

# La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka —Jan Patočka como ciudadano y filósofo— \*

The Unity of Public Engagement and  
the Philosophy of Jan Patočka  
—Jan Patočka as a Citizen and Philosopher—  
A unidade do compromisso público e a filosofia de Jan Patočka  
—Jan Patočka como cidadão e filósofo—

Tomáš Hejduk \*\*  
Traducción de Germán Vargas Guillén y  
Bayron Hernán Giral Ospina3\*\*\*

## Para citar este artículo

Hejduk, T. (2022). La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka

La unidad del compromiso público y la filosofía de Jan Patočka como ciudadano y filósofo— (trad. G. Vargas y B. Giral).  
*Pedagogía y Saberes*, (56). <https://doi.org/10.17227/pys.num56-13744>

\* Traducido con autorización de Tomáš Hejduk. Texto presentado como conferencia el 24 de marzo de 2021 en el Seminario de Filosofía Contemporánea y Actual: los límites del eurocentrismo. La traducción conserva el manejo de citas y referencias del original, y forma parte de la investigación: Fase 2 Bases metodológicas para el estudio de la individuación. El cuidado del alma (UDEA-UPN-21) y del seminario de investigación de la tesis doctoral *Formación del sentido de lo político: una investigación fenomenológica* de la Universidad Pedagógica Nacional.

\*\* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Pardubice, República Checa.

\*\*\* Germán Vargas Guillén: profesor titular, doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6156-799X> y Bayron Hernán Giral Ospina: licenciado en Filosofía y doctorando del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5081-2048>

## Resumen

En este artículo, se intentan aclarar los conceptos de la política, las políticas y la política no-política, en la vida y obra de Jan Patočka, principalmente, sobre la base de una observación de las tensiones entre sus actividades cívicas y filosóficas. De igual forma, se plantea la pregunta con respecto a cómo conciliar la posición familiar e inquebrantable (la convicción, el “liderazgo”) de la *Carta 77* y su postura exterior, sólida como una roca (que Patočka, como su portavoz, no solo mantuvo, sino que también co-creó por medio de sus textos sobre la *Carta*), con una afirmación de la naturaleza problemática de la vida humana y el conocimiento, que es central en sus obras. La única interpretación que conozco como respuesta a esta pregunta (incluso si no se hace explícitamente) establece de manera más sistemática que la afirmación fundamental de Patočka “contiene una teoría política de la democracia radical y agonista”, y lo identifica con esta. Sin embargo, dado que la acción principal de Patočka (de hecho, considerada a fondo y sostenida de manera consistente) fue la actividad de la política no-política, específicamente en su actividad frente a la iniciativa disidente de la *Carta 77*, debo preguntar si es posible clasificar este acto como democracia agonista radical y si es en absoluto compatible con esto. Si no es así, luego, ¿cómo vamos a interpretar la naturaleza problemática de la vida dentro del contexto de la postura de la política no-política y cómo vamos a mantenerlas juntas?

## Abstract

In this article, I attempt to clarify concepts of the political, political and non-political politics in the life and work of Jan Patočka, primarily on the basis of an observation of the tensions between his civic and philosophical activities. Indeed, it's proposed the question regarding how to reconcile the familiar, unwavering position (the conviction, “leadership”) of Charter 77 and its associated rock-solid outward stance (which Patočka, as its spokesperson not only held but which –also by means of his Charter texts– he co-created) with an affirmation of the problematic nature of human life and knowledge that is central to Patočka's works. The only interpretation that could answer this question (even if it is not explicitly asked), states that Patočka's fundamental affirmation “contain(s) a political theory of radical and agonistic democracy”, and identifies Patočka fully with this radical position. However, since Patočka's principal (indeed thoroughly considered and consistently held) action was the activity of non-political politics, specifically his activity in the dissident initiative Charter 77, I must inquire as to whether it is possible to classify this act (it) as radical agonist democracy, and whether it is at all compatible with this. If not, then how are we to interpret the problematic nature of life within the context of stances of non-political politics, and how are we to keep the two together?

## Resumo

Neste artigo procuro esclarecer os conceitos de política, políticas e a política não-política na vida e no trabalho de Jan Patočka, principalmente, com base na observação das tensões entre suas atividades cívicas e filosóficas. Coloco a questão respeito a como conciliar a posição familiar e inabalável (a convicção, a “liderança”) da *Carta 77* e sua postura externa, sólida como uma rocha (que Patočka, como seu porta-voz, não só manteve, mas também co-criou através de seus textos sobre a *Carta*), com uma afirmação da natureza problemática da vida humana e do conhecimento, que é central em suas obras. A única interpretação que conheço como resposta a esta pergunta (mesmo que não seja feita explicitamente) afirma de forma mais sistematicamente, que a declaração fundamental de Patočka “contém uma teoria política da democracia radical e agonista”, e o identifica com isto. Entretanto, tendo em vista que a principal ação do Patočka (na verdade, cuidadosamente considerada e sustentada de forma consistente) foi a atividade da política não política, especificamente sua atividade na iniciativa dissidente da *Carta 77*, devo perguntar se é possível classificar este ato (e os textos associados a ele) como democracia agonista radical, e se ele é de todo compatível com isto. Se não então, como interpretar a natureza problemática da vida dentro do contexto da posição da política não política, e como mantê-las juntas?

En este artículo intento aclarar los conceptos de la política, las políticas y la política no-política en la vida y obra de Jan Patočka, principalmente, sobre la base de una observación de las tensiones entre sus actividades cívicas y filosóficas. Planteo la pregunta con respecto a cómo conciliar la posición familiar e inquebrantable (la convicción, el “liderazgo”) de la *Carta 77* y su postura exterior, sólida como una roca (que Patočka, como su portavoz, no solo mantuvo, sino que también cocreó por medio de sus textos sobre la *Carta*), con una afirmación de la naturaleza problemática de la vida humana y el conocimiento, que es central en sus obras. La única interpretación que conozco como respuesta a esta pregunta (incluso si no se hace explícitamente) establece de manera más sistemática que la afirmación fundamental de Patočka “contiene una teoría política de la democracia radical y agonista”, y lo identifica con esta<sup>1</sup>. Sin embargo, dado que la acción principal de Patočka (de hecho, considerada a fondo y sostenida de manera consistente) fue la actividad de la política no-política, específicamente su actividad en la iniciativa disidente *Carta 77*, debo preguntar si es posible clasificar este acto (y los textos asociados con él) como democracia agonista radical, y si es en absoluto compatible con esto. Si no es así, luego, ¿cómo vamos a interpretar la naturaleza problemática de la vida dentro del contexto de la postura de la política no-política, y cómo vamos a mantenerlas juntas?<sup>2</sup>

El pensamiento político de Patočka está destinado a ser radical, porque para él lo político “tiene el papel del fundamento infundado de la política y la existencia en general”<sup>3</sup>. Sin embargo, *la política*, identificada en esta interpretación “radical” con la vida de Patočka en amplitud, a través de la humanidad espiritual y la solidaridad de los “conmovidos” en su forma actual,

para Patočka, no era otra cosa que esa actividad inquebrantable y sin problemas de la *Carta 77* (política no-política), que era todo lo posible, pero no un colectivo radical. Además, me pregunto si Patočka fue genuina e inequívocamente radical en un nivel teórico (textual) y si sus actividades “cívicas” pueden, por lo tanto, estar más cerca de sus conceptos filosóficos de lo que parece a primera vista.

Examinemos en primer lugar el indicio más serio del radicalismo de lo político que encontramos en Patočka. En mi opinión, esto consiste en una identificación de la política con una orientación espiritual crítica hacia el todo, una “conmoción” del significado aceptado y una búsqueda de sentido dentro del proceso de búsqueda en sí. La antigua *pólis* griega como comunidad política recién establecida, en conexión con la vida espiritual de los filósofos, debería ser un ejemplo que atraiga “toda la vida, tanto individual como social, en la región de la transformación del significado, una región donde debe transformarse por completo en sí mismo en su estructura, porque se transforma en su significado”<sup>4</sup>. Por medio de la política, establecida en la forma de la antigua *pólis* griega, Patočka explica un punto de inflexión en la vida humana, así como de la vida doméstica (*oikos*) a la vida pública (*pólis*), de la orientación hacia el presente o pasado a una orientación hacia el futuro, de lo familiar y seguro a lo insospechado e impredecible. En esto identifica la vida política con una vida resultante de la libertad basada en un modelo metafísico: la libertad es “el poder de la distancia con respecto a cualquier objeto”, es una experiencia de trascendencia del mundo de los seres a la existencia o una idea<sup>5</sup>. Mientras que para Arendt, quien fue una fuente abundante de inspiración para Patočka cuando estaba escribiendo los *Ensayos heréticos* aquí citados, un ciudadano libre es aquel que por medio de un *fenómeno* excepcional (*calidad* - coraje, sabiduría) deja una huella en la comunidad, es decir, alguien que no vive meramente una existencia consumista promedio, para Patočka, el ser humano libre es aquel que trasciende todo el ser individual en el ser superior, en el que el ser superior no es un ser en absoluto, un “fenómeno”, sino una “*fenomenalidad*” de sí mismo.

1 T. Caraus, “Patočka’s Radical and Agonistic Politics” en *Thinking after Europe, Jan Patočka and Politics*, ed. F. Tava y D. Meacham, 237-258 (London: Rowman & Littlefield, 2016), 237. Martin Palouš plantea una pregunta similar a la nuestra sobre la vida y obra de Patočka, sin embargo, no presenta una interpretación global de la política y la política no-política en la obra de Patočka. M. Palouš, “Jan Patočka’s Socratic Message for the Twenty-First Century: Rereading Patočka’s ‘Charter 77 Texts’ Thirty Years Later”, en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, ed. I. Chvatík y E. Abrams, 163-174 (Dordrecht: Springer, 2011).

2 Véase el desafío a la inclinación simplista y acrítica de Patočka hacia los regímenes democráticos liberales como tales: Michal Zvarík, “The Decline of Freedom. Jan Patočka’s Phenomenological Critique of Liberalism”, en *The Yearbook on History and Interpretation of Phenomenology*, ed. J. Trajtelová, 79-100 (Peter Lang, 2016).

3 Caraus 2016, 238.

4 J. Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. E. Kohák (Chicago: Open Court, 1996), 64.

5 Para una interpretación de este tipo, incluida una comparación con Arendt, véase P. Rezek, “Život disidentův”, en *Filozofie a politika kýchce*, 64-85 (Praha: Petr Rezek, 2007) y P. Rezek, “Životní pohyb pravdy a život v pravdě u Jana Patočky”, en *Rezek 2007*, 86-105.

Mientras que la experiencia de libertad de Patočka consiste, pues, en la “experiencia de la vacuidad del mundo real”, el ciudadano libre de la antigua Grecia, por el contrario, experimenta su magnificencia y belleza.

Sin embargo, en esta interpretación “radical”, Patočka se aproxima infundadamente, de hecho identifica la política con la filosofía como un avance metafísico. En *Ensayos heréticos* describe el surgimiento simultáneo de la filosofía y la política o la libertad política como un momento fundamental de la historia<sup>6</sup>, que solo entonces habilita la filosofía (“la vida filosófica se injerta en este tronco”)<sup>7</sup>, pero en última instancia, en conexión con el movimiento de la verdad él habla solo de filosofía y la contemplación: el movimiento de la verdad puede formarse mediante actos de devoción [conversión], la actividad del artista, el pensador. La “vida en la verdad” de Patočka consiste entonces en “habitar en los confines del mundo”, en una expansión de la “teoría” filosófica, religiosa o artística, y en absoluto relacionada con la conducta política, social y moral aquí en el mundo<sup>8</sup>. En resumen, el abandono de hablar de la política en favor de la contemplación para mí atestigua el hecho de que no podemos buscar en las descripciones mencionadas el núcleo del posible estatus de la política y lo político en la obra de Jan Patočka. Además, Patočka diferencia explícitamente la política de la filosofía, por ejemplo, enfatizando que “la vida política no es... una cuestión relativa a la existencia de un ser, y no está vinculada con ninguna de esas cuestiones...”<sup>9</sup>. La política, como una nueva característica de la antigua Grecia, es, en resumen, “solo” la organización y gestión de la comunidad, que se lleva a cabo *abiertamente*, en *público*, y “solo” en este sentido es *problemática*, ya que ahora está expuesta a crítica y bajo el reinado de la crítica, se transmite consciente y repetidamente de una agencia a la siguiente (que es “extranjera” en comparación con la transferencia dinástica del poder), sin que ni siquiera la crítica lograda y el gobierno vean y conozcan con precisión las consecuencias de sus decisiones y acciones<sup>10</sup>. Sin embargo, esto no es problemático y abierto en el sentido filosófico, aunque está íntimamente ligado a él.

En mi opinión, más adecuada para toda la obra de Patočka es la interpretación, que también se basa en *Ensayos heréticos*, de que la política y la libertad (la libertad que consiste en una superposición del mundo de lo dado y, por lo tanto, también del miedo omnipresente a la pérdida dentro del ámbito de lo dado, así como un esfuerzo por obtener ventaja (una acumulación de lo dado), que sin embargo está representado por una galantería excepcional, o más precisamente una aspiración hacia lo bueno y lo mejor) son mutuamente interdependientes, y sin uno el otro cae en decadencia, que sin libertad no queda nada más de la sociedad política que la “política del poder técnico”, la cual no tiene por qué depender en ningún aspecto fundamental de la sociedad, los individuos y la verdad que ostensiblemente defienden. Dicha política es entonces impulsada por mecanismos ciegos, cálculos utilitarios, comportamientos arquetípicos, técnicas de poder, leyes subyacentes de los procesos económicos y globales, y otras políticas y vitalmente neutrales (porque no resultan de la vida de la sociedad y sus individuos, y no son dirigidas a su cumplimiento), por lo tanto, fuerzas “antipolíticas”. Por el contrario, la política original, nacida en el contexto del avance espiritual de la antigua Grecia hacia una vida histórica y, por tanto, más buena y mejor, significa un *ethos* político *vinculado* a las preguntas y la afirmación de valores como la libertad, la igualdad o la justicia. Se trata de “una comunidad de una verdad y una justicia percibidas como la más alta idea moral de la filosofía antigua”<sup>11</sup> o, más precisamente, “la vida política en su forma original y primordial no es otra cosa que la libertad activa misma (de la libertad, por la libertad). El objetivo de luchar aquí no es la vida por el motivo de la vida (sea cual sea la vida puede ser), pero solo vida para la libertad y en ella, y esto se entiende, es decir, activamente se capta, *que tal vida es posible*”<sup>12</sup>. O junto a Sófocles y Arendt, la *pólis* como “el espacio de la libertad de las acciones y las palabras vivas de los hombres”, como aquello que “permitió a los hombres comunes... soportar el peso de la vida... dotar de esplendor a la vida”<sup>13</sup>. Patočka “afirma” esta política, aunque no como una “filosofía” que sacude los cimientos de todo lo dado, sino “meramente” como acción con fe en el futuro, una idea o una verdad. Cualesquiera que sean las diferentes formas que adopte, aquí radica el origen y la acción de la polis, análoga al origen y la acción del pensamiento filosófico, en esto ambas materias van de la mano: “... el fundamento de la *pólis* sobre lo que perdura y no es

6 Por ejemplo, Patočka 1996, 61.

7 Patočka 1996, 40.

8 Rezek 2007, 70, 95-98, 102.

9 J. Patočka, “O počátku dějin”, en *Pěče o duši III*, 227-240 (Praha: Oikoymenh, 2002), 237.

10 Patočka 1996, 64.

11 Patočka 1996, 81.

12 Patočka 1996, 142.

13 H. Arendt, *On Revolution* (New York: Penguin Books, 1990, orig. 1964), 281.



meramente una cuestión de necesidad proporciona una clara analogía con la aparición del pensador del orden de la existencia y su fundamento en la libertad por la cual la humanidad tiene acceso a la fenomenalidad de la existencia". La *pólis*, por lo tanto, "no es el resultado del conocimiento que se deriva de plantear una pregunta con respecto a la existencia en su totalidad, sin embargo, solo llega a justificarse por esta pregunta, es solo a través de esta pregunta que se puede entender"<sup>14</sup>. La filosofía proporciona el contexto explicativo dentro del cual el origen y la existencia de la *pólis* tiene el mejor sentido, y sin el cual, en última instancia, quedaría suspendida en el vacío. La filosofía pertenece a la *pólis*, porque está en su origen y duración no está dada, y por tanto es su tema de reflexión, depende principalmente de su contemplación y justificación<sup>15</sup>.

En otras palabras, la posibilidad de una humanidad valiente y magnánima: esto es la política o el sentido de la vida política que Patočka vincula con la filosofía, a la que caracteriza por esta valiente "búsqueda indagadora explícita". Y está claro que esta *humanidad magnánima* no es ni dada ni omnipresente, sino que es precisamente la que hay que *buscar explícitamente*, defender y así mantener; de lo contrario, se afirmará la mencionada vida controlada por el miedo y la ventaja, una vida que finalmente se vuelve contra la filosofía por superflua y peligrosa, porque la filosofía en su búsqueda se abre a lo desconocido, a lo nuevo; mientras que, después de todo, estamos viviendo tan bien como nuestros antepasados, y no hay nada que deba cambiarse. Así, la filosofía requiere la *pólis* para su existencia, pero no solo para que pueda permitir magnánimamente el filosofar, sino para que exista un lugar también para que se realice el cuidado del alma, de modo que haya un lugar para la realización de acciones cofundadas en reflexión filosófica. En este espíritu, la *pólis* es la libertad ganada con respecto a la existencia (sentido inmediato), y como tal condiciona la filosofía como desarrollo de este "paso atrás hacia la existencia (sentido dado) cargado de riesgos"; lo que significa que la vida política pública promete "un acceso a un significado más profundo", lo político "deja espacio para... la significación humana, de respeto mutuo en la actividad significativa para todos sus participantes y que no se limita a la preservación de vida física..."<sup>16</sup>.

Para Patočka, por tanto, la política original, que sin embargo debe repetirse en cualquier situación y en cualquier momento, *no se identifica* con la filosofía,

sino que la toma como una "promesa", un "espacio para" la filosofía. Por otro lado, lo político tiene una *convergencia privilegiada* con la filosofía: en contraste con el arte y la religión, que "meramente" sospechan y exhiben la conmoción del conjunto del sentido dado, asumido, este temblor se convierte en política "en la práctica" de la vida misma...". Solo en la política es prácticamente posible afirmar en la vida lo que se entiende en la filosofía, y que cobra vida en la reflexión filosófica y el procesamiento teórico conceptual<sup>17</sup>. En resumen: la filosofía y la *pólis* están mutuamente condicionadas, aunque no sean idénticas; su identidad reside en compartir el espacio público (aunque sea con diversa intensidad e interpretación) o más precisamente en el hecho de que la filosofía "es pensamiento libre aplicado a las condiciones de posibilidad de la política y la historia"<sup>18</sup>.

En mi opinión, el radicalismo de lo político afirmado por Patočka consiste entonces "meramente" (y por eso no constituye un radicalismo genuino) en el hecho de que esta política es para posibilitar la vida de las "personas espirituales" y su influencia en toda la *pólis*, su gente y su funcionamiento, incluido el funcionamiento de la política y los políticos (por ejemplo, en la forma de su educación). Y el radicalismo de las personas espirituales consiste "solo" en un pensamiento riguroso, en un viaje teórico a las raíces, a la esencia de la materia, a la visibilidad de lo revelado, es decir, a un pensamiento principal complejo. En ambas formas de radicalismo se trata, por tanto, de un compromiso no radical con la realidad (como afirma Rádl) y de un soporte sólido sin suelo firme bajo nuestros pies, un soporte sobre el que convergen todos aquellos que puedan estar en desacuerdo en muchas cosas: "... que este cuestionamiento, no es solo una actitud entre muchas otras posibles actitudes... es algo fundado en la base más profunda de nuestra vida, solo que *aquí* estamos en nuestro propio terreno... precisamente aquí están todas posibilidades de desacuerdo, poder ponerse de acuerdo en un nivel fundamental, esto es, en el nivel de la vida espiritual. Así, en la vida espiritual es posible encontrar la unidad precisamente *sin una base firme*..."<sup>19</sup>. Patočka no invierte nada, y se subordina a la realidad: en lugar de sus opiniones presenta la "esencia de la vida", la "base propia" que se puede encontrar, por cualquiera que lo busque lo suficiente.

14 Patočka 2002, 236.

15 Patočka 2002, 237.

16 Patočka 1996, 63.

17 Patočka 1996, 142.

18 P. Ricoeur, "Preface to the French Edition of Jan Patočka's Heretical Essays", en Patočka 1996, VIII.

19 J. Patočka, "The Spiritual Person and the Intellectual", en *Living in Problematicity*, trad. E. Manton, 51-69 (Prague: Oikoymenth, 2020), 60-61.

Por lo tanto, es evidente que no es cierto que Patočka, como otros de los cartistas que impulsaron la *Carta*, políticos no-políticos, no tuviera certezas, como se afirma al interpretarlo como demócrata radical. Así como tiene su apoyo en la realidad, la indagación y la problematización (no la negación) de la vida es la base para más “apoyos”, sobre los que pueden concurrir individuos y asociaciones que de otro modo estarían en desacuerdo mutuo. Son precisamente estos los que forman los principios de la *Carta 77*, sin los cuales la investigación y la problematización están amenazadas, si no excluidas: el respeto de los derechos humanos básicos y el Estado de derecho (legalismo). Estos apoyos, como una especie de núcleo incontrovertible, cimentaron y mantuvieron unidos a los signatarios de la *Carta* de diversas convicciones (desde marxistas pasando por cristianos hasta conservadores de línea dura). Con estos fundamentos en mente, no es posible estar de acuerdo con la conclusión de que Patočka se inclinaba hacia el pluralismo, la lucha (*pólemos*) y el conflicto (como principios fundamentales de la democracia agonista): “El significado / fundamento / ley dado no es un mandato incontestable, que puede ser resistido y redirigido por políticas agonistas, pero no cambiado. El significado / fundamento / ley dado se puede cambiar y reordenar en el movimiento de ruptura”<sup>20</sup>. Por el contrario, Patočka, como otros cartistas, insiste en las leyes válidas hasta que sean reemplazadas por la negociación y aprobación de otras, mejores, pero sobre todo ciertas leyes, y considera que su trasfondo de valores es una base más o menos inmutable para toda iniciativa política no-política y para la vida libre y justa de la sociedad humana como tal: “es hora de que estas simples verdades, atestiguadas por la dolorosa experiencia de largas décadas, estas verdades de las que todos somos en cierto sentido conscientes, deban llevarse a la clara conciencia de todos”<sup>21</sup>. La política no-política de Patočka no se basa en plantear la cuestión de cómo cambiar y “reformular” las leyes y valores dados, sino en “si estas leyes se observan de manera coherente y absoluta”, si “los derechos humanos se aplican tal como se formulan en pactos... ¿de verdad,

sin excepción y universalmente?”<sup>22</sup>. Además, es necesario agregar que Patočka está firmemente vinculado al legado platónico y cristiano en el que insiste: “[Patočka] está, a pesar de toda la reflexión crítica, obligado a la metafísica de la tradición platónica y cristiana, cuyo estatus jerárquico y unificador del mundo humano que, en definitiva, pretende defender (mediante instrumentos fenomenológicos)”<sup>23</sup>. Y, no obstante, a través de este anclaje, estos principios, valores y proposiciones, el filósofo no modela la concepción misma de la vida (buena) como un contenido específico y programa, a través de ellos configura el contenido y la forma de una iniciativa cívica pública, sin la cual desaparecería el espacio para la creación y realización de vidas buenas o plenas, es decir, lo que da a la vida su brillo.

Además del legalismo y los derechos humanos, también hemos mencionado la afirmación de ciertos valores que trascienden las leyes. Para Patočka, y en la política no-política tradicional checa, esta es principalmente la actividad o el valor fundamental e inquebrantable de la *educación* y la *transformación de la conciencia* que se deriva de ella: “La *Carta* nunca buscó más que educar”, es decir, se esforzó en predicar con el ejemplo, educarse a sí mismo y a los demás, discutir problemas o instruir directamente a través del diálogo, sobre todo lo que “hay en la vida más que el miedo y la ganancia...”<sup>24</sup>.

Esta orientación pedagógica, también como un componente de la interpretación más definida de valores de la *Carta 77*, evidentemente representa una cierta política en la forma de una influencia programática fundamental de la conciencia y la acción de las personas (más manifiestamente en su relación con las personas que ven la educación como innecesaria). Precisamente por eso, en la búsqueda de un epíteto adecuado, tiene sentido mantener una distancia de toda política mediante el uso de la expresión contradictoria *política no-política*. Después de todo, es

20 Caraus 2016, 248: “El significado / fundamento / ley dado no es un mandato incontestable, que puede ser resistido y redirigido por políticas agonistas, pero no cambiado. El significado / fundamento / ley dado se puede cambiar y reordenar en el movimiento de ruptura”.

21 J. Patočka, “The Obligation to Resist Injustice”, en *Philosophy and selected writings*, ed. E. Kohák, 340-342 (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1989), 341.

22 J. Patočka, “Proč nemá Charta 77 být zveřejňována”, en *Češi I*, 431-3 (Praha: Oikoymenh 2006).

23 T. Hermann, “Disent a filosofie. Podmínky a podoby svobodné tvorby po konsolidaci”, en *Šest kapitol o disentu*, J. Suk, M. Kopeček, K. Andělová, T. Vilímek, T. Hermann, T. Zahradníček, 159-222 (Praha: úsd 2017), 192.

24 J. Patočka, “What we can and cannot Expect from Charta 77?” en *Philosophy and Selected Writings*, ed. E. Kohák, 343-348 (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1989), 346. Aquí es necesario agregar que la concepción de la política apolítica o de la *Carta 77* como formadora educativa —en el sentido más fundamental— de la vida de los individuos y la sociedad no es la interpretación estándar que concibe la *Carta 77* y la política apolítica simplemente como perro guardián del régimen o gobierno, y de la adherencia a las leyes (legalismo).

la política no-política la que llena o crea el espacio entre la política y la sociedad civil, y en su alejamiento de ambas engloba también al ser humano espiritual, caracterizado por la educación y la contemplación, y no por el poder, los intereses particularistas y la masa. Una de las razones por las que, no obstante, debemos insistir en referirnos a ella como *política* es el hecho de que los “participantes de la *Carta 77*... menos que nada quieren ser alguna autoridad moral o conciencia social. No condenan a nadie y no juzgan a nadie”<sup>25</sup>, pero al mismo tiempo desean (a través de la educación y, por lo tanto, la crítica abierta) influir en la sociedad y en los individuos que la crean, y así tienen la ambición de transformar a toda la comunidad transformando la conciencia de la gente. Por otro lado, se trata de lo *no-político*, ya que aquí hay una ausencia de ambición en términos de poder e interés (un interés puramente pedagógico es lo suficientemente general e imparcial que no se puede hablar de interés en el sentido habitual; de personas de diversa asociación y diversa orientación). En resumen, es el único tipo de política que no es solo una oportunidad para un compromiso político de una persona espiritual (que también puede ser un político de poder, incluso si sabemos por los ejemplos de TGM [Tomáš Garrigue Masaryk] y Václav Havel cuán gravoso y perjudicial fue para la espiritualidad en esta actividad en conexión), pero que en sí misma demanda directamente una persona espiritual (lo que no significa que todo político apolítico deba ser necesariamente una persona puramente espiritual, es decir, un intelectual, un científico, etc.).

La naturaleza “política” de la política no-política está apoyada también por el hecho de que Patočka, junto con otros artistas, instituyó la *comunidad*:<sup>26</sup> el “... *sentido de la vida fuera de la libertad y para ella*... no puede ser realizado por una persona solitaria... ser ‘consciente de la libertad’. Los humanos pueden ser eso esencialmente solo en una *comunidad* de iguales”<sup>27</sup>. De hecho, dicha comunidad no siguió siendo una isla aislada de libertad, sino que inspiró, atrajo y alentó la participación de más personas y, en última instancia, junto con la llamada *pólis* paralela y la segunda cultura, condujo también a una transformación integral del régimen estatal de totalitario a democrático. Aquí es oportuno señalar la similitud del concepto de política no-política de Patočka con

el concepto de lo político promovido por los demócratas radicales; por ejemplo Lefort: se trata de un orden que forma el carácter de la sociedad, una sintonía que impregna todas las esferas sociales de la vida en sociedad<sup>28</sup>. No obstante, sigue existiendo una diferencia fundamental con respecto a una política de este tipo: Patočka no afirma el mismo orden, sintonización y forma de sociedad ni siquiera remotamente similar; su propia naturaleza no política le impide dar un paso tan *concreto* (la institución de la comunidad perteneciente a lo político). La actividad política no-política de Patočka pertenece a la política (al igual que a la vida social e individual) con la que no es idéntica, sino que forma parte de ella o con la que se superpone parcialmente. Si lo político es “un principio que precede y forma todas las posibles formas actuales de orden social, lo político es una dimensión ontológica presente y estructuradora de todos los contenidos ónticos posibles del orden político”<sup>29</sup>, entonces la política no-política, en su carácter *universal* (derechos humanos, educación), es una iniciativa que se compromete con dicha formación, pero no puede contener un principio fundacional y definitorio de los propios órdenes políticos. Pertenece o influye en la dimensión ontológica de lo político (las dimensiones de los derechos humanos o la educación pertenecen sin duda a elementos que estructuran el “contenido óntico del orden político”), pero nunca puede desear representarlo en su totalidad, ya que está excluido de hacerlo por su característica universalmente “no-política”.

Si buscáramos lo político como un fundamento ontológico en Patočka, similar al referido por Lefort, entonces esta sería más bien la vida de la antigua *pólis* griega, que significa nada más y nada menos que “vida que emerge de la intimidad del hogar a la luz de lo público”, y por lo tanto está “expuesta a la problematización y no puede actuar sin convertirse en tema de pensamiento, en un problema”<sup>30</sup>. Sin embargo, en contraste con Lefort, este es un nivel de descripción cada vez más general, al que podemos referirnos como metapolítico, que cubre varios órdenes y sintonías sociales. A través de su política no-política, Patočka se ocupa principalmente del funcionamiento regular de este nivel metapolítico del orden de la ciudad, es

25 Patočka 1989, *The Obligation to Resist Injustice*, 342.

26 La Carta como un texto que constituye la sociedad es expuesta por ejemplo por J. Bolton, *Worlds of Dissent: Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism* (Cambridge, Mass.-London: Harvard University Press 2012).

27 Patočka 1996, 148.

28 Véase J. Bíba, “Radikální demokracie: výzva antiesencialismu”, en *Demokracie v postliberální konstelaci*, M. Znoj, J. Bíba, J. Vargovičová, 183-219 (Praha: Karolinum 2014), 189 y siguientes.

29 Bíba 2014, 192.

30 Patočka 2002, 237.

decir, de su carácter abierto y público, que no solo se origina allí, sino que también da los frutos más espléndidos en la forma de pedagogía libre.

\* \* \*

La comprensión errónea del papel de lo político en Patočka, o más precisamente de la relación de la política, la política no-política y la política de poder (técnica) ilustra bien la interpretación errónea de la diferencia entre el hombre espiritual de Patočka y el intelectual como ejemplo de la diferencia entre lo político y lo no político<sup>31</sup>. De hecho, Patočka ni siquiera sugiere nada por el estilo. Describe al intelectual como una figura dudosa; la alternativa habitual es precisamente el hombre espiritual, pero la política para él (y para la política apolítica en general) no es nada dudoso ni maligno: “Pero pretender ser una persona espiritual diciendo que la política es algo indigno de la propia actividad espiritual, que destruye y frustra la actividad espiritual, este es el peor sofisma imaginable”<sup>32</sup>. Por tanto, ni la política no-política de Patočka, ni el pensamiento radical de la *pólis* se proponen el objetivo de demoler las estructuras políticas establecidas o la política de poder como tal. Lo político —en la concepción de Patočka esbozada anteriormente, a diferencia de la concepción de Lefort— es la condición (*conditio sine qua non*, no *conditio per quam*) de cualquier buena política; la política es, en comparación con la política orientada al poder, simplemente otro campo de actividad (poder técnico), que en el caso del enfoque descriptivo de Lefort y de los demócratas radicales similares participa, y de hecho en el caso del enfoque normativo de Patočka puede y debe participar, en lo político. A través de esta participación también alcanza su perfección y legitimidad, incluso si lo político no debe querer imitar o sustituir a la política, porque sus funciones no son idénticas. En resumen, el intelectual en relación con el hombre espiritual es algo más que la política en relación con lo político: es una versión degenerada del hombre espiritual, un hombre pseudoespiritual.

Es posible estar de acuerdo en que la política no-política, como actividad pedagógica y de derechos humanos, que cultiva y transforma el pensamiento y el comportamiento de las personas, incluidos los poderosos, ayuda a formar la política, que así compuesta contribuye (aunque sea en un grado imperceptible) “... En la acción de desmontar y remodelar la sociedad y la existencia en general... [y que se convierte en] una vigilancia constante para

no permitir que un terreno contingente se vuelva eterno”<sup>33</sup>. Sin embargo, ya no es posible decir que “[L]as acciones del hombre espiritual que arroja ‘la naturaleza no evidente de la realidad’ a la faz de la sociedad son políticas, no metafísicas o filosóficas”<sup>34</sup>. Patočka (ya sea como cartista involucrado en eventos públicos, académico o profesor en la universidad) expone a la sociedad y a los individuos que la forman en la verdad y según cuestiones incómodas relacionadas con su justicia, legitimidad e identidad e integridad, pero hasta ahora lo hace más bien como un hombre espiritual, es decir, durante el curso de la educación y edificación de otros, que como un activista político, ya sea un revolucionario en las barricadas o un individuo civilmente desobediente. Es cierto que precisamente porque “arroja a la cara de esta sociedad ‘la naturaleza no evidente de la realidad’ ”<sup>35</sup>, la actividad principalmente intelectual y pedagógica del hombre espiritual también se vuelve política. Sin embargo, en su núcleo, la actividad intelectual no se vuelve política por su esencia problematizadora, por un ataque directo a la política, sino “solo” porque tiene un *impacto* público y social “pedagógico-problematizador”, que “corrompe a la juventud”, es decir, que siempre es, por definición, “contra la corriente” de los órdenes establecidos que se afirman constantemente: enseña a los jóvenes a hacer preguntas y no dar nada por sentado, y por lo tanto siempre está necesariamente más o menos en *disputa* con el gobierno o el régimen en cuestión. Sin embargo, lo fundamental aquí es lo siguiente: en estos asuntos (disputa e impacto), Patočka y la tradición de la política apolítica (checa) es *moderado* y *no problematizante*. Esta política “por otros medios”, la política como actividad educativa o pedagógica es radical o agonista solo en el hecho de que, como todo buen pedagogo de nivel superior, “abre nuevas posibilidades y crea nuevas formas de ser en el mundo”. “Solo” por ella es un evento y una ruptura; y “solo” como tal actividad pedagógica en sentido amplio y profundo “perturba o subvierte el orden existente de lo sensible... y posibilita la aparición de un nuevo sujeto político”<sup>36</sup>. La problematización permanente que hace Patočka de la vida y su significado solo como actividad pedagógica (*paideia*) “tiene que orientar las actividades cotidianas” y ofrece “la posibilidad de un cambio de la regla accidental a la

31 Por ejemplo, en Caraus 2016.

32 Patočka 2020, 63.

33 Caraus 2016, 243-244.

34 Caraus 2016, 243, incluyendo la referencia a Patočka 2020, 63.

35 Patočka 2020, 63.

36 Caraus 2016, 245.



regla de los que comprenden”<sup>37</sup>. En el sentido político, Patočka expresa esto con más fuerza cuando advierte a las personas espirituales contra el trágico fracaso si no perciben y aprovechan la oportunidad de lograr “la influencia social, que aseguraría que toda la sociedad se dé cuenta de cómo, sobre la base de consultas, se puede emprender algo positivo”, y una oportunidad para expandirse y ganar una posición crucial<sup>38</sup>. Sin embargo, estas posiciones no se ganan para que los filósofos tomen las riendas del gobierno (lo que significaría el fin de su filosofar), sino para que el mayor número posible de personas se transformen posteriormente, o al menos los seres humanos comiencen a aproximarse espiritualmente, para que esta espiritualidad se afirme entonces libremente y con suficiente calidad en la sociedad, para que la gente común y los políticos también tengan la oportunidad de compartir la espiritualidad a su manera, de elegirla, de priorizarla sobre la prominencia y la mediocridad, la falta de pensamiento y miopía, idealmente a través de la voluntad de reconocer y adoptar valores que no sean la ventaja y emociones que no sean miedo, sino una transformación completa del *sensus communis*.

Nuestra interpretación “moderada” tampoco refuta el énfasis de Patočka en el *pólemos* como la esencia de la actividad política no-política. De hecho, Patočka no concibe el *pólemos* como un elemento destructivo de la vida (humana y social): “*Pólemos* no es la pasión destructiva de un bandolero salvaje, sino, más bien, el creador de la unidad. La unidad que funda es más profunda que cualquier simpatía efímera o coalición de intereses”<sup>39</sup>. Por lo tanto, en última instancia, esto se refiere a la afiliación y la unidad, no en un nivel con respecto al contenido de vida del consentimiento liberal vacío, o (principalmente) —como se desprende de la cita— en un nivel social (interés, emocional, etc.), pero en el campo de la unidad ontológica, que para Patočka excluye cualquier noción de democracia “competitiva” más que deliberativa, buscando el consenso y la comprensión<sup>40</sup>. Un buen ejemplo de la superación del interés de Patočka es la unidad suprapolítica; y, sin embargo, en la lucha práctica, ejerce un efecto

real en la vida cotidiana. Fue precisamente la *Carta* un “texto que constituye la sociedad”. La *Carta* “... avanza hacia una concepción dialógica de la libertad en la que ‘necesitamos a otros, al menos como compañeros de escucha, aunque no estén de acuerdo’. La *Carta* necesita una ‘solidaridad mutua’ que ‘no conduzca a la uniformidad’. No se trata de la solidaridad de un llamamiento moral común, sino de la solidaridad de ‘una comunidad abierta sin fronteras precisas y acentuadas, en la que las personas no están, no pueden ser y seguramente no serán excluidas mientras [...] permanezcan en solidaridad fundamental junto a aquellos con quienes no están de acuerdo (lo que no significa en absoluto que amortiguarán su desacuerdo)’ ”<sup>41</sup>. “La *Carta* fue compuesta por personas que entendieron y aceptaron la lucha, la tensión creativa como un vínculo que se superpone, y en este solapamiento mantiene su mutua diferencia, diversidad e incluso el antagonismo y la oposición en la unidad: “No se puede ser ciudadano... excepto en una comunidad de unos contra otros... El conflicto da lugar a la tensión, el tenor de la vida de la *pólis*, la forma del espacio de libertad que los ciudadanos se ofrecen y se niegan entre sí”<sup>42</sup>. Para Patočka, la *Carta* y la política no-política son “una iniciativa que se rinde en el momento en que se hace explícita, se pone en manos de un interminable concurso de intuiciones, que conducen a las intenciones originales de quienes piensan en lo insospechado e imprevisto”<sup>43</sup>.

El *pólemos*, como lo entendió Patočka, fue en breve una lucha, que podría decirse que es más importante como una lucha dentro de la *Carta* misma (de los artistas y entre de los mismos artistas) que entre los artistas y la élite o sociedad gobernante<sup>44</sup>. Este carácter interno de la lucha librada por la política no-política, en el caso de personas como Patočka, se correspondía con la proposición que

41 Bolton 2012, 190: citado de L. Hejdánek, *Dopisy přáteli* (Praha: Oikoymenth 1993), 124-126, 127.

42 Patočka 1996, 41-42.

43 Patočka 1996, 64.

44 Los firmantes de la *Carta* rechazaron la designación de “disidentes”, como aquellos que estaban en permanente oposición y lucha con la sociedad, que deseaban transformarla radicalmente según su propio programa, o abandonarla y formar una solidaridad paralela. Véase, por ejemplo, Tominová, Z., “Příspěvek k úvahám o občanské iniciativě Charta 77”, en *Diskuse o statečnosti. Samizdatový sborník Charty 77, další dobové texty, komentáře a vzpomínky*, ed. J. Svoboda, 145-149 (Nakladatelství Krtek a Datel 2018), 147. Sobre la expresión de disensión dentro de la *Carta*, véase también la postura más celebrada en *El poder de los sin poder* de Havel (capítulo XIII).

37 Caraus 2016, 245, Patočka 1996, 118.

38 J. Patočka, “Intellectuals and Opposition”, en *Thinking after Europe, Jan Patočka and Politics*, ed. F. Tava and D. Meacham, 7-21 (London: Rowman & Littlefield 2016), 8.

39 Patočka 1996, 43.

40 M. Znoj, “Neorepublikanismus v polemice s liberalismem a demokracií”, en *Demokracie v postliberální konstelaci*, M. Znoj, J. Bíba, J. Vargovičová, 27-87 (Praha: Karolinum 2014), 76, nota n.º 115.

defendían estos pensadores: estar del lado de la verdad contra uno mismo es más oneroso que estar del lado de la verdad contra los poderosos<sup>45</sup>.

Por lo tanto, Patočka no siembra la discordia, como ordinariamente entendemos de forma peyorativa que es innecesaria, entre las personas y sus diversas asociaciones de variado origen adverso. Más bien describe su forma más esencial, que por lo general está oculta por otras presiones u hostilidades que han surgido sobre ella (a menudo enteramente unilateral y artificialmente interpretadas), a través de las cuales los políticos técnicos y la política (pero también el público en general) suelen apropiarse erróneamente (adaptar, subordinar a sus problemas), y en esta apropiación simplificar esa fundamental, discordia<sup>46</sup> divina, y luego también ofrecer necesariamente soluciones falsas. Esta apropiación y la consiguiente confianza en uno mismo para embarcarse en una solución pasa por alto la relación de estos choques con la discordia que reside dentro de la naturaleza misma de la existencia humana y la vida aquí en la tierra: es solo esta discordia lo que Patočka “invoca”, y tal invocación conduce inevitablemente a impedir las disputas “ónticas”, que en el trasfondo de la discordia ontológica original parecen menos serias, o incluso falsas o artificiales; por ejemplo, el rechazo de las personas espirituales, aquellas que viven sacudidas por la “discordia existencial”, a movilizarse como pacifistas, ya que saben que el pacifismo mundial no puede afirmarse de manera realista con una conciencia de lucha entretejida en el corazón de la existencia (y como resultado es mejor, por ejemplo, hacer una guerra justa que evitar la guerra en cualquiera de sus formas) o, más precisamente, saben que dentro de la constelación dada, el pacifismo es

un medio falso e hipócrita de hacer la guerra. Por estas razones, por lo tanto, debemos insistir en que la lucha y el pluralismo de Patočka representan un lastre ontológico de la lucha social y política, más que un accesorio político de una realidad que de otro modo no sería pluralista, desprovista de tensión<sup>47</sup>.

A nuestra pregunta original sobre la unidad y la reciprocidad de las actividades de la política apolítica, la *Carta* o los textos de Patočka sobre la *Carta* y los textos filosóficos, podemos, por lo tanto, de acuerdo con las distinciones esbozadas anteriormente, responder que los conceptos representados en las investigaciones filosóficas son el contexto en el que las actividades, al igual que los textos comprometidos en la *Carta*, adquieren un significado y una base más profundos, aunque a su nivel no sean igualmente radicales y experimentales. Sin embargo, debemos tener en cuenta que aquí se trata de una conexión entre la filosofía y la *política no-política*. Con la política misma la situación es diferente. El hombre espiritual, que Patočka se considera a sí mismo, reflexiona sobre el hecho y la manera en que el hombre se entrelaza con la oscuridad y la problemática, que de una vez por todas le impiden comprender y gestionar plenamente su existencia, planificar su vida y vivir en nada más que felicidad. Sin embargo, la vida política no debe involucrarse en estos asuntos existenciales. La tarea de la política es garantizar el orden, la seguridad, la confianza y otras condiciones<sup>48</sup> como base para la vida individual y social más justa posible de los seres humanos, incluida la vida de las personas que se entregan a la reflexión antes mencionada, y la problemática de su “solución” en una vida personal responsable. El comportamiento político en sí mismo no es, sin embargo, una “observancia de las posibilidades abiertas por la problematización filosófica”<sup>49</sup> (se trata más bien de la conducta filosófica o existencial de las personas espirituales y, prospectivamente, también de todo tipo de asociaciones en las que están involucradas), pero con el cuidado de asegurar la habilitación más directa, permanente y amplia posible de tales “actividades”. E incluso aunque hayamos admitido la política en su mejor forma posible, como una actividad cocreada por la política

45 Esto también es descrito por Caraus 2016, 247: “Los ciudadanos en *pólemos* realizan la famosa ‘solidaridad de los conmovidos’ de Patočka, que es ‘solidaridad de aquellos que son capaces de comprender de qué se trata la vida y la muerte, y de qué se trata la historia’. La solidaridad de los conmovidos es una solidaridad negativa de aquellos que comprenden la problemática del sentido, que dicen ‘No’ a la movilización por un sentido último, y cuyo principal motivo de solidaridad en una sociedad es proteger la problemática y evitar la solidificación del sentido y la imposición de certezas”.

46 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (Tubingen: J.C.B. Mohr 1994), 16: “Los diferentes sistemas de valores del mundo están en conflicto entre sí... los diferentes dioses luchan entre sí y lo harán para siempre. Es como en el mundo antiguo, que todavía no estaba desencantado con sus dioses y demonios, pero en otro sentido. Así como el hombre helénico sacrificó en esta ocasión a Afrodita y en otra a Apolo, y sobre todo como todos sacrificaron a los dioses de su ciudad, las cosas siguen igual hoy, pero desencantadas y despojadas de la flexibilidad mítica, pero genuina por dentro de esas costumbres”.

47 Véase la diferencia entre la forma de vida agonista y la antagonista: Biba 2014, 207.

48 Véase, por ejemplo, B. Williams, “Realism and Moralism in Political Theory”, en *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, 1-17 (Princeton and Oxford: Princeton University Press 2005).

49 J. Dodd, “Polemos in Jan Patočka’s Political Thought”, en *Thinking after Europe*, 77-94, 84.

no-política, contribuyendo a su manera a una “lucha por deshacerse de lo viejo y la adquisición de nuevos fundamentos de la sociedad y la existencia en general”, no es posible entenderla como una plataforma para la solución de cuestiones filosóficas y existenciales sobre el lugar del hombre en el mundo y su significado o bienestar. El hombre espiritual (político no-político, Patočka), a pesar de su influencia en la política, opera en un *nivel ontológico*; sus palabras tratan y atienden los términos fundamentales del discurso, los factores relevantes de la vida de la sociedad (por ejemplo, el discurso de la inseparabilidad de la libertad o la diferencia ontológica), mientras que el discurso del político es *apologético*, es decir, opera siempre en el nivel de una línea política, una estructura y un orden aceptados. El discurso ontológico-interpretativo del hombre espiritual estructura el campo de posibilidades, brinda la opción de elección en el marco de la argumentación normativa racional, pero no aboga por nada concreto<sup>50</sup>.

No solo la política, sino también lo político, es incapaz de desempeñar un papel “filosófico” en el sentido de una reflexión sistemática y principal en la resolución de problemas existenciales. Tal existencialismo político “transforma problemas de toma de decisiones políticas y constitucionalidad / gobierno constitucional en cuestiones de existencia cultural y destino nacional. Como si... el objetivo de la construcción de un Estado constitucional fuera la autodeterminación nacional y el descubrimiento de algún ser auténtico (existencia) y no la formación de un gobierno representativo limitado por los derechos y libertades civiles”. Ni la política ni lo político deben entenderse dentro de una “mirada total”, como si la vida política y cotidiana fuera una secuencia de hechos excepcionales que conciernen al ser y no ser de la sociedad<sup>51</sup>. El temblor existencial no es ni la motivación ni el objetivo de la política, ni la función histórica de lo político. Es posible afirmar que el establecimiento de la *pólis*, la comunidad específica o forma social estatal,

conduce a una nueva demanda de libre albedrío individual, pero tal demanda tiene sus límites<sup>52</sup>. En el caso más extremo exige —hablado en el idioma de hoy— que “... no dejemos las preguntas de la escuela en el ministerio, sino que las llevemos a la asociación de padres. [...] El gobierno se compone únicamente de nuestros representantes. Somos los gobernantes. Esto es democracia, y se construye mejor cuando todos partimos de nosotros mismos, no afirmando nuestros propios intereses personales, sino en una búsqueda común de aquello que es universalmente beneficioso”<sup>53</sup>. En esta búsqueda, sin embargo, no nos preocupamos más que de la toma de decisiones comunes sobre asuntos comunes (escuela,...). Y no debemos proyectar este problema al nivel de una búsqueda del ser auténtico del yo o de la nación entera, por ejemplo, porque la política y la toma de decisiones antes mencionada implican necesariamente también su subordinación al tiempo (las decisiones deben tomarse dentro de un plazo determinado, en una región dada, etc.) y una perspectiva de poder (la persuasión y, a veces, incluso la autoridad política desempeñan un papel dentro de ellos).

La existencia del hombre y los problemas asociados a él, sobre todo la cuestión de su significado y de una vida buena o plena, en su complejidad y plenitud, pertenecen a una reflexión que, por definición, está fuera del ámbito de la política<sup>54</sup>. La política es, como máximo, solo una de sus expresiones limitadas, solo un nivel de la vida humana en el que es posible verlas en una forma determinada, pero no resolverlas o “cumplirlas”; más precisamente hablar de política pertenece a los hechos o actividades que se reflejan en la reflexión. Al menos en Patočka, tal demarcación de los límites de la política es explícita: “Así, la verdadera cuestión que concierne al individuo no está en juego entre el liberalismo y el socialismo, entre la democracia y el totalitarismo, que a pesar de todas

50 Ch. Taylor, “Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy”, en *Současná politická filosofie*, ed. J. Kis, 465-494 (Praha: Oikoymenh 1997).

51 J. Přibáň, *Obrana ústavnosti* (Praha: SLON 2014), 14-15. Compárese con J. Přibáň, “Odporovat strachu: dissent a existenciální revoluce na prahu 21. století”, en *Jednoho dne se v našem zelináři cosi vzbouří. Eseje o Moci bezmocných*, ed. J. Suk and K. Andělová, 129-140 (Praha: USD 2016), 131, donde el autor rechaza cualquier ideología del “existencialismo político, en el que el absolutismo de la voluntad colectiva promete resolver el absurdo de la vida individual, y el poder político exige el derecho a decidir sobre el ser y no ser de los ciudadanos y grupos enteros de la población”.

52 Tal demanda no tiene límites en ciertas concepciones específicas; por ejemplo, en C. Schmitt, donde la voluntad del sujeto (soberano) y su decisión constituyen la esencia de lo político. Aquí, por supuesto, el tema absoluto de la toma de decisiones (con respecto al amigo o enemigo) es principalmente el Estado. Schmitt rechaza la posición liberal de la sociedad (moral, economía,...) por encima del Estado (política). La decisión del sujeto es puramente libre, no está sujeta a justificación moral o de otro tipo, es decir, su contenido es secundario, es la decisión en sí misma la que es decisiva.

53 E. Kohák, *Průvodce po demokracii* (Praha, SLON 1997), 73.

54 “Sapientia – Moc žádná, trocha vědění, trocha moudrosti a co možná nejvíce chuti.” R. Barthes, “Lekce”, en *Chvála moudrosti*, M. Merleau-Ponty, C. Lévi-Strauss, R. Barthes. Trad. M. Petříček (Bratislava: Archa 1994), 99.

sus profundas diferencias pasan por alto igualmente todo lo que no es ni objetivo ni un rol. Por la misma razón, una resolución de sus conflictos no puede resolver el problema de poner al ser humano en su lugar, resolver su deambular alienado de sí mismo y del lugar que le pertenece”<sup>55</sup>.

Nuestra respuesta positiva a la pregunta sobre la reciprocidad de las dos actividades de Patočka, que pueden parecer dispares a primera vista, se puede respaldar con una distinción adicional: por un lado, está el individuo que ha “vivido el frente... [y] se ha convertido en una persona diferente”<sup>56</sup>, y, por el otro, el hombre espiritual, que refleja la experiencia del frente sin necesariamente haber estado allí. El hombre espiritual no se define por su experiencia directa del frente, sino “solo” por el reflejo de la vida y las experiencias de quienes la han vivido ellos mismos. La política no-política como una de las actividades del hombre espiritual no aspira entonces a experiencias y formas de vida radicales (por ejemplo, el esfuerzo de los cartistas para evitar el encarcelamiento y los conflictos), no requiere acciones radicales (manifestaciones, bloqueos, etc.) o una forma radical de gobierno y gestión de la comunidad, sino “solo” que se deje espacio para esa experiencia humana última y de hecho universal y su reflexión, de modo que permita su potencial difusión y reconocimiento como un elemento fundamental, componente de la vida humana, y como tal que sea respetado con todas las consecuencias que se derivan de él también en la vida de la sociedad (por ejemplo, dentro de la institución de la universidad libre). Es en esta experiencia en que consiste el posible elemento constitutivo de la existencia (“cambio fundamental de la existencia”), elemento que no tiene por qué ser determinante, sino imprescindible o al menos beneficioso en un arreglo “positivo” con todas las posibles exigencias de vida humana: “la guerra en la forma de la línea del frente marca a los humanos para siempre... sin embargo, en la profundidad de esa experiencia hay algo profunda y misteriosamente positivo”<sup>57</sup>.

Así como no todos los hombres espirituales han experimentado directamente la línea del frente o una situación extrema similar, uno que ha estado en el frente o en una experiencia similar no requiere necesariamente convertirse en un hombre espiritual (o político no-político) como resultado<sup>58</sup>. La mayoría

de las veces, ese “experimentador” permanece en la superficie de tal experiencia, y la sacudida de todos los “valores del día” lo lleva a una nueva movilización, esta vez a una guerra contra todas las guerras. Al hacerlo, por supuesto, “usa al servicio del día lo que pertenecía a la noche y a la eternidad. Es lo demoníaco del día que se hace pasar por el todo en todo y se las arregla para trivializar y drenar incluso lo que está más allá de sus límites”<sup>59</sup>.

En cambio, el hombre espiritual, gracias a una reflexión rigurosa y fundamental sobre la vida humana, incluidas aquellas experiencias “más oscuras”, no sucumbe al gobierno ideológicamente unilateral del día, la vida y los tiempos de paz. En efecto, a través de la reflexión, llega al núcleo de esta experiencia (a los desafíos-ideas y realidades presentes en ella) y la interpreta sistemáticamente, incluyendo sus más últimas consecuencias y principios, que revela o cocrea: la vida y el día, entonces, no necesitan ser todo lo que existe para él y, como resultado, no matará a otros por temor a ellos (ni evitará tal asesinato hasta su último aliento), porque no pierde de vista la realidad ulterior a la que se enfrentan todos los demás seres cuyas vidas están amenazadas, lo que “en su ser concierne a este ser”; o por otro lado nunca se acobardará ante la guerra y la muerte cuando, por el contrario, la paz tiene sus raíces en el miedo y la represión y el empobrecimiento de personas inocentes<sup>60</sup>. En este sentido, la conmoción existencial se siente en toda su fuerza y forma precisamente por el hombre espiritual, y no por el que ha servido en el frente, ni por el político, ni siquiera por un político que hace la guerra. En las palabras de Taylor citadas anteriormente, la conmoción pertenece al nivel

59 Patočka 1996, 127. El hecho de que entre los cartistas también hubo individuos que fueron más allá de la fase de la “demonización del día”, lo atestigua, por ejemplo, su apoyo ocasionalmente incondicional a la guerra en Irak: véase J. Rupnik (2007), “The Legacy of Charter 77 and the Emergence of a European Public Space”, en *Charta 77. Od obhajoby lidských práv k demokratické revoluci. 1977-1989 (Collection from the Conference Commemorating the 30<sup>th</sup> Anniversary of Charter 77. Prague, 21-23 March 2007)*, ed. M. Devátá, J. Suk, O. Tůma, 17-32 (Praha: úsd Av čr 2007). Jacques Rupnik señala el hecho de que en las protestas contra la guerra en Irak, muchos excartistas estaban a favor de la guerra. El apoyo a la “guerra contra el terror”, la batalla en blanco y negro del “bien” contra el “mal” y la aceptación de la idea de una “política de valores”, cuya autoridad trasciende los obstáculos legales internacionales y la protección de los derechos civiles, significa un alejamiento de la disidencia checa de los representantes de la comunidad de derechos humanos en Occidente, que apoyaron la *Carta*.

60 En la República Checa de hoy, un ejemplo clásico es la bienvenida a la guerra de Božena Komárková: B. Komárková, *Čemús naučila válka* (Heršpice: Eman 1997).

55 Patočka 1996, 115.

56 Patočka 1996 (cita Teilhard de Chardin), 125.

57 Patočka 1996, 126.

58 Véase la pregunta de Patočka de por qué esta experiencia, vivida personalmente, no transformó a la humanidad. Patočka 1996, 131-132.



ontológico-interpretativo, y no al nivel apologético, que siempre tiene lugar en forma de consentimiento en el sentido aceptado<sup>61</sup>.

Gracias a la reflexión antes mencionada, el hombre espiritual comprende la urgencia de la realidad del ser que se encuentra en el centro de la experiencia del frente u otra experiencia extrema: vive de ella (a expensas de la vida unilateral desde el día), se mide a sí mismo por él, y por medio de él también mide los criterios del día (incluidos sus propios planes, ideas, deseos), que de ese modo relativiza (aunque nunca los repudie del todo), y se *libera* de su gobernanza unilateral. Por tanto, solo entonces el hombre espiritual, en la reflexión, experimenta el frente como una “inmensa liberación... de la servidumbre” de la vida; solo entonces esta liberación permite el establecimiento del frente —la lucha como resistencia consciente contra la manipulación por los poderosos y ciegos, los que no reconocen principios espirituales y morales superiores, y en última instancia y sobre todo al ser, que en su ser concierne a este ser—. Patočka libró esta lucha como un individuo espiritual conmovido, que entendió que es posible librar una lucha política apolítica en solidaridad, en la que no se plantean programas positivos concretos (esto sería existencialismo político o esfera de la política), pero que generalmente educa y desarrolla un espíritu que limita y advierte a la sociedad, y mantiene dentro de ella un espacio de libertad apuntando a algo más importante que el miedo (para la propia vida) y la aspiración de lucro.

61 No discuto que Patočka habla de la conmoción en el frente como algo que afecta a todos los involucrados, tanto transformativa como potencialmente. Sin embargo, no afirmo que todo “experimentador” del frente comprendería plenamente y, por lo tanto, viviría o se desarrollaría positivamente en la vida. Véase J. Moural, “Whose Solidarity? Which Shaking? Patočka’s Sixth Heretical Essay and the Limits of its Extraphilosophical Relevance”, en *The Solidarity of the Shaken: A Debate on Jan Patočka’s Philosophical Legacy in Today’s World*, ed. M. Palouš, 35-46 (Praha: Václav Havel Library 2016), 37.

Por lo tanto, para concluir, resumamos: las dos actividades de Patočka se relacionan entre sí, pero no como actividades radicales, que se confirman mutuamente a través de su radicalismo, sino por el contrario: la disputa terrenal está en múltiples aspectos bastante disminuida por la visión de la disputa, en el ser mismo y su proyección en la existencia humana. Patočka el pensador radical alienta y justifica la moderación de Patočka el político no-político (artista). Esto cubre la dependencia mínima tanto de la reflexión como de la acción aquí y ahora. La reflexión es una mitigación del despliegue del aquí y ahora en el sentido de defensa contra el activismo ilimitado (radical), ya que lo devuelve a uno a la lucha consigo mismo y con la verdad. Por otro lado, la reflexión bloquea al pensador en el camino que conduce fuera de este mundo, porque siempre debe reflexionar sobre algo concreto, una determinada acción que comprende y de alguna manera comparte; este es también el caso de la política, que como una de las actividades del hombre debe someterse a una constante reflexión y dejarse dirigir, si ha de traer algún progreso y mejora. La *disputa* que lleva a cabo el filósofo (con el gobierno o régimen), y el *impacto* que tiene su actividad pedagógica-intelectual, es no-política políticamente universal, y en esta universalidad es moderada, no conmovida y no problematizante. Todo lo que sacude y problematiza, y por tanto es radical, es la pedagogía y la actividad espiritual misma que, sin embargo, es un nivel ontológico diferente del discurso, el pensamiento y la acción<sup>62</sup>.

62 “De hecho, en el mundo político, la filosofía también debe presentar sus hallazgos apodícticos en la forma retórica del lenguaje de asesoramiento político. Al entrar en los medios persuasivos de la cultura política agonista, las posiciones significadas apodícticamente entran en conflicto con la pluralidad interpretativa de otras perspectivas y con la contingencia de la toma de decisiones que relativiza la libertad humana. Por tanto, la verdad científica se aparta de la credibilidad del mundo vivido”. P. L. Oesterreich, *Podoby veřejného rozumu, Filozofičtí učitelé v prostoru politiky* (Praha: Petr Rezek 2013), 60-63.

