partidarias dogmáticas que no se ponen en tela de juicio.

3.2 *LA FILOSOFÍA COMO RELACIÓN VIVIENTE*

TRAS REALIZAR EL DIAGNÓSTICO del estado de crisis de la filosofía contemporánea, Merleau-Ponty (1953) sentencia, en tono imperativo, “hay que recordar a Sócrates” (p. 42)¹⁴. La sentencia se presenta como posibilidad de una alternativa a la apatía e indiferencia de la filosofía frente a los acuciantes problemas del mundo. El “recordar a Sócrates” es, en verdad, un reasumir la figura de Sócrates como modelo por excelencia del filósofo, o, mejor dicho, de la “función integral del filósofo”.

Para volver a encontrar la función integral del filósofo, hay que recordar que aún los filósofos-autores que leemos y que somos jamás han dejado de reconocer por modelo un hombre que no escribía, que no enseñaba, al menos en cátedras del Estado, que se dirigía a quienes encontraba en la calle y que tuvo dificultades con la opinión y con los poderes: hay que recordar a Sócrates (Merleau-Ponty, 1953, p. 42). Sócrates encarna la “función integral del filósofo” porque su actividad no se restringe al ejercicio de una profesión o de una técnica. Más precisamente, la expresión “función integral del filósofo” hace referencia a un estilo de vida integral que no se reduce a una profesión circunscrita por la división social del trabajo. El imperativo de recordar a Sócrates tiene un doble sentido: por un lado, oponer la figura de Sócrates a la de los filósofos-escritores; por otro, llamar a estos últimos a una reorientación de sus prácticas.

Husserl aspiraba a instaurar el sentido originario de la filosofía a partir de un regreso a sus orígenes. Merleau-Ponty igualmente, aunque quizá en un sentido más existencial-concreto: enfatizando en el filósofo más que en la filosofía, retoma la figura originaria de Sócrates para descubrir en ella su función en el mundo. A pesar de la diferencia mencionada, no cabe duda de que existe un notorio paralelismo con la idea husserliana del filósofo como “funcionario de la humanidad” (Husserl, 1962, p. 15). Sin embargo, ni en Husserl ni en Merleau-Ponty se trata de una función ligada al funcionalismo, que, como se verá en el siguiente apartado, es criticado por Patočka. Merleau-Ponty (1953) expresa, de manera elocuente, de qué manera el sentido de la función integral del filósofo se encarna en la figura del ateniense:

14 « *il faut se rappeler Socrate* ».

la vida y la muerte de Sócrates son la historia de las relaciones difíciles que el filósofo mantiene –cuando no está protegido por la inmunidad literaria– con los dioses de la Ciudad, es decir, con los otros hombres y con lo absoluto fijado, cuya imagen ellos le tienden (p. 42)¹⁵.

Estas cuestiones se articulan en un complejo entramado donde la filosofía es una forma de elegirse y de relacionarse con el mundo. Esta se presenta como un estilo de vida; en palabras de Husserl ya referidas: “una vida en la que el hombre ejerce una crítica de sus metas en un incansable autoexamen meditativo y en una responsabilidad radical” (Husserl, 2002a, p. 52)¹⁶. Consciente de ello, Merleau-Ponty (1953) afirma que el filósofo es: “el hombre que se despierta y habla, y el hombre contiene silenciosamente todas las paradojas de la filosofía, puesto que, para ser perfectamente hombre, es necesario ser un poco más y un poco menos que hombre” (p. 73)¹⁷. Como señala Eduardo Bello (2008), en la concepción merleau-pontiana del filósofo se trata, pues, de un “hombre que tiene conciencia de sí mismo y de la sociedad en la que vive: tiene conciencia de su situación en el mundo, de sus lazos con los demás, de sus dificultades y problemas” (p. 12).

Cabe destacar que la crítica de Merleau-Ponty al estado contemporáneo de la filosofía no es una crítica realizada desde fuera de la tradición filosófica, sino desde su interior: el hecho de que, incluso en su decadencia, Sócrates continúe presentándose como “modelo” implica la posibilidad de reanudar un movimiento que oriente a la filosofía hacia un nuevo sentido. Merleau-Ponty puede realizar

15 « *La vie et la mort de Socrate sont l'histoire des rapports difficiles que le philosophe entretient, – quand il n'est pas protégé par l'immunité littéraire –, avec les dieux de la Cité, c'est à dire, avec les autres hommes et avec l'absolu figé dont ils lui tendent l'image* ».

