

Patočka frente a lo impolítico. La persona espiritual y el Estado como «enunciación de problemas»

Patočka facing the impolitical: The spiritual person and the state as «problems statement»

JORGE NICOLÁS LUCERO

Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA / CONICET, Argentina

Recibido: 09/12/2020 Aceptado: 05/03/2021

RESUMEN

Este trabajo analiza las cuestiones políticas del pensamiento de Jan Patočka a través de la perspectiva de lo impolítico, siguiendo especialmente la teorización que Roberto Esposito otorga sobre este enfoque. En primer lugar, se examina la figura de la persona espiritual como agente y defensor de una «política no-política», figura que aborda la problematicidad del sentido de forma comprometida con la comunidad y allende cualquier interpretación místico-religiosa. En segundo lugar, se expone una afinidad entre los conceptos patočkianos de platonismo negativo, guerra y solidaridad de los conmovidos con el leitmotiv de lo impolítico. Se concluye defendiendo un sentido «impolítico» del Estado en la obra de Patočka a partir de su lectura sobre la fundación de la Primera República Checoslovaca.

PALABRAS CLAVE

COMUNIDAD, IMPOLÍTICO, NEGATIVIDAD, PATOČKA, PERSONA ESPIRITUAL

ABSTRACT

This work analyses the political questions in Jan Patočka's thinking through the perspective of the impolitical, specially by following the theorization that Roberto Esposito gives on this approach. Firstly, the work studies the figure of the spiritual person as agent and defender of a «non-political politics», a figure that tackles the problematicity of sense committed with community and beyond any mystical-religious interpretation. Secondly, it exposes an affinity between Patočkian concepts of negative Platonism, war, and solidarity of the shaken, with the

leitmotiv of the impolitical. The work concludes by defending an «impolitical» sense of the State in Patočka's work from his reading on the foundation of the First Czechoslovak Republic.

KEYWORDS

COMMUNITY, IMPOLITICAL, NEGATIVITY, PATOČKA, SPIRITUAL PERSON

LA LITERATURA DE LAS ÚLTIMAS DÉCADAS sobre la filosofía de Jan Patočka ha mostrado un interés creciente por sus reflexiones políticas y por cómo ellas encauzaron su compromiso como portavoz del movimiento cívico Carta 77. Quizás las obras de mayor trascendencia sobre el tema sean el trabajo de Francesco Tava *The risk of Freedom* (2016) y la rica compilación de artículos que él y Darian Meacham publican bajo el título *Thinking after Europe: Patočka and Politics* (Meacham y Tava 2016). Tales escritos hacen justicia sobre un aspecto de la filosofía patočkiana que ha sido opacado por sus investigaciones fenomenológicas, o en cualquier caso acotado exclusivamente al período del movimiento disidente.

Sin embargo, las cuestiones políticas resultan constantes en los trabajos del filósofo checo desde su juventud. En 1933, durante su estadía en Berlín gracias a la beca Von Humboldt, la coyuntura política de Europa interpela al joven Patočka, como declara décadas después en una entrevista: «Berlín tiene para mí otro significado: antes todos mis proyectos filosóficos eran abstractos, mientras que en Berlín me politicé» (Patočka 2006a, p. 614).¹ Ese mismo año, en un artículo titulado «Platonism a politika» [El platonismo y la política] (Id. 1996, pp. 22-25), describe la tarea de la filosofía como una «tensión de la idea política», algo que constituye un germen de otros conceptos filosóficos asociados a la cuestión, como el de la vida en la idea y, más especialmente, el de una persona espiritual en oposición al intelectual. Textos con menor rigor conceptual, pero igualmente significativos, pueden encontrarse en *O smysl dneska* [Sobre el sentido de la actualidad] de 1969,² obra prohibida inmediatamente en el período de «normalización» y, por supuesto, en sus siete

1 La declaración continúa así: «Vi la 'revolución' alemana de cerca, si bien de manera confusa; vi aquellas masas insurrectas cargadas con un nuevo sentimiento de esperanza, pero al mismo tiempo cargadas con una pesada hostilidad que amenazaba a todo lo que constituía la vida histórica y política de mi propia nación» (Patočka 2006a, p. 614). Las traducciones de las citas en este trabajo son nuestras salvo indicación contraria en la bibliografía.

2 Una versión castellana parcial lleva el título de *Los intelectuales ante la sociedad* (Patočka, 1976).

escritos en torno a la declaración inicial de Carta 77 (Id. 2006a, pp. 231-338 y 423-448).

En la totalidad de estos escritos se defiende la intervención de la filosofía en los ámbitos sociales y políticos. Ahora bien, los enormes e innegables desarrollos que aparecen en la literatura mencionada aún dejan abierta una cuestión tan concreta como elusiva dentro del corpus patočkiano: ¿es posible inferir una filosofía política en sentido estricto, esto es, una teoría que fundamente y especifique la naturaleza de la sociedad política? No sin razón, la pregunta suele ser directamente evadida por la mayoría de los autores que han abordado estos tópicos. De hecho, entendemos que existen al menos tres elementos que dificultan responder positivamente a esta pregunta.

En primer lugar, no es fácil ubicar a Patočka dentro de una posición política concreta, como se advierte en su relación con el socialismo y el marxismo. En términos generales, el socialismo, a pesar de representar la idea de la libertad humana, se halla en una tensión irrebasable con el naturalismo, colocando su fundamento en un afuera de la existencia humana, aquello que Patočka concibe como ideología, alienada de la vida en la idea (Id. 2007a, pp. 52-53). En términos particulares, si bien el marxismo haría un llamado a trascender el estado de cosas, lo realiza desde una trascendencia horizontal que solo se dirige de un estadio de producción a otro. De esta forma, el marxismo no podría dar cuenta de ninguna diferencia ontológica para la realidad humana, pues se trasladaría de una dimensión óptica hacia otra. En cualquier caso, tampoco resulta posible inscribir al filósofo dentro de una línea liberal, porque aquello que él denomina «supercivilización» (Ibid., pp. 105-186) constituye una crítica severa al liberalismo como una forma de tecnificación de la existencia.³

En segundo lugar, parece que la única dimensión política positiva del filósofo pertenece a aquello que Ricœur había llamado socratismo político, una línea de pensamiento que especialistas como Eric Manton (2007) y Jakub Homolka (2017) continúan. Esto circunscribe las perspectivas políticas en Patočka a la idea de la persona espiritual (*duchovní člověk*) como el sujeto político por excelencia, pero que, paradójicamente, «no es político en el sentido corriente del término, no toma partido en las controversias que dominan este mundo» (Ibid., p. 263).

En tercer y último lugar, la filosofía de Patočka está atravesada por el concepto de libertad, y si bien este vincula entre sí sus reflexiones políticas, metafísicas y fenomenológicas, no deja por lo mismo de implicar su máximo inconveniente para la pregunta planteada, dado que la libertad está concebida

3 Incluso existen lecturas, como la de la filósofa Eubica Učnik, donde se infiere consistentemente una crítica patočkiana al neoliberalismo (Učnik 2017).

como negatividad, elemento que surge tanto en su platonismo negativo como en su lectura de la guerra en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. La libertad como experiencia trascendental de la realidad humana consiste en una protesta o separación ante lo dado. Advirtiendo esta problemática, en *Thinking after Europe* puede observarse a autores como Daniel Leufer (2016) considerando la imposibilidad de politizar la filosofía de Patočka, o a autoras como Tamara Cărăuș (2016) que, en el sentido inverso, asocian sus ideas a la teoría política actual, especialmente a la distinción entre la política y lo político.

Nuestro trabajo se propone matizar estas interpretaciones y revisar la filosofía patočkiana a través de la perspectiva de lo impolítico, iniciada en la obra de Massimo Cacciari y consolidada por Roberto Esposito. Tres razones nos conducen a este abordaje, dos de orden antecedente y uno de orden conceptual: 1) Como ha destacado el sociólogo Miloš Havelka (1998), la historia política checa tiene un patrón común desde la fundación de la Primera República Checoslovaca hasta nuestros días: el clamor de una «política no-política» como forma de conglomeración de los movimientos sociales. El propio Havelka, de hecho, incluye al filósofo en ese entramado histórico; 2) En dos pequeños textos (Esposito 1996a y 1996b)⁴ el propio autor de *Categorías de lo impolítico* ha prestado atención al trabajo de Patočka como un pensador de lo impolítico, aun cuando estos textos no forman parte de sus grandes obras, y sus análisis, ciertamente, no son pormenorizados; 3) En las nociones de libertad, solidaridad y guerra, centrales en el sexto capítulo de los *Ensayos heréticos* «Las guerras del siglo XX y el siglo XX como guerra», puede vislumbrarse una concepción de la política afín a la perspectiva de lo impolítico, si entendemos por esto «lo político visto desde su límite externo» (Id. 2006, p. 40).

En lo siguiente, proponemos relevar esta afinidad en dos momentos. Primeramente, una inspección sobre la figura del filósofo como «persona espiritual» nos permitirá entender la especificidad de la dimensión política que preocupa a Patočka. Dicha figura no solamente encierra una interpretación del activismo socrático-platónico, sino que se complementa de forma esencial con la figura del filósofo y fundador de la Primera República Checoslovaca, Tomáš Garrigue Masaryk. Este carácter específico quedará patente con la descripción de la «política no-política» en la historia del pensamiento checo, lo que echará luz sobre el contexto donde se desarrollan las reflexiones políticas de Patočka. Gracias a ello, en segundo lugar, observaremos el alcance de la perspectiva de lo impolítico mediante una comparación entre sus lineamientos básicos

4 Agradecemos a la filósofa Daniela Calabrò (Università degli Studi di Salerno) por facilitarnos el acceso a estos textos.

y la lectura que Esposito propone sobre los textos del filósofo de Praga. Finalmente, concluimos este análisis sugiriendo una forma de interpretar el Estado en la filosofía patočkiana, tomando como hilo conductor la reciente lectura sobre el tema realizada por Lorenzo Girardi (2020).

«LA PERSONA ESPIRITUAL Y SU INDEFECTIBLE POLITICIDAD»⁵

Para entender a la persona espiritual como sujeto político es importante acudir al texto de juventud «Platonism a politika», donde el rol otorgado al filósofo no se identifica con la vida contemplativa ni místico-religiosa. El texto es un breve comentario a un artículo homónimo de Zdeněk Smetáček en donde se critica la perspectiva platónica adoptada por el universalismo de Julien Benda (Benda, 1933). En su texto, Patočka opone la concepción del intelectual griego a la del intelectual moderno: mientras que el último acumula conocimientos y habilidades de manera mundana, el primero ejerce una vida en la que es imposible separar teoría y praxis. Por supuesto, esta idea es propia del platonismo, cuyo sentido último estriba en generar un «universo espiritual donde el ser humano incursiona en una purificación activa e interior totalmente concreta (en absoluto mística) [...] esta purificación es al mismo tiempo la praxis más importante e intensa» (Patočka 1996, p. 22). Ello a su vez coincidiría con el sentido fundamental del filosofar en general, rasgo existencial de la filosofía a los ojos de Patočka, pues una vida política sin la intervención de la filosofía tiene la impronta de la «falsedad». Aun así, Patočka no deja de explicitar una resistencia a la adecuación realista en esta unión entre filosofía y política: «[e]l filósofo en sentido auténtico puede ver la irrealizabilidad práctica del ideal platónico en el instante dado o incluso en general: como filósofo, sin embargo, no puede no reconocerlo interiormente y no ser su partidario» (Ibid., p. 23). El filósofo en cuanto político «no está involucrado en la política cotidiana de combate, en la praxis del día a día, siempre respaldada por la sofística o la mística», pues su función no es del orden de lo pasajero, sino que consiste en una «penetración trabajosa, y a menudo retorcida, de los conceptos filosóficos en la conciencia humana» (Ibidem). Aquí inmediatamente Patočka introduce el tópico platónico del mito en cuanto «expresión ingenua de las necesidades espirituales» (Ibid., p. 24), pero lo hace, no con el fin de invocar su dimensión mediadora, sino para mostrar una indisoluble tensión en el plano de la política.⁶ Los sistemas políticos modernos hacen un uso «contraespiritual» de los mitos, disipando el aspecto combativo de la filosofía. De esta forma, Patočka acepta la posición

5 Patočka 2002, p. 488.

6 Sobre la cuestión del mito, cf. Stanciu, 2019.

bendiana de llamar a un nuevo mito, pero este no puede construirse por una vía ilustrada desconociendo el sentido de lo espiritual.

Como se advierte, lo espiritual está asociado a lo problemático y lo dinámico que luego definirán el programa filosófico de madurez bajo las dimensiones del movimiento de la existencia humana y su interpretación del cuidado del alma. Y, en efecto, Patočka profundiza estas ideas en el célebre seminario clandestino de 1973 titulado *Platón y Europa*. Allí se detiene sobre tres orientaciones del cuidado del alma: una orientación onto-cosmológica en la vinculación con el ámbito eidético; una orientación sobre vida comunitaria en la cuestión de la justicia; y otra orientación como retirada hacia la vida interior. Estas dos últimas son las que aquí nos interesan. La segunda orientación del alma como movimiento se encarna en la comunidad que «nos muestra una imagen del alma, y viceversa», por ello este cuidado no consiste sino en la problematización, es decir «en la investigación constante de nuestro discurso» sobre lo que es bueno (Id. 1999, p. 255). Para que esta transformación hacia una pólis justa se vincule con el cuidado, el factor fundamental reside en la correlativa transformación de los guardianes, en quienes recae la responsabilidad política como tal, dado que ingresa en la problematización del sentido.

Dicho sentido se conecta con la persona espiritual, la cual, sin embargo, no es insertada por Patočka en el seno de una comunidad perfecta, sino por fuera de la dimensión administrativa y en el marco de una sociedad inherentemente injusta, la que resulta porque «nos queda[mos] suspendidos en el vacío, clavados en la nada. ¡Así no se puede vivir! Y sin embargo, es justo ahí donde tiene su comienzo la vida espiritual» (Id. 2007a, p. 253).

Patočka dicta la conferencia «El hombre espiritual y el intelectual» en una respuesta casi inmediata a las declaraciones que Bohumil Hrabal (1975) y Jiří Šotola (1975), dos de los escritores checos más notables del momento, tuvieron a comienzos de ese año.⁷ Mientras que el autor de *Trenes* rigurosamente vigilados se desentendió de su período proscrito y legitimaba la autoridad del Partido Comunista, Šotola, en aquel entonces a la cabeza del Sindicato de Escritores, expuso una «autocrítica» que separaba su oficio de cualquier compromiso político. Aquí nuevamente el filósofo recupera aquella dicotomía entre intelectual y filósofo, pero en esta ocasión ya explicita su concepción negativista del platonismo enfatizando lo ideal como separación y diferencia (*chorismós*) y nunca como una región óptica alternativa o superior.

En cuanto persona espiritual, el filósofo está «en camino» o «en viaje» (*na cestě*) y «al descubierto» (*vystaven*) porque no evade la problematización del sentido. Aunque esta problematización es de naturaleza negativa, no se

7 Tal como lo señala su discípulo Zdeněk Pinc en su biografía (Pinc, 2010: 95).

acopla al nihilismo ni al escepticismo. El abordaje de la problematización en su forma eminente precisa discernir entre la negatividad como respuesta (algo propio del escepticismo y del nihilismo) y la negatividad como llamado ante la conmoción:

Se muestra algo que no es una pura nada, o que sólo es nada desde la perspectiva de la realidad de las cosas. [...] No nos referimos a la oscuridad que se debe meramente a nuestra ignorancia o a la deficiencia de nuestro saber, sino a una oscuridad que es presupuesto para que algo en el mundo pueda mostrarse (Patočka 2007a, p. 260).

Exponiéndose a lo negativo, la persona espiritual se encarga de mostrar a la sociedad «la no-evidencia de la realidad» (Ibid., p. 263) porque es un portavoz del comienzo: al alejarse de lo dado para volver a las condiciones de su manifestación, advierte la posibilidad de pensar lo real sin el terreno firme articulado según la lógica de lo dado. Por eso, la persona espiritual tiene una función política, pero —al igual que en el texto del 33— no es la usual. En las notas preparatorias a la conferencia se expresa contundentemente: «La persona espiritual y su indefectible politicidad — una política no-política (...) la sofística de aquellos que fingen proteger los intereses del arte, la literatura, la ciencia y la filosofía contra la ‘politización’» (Id. 2002, p. 488). Si nos atenemos al contexto, esta sofística estaría sin dudas representada por Šotola; empero, la remisión a la concepción del intelectual en sentido moderno resulta clara.

Sea como fuere, la expresión más llamativa de la nota es la expresión «política no-política», cuyo origen radica en la figura del filósofo y primer presidente checoslovaco Tomáš Masaryk. Con dicha expresión, Masaryk llamaba a una renovación de las estructuras políticas establecidas mediante el desarrollo de un espíritu nacional por fuera de la administración parlamentaria del Imperio Austrohúngaro.⁸ El sociólogo Miloš Havelka (1998) observa que esta noción, entendida no como lo apolítico sino como una política marginal o en busca de reformar lo político, impregna toda la cultura política checa en sus momentos históricos cruciales. Al respecto, Havelka también evoca como otra de las figuras resonantes de esta política no-política al dramaturgo, disidente y posterior presidente Václav Havel. Su política no-política toma cuerpo en su idea de la posdemocracia y la práctica disidente dentro del Foro Cívico (en el cual se reivindicaba el rol de las individualidades por sobre el de los partidos). Se trata de una esfera de lo antepolítico que concibe la política, no «como una tecnología de poder y una manipulación», sino procurando «buscar y conquistar el sentido en la vida; cómo protegerlo y cómo servirle»,

8 Sobre la filosofía política de Masaryk, cf. Lucero 2019.

una política en cuanto «moralidad practicada» y «al servicio de la verdad» (Cit. en Havelka 1998, p. 462). Para Havel, por lo tanto, no se niega ni se separa la política de la vida, sino que afirma una revolución existencial para una reconstitución social. Allí entra en escena la filosofía patočkiana. Según el sociólogo, Havel estaría continuando la perspectiva del filósofo expresada en la llamada «solidaridad de los conmovidos» —que análoga precipitadamente con la *Angst* heideggeriana. Ahora bien, Havelka parece referirse a esta idea en términos peyorativos, porque ve en la comprensión inherente a dicha solidaridad un concepto elitista que supone «la tentativa por salvar la metafísica dentro de la política» (*Ibid.*, p. 465).⁹ Esta calificación de elitista es fácilmente rebatible, pues la conmoción generada por esta solidaridad —como detallaremos más adelante— responde a la comunalización de la problematicidad, y no a su apropiación por parte de sujetos privilegiados: la persona espiritual no es el propietario, sino el portavoz de esta conmoción. Más aún, como destaca Homolka (2017), el compromiso con Carta 77 parece ser la expresión más clara de su inclusión en este entramado de la política no-política.¹⁰

Pero no se trata únicamente de la adopción del término «no-política» como consigna. Resulta llamativo que las exégesis del pensamiento político de Patočka pasen por alto el rol que juega Masaryk como la máxima figura de la persona espiritual. En diciembre de 1974, Patočka pronuncia la conferencia privada «České myšlení v meziválečném období» [El pensamiento checo en el período de entreguerras], dedicada a pensar el acto de fundación de la Primera República Checoslovaca (Patočka 2006b, pp. 339-349). Esta conferencia elogia el acto fundacional de Checoslovaquia como el acto de un pensador y no de un Realpolitik. Masaryk funda el Estado checoslovaco como «la enunciación de problemas que dan vida (o supuestamente lo hacen) a millones de personas» (*Ibid.*, p. 340). Así concebido, el Estado no es sino un llamado a la acción responsable, y como tal, nos dice Patočka, «nos mide y no cesa de invitarnos a actuar libremente en cualquier circunstancia, favorable o desfavorable, grande o pequeña, a pesar de los avatares de la situación» (*Ibid.*,

9 Las influencias de Patočka en el pensamiento ético y político de Havel son numerosas, no solamente al respecto de la idea de la «vida en la verdad», derivada mayormente de los escritos del filósofo en torno al documento de Carta 77, sino también en su concepción de la revolución existencial, resultante de su recepción de Heidegger, así como de una interpretación del primer movimiento de la existencia. Al respecto, cf. Tucker, 2001.

10 Incluso este término reaparece en textos de los meses de formación del movimiento disidente. En una carta a Florence Weber del 13 de diciembre de 1976, señala a propósito de la disidencia: «hay una fórmula que al viejo Masaryk le gustaba introducir en su conversación, la de una ‘política no-política’. Este término quizás podría dotarse de un nuevo sentido en nuestros días» (Patočka, 2019b, p. 220).

p. 348). Esto es lo que Masaryk entendía como una democracia sub *specie aeternitatis*.¹¹ De esta forma, no resultaría desacertado identificar en Masaryk la idea de una persona espiritual, y hacerlo en sentido fuerte, equiparable a la figura de Sócrates, pues no solo estaría señalando la problematización del sentido en su contexto histórico específico (a saber, la crisis que desata la Gran Guerra), sino que utiliza un medio concreto para ello (la institución de una República) incitando a su comunidad a vivir libremente (*Ibid.*).

Este breve análisis matiza las exégesis usuales sobre el carácter religioso del pensamiento político patočkiano. Daniel Leufer, que realiza una minuciosa lectura del sexto de los Ensayos heréticos y su significación política en debate con las ideas de Ernst Jünger, sostiene que Patočka no provee nada semejante a una filosofía política en su estudio sobre la guerra, aunque «socava las fronteras entre filosofía, política y, quizás de forma más extraña, religión» (Leufer 2016, p. 181), pues la conmoción que solidariza, a su entender, sería de un orden místico-religioso antes que político, dado que no ofrece una nueva lógica como alternativa a la bélica. Esta lectura resulta valiosa, aunque no solo por sus afirmaciones, sino por lo que da a pensar: si se socavan las fronteras entre filosofía, política y religión, las categorías usuales del pensamiento político no resultan adecuadas para caracterizar aquello que interpela al filósofo. El análisis de la guerra no promulga en sí mismo un programa político, pero tampoco invoca un proceso de despolitización. Esta preocupación sobre la imposibilidad que tienen las categorías clásicas para asir la vida política, inherentemente conflictiva, es lo que conduce a Roberto Esposito a desarrollar su perspectiva de lo impolítico, que examinaremos a continuación.

LO IMPOLÍTICO PATOČKIANO

Es curioso que la primera traducción de una obra de Patočka haya sido ni más ni menos que en Italia, cuna de la concepción de lo impolítico, y que la obra traducida (Patočka, 1970) haya sido la proscrita *O smysl dneska*. Ahora bien, el nombre de Patočka no aparece en las obras más reconocidas del *Italian Thought*, ni particularmente en las grandes obras de Roberto Esposito (Categorías de lo impolítico, *Communitas*, *Immunitas*, Tercera persona). No obstante, debe advertirse que este último ha tomado cierto interés por Patočka durante 1996. Por un lado, Esposito incluyó el sexto capítulo de los Ensayos heréticos dentro de una antología de quienes considera pensadores de lo impolítico; y, por otra parte, el filósofo italiano escribió una presentación a la traducción italiana de «El hombre espiritual y el intelectual» para la revista

11 La expresión aparece repetidas veces en su obra *Světová revoluce* [La revolución mundial] (Masaryk, 1936).

de filosofía y política *Micromega* (Esposito, 1996a y 1996b). Tanto esta presentación como el prólogo a su antología constituyen su único material explícito sobre la cuestión.¹² Esposito no analiza en profundidad el vínculo enunciado en los textos, y quizás por ello haya tenido poca trascendencia. En todo caso, considerando el propósito de la perspectiva de lo impolítico, pueden observarse profundas conexiones.

Cuando Massimo Cacciari utiliza por primera vez el término en su artículo «Lo impolítico nietzscheano», lo que busca enfatizar no es la desvalorización de lo político (como en la apolítica), sino una crítica a lo político «en cuanto afirmación de Valores [...] para descubrir el discurso de valor que lo funda» (Cacciari, 1994, p. 68). Contrariamente al uso que Thomas Mann hace de la crítica nietzscheana a lo político, mediante la cual el novelista introduce una *Deutschum* (alemanidad) reaccionaria (identificando lo *unpolitischen* como el odio a lo político), Cacciari posiciona a Nietzsche a contracorriente de esta caracterización, dado que lo impolítico no repone la oposición entre un disvalor (lo político) y un valor (lo apolítico), sino que ataca la sustancialización misma de estas categorías como Valores. Lo impolítico, así, deconstruye lo político como totalidad o absolutización que expone al Estado como Valor resultante.

Profundizando esta línea hermenéutica, la obra de Esposito — principalmente aquella escrita hasta mediados de los años 90— reclama una revisión de las categorías propias del pensamiento político, poniendo el acento en el carácter antitotalizador propio a lo impolítico. De allí que el filósofo afirme que lo impolítico es «lo político observado desde su límite externo» (Esposito 2006, p. 40). El alcance de esta afirmación surge por la dificultad que Esposito observa en la filosofía política para expresar su propio objeto, entendiendo que el léxico clásico impone una *reductio ad unum* para neutralizar el conflicto. Mientras las categorías de lo político aúnan todos sus esfuerzos por pensar la cuestión del orden, lo impolítico afirma que lo propio de la política, su facticidad irrenunciable, es el conflicto. La construcción del Estado moderno surge al transformar el conflicto en un mero «juego de intereses», al realizar una neutralización «despolitizadora» en donde, paradójicamente, política y antipolítica acaban coincidiendo — o, más precisamente, donde la antipolítica potencia la política como *reductio ad unum*.¹³ Así, nos dice Esposito: «La

12 Aunque existe un tercer escrito donde Esposito retoma el pensamiento de Patočka, el prefacio que escribe para el ensayo de Caterina Croce *L'ombra di pólemos, il riflessi di bios* (Esposito 2014), este no recobra la cuestión de lo impolítico, por ello lo dejaremos de lado en este trabajo.

13 «La antítesis entre representación política y neutralización despolitizadora es en realidad una conjunción, como lo demuestra el tránsito histórico-semántico que seculariza a la representación católica en la moderna relación representado-representante» (Esposito 2006, p. 33).

política en el sentido de la antigua pólis pierde toda legitimidad, y puede sobrevivir solamente en el abandono (y en el recuerdo) de sí misma, en su transformación en *civitas*, ciudad de los diversos intereses» (*Ibid.*, p. 34). En esta reducción al interés, la despolitización acaba siendo la forma mediante la cual se instaura, por ejemplo, la autonomía de lo económico (*Ibid.*).

Siendo la antipolítica un modo de hacer política de la neutralización, lo impolítico expresa, por el contrario, lo problemático de la vida política. Por ello, su perspectiva no busca ser una crítica a la realidad en nombre de otro valor, de otra ideología o de otros intereses, sino que surge para «recordarle» a la política su finitud. Como tal, lo impolítico se opone a la representación como categoría política. Mientras que lo político sostiene la necesidad de esta última para la comunidad, lo impolítico reafirma la irrepresentabilidad de la misma, dado que lo comunal precede y excede el campo de la política. En este sentido, lo impolítico tiene un carácter especialmente emancipatorio, pues al no contraponer otra realidad a lo político libera a lo político de toda valorización indebida (Id. 1996a, p. 9). Este exceso o resto es algo inherente a los pensadores de lo impolítico o de aquellos que sostienen una «retirada» de la política. Como subraya Alfonso Galindo Hervás, con esta perspectiva se procura señalar «la experiencia común de un deseo de justicia más allá del derecho, de un deseo de libertad más allá de la economía, de un deseo de igualdad más allá de la sociedad» (Hervás 2006, p. 150).

Estas breves notas distintivas sobre la perspectiva de lo impolítico responden a algunas coincidencias interesantes con el pensamiento patočkiano observables en los lineamientos del platonismo negativo que, lejos de otorgar una exposición filosófico-política tradicional, proponen superar la metafísica desde su mismo fundamento: la experiencia de la libertad. Tal como el ensayo «El platonismo negativo» lo reitera, la experiencia de la libertad es una trascendencia sin meta, un riesgo cuyo salto no transita de un orden óntico a otro (como el platonismo positivo propondría en el paso de lo sensible a lo inteligible, de la apariencia a la verdad), sino un salto de repulsión sobre el estado de cosas: lo dado no es todo, y tampoco es lo decisivo. Es un riesgo donde se accede a la separación y la diferencia como tales, sin ninguna suposición, creencia ni certeza sobre otro orden. En este sentido, la Idea platónica deja de nominar al ente en sí y se convierte en el símbolo de la libertad, en tanto que constituye una «pura llamada de la trascendencia» (Patočka 2007a, p. 94); es decir, no como el intercambio o la mutación de un Valor por otro, sino como la percatación de la problematicidad del sentido:

La cuestión es que la idea, tal y como la describió Platón, alberga ambos aspectos. Se trata, sin duda, de un objeto absoluto, es la Forma en sí, pero de un modo más fundamental que lo visto, que el aspecto y la figura, es aquello que permite ver,

apercibir. [...] un ver con un significado «espiritual» que hace posible decir que, en aquello que es dado y mostrado, apercibimos algo más que lo inmediatamente contenido en la donación. (Ibid., pp. 92-93, la cursiva es nuestra)

Entonces, la libertad en su sentido negativo viene a recordarle esta no-evidencia al estado de cosas; no viene a afirmar una verdad (cósica), sino a trascenderla.¹⁴ Así como lo impolítico muestra a la política su finitud sin afirmar un más allá de ella (lo impolítico «afirma que no hay otra cosa que la política»¹⁵), la libertad negativa nos marca el límite de lo real, nos separa de él sin reemplazarlo, porque promueve no una sustitución del sentido, sino una nueva modalidad para observarlo —la problematicidad. Si la idea y lo dado son conceptos antagónicos, no lo son porque se trate de un dualismo óptico, sino que su antagonismo proviene de una diferencia ontológica: «La idea es ciertamente la fuerza desobjetivadora, la fuerza de la distancia respecto a cualquier objeto posible» (Ibid., p. 98). En un espíritu notablemente similar, el propio Esposito destaca que el espacio de lo impolítico no es el que se presenta como polaridad, sino como un espacio crítico «entre la despolitización moderna y la teología política, entre apología de lo existente y llamado a la trascendencia» (Esposito 1996a, p. 8). Al no obturar la dimensión conflictiva, este espacio crítico, aun sosteniéndose como lo irrepresentable, no deja de exponer un «punto de vista más realista» (Ibid., p. 10)¹⁶ que los absolutos de las teorías políticas enfocadas en la dimensión del orden. La concepción patočkiana de la idea acoge en dicho llamado a la trascendencia el propósito de la persona espiritual: exponer la «no-evidencia de la realidad».

Patočka reformula esta trascendencia en tono comunitario bajo con la expresión «solidaridad de los conmovidos». En su lectura de las guerras mundiales, destaca que todas las interpretaciones sobre ellas se dieron bajo el prisma de la paz y las «fuerzas del día», omitiendo su costado «tenebroso, nocturno». Las fuerzas del día refieren a la lógica del eterno progreso, de la paz perpetua y la unión armoniosa entre todos los individuos que, en lugar de conseguir la realización de la libertad humana, acaban encontrándose

14 Ciertamente, esta cuestión también se presenta en la fenomenología de Patočka, en particular en la concepción de la epojé sin reducción, la cual «no conduce a un ente infinito, sino a [...] una estructura de ser sin la que no es posible el aparecer» (Patočka, 2004, p. 249). Por cuestiones de complejidad y extensión, no analizaremos este aspecto en nuestro trabajo.

15 «[L]o impolítico coincide con la política justamente porque no la niega. Ya desde esta diferenciación empieza a emerger el carácter paradójicamente afirmativo de la ‘negación’ impolítica. ¿Qué cosa afirma lo impolítico? Afirma que no hay otra política que la política» (Esposito, 2006, p. 15).

16 Precisamente allí, Esposito cita la concepción patočkiana de la fuerza bélica como figura del orden: «la Fuerza es el ente supremo. Ella es el ente que todo lo crea y destruye, al que todo y todos sirven» (Patočka, 2016: 115).

reducidos al campo de las fuerzas intercambiables —esto es: la guerra de hoy para la paz del futuro, el pesar de hoy para el bienestar próximo, etc. Esta lógica se elucida mediante la apropiación del concepto de movilización total de Ernst Jünger, quien la comprende como «la creciente transmutación de la vida en energía y la progresiva volatilización del contenido de todos los vínculos [...] a la gran corriente de energía bélica» (Jünger 1995, pp. 96, 98). Patočka observa que este concepto resulta útil para leer no solo la cuestión de la guerra concreta, sino para observar la lógica política y social del propio siglo XX como guerra. La movilización creciente no es solo una lógica en tiempos de guerra, sino que continúa encauzando la existencia en el período de paz. Bajo estos términos, el trabajador y la industria ocupan posiciones análogas a las del soldado y de la guerra. Si la movilización total impregna todas las dimensiones de la existencia social, no hay demarcación alguna entre guerra y paz.

La perspectiva de la paz impone en los individuos la promesa del progreso y la amenaza a la vida en todas sus dimensiones, demarcando la vida como nuda vida y, principalmente, transformándola en un Valor absoluto. Al mismo tiempo, no obstante, la movilización total que conduce a esta absolutización opera como si la muerte no existiese, como si se tratase del disvalor rápidamente colocado en un horizonte imaginario -puesto que todas las fuerzas están movilizadas para detenerlo. Sin embargo, cuando la vida toma el cariz de un Valor absoluto, mantenido a cualquier precio y cuya única alternativa es la muerte, se vacía de sentido. El frente de combate revela este vaciamiento:

[D]e estos sacrificados [los soldados], se exige entereza de cara a la muerte. Esto significa que se sabe oscuramente que la muerte no lo es todo, que ella puede entregarse a sí misma. [...] Se exige como algo relativo, ligado a la paz y al día (Patočka, 2016, pp. 126-127).

He aquí un buen ejemplo de la exacerbación de la política en la antipolítica, pues los conflictos inherentes en un estado de paz quedan neutralizados con vistas a la vida como Valor. Desde la óptica del día, la vida es el valor absoluto. Ahora bien, la experiencia del frente es una vía que, aunque resultante de la política, permite avizorar sus límites. De hecho, el propio Esposito advierte esa cuestión en el prólogo de su antología: la inscripción de Patočka dentro de la semántica de lo impolítico no resulta de su «realismo radical» al respecto de la historia del siglo XX, sino «en el giro original que conecta esa violencia con el punto de vista de la paz y el día, es decir, de aquella razón iluminadora que proclama el rechazo de la guerra al mismo tiempo que la vuelve un hecho inevitable» (Esposito, 1996a, p. 25). En efecto, en el descubrimiento de la naturaleza de este sacrificio relativo en el frente de guerra (para las futuras

generaciones, para que las posibilidades de lo establecido y lo prometido dejen de estar amenazadas) adviene, como línea de fuga, la experiencia de la libertad como escisión de todos los intereses impuestos por la paz, junto con la posibilidad de una des-totalización de sus fuerzas.

El elemento propiamente inasible a esta lógica del día está expresado bajo dos conceptos. En primer lugar, por supuesto, se expresa en la perspectiva de la noche que muestra ese «límite externo» de la movilización total. La elección de este término no es fortuita en Patočka, sino que proviene de sus dos estudios sobre la obra del poeta romántico Karel Mácha, estudios donde se profundiza en las problemáticas de la Tierra, la temporalidad y la eternidad (Patočka 2007b). En Mácha la figura de la noche hace de la Tierra una «estrella muerta» (*mrtvá hvězda*) como destino último de la condición humana.¹⁷ Pero el filósofo retoma esta figura no con el motivo pesimista del poeta, sino como una expresión privilegiada de la apertura del sentido dada en la dimensión de la libertad, la cual permite des-totalizar y, por tanto, conmover el sentido. Lejos de una verdad última, la experiencia del frente hace del sacrificio una experiencia por sí misma. Así, la solidaridad de los conmovidos es una comprensión de la unidad polémica de la existencia comunal, esa comprensión del conflicto

de la mera vida —desnuda y encadenada por el miedo— con la vida en la cima: ésta no planea los días cotidianos del futuro sino que ve con claridad que el día a día, su vida y su «paz» tienen su final (Patočka, 2016, p. 129).

En segundo lugar, lo inasible se desarrolla en uno de los conceptos centrales de los Ensayos heréticos tal como el pólemos heraclíteo. En esta reapropiación apunta a afirmar la unión bajo la conmoción: «Pólemos es lo común y la justicia discordia, y todo sucede según discordia y necesidad» (22B80). Pólemos se muestra como aquello «divino» en tanto y cuanto deconstruye la lógica de la fuerza (que paradójicamente, instituye el ideal de paz), un fondo agónico, una unidad «fundada por él es más profunda que toda simpatía efímera y coalición de intereses» (*Ibid.*, p. 55). Esta solidaridad descubre para los conmovidos la dimensión polémico-agonística que quiebra el antagonismo de la lógica diurna, gracias a ella las formas reificadas por la movilización total (entre ellas, el valor «aliado» y el disvalor «enemigo») quedan des-totalizadas.

Sin mencionarla explícitamente, esta solidaridad de los conmovidos es la que Esposito observa como la dimensión comunal que sirve como «punto

17 Por ejemplo, en el poema *La noche*: «¡Noche oscura, noche clara! / Ambas me desvelan en pena / La noche oscura me abraza profundamente / La noche clara me atrae hacia la luz / Las profundidades oscuras me estremecen, / ¡oh! no hay camino hacia la luz!».

de rotación para una perspectiva en sentido impolítico» (Esposito 1996b, p. 170), pues en ese sufrimiento que une a los enemigos en la guerra subyace «el lugar inmaterial de una posible figura de la comunidad» (Id. 1996a, p. 25). A los ojos del filósofo italiano, esta posibilidad no se encuentra al interior de los Ensayos heréticos, sino en la muerte de Patočka como portavoz de Carta 77, pues «requiere un sacrificio por lo que se desconoce» (Id. 1996b, p. 170). Mientras que la óptica diurna nos propone ver la solidaridad como disminución o reconducción del libre albedrío, la óptica nocturna pregona la inevitabilidad de la contingencia.

Un último elemento de comparación se adscribe la dimensión negativa de esta comunalización nocturna, pues el filósofo italiano, al identificar lo impolítico como lo aquello que muestra al bien como irrepresentable, también lo asocia a un negativismo que, al igual que el patočkiano, nada tiene de nihilista o escéptico —o términos más espositianos, un negativo que no se invierte en un nuevo positivo. En el prólogo a Diez pensamientos acerca de la política, Esposito señala:

Lo impolítico ocupa —o, expresémoslo mejor, atraviesa— el espacio, sin extensión, constituido por ese «no» [...]. Reaparece la «nada» que tuvimos como punto de partida, pero ahora desplazada, imperceptiblemente, desde su significado estrictamente nihilista hacia una semántica más orientada en dirección a la finitud. (Id., 2012, p. 16)

Así, a través de la categoría de lo impolítico elucidamos que el socavamiento de las fronteras entre filosofía, política y religión hecho por Patočka no reduce la libertad absoluta, ejemplificada en la línea del frente guerra, a una conmoción de índole místico-religiosa, aun cuando no exponga un programa político positivo.

Esta perspectiva resulta más adecuada para ver la riqueza del pensamiento patočkiano que otras perspectivas actuales, tal como lo hace Tamara Cărauş (2016). Esta filósofa sostiene una interesante lectura sobre la cuestión al observar en Patočka una coincidencia entre la teoría política radical (aquella que tiene en cuenta la radicalidad y singularidad del acontecimiento como constructor de la democracia) y la agonística (lo cual pondría a la democracia en el corazón de la problematicidad). Cărauş defiende esta coincidencia de forma tal que articula conceptos fundamentales del filósofo checo en la distinción de la teoría política actual entre la política y lo político¹⁸: mientras

18 Cărauş recupera la distinción dada por Chantal Mouffe: «Concibo ‘lo político’ como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a ‘la política’ como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea

que en el primer concepto podemos encontrar al primer y segundo movimiento de la existencia humana, la prehistoria, la vida en balance y a la figura del intelectual, en lo político se hallaría el tercer movimiento de la existencia, la noción historia, la vida en la amplitud y la persona espiritual.

A nuestro entender, esta lectura presenta dos dificultades considerables. Primeramente, a pesar de criticar la filosofía política clásica, esta línea de pensamiento sostiene la necesidad de la representación y la búsqueda para restituir alguna forma de elemento trascendente y una subjetividad política definida —y en estos términos, no coincide con la perspectiva de lo impolítico que reafirma la irrepresentabilidad de lo comunal.¹⁹

Luego, esta esquematización repone de manera forzosa los conceptos patočkianos dentro de la distinción entre la política y lo político, en especial en lo referente a los tres movimientos de la existencia humana. Ciertamente, resulta fácil incluir el segundo movimiento, que Patočka llama prolongamiento de sí o desasimiento, dentro de la categoría de la política. En él prepondera la objetivación y una orientación instrumental hacia los otros para satisfacer las necesidades del instante presente. Ahora bien, el primer movimiento, el arraigo, donde la pasividad originaria de la existencia precisa del prójimo como el lugar de aceptación dentro del mundo, solo sería del orden de la política por defecto, esto es, porque la aceptación y la autonomización de la existencia no se presentan bajo el sentido del conflicto. Pero, más aún, introducir el tercer movimiento de la existencia dentro de la categoría de lo político pasa por alto la complejidad inherente a este concepto respecto de otros. El tercer movimiento implica la realización de la existencia como la apertura misma que supera a todo ente, colocando al existente humano frente a su finitud, lo que hace de la vida un todo autónomo. En uno de sus numerosos textos sobre la cuestión, Pavel Kouba, editor de las obras reunidas de Patočka, advierte que esta autonomización anularía el movimiento de la existencia propiamente dicho, pues presupondría la sumisión a un sentido superior y unitario, y así, la vida «ya no sería una vida humana» (Kouba 2011, p. 200). De esta forma, no es fácil desligar la concepción del tercer movimiento del peligro de re-objetivar la libertad y totalizarla como Valor, algo a contracorriente del platonismo negativo. Por tanto, siendo un concepto muy discutido dentro de los estudios patočkianos, resulta dificultoso encuadrarlo sin más en la categoría de lo político.²⁰

un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político» (Mouffe, 2011: 16).

19 Sobre la distinción entre ambos enfoques, seguimos el trabajo de Matías Saidel (2013).

20 Una descripción clara de los movimientos de la existencia humana puede encontrarse en la traducción realizada por Iván Ortega Rodríguez de las lecciones de Patočka en la Universidad Carolina de Praga durante 1968 y 1969 (Patočka, 2019a).

CONCLUSIÓN: ¿UN ESTADO IMPOLÍTICO?

Hasta aquí hemos defendido una perspectiva de lo impolítico para el pensamiento patočkiano sobre la comunidad, pero ello aún no explicita qué posible sentido del Estado existe o no en esta filosofía. ¿Acaso el Estado únicamente podría obtener un sentido como dispositivo de movilización total, tal como lo llevó a cabo el régimen comunista? Lo auténticamente comunitario, al escindirse del Estado como valor, ¿resulta anti-Estatal?

Recientemente Lorenzo Girardi (2020) se aventuró a pensar la idea de una política constructiva y una fundamentación del Estado para Patočka en un cuidado análisis de la problematicidad. Girardi distingue entre una dimensión subjetiva de la problematicidad como lucha contra la objetivación, y una dimensión objetiva de aquella, según la cual el sentido del mundo es el trasfondo por naturaleza problemático. A través de esta segunda dimensión, entiende que es posible pensar en la emergencia de un Estado moderno en tanto sociedad no-totalitaria, dado que adoptar la problematicidad como principio haría posible fundamentar las condiciones materiales, de igualdad social y de espacio para la libertad (Girardi 2020, p. 206). Aunque se trata un fino análisis de la problematicidad, este pasa por alto el sentido puntualmente político (es decir, el «no-político») que posee la figura de la persona espiritual en la tematización de la problematicidad del sentido, cuestión que dificulta una teorización en sentido positivo. A su vez, también omite el análisis patočkiano del comienzo de la historia a partir de la pólis griega como emergencia concreta de la problematicidad. Este origen de la pólis es el anverso del origen del filosofar, y es mediante ambas que

[se] descubre explícitamente la libertad como otra posibilidad: como una posibilidad propia, diferente del sentido corriente y aceptado; una posibilidad que explícitamente sólo puede ser efectuada, rendida, que sólo puede ser llevada a cabo por nosotros y que nunca puede ser solamente recibida (Patočka 2016, p. 137).

De todas formas, Girardi acierta en identificar Estado y antitotalitarismo. Por supuesto, esta filosofía de la historia parece tener como hilo conductor una teoría del Estado, no una según la artificialidad de un contrato que reemplaza el conflicto por el orden, sino una donde el sentido dado de antemano (el mito) ya no puede ordenar la vida humana y adviene un nuevo enfoque para el sentido (la filosofía). ¿Pero acaso esta es una teoría del Estado propia de las categorías de lo político o, paradójicamente, expresa una nueva forma de abordar el sentido de lo común, una sociedad política más allá del Estado?

La conferencia sobre Masaryk de 1974 resulta también sugerente para esta pregunta. Patočka enfatiza la particularidad de la fundación de

Checoslovaquia respecto de las demás fundaciones de estados europeos tras la guerra. El acto de Masaryk no respondería a una estrategia de los diversos intereses materiales, sino que constituye un «intento por renovar lo que los antiguos llamaban bios politikós» (Patočka 2006b, p. 336), sobrepasando las vicisitudes empíricas propias a la forma de gobierno que constituyeron la Primera República —la democracia parlamentaria. Efectivamente, si nos atenemos a la estrategia discursiva de Masaryk dentro de la Gran Guerra, nos encontraríamos con la identificación entre política y Valor: su consigna preferida era «Jesús, no César», con la que simbolizaba la oposición entre democracia (autodeterminación) y teocracia (absolutismo). Ahora bien, siguiendo a Patočka, la fundación masarykiana, en cuanto sub specie aeternitatis, «se trata tanto de la cotidianeidad como de la evidencia del gran acto que no teme al riesgo y a la resolución» (Ibid., p. 338). El trasfondo de esta fundación, entonces, consiste en cierta oportunidad para la comunidad de acceder a una vida responsable y consciente. En estos términos, podríamos señalar que este caso particular, para Patočka, constituye algo alejado de la representación, una suerte de reverso de la misma, y no como su disvalor, sino como una invocación perenne que muestra las limitaciones de la representación; o dicho en otros términos, la «enunciación de problemas» como política no-política. Por ende, en el pensamiento y el accionar vital de Patočka durante sus últimos años podría sugerirse una concepción de un Estado como trascendencia, aunque no como forma pura y acabada, sino como negación de cualquier totalización. Una trascendencia que el propio Esposito, evocando a Bataille, sostiene como la nervadura de lo impolítico: «La trascendencia [...] no es lo contrario de la inmanencia, sino su interrupción, o exposición, a su propio 'fuera'. Es trascendencia, o mejor dicho el trascenderse, de la inmanencia, no desde la inmanencia» (Esposito, 2006, p. 25).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENDA, J. 1933: *Discours à la nation européenne*. París: Gallimard.
- CACCIARI, M. 1994: «Lo impolítico nietzscheano», en *Desde Nietzsche. Arte, tiempo y política*, trad. M. Cragnolini y A. Paternostro. Buenos Aires: Biblos, pp. 61-79.
- CĂRĂUȘ, T. 2016: «Patočka's Radical Agonistic Politics», en Meacham, D. y Tava, F. (eds.). *Thinking after Europe: Patočka and Politics*. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 237-258.
- ESPOSITO, R. 1996a: «Introduzione. Termini della politica», en *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*. Milán: Bruno Mondadori.
- _____. 1996b: «Presentazione di J. Patočka. L'uomo spirituale e l'intellettuale», *Micromega*, n° 2, pp. 166-170.

- _____. 2006: *Categorías de lo impolítico*, trad. R. Raschella. Buenos Aires: Katz.
- _____. 2012: *Diez pensamientos acerca de la política*, trad. L. Padilla López. México: F. C. E.
- _____. 2014: «Prefazione», en Croce. C. *L'ombra di pólemos, il riflessi di bios. La prospettiva della cura a partire da Jan Patočka e Michel Foucault*. Milán: Mimesis, pp. 13-17.
- GIRARDI, L. 2020: «From Care for the Soul to the Theory of the State in Jan Patočka», *International Journal of Philosophy and Theology*, nro. 81:3, pp. 196-210.
- HAVELKA, M. 1998: «Nepolitická politika: kontexty a tradice», *Sociologický časopis*, Vol. 34, No. 4, pp. 455-466.
- HERVÁS, A. G. 2006: «Ontología de la sociedad civil». *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, (39), 133-150.
- HOMOLKA, J. 2017: «Jan Patočka's non-political politics», *Interpretationes: Studia Philosophica Europeanea*, vol 7, nro 1, pp. 130-146.
- HRABAL, B. 1975: «Rozhovor s Bohumilem Hrabalem», *Tvorba. Týdeník pro politiku, vědu a kulturu*, 8 de enero, p. XIII.
- JÜNGER, E. 1995: *Sobre el dolor*, seguido de *La movilización total y Fuego y movimiento*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid: Tusquets.
- LEUFER, D. 2016: «The Dark Night of the Soul: Politics and Despair in Jan Patočka's Sixth Heretical Essay», en Meacham, D. y Tava, F. (eds.). *Thinking after Europe: Patočka and Politics*. Londres: Rowman and Littlefield, pp. 161-182.
- LUCERO, J. N. 2019: «La (no-)política *sub specie aeternitatis* de Tomáš Masaryk», *Eslavia*, nro 4, revista en línea: <https://eslavia.com.ar/la-no-politica-sub-specie-aeternitatis-de-tomas-masaryk/>
- MANTON, E. 2007: «The Political Philosophy of a Non-Political Philosopher», en Patočka, J. *Living in Problematicity*. Praga: Oikoymenh, pp. 70-80.
- MASARYK, T. 1936: *Světová revoluce za války a ve válce 1914-1918*, Praga: Čin a Orbis.
- MEACHAM, D. y TAVA, F. (eds.) 2016: *Thinking after Europe: Patočka and Politics*, Londres: Rowman and Littlefield.
- MOUFFE, Ch. 2011: *En torno a lo político*, trad. S. Laclau. México: F. C. E.
- PATOČKA, J. 1970: *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia*, trad. G. Pacini. Milán: Lampugnani Nigri.
- _____. 1976: *Los intelectuales ante la nueva sociedad*, trad. F. de Valenzuela. Madrid: Akal.
- _____. 1996: *Peče o duši I*, Sebrané spisy vol. 1. Praga: Oikoymenh.
- _____. 1999: *Peče o duši II*, Sebrané spisy vol. 2. Praga: Oikoymenh.
- _____. 2002: *Peče o duši III*, Sebrané spisy vol. 3. Praga: Oikoymenh.
- _____. 2004: *El movimiento de la existencia humana*, trad. J. Díaz Ayuso, T. Padilla y A. Serrano de Haro. Madrid: Encuentro.
- _____. 2006a: *Češi I*, Sebrané spisy vol. 12. Praga: Oikoymenh.
- _____. 2006b: *Češi II*, Sebrané spisy vol. 13. Praga: Oikoymenh.
- _____. 2007a: *Libertad y sacrificio*, trad. I. Ortega Rodríguez. Salamanca: Sígueme.
- _____. 2007b: *Dvě machovské studie*. Praga: Oikoymenh.

- _____. 2016: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, trad. I. Ortega Rodríguez. Madrid: Encuentro.
- _____. 2019a: «Lecciones XVII-XX: cuerpo, comunidad, mundo, lenguaje», *Aporía*, nro 3 Especial, pp. 18-47 (trad. I. Ortega Rodríguez).
- _____. 2019b: *Lettres à Robert Campbell et les siens*, Grenoble: Jérôme Millon.
- PINC, Z. 2010: *Být ovádem obce*. Praga: FHS UK.
- STANCIU, O. 2019: «El mito como apertura al mundo. Sobre un equívoco en el pensamiento de Patočka», en *Aporía*, nro.3 Especial, pp. 112-128.
- SAIDEL, M. 2013: «Political and Impolitical: Two Perspectives to Rethink the Common and the Political in Contemporary Thought», *Las Torres de Lucca*, nro. 3, pp. 7-34.
- ŠOTOLA, J. 1975: «Prohlášení J. Šotoly», *Tvorba. Týdeník pro politiku, vědu a kulturu*, 2 de abril, p. 7.
- TAVA, F. 2016: *The Risk of Freedom: Ethics, Phenomenology and Politics in Jan Patočka*. Londres: Rowman and Littlefield.
- TUCKER, A. 2001: *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*. Pittsburgh: P. U. P.
- UČNÍK, L. 2017: «Neoliberalism and Jan Patočka on supercivilization and education», *Phainomena*, nro. XXVI, vol. 102-103, pp. 153-175.

JORGE NICOLÁS LUCERO es Investigador posdoctoral en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Universidad de Buenos Aires y Profesor Adjunto de Lógica y Epistemología de las Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Lanús, Argentina.

Líneas de investigación

El pensamiento político y fenomenológico de Jan Patočka, la relación entre fenomenología y filosofía y teoría política, la nouvelle phénoménologie y el nuevo estatuto del fenómeno.

Publicaciones recientes

- 2021: «Démocratie ontologique, phénoménologie démocrate: Jan Patočka et Jean-Luc Nancy», *Journal of French and Francophone Philosophy*, vol XXIX, nro 1-2,, pp. 48-64.
- 2020: «De la interioridad al sum: la fenomenicidad inobjetiva en los manuscritos patočkianos de la Segunda Guerra como posibilidad de la fenomenología asubjetiva», *Escritos de Filosofía*, nro. 6, Segunda Serie, pp. 36-49.

Correo electrónico: lucerojorgen@gmail.com