

La negatividad daimónica. Sacrificio, dóxa y discurso en Jan Patočka

Carlos Contreras Medina

"Hay cosas por las que vale la pena sufrir".

Jan Patočka¹

I. La crisis del discurso: de la dóxa aristotélica al Gerede heideggeriano

La filosofía de Jan Patočka emerge como una respuesta fenomenológica a la crisis espiritual y política que aflige a la civilización europea contemporánea, una crisis que se hace manifiesta de manera paradigmática en la degradación del discurso público y la consecuente clausura de un espacio político auténtico. Para comprender la radicalidad de la propuesta de Patočka, es necesario trazar una ruta genealógica de esta patología discursiva, que se extiende desde el ideal clásico de la *polis* como un ámbito de *habla* significativa hasta el diagnóstico heideggeriano de la *inautenticidad* en la era de la técnica. La propuesta de Patočka se inspira en el objetivo expresado por Husserl en su última gran obra, la *Crisis de las ciencias europeas*. Como reacción a esta "crisis" de la racionalidad que acompaña el auge del positivismo, Husserl buscó una

1 Jan Patočka, "What We Can and Cannot Expect from Charta 77", en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*. University of Chicago Press, Chicago, 1989, 346.

renovación del espíritu que estaba en el corazón de la cultura occidental: el espíritu de la razón. Patočka, quizás el último discípulo de Husserl, asumió la tarea de proseguir y clarificar esta línea de pensamiento².

El punto de partida para este análisis se encuentra en la concepción aristotélica de la *polis*. Lejos de ser un mero agregado de individuos, la *polis* es para Aristóteles el lugar donde la *praxis* humana alcanza su más alta expresión³, un espacio constituido de manera fundamental por el *lógos*. En este contexto y a diferencia de Platón, para el estagirita la *dóxa* no es un mero parecer subjetivo, sino el tejido conectivo de la comunidad, las creencias compartidas y reputadas que forman la base de la deliberación pública (*endóxa*)⁴. Ciertamente, la *dóxa* adquiere su plena validez solo a través de su articulación con la *phrónēsis*: aquella virtud intelectual que permite al ciudadano deliberar correctamente sobre lo bueno y conveniente para la vida en su totalidad, captando el momento oportuno (*kairós*) para la acción⁵. Es esta articulación prudencial de la *dóxa* la que daría lugar al establecimiento del *nómos* como una orientación hacia fines que no serían reducibles a una “capacidad” técnica (*téchnē*)⁶. De esta manera, Aristóteles nos presenta una esfera pública donde el discurso está intrínsecamente ligado al juicio ético y a la vida comunitaria, un espacio en el que el “habla” y la “acción” se orientan hacia la vida buena.

2 Edward F. Findlay, *Caring for the Soul in a Postmodern Age: Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*. State University of New York Press, Albany, 2002, 2.

3 Aristóteles, *Política*. Gredos, Madrid, 1988, 1253a.

4 Aristóteles, *Retórica*. Gredos, Madrid, 1990, 1355a.

5 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Gredos, Madrid, 1985, 1140b.

6 Ídem.

Ahora bien, la condición moderna representaría una inversión *patológica* de este ideal. Como es sabido, Heidegger, en su analítica existencial de *Ser y Tiempo*, ofrece un diagnóstico incisivo de esta decadencia a través de su concepto de *Gerede* (habladuría)⁷. El *Gerede* es la modalidad impropia del *Rede* (discurso), el modo en que el lenguaje se manifiesta en la cotidianidad del “uno” (*das Man*). En el *Gerede*, el lenguaje se desarraiga de su fundamento en la cosa misma (*die Sache selbst*), circulando de manera repetitiva y superficial⁸. Se propaga una comprensión aparente que exime al *Dasein* de la necesidad de una apropiación originaria del sentido⁹. Heidegger afirma que “la habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiación previa de la cosa”¹⁰. Este discurso nivelado y ambiguo no solo cierra la posibilidad de un cuestionamiento auténtico, sino que genera un estado de desarraigo o falta de fundamento (*Bodenlosigkeit*). Paradójicamente, esta carencia de fundamento no se experimenta como una crisis o una inseguri-

7 Martin Heidegger, *Being and Time*. Harper & Row, Nueva York, 1962, 211 (§35): “La expresión ‘habladuría’ [*Gerede*] no debe usarse aquí en una significación ‘despectiva’. Terminológicamente, significa un fenómeno positivo que constituye el tipo de Ser de la comprensión e interpretación del *Dasein* cotidiano”. Traducción propia.

8 *Ibíd.*, 212-213 (§35): “El discurso, que es la interpretación tal como se expresa y se habla, ha sido arrancado de la autenticidad primordial del acto de comprender... ha sido desarraigado [*entwurzelt*]”. Traducción propia.

9 *Ibíd.*, 213 (§35): “Al mantenerse en la habladuría, el *Dasein*... queda aislado de sus relaciones de Ser primarias y primordiales hacia el mundo, hacia el Ser-con y hacia su propio Ser-en”. Traducción propia.