16 „als ein Leben, in dem der Mensch in unermüdlicher Selbstbesinnung und in radikaler Rechenschaftsabgabe Kritik.“ No nos pasan inadvertidos los ensayos de Husserl acerca de la renovación del hombre y la cultura. Precisamente, en el tercer ensayo Husserl (2002b) señala que en analogía con la vida individual la vida colectiva puede ser considerada como una vida “en renovación’ nacida de la voluntad expresa de configurarse a sí misma, como humanidad auténtica [...]” (p. 23). La edición en castellano tiene una introducción de Guillermo Hoyos Vásquez y su traducción es de Agustín Serrano de Haro.

17 « *Le philosophe est l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme* ».

una contraposición entre Sócrates y la filosofía contemporánea porque la figura de Sócrates continúa presente en esta última. Por eso, aun en su estado de “osificación”, la filosofía guarda la posibilidad de su renovación.

3.3 *EL COMPROMISO DEL FILÓSOFO*

LA FIGURA DE SÓCRATES encarna, para Merleau-Ponty, el compromiso del filósofo con su mundo histórico. Un compromiso que asume una forma determinada, y que hace notoria la distinción radical entre el filósofo y el rebelde. Si el filósofo fuera un rebelde, chocaría menos. Pues, al fin, cada uno sabe para sí que el mundo tal como va es inaceptable; nos cae bien que se escriba, para honor de la humanidad, con el riesgo de olvidarlo cuando se regresa a las ocupaciones. La rebelión, pues, no disgusta. Con Sócrates ocurre otra cosa (Merleau-Ponty, 1953, pp. 42-43).

El rebelde considera al mundo como inaceptable y lo niega desde su individualidad¹⁸. Su posición moral es la de un puro negativismo¹⁹. Dicho negativismo es aceptable e incluso puede ser utilizado como medio para afirmar aquello que niega. En el rebelde hay una exaltación de la individualidad que, al mismo tiempo que lo hace negar el mundo, lo protege. El rebelde consume en la negación del mundo su individualismo, que es aceptado y hasta admirado. Sin embargo, en esa no-aceptación del mundo no hay una interpelación auténtica a los otros.

Por el contrario, Sócrates no niega al mundo, ni tampoco las leyes ni la religión. “Él enseña que la religión es verdadera, y se lo ha visto ofrecer sacrificios a

18 Más allá de las diferencias indudables, es interesante señalar que en *Materialismo y revolución* Sartre (1949) lleva a cabo la misma caracterización de la figura del “rebelde”, aunque oponiéndola no al filósofo, sino al revolucionario. Este paralelismo invita a profundizar en la relación entre ambos filósofos que, además de coetáneos, fueron amigos y compañeros en la dirección de *Los tiempos modernos* hasta su distanciamiento definitivo en 1952, debido al posicionamiento de Sartre frente al PCF y a la URSS. También cabe recordar la obra *El hombre rebelde*, de Albert Camus (1978), con quien Merleau-Ponty rompió relaciones mucho antes que con Sartre. Sobre esta cuestión es recomendable consultar la obra *De Sartre a Merleau-Ponty* de Eduardo Bello (1969).

19 Mientras que Albert Camus (1978) define al rebelde como “el hombre que dice que no” (p. 17), el filósofo, para Merleau-Ponty, se circunscribe a otro tipo de lógica: niega para afirmar y afirma para negar.

los dioses. Enseña que se debe obedecer a la Ciudad, y es el primero en obedecerla hasta el fin” (Merleau-Ponty, 1953, p. 43)²⁰. Sócrates cree en los mismos dioses y vive de acuerdo con las mismas leyes que los otros. Precisamente, es a partir de ese suelo común de creencias desde donde Sócrates interpela a sus conciudadanos. Merleau-Ponty sostiene, por lo tanto, que, cuando es sometido a juicio, “lo que se le reprocha no es tanto lo que hace, sino la manera y el motivo” (Merleau-Ponty, 1953, p. 43)²¹.

La actitud de Sócrates se despliega en la forma de un entramado dialéctico que puede ser vislumbrado de manera paradójica. Aceptar las leyes para transformarlas, presentarse ante el tribunal para recusarlo mejor, ganar aun cuando se es condenado: Merleau-Ponty expone el sentido de las acciones de Sócrates y ve en ellas la profundidad subversiva que guardan. En las aparentes paradojas de Sócrates se afirman las leyes, la religión, la ciudad misma, pero en esa afirmación se halla una negación concreta. Al aceptar una condena que no es justa, por ejemplo, Sócrates afirma la ley al mismo tiempo que niega la sentencia. Sin embargo, dicha negación se da en el mismo acto que la aceptación; es decir, solo a partir de esa aceptación puede darse una negación de tal profundidad. Al llevar hasta las últimas consecuencias su filosofía, Sócrates demuestra su verdad.

La actitud del filósofo frente al mundo entraña una posición que se encuentra “más acá” del optimismo y del pesimismo. Se interpela de manera crítica al mundo concreto, pero no desde un pesimismo radical. En el caso de la condena a Sócrates esto es evidente, ya que “los quinientos hombres que se reunieron para juzgarlo no eran todos importantes o tontos: hubo allí doscientos veintiuno que se pronunciaron por su inocencia y treinta voces desplazadas habrían salvado a Atenas del deshonor” (Merleau-Ponty, 1953, pp. 48-49)²². En este sentido, la posición merleauPontiana en algún punto se asemeja a la de Husserl cuando considera una aberración tanto el racionalismo iluminista

20 « *Il enseigne que la religion est vraie, et on l'a vu offrir des sacrifices aux dieux. Il enseigne qu'on doit obéir à la Cité, et lui obéit le premier jusqu'au bout* ».

21 « *Ce qu'on lui reproche n'est tant ce qu'il fait, mais la manière, mais le motif* ».

22 « *Les cinq cents hommes qui s'assemblèrent pour le juger n'étaient pas tous des importants ou des sots : il y en eut deux cent vingt et un pour l'innocenter et trente voix déplacées auraient sauvé Athènes du déshonneur* ».

como el irracionalismo. La filosofía acontece en una tercera dimensión que no es ni el extremo del optimismo ni el extremo del pesimismo. “El *todo es vano*, o el *todo está mal*, como por otra parte, el *todo está bien*, que apenas se distingue de él, no pertenecen a la filosofía” (Merleau-Ponty, 1953, p. 48)²³.

4. El hombre espiritual en el mundo del funcionalismo

4.1 EL MUNDO DEL ROL Y DE LA FUNCIÓN

EN “EL HOMBRE ESPIRITUAL Y EL INTELLECTUAL”, Jan Patočka (2007) se pregunta acerca de la diferencia que separa a ambos. El filósofo checo menciona la complejidad de la diferenciación ya que, desde un punto de vista externo, por lo general ambos se dedican a las mismas tareas: dar conferencias, escribir libros, etc. Sin embargo, es precisamente en la dimensión que cada uno les otorga a ellas donde reside la diferencia.

Patočka circunscribe al intelectual dentro del mundo del rol y de la función a partir de la división del trabajo. El intelectual es, por lo tanto, alguien que posee ciertas credenciales que lo legitiman para llevar a cabo una tarea específica dentro del mundo del trabajo. “Se trata de un hombre con una cierta formación, ciertas habilidades y, en su caso, ciertos diplomas. En virtud de ello, desempeña una función con la que, como es comprensible, se gana la vida” (Patočka, 2007, pp. 249-250). En este sentido, no hay una diferencia cualitativa con, por ejemplo, un zapatero. El intelectual no es otra cosa que un trabajador cuya especificidad se realiza en el campo de la cultura. En este aspecto, es notorio el paralelismo con el planteo de Merleau-Ponty acerca de los “filósofos-escritores”.

Cuando Patočka habla de “cultura” no se refiere a un fenómeno que pueda problematizarse desde una perspectiva filosófica, sino a aquello que, desde el sentido común, suele ser denominado de esta manera como un ámbito específico de la división social del trabajo. De manera similar a la posición de Heidegger en “La época de la imagen del mundo” (2010), Patočka (2007) comprende el mundo de la cultura a partir del proceso de fragmentación de la vida moderna.

23 « *Le tout est vain, ou le tout est mal, comme d'ailleurs le tout est bien, qui s'en distingue à peine, n'appartiennent pas à la philosophie* ».

El filósofo checo distingue, incluso, *cultura de vida espiritual*. La cultura es el ámbito donde el trabajador de la cultura (el “intelectual”) lleva a cabo su labor. En este sentido, la función aparece determinada a partir de la lógica del funcionalismo utilitario. No es ni la “función integral del filósofo” de la que habla Merleau-Ponty ni el correlato de la idea husserliana del filósofo como “funcionario de la humanidad”.

En las *Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana* (Patočka, 1996), la función y el rol son presentados como elementos determinantes del segundo movimiento de la vida. El dominio del rol y de la función en el mundo del trabajo tiene como rasgos determinantes la cosificación y la intercambiabilidad de los seres humanos a partir de la función que realizan. Tanto el otro como yo mismo nos transmutamos en nuestras funciones, en nuestros papeles, en nuestras capacidades. Esta transmutación implica la pérdida del sí mismo en el rol y la función: cada uno es intercambiable, pero no es intercambiable el rol o la función que llevamos a cabo. “En el dominio del trabajo y de las destrezas laborales somos intercambiables, ya que este dominio proviene del hacer, del comercio con los distintos poderes en su fragmentación, en las circunstancias individuales, en la ocasión particular” (Patočka, 1996, p. 7).

Volviendo a la cuestión acerca del intelectual, para Patočka, este se aliena en su rol, él *es* su rol. Los criterios a partir de los cuales comprende su propia vida son los del funcionalismo. El intelectual realiza una tarea determinada dentro de la división del trabajo y se aliena en dicha tarea.

4.2 EL FILÓSOFO Y EL SOFISTA

PATOČKA RETOMA LA ANTIGUA OPOSICIÓN entre la figura del filósofo y la del sofista para ilustrar la diferencia entre el hombre espiritual y el intelectual. Al igual que Merleau-Ponty, y con razones similares, toma como modelo de filósofo a Sócrates. Según Patočka, la existencia del ateniense está signada por el cuestionamiento radical; su vida es búsqueda constante, interpelación disonante a los otros y a sí mismo. Sócrates es, al mismo tiempo, el modelo del filósofo y el modelo del hombre espiritual, dos conceptos que, en Patočka, se encuentran

entrelazados. Esto significa una determinada comprensión de la espiritualidad y de la filosofía. La espiritualidad de Sócrates

se arraiga en el esfuerzo por determinar, a través del diálogo con otras personas, si tanto ellas como *él mismo* logran mantener la unidad consigo mismo en medio de las variadísimas preguntas que plantea la vida, desde las más sencillas a las más complejas (Patočka, 2007, p. 253).

En Sócrates se produce un movimiento disruptivo que involucra tanto a su interlocutor como a sí mismo en una problematización constante de lo dado, pero no solo de lo dado externamente, sino de lo que uno cree incluso de sí mismo. El despliegue de la vida espiritual de Sócrates revela la problematización de la vida en todas sus dimensiones.

La experiencia de Sócrates, resultado de un método muy simple y diáfano que no evita nada, salvo quizá la no problematización, es la de comprobar que *en ninguna parte* da con nada que se pueda tomar por una posición sólida y real, que pueda ser consecuente con su identidad hasta el final (Patočka, 2007, p. 253).

En esa experiencia radical, Patočka descubre el surgimiento de una existencia auténtica, de una vida realmente espiritual. Si en el dominio del trabajo la vida aparece segura, protegida, en una repetición permanente del presente, la vida espiritual es una “vida a la intemperie” que se acepta a sí misma en su desnudez, sin suelo firme. La vida espiritual, en Patočka, aparece, en cierta medida, como correlato de la existencia auténtica heideggeriana.

Precisamente, Patočka comprende a la filosofía como una de las manifestaciones de la vida espiritual, no como una profesión o disciplina que encontraría su lugar dentro del mundo del rol y de la función.

La filosofía entera, en esencia, no es más que el desarrollo de esta problematización, en la forma como han logrado aprehenderla y expresarla los grandes pensadores. En un combate para ganar algo de esta problematización, en algún lugar, algo que de ella emerja como una orilla sólida, la cual empero es a su vez problematizada (Patočka, 2007, p. 256).

En Patočka, al ser búsqueda permanente y problematización constante, la filosofía emerge como una de las expresiones de la vida espiritual ya que esta se

presenta como la vida que toma conciencia tanto de la propia finitud como de la contingencia originaria del mundo. La filosofía, por lo tanto, se substrahe al dominio de la tecnificación, puesto que ella no encuentra tierra firme más que para problematizar nuevamente esa tierra firme. “El filósofo es diferente en la medida en que el mundo no es para él algo evidente” (Patočka, 2007, p. 251). Que el mundo aparezca como algo evidente significa que no ha sido problematizado. Para Patočka, en la cotidianidad, el mundo se presenta como algo ya dado, que es posible prever. En cierta medida, se trata de exorcizar el fantasma de la contingencia originaria del mundo. Lo “evidente” del mundo es la forma en que la cotidianidad da por sentado los acontecimientos que atraviesan la existencia. Bajo el dominio de lo evidente, el transcurrir de la vida aparece como algo ya determinado.

En este punto, el paralelismo con Merleau-Ponty es notorio. En ambos autores, la filosofía significa búsqueda, problematización constante. No se trata de adherir a una u otra doctrina en el modo del partidismo. Sin embargo, mientras Merleau-Ponty habla de la filosofía contemporánea como filosofía de una época en decadencia, Patočka se guarda de hacer este diagnóstico para confrontar la figura del filósofo con la del sofista. Intentaremos caracterizar la forma en que el filósofo checo comprende cierta actitud existencial que se trasvasa de la Grecia del siglo V a nuestros días.

Patočka señala que Sócrates no es simplemente una figura histórica. Volver a Sócrates es abrir un diálogo con él y contra él. Solo a través de esta conversación renovada, podemos dejar que Sócrates nos despierte a problemas a los que nos hemos vuelto ciegos (Učník, 2013, p. 93).

La actitud de sofista o “intelectual” difiere radicalmente de la actitud del filósofo en virtud de que uno y otro se encuentran en dos momentos distintos dentro del movimiento de la vida. Mientras que el intelectual despliega su existencia en el dominio del rol y de la función, el filósofo, en cuanto hombre espiritual, ha trascendido ese momento y se ha conquistado a sí mismo por medio del sacrificio de sí, alcanzando la existencia auténtica. Sócrates encarna a la filosofía en su actitud frente al mundo. En este punto, Patočka (1949) es claro: Sócrates encarna a la filosofía y no a una doctrina, ya que “la filosofía no es solo una doctrina, es, antes de la doctrina misma, una actitud tomada en relación con la totalidad de lo que existe” (p. 191).

4.3 LA LÓGICA DEL SACRIFICIO

LA IDEA DE *SACRIFICIO* ES CENTRAL dentro del pensamiento de Patočka. Tan es así, que este se presenta, según algunos autores, como el camino al ser (Tucker, 1997)²⁴. Es por medio del sacrificio de sí que la existencia logra desplegarse en su modo más auténtico. Empleando una terminología paradójica, quizá semejante a la kiekergaardiana, Patočka señala que la obra que se consolida aquí es la muerte; sin embargo, la muerte no como negación de la vida, sino como enriquecimiento de la vida. La muerte, en el estadio existencial del sacrificio, se presenta como el olvido de sí, que se realiza en pos de tomar contacto con lo que es a manera de “más allá”, en el sentido de trascendencia. Se trata de un “más allá” y de una trascendencia con respecto a lo dado.

Al *convocar* la finitud y adherirse a ella acontece algo distinto que al proclamar la nada y el nihilismo. En esta adhesión tiene lugar un auténtico rebasamiento de la finitud, en el sentido de *superarla y conservarla*. No solo la vida se prolonga a la vez perdiéndose, sino que también se transforma por la renuncia de sí (Patočka, 1988, p. 45). La adhesión a la finitud, que se encuentra velada en el mundo del rol y de la función, tiene como correlato trascender esa finitud. Desde esta perspectiva, la vida se transforma en su pérdida y, en la pérdida de sí, la vida se alcanza a sí misma. La renuncia a sí mismo es negación del dominio del trabajo y de la alienación. En este punto, el término *sacrificio* no debe pensarse tal como suele hacerse cuando se habla de “sacrificar soldados en una batalla” o de “un padre sacrificándose por un hijo”. Este sentido de *sacrificio* se encuentra circunscripto a la lógica de recursos y medios propios del dominio del cálculo y la demanda. En cambio, el sacrificio del que habla Patočka es un sacrificio radical donde la libertad acontece y resquebraja el dominio de la técnica. “El sacrificio adquiere de este modo una figura radical y paradójica. No es sacrificio por algo o por alguien, si bien es un sacrificio por todo y por todos. Es en un sentido esencial sacrificio por nada, si entendemos con nada todo lo que no es ningún ente” (Patočka, 2004, p. 186).

24 Este “camino al ser” parte de una noción de *ser* que se diferencia, como ocurre en Heidegger, de la noción de *ente*, por lo que no se trata de una suerte de “método” sino de un estado de apertura de aquello que sobrepasa toda definición posible de ser dada a un ente.

La lógica del sacrificio quiebra con la lógica del cálculo y de la previsibilidad. Las resonancias con el sacrificio crístico son mencionadas por el propio filósofo.

En el fondo podría considerarse que es esta comprensión del sacrificio lo que constituye la diferencia entre el cristianismo y esas religiones que han concebido siempre lo divino como poder y fuerza y el sacrificio como la acción que vincula con este poder. El cristianismo, en cambio, ha puesto el sacrificio radical [...] en el centro y fijado su objetivo en la mayoría de edad del hombre. En la radicalidad del sacrificio está puesto lo divino en el sentido de lo sobrehumano, lo sobrehumano en el sentido del abandono de lo usual cotidiano (Patočka, 2004, p. 186).

Si en el mundo de lo sagrado el sacrificio es un medio para conseguir el favor de las potencias sobrehumanas, en el cristianismo es Dios mismo, en la figura del Hijo, quien se sacrifica en un acto de gracia hacia la humanidad. El movimiento en uno y otro campo es el inverso.

Ahora bien, en el hombre espiritual acontece este movimiento de renuncia que hace que su existencia se realice en un campo, en un “Reino nuevo” que sobrepasa el mundo del dominio y del trabajo. Sócrates y el sofista no se encuentran, pues, en el mismo momento dentro del movimiento de la vida. De la misma forma en que lo piensa Merleau-Ponty, la existencia de Sócrates se realiza en la verdad y la libertad. La filosofía es una renuncia a todo andar seguro; en su búsqueda radical, Sócrates depone la posibilidad de concebirse como “maestro de la sabiduría”. Sin embargo, en la confesión de su propia ignorancia, se desliza hacia un modo de vida libre y auténtico. Su muerte es parte del despliegue de esa libertad y autenticidad.

Si Merleau-Ponty sostiene que en la actitud de Sócrates hay un compromiso político, algo semejante sostiene Patočka (2007), quien no obstante aclara que el hombre espiritual no es un político en el sentido habitual del término, es decir, no se trata de un funcionario, “pero es político en otro sentido, y puede serlo en la medida en que proyecta sobre la imagen de la sociedad y de todo lo que encuentra en torno suyo la *no-evidencia de la realidad*” (p. 263). La filosofía se instituye como una actividad que se compromete, desde un lugar que no es el del funcionalismo técnico, con el mundo y con los otros. Patočka, incluso, sostiene que en el momento del sacrificio hay una reconquista del otro en tanto otro, un

rescate del otro de la alienación en el rol y la función. En la dialéctica existencial patočkiana esto significa una liberación del otro.

El filósofo checo observa que más allá de los horrores de la época contemporánea, la idea de sacrificio continúa vigente, ya que muchos hombres, en medio del caos de las guerras mundiales, han actuado y actúan “como si tuvieran conciencia de que la vida y el mundo inmediatos no lo son todo, de que es posible sacrificarlos y que en dicho sacrificio es posible avistar el relámpago en medio de la oscuridad” (Patočka, 2007, p. 263).

En este aspecto, Patočka mantiene un combate contra el nihilismo. Si bien es crítico del optimismo tecnocrático, el nihilismo es una de las causas de la pérdida de espiritualidad. El hombre espiritual no es, pues, un nihilista. En este último punto, puede verse otro rasgo en común entre Husserl, Merleau-Ponty y Patočka: no incurrir en ninguna posición extrema a la hora de un diagnóstico sobre el presente y el porvenir de la historia humana.

5. Conclusión

LA PUESTA EN DIÁLOGO del pensamiento de Merleau-Ponty y de Jan Patočka abren un horizonte de posibilidades de investigación sumamente sugerentes. Como sostienen Jakub Čapek y Ondřej Škoch (2013, p. 10), entre ambos filósofos hay un encuentro faltante y somos nosotros los que debemos confrontar y analizar la obra de uno y otro. Aunque hay registros de que el filósofo checo leyó la obra del francés, no es así a la inversa, así que es importante traer a la luz una serie de problemáticas en común: el aparecer, el carácter encarnado de la existencia, el ser situado del hombre, la apertura al mundo y su carácter histórico, etc. Y entre estas, la que se abordó en el presente trabajo: la herencia de la filosofía husserliana, respecto de la cual ambos pensadores tendrán una posición de adhesión y de crítica. Hemos señalado, principalmente, la interpretación de la crisis como crisis histórica, por una parte, y, por otra, la posibilidad de un regreso a los orígenes como alternativa de superación.

En ambos autores, la figura del ateniense articula la filosofía y la historicidad en un mismo plexo integral de sentido. Cabe destacar que, ni en Merleau-Ponty ni en Patočka, Sócrates aparece representado como una suerte de estatua de bronce ni como un objeto de investigación histórica. Por el contrario, se trata

de una actitud existencial, actitud que debe ser reasumida por los hombres contemporáneos. En este sentido la vida de Sócrates representa la encarnación de un estilo de vida, de búsqueda permanente y de compromiso con los otros.

Referencias

- Bello, E. (1969). *De Sartre a Merleau-Ponty*. Secretaria de Publicaciones de la Universidad de Murcia: Murcia.
- Bello, E. (2008). ¿Qué filosofía elogia Merleau-Ponty?, *Daimon*, 44, 11-27.
- Camus, A. (1978). *El hombre rebelde*. (Trad. L. Cháviri). Buenos Aires: Losada.
- Čapek, J. & Škoch, O. (2013). Introduction au dossier thématique « Maurice Merleau-Ponty - Jan Patočka : un rendez-vous manqué ». *Meta*, V, 9-12.
- Carbone, M. (2012). Las ideas sensibles entre vida y filosofía. En: M. T. Ramírez (Ed.), *Merleau-Ponty viviente* (pp. 100-102). Barcelona: Anthropos.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Ciencia de la lógica*. (Trad. W. Roces) Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana* (Vol. VI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (2002a). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Husserliana* (Vol. XXXV). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2002b). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. (Trad. A. Serrano de Haro). Barcelona: Anthropos.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2000). *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse : Verdier.
- Montoya Duque, C. (2017). El mundo-de-vida en la *Crisis* de Husserl. En: R. Xolocotzi Yaez & A. Chávez Báez (Eds.), *Mundo y "mundo-de-vida". Su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea* (pp. 161-176). Puebla: Benemérita Universidad de Puebla.
- Patočka, J. (1949). Remarques sur le problème de Socrate. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 139, 186-213.
- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine. Phaenomenologica* (Vol. 110). Dordrecht: Kluwer.

- Patočka, J. (1996). *Notas sobre la prehistoria de la ciencia del movimiento: el mundo, la tierra, el cielo y el movimiento de la vida humana*. (Trad. D. Mafía). Buenos Aires: Ediciones Universitarias del Ciclo Básico Común.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. (Trad. T. Padilla, J. M. Ayuso & A. Serrano de Haro). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. (Trad. I. Ortega Rodríguez). Salamanca: Sígueme.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1947). *Situations, I. Essais critiques*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1949). Matérialisme et révolution. En: *Situations III. Lendemain de guerre*. Paris : Gallimard.
- Tucker, A. (1997). Le sacrifice et l'authenticité : l'éthique de la dissidence tchèque. *Revue de Théologie et de Philosophie*, 129, 305-319.
- Učník, L. (2013). Patočka's Socrates: The Care for the Soul and Human Existence. *Investigaciones Fenomenológicas. Razón y vida* [Volumen monográfico 4/II], 87-100.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia, temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Walton, R. (2016). Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 57, 100-120. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.869