10 El *Gerede* “desarraiga al comprender de su suelo” y fomenta una comprensión que, al no requerir una confrontación genuina con el ente, se convierte en una barrera para el acceso originario. Cfr. Heidegger, *Being and Time*, 213 (§35).

dad, sino como una forma de seguridad y autoafirmación: “la cosa es así porque se dice”¹¹.

Esta patología del discurso es precisamente lo que Patočka identifica como una *dóxa* sin *phrónēsis*, una verdad automatizada que confunde la circulación con la validez y el procedimiento con la justificación. La esfera pública moderna, dominada por la lógica de la optimización técnica, queda desprovista de la densidad temporal del juicio sobre los fines, preparando el terreno para la “inhospitalidad” del mundo técnico absoluto. Patočka comprendió que la fenomenología trascendental de Husserl, a pesar de su valiosa intuición sobre la experiencia directa, era en muchos aspectos inadecuada para la tarea de una “renovación la razón”¹². Husserl permanece anclado en el pensamiento de la Ilustración en cuanto a la noción de “razón” que pretende renovar. Patočka, por su parte, apunta una renovación que, reconociendo el valor propio de una comprensión “antigua” de la razón, ve como paso necesario la revisión de esta noción por parte de la crítica contemporánea. Es uno de los motivos por los que el filósofo checo se dirige a la obra de Heidegger. Este le proporcionará una exploración temática que subraya la importancia que tiene lo histórico para la comprensión del “estar” situado temporalmente del ser humano¹³. De esta forma, la crisis contemporánea pudiera ser comprendida como parte de un *trayecto* ontológico en la estructura misma de

11 Ídem: “Lo que se dice en el hablar como tal, se extiende en círculos más amplios y adquiere un carácter autoritativo. Las cosas son así porque ‘se’ dice así [*man sagt es so*]... La habladuría, por su propia naturaleza, es un cerrar, ya que obstruye cualquier nueva investigación y cualquier disputa sobre lo que se ha asumido y transmitido”. Traducción propia.

12 Findlay, *Caring for the Soul*, 3. Patočka consideraba que la búsqueda de Husserl de una filosofía universal en la tradición cartesiana era inapropiada para una “renovación” de la razón.

13 Ídem.

cómo el lenguaje manifiesta el mundo y constituye lo público. La intervención de Patočka no será, por tanto, un mero llamado a la ética, sino un contramovimiento fenomenológico que busca fundar un nuevo modo —verdaderamente auténtico— de habla pública.

II. La fenomenología de la existencia como movimiento

Frente a la crisis del discurso y la clausura del espacio político, Patočka desarrolla una ontología fundamental que sirve como marco para su respuesta. Su teoría de los tres movimientos de la existencia humana representa una crítica radical a la metafísica de la subjetividad que, en su opinión, persiste tanto en la fenomenología trascendental de Husserl¹⁴ como en la analítica existencial de Heidegger¹⁵. Patočka redefine la existencia misma no como una

14 Jan Patočka, "Nachwort des Autors zur tschechischen Neuausgabe (1970)", en *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, citado en James Dodd, *The Heresies of Jan Patočka: Phenomenology, History, and Politics*. Northwestern University Press, Evanston, IL, 2023, 37: "Ya no podemos aceptar la interpretación de la 'reducción fenomenológica' como una reflexión absoluta que conduciría a un fundamento absoluto y apodícticamente cierto del mundo en la subjetividad trascendental". Traducción propia.

15 Jan Patočka, "Cartesianism and Phenomenology", en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*. University of Chicago Press, Chicago, 1989, 321: "Podemos dudar de que la ontología fundamental [de Heidegger] sea también adecuada para servir como una proyección ontológica de una ciencia o ciencias del hombre. [...] Ciertamente, una ontología fundamental hace posible una comprensión de la vida humana tanto en su caída en la inhumanidad como en su alcance moral; pero, ¿es lo que ofrece una base suficiente para una filosofía del hombre en comunidad, en el lenguaje y la costumbre, en su generatividad esencial, su tradición y su historicidad?". Traducción propia. Véase también, Jan Patočka, citado en James Dodd, *The Heresies of Jan Patočka*, 65: "Parece que la analítica de Heidegger hace que su ontología de la existencia sea excesivamente formal; aunque la praxis es la forma original de la claridad, nunca toma en con-

sustancia pensante estática (*substantia cogitans*), sino como *movimiento*¹⁶, a partir de una radicalización de la *kínēsis* aristotélica¹⁷ y la temporalidad heideggeriana¹⁸. Estos movimientos no son etapas cronológicas¹⁹ ni categorías psicológicas, sino estructuras ontológicas dinámicas y copresentes que constituyen el *ser-en-el-*

sideración el hecho de que la praxis original es necesaria y en principio la actividad de un sujeto corporal, que la encarnación debe tener por tanto un estatus ontológico que no puede ser idéntico al del cuerpo que se encuentra como presente aquí y ahora". Cursivas añadidas. Traducción propia.

- 16 Jan Patočka, "The 'Natural' World and Phenomenology", en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*, 277: "Nuestro propósito es intentar una filosofía que tome el movimiento como su concepto y principio básico". Traducción propia.
- 17 Jan Patočka, manuscrito no publicado, citado en James Dodd, *The Heresies of Jan Patočka*, 64: "Para comprender el movimiento de la existencia humana, necesitamos radicalizar la concepción aristotélica del movimiento. Las posibilidades que fundamentan el movimiento no tienen un portador preexistente, ningún referente necesario que se mantenga estáticamente en su base, sino que toda síntesis, toda interconexión interna del movimiento, tiene lugar únicamente dentro de él". Traducción propia.
- 18 Esta radicalización consiste en "llenar" la estructura formal de la temporalidad heideggeriana con la realidad concreta de la corporeidad. El movimiento no es solo una proyección temporal abstracta, sino el dinamismo físico de un cuerpo que se relaciona con el mundo. Es el cuerpo el que traduce la estructura formal del "por mor de" (*worumwillen*) heideggeriano en una tarea concreta. Cfr. Jan Patočka, "Supplement (1970)" citado en James Dodd, *The Heresies of Jan Patočka*: 153: "Lo que hace el vínculo entre el 'por mor de' y lo que de ello se sigue como nuestra tarea concreta queda sin resolver en el esquema de Heidegger. Creo que el vínculo reside en la encarnación de la vida: lo que puedo hacer viene dado por lo que me permite hacer cualquier cosa, y eso es mi corporeidad, que debo asumir antes de todas las posibilidades libres". Traducción propia.
- 19 Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*. Open Court, Chicago, 1998, 147: "[No es] una trinidad de momentos indiferenciados, sino más bien una trinidad de movimientos en los que se despliega nuestra vida". Traducción propia.

mundo del existente humano²⁰. Patočka busca explorar las posibilidades del ser humano de una manera que no sea especulativa ni abstracta, sino que pueda “exhibirse descriptivamente”²¹.

El primer movimiento de la existencia humana es el del **arraigo-aceptación** (*Verankerung-Annahme*). Es el modo primordial y pre-reflexivo de estar anclado en el mundo a través del cuerpo. Este movimiento describe la inserción del existente en una familia, una comunidad y una tradición; es el ser acogido en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), en el de la existencia inmediata. Es un movimiento fundamentalmente afectivo, orientado hacia el pasado, que instaura la habitabilidad del mundo al sedimentar hábitos, expectativas y una familiaridad prerracional con el entorno. Este movimiento está ligado a la “corporeidad vivida”, la noción de que la vida humana es una existencia corporal además de noética²². Sin este arraigo, que permite la preservación de la vida, los demás movimientos serían imposibles. El segundo movimiento es el de la **defensa-(auto)extensión** (*Verteidigung-Selbsterweiterung*). Corresponde al ámbito del trabajo, la producción y la auto-preservación. Este movimiento organiza la vida a través de la razón instrumental, la mediación técnica y la asunción de roles y funciones sociales. Es el movimiento de la existencia en el modo del *das Man* heideggeriano, donde el ser humano

20 Ídem: “Comprender la existencia como movimiento significa captar al hombre como un ser en y del mundo. Es un ser que no solo está en el mundo, como dice Heidegger (en el sentido de comprender el mundo), sino que es él mismo una parte del proceso del mundo”. Traducción propia.

21 Findlay, *Caring for the Soul*, 36. Patočka se apropia de la ontología heideggeriana pero insiste en que sus constructos pueden ser demostrados descriptivamente, enraizados en la experiencia concreta.

22 Ibíd., 44. La “corporeidad vivida” es clave para la concepción de Patočka de la existencia como movimiento, entendiendo a los humanos como seres “en y del mundo”.

se proyecta en el mundo a través de sus obras para asegurar su subsistencia. Cuando este movimiento se absolutiza, como ocurre en la civilización tecnológica moderna, conduce a la *alienación*, a la funcionalización total de la existencia y al dominio del discurso inauténtico del *Gerede*. La vida se reduce a la gestión de recursos, perdiendo toda orientación hacia una totalidad de sentido. Este movimiento, en su absolutización, encarna la crisis de la racionalidad que Husserl diagnosticó, donde los métodos de las ciencias exactas se convierten en el modo exclusivo de acceso a la realidad²³.

El tercer movimiento es el de la **irrupción-verdad** (*Durchbruch-Wahrheit*) o “trascendencia”. Este movimiento representa una ruptura radical con la clausura y la seguridad del segundo. No es una simple continuación, sino un “quiebre” (*Erschütterung*) que sacude al existente de su inmersión en la vida funcionalizada. Se define por un estado de “problematización ininterrumpida” de la existencia, un distanciamiento crítico de lo dado que abre al ser humano a la pregunta por el sentido de la totalidad. Es el movimiento de la *libertad*, donde la existencia ya no se comprende a sí misma desde la perspectiva de la mera supervivencia, sino desde una confrontación con su propia finitud y una responsabilidad por el todo. Este movimiento, como se verá, encuentra su articulación ética fundamental en el *sacrificio*.

La concepción de la existencia como movimiento es, en sí misma, una tesis cosmológica-ontológica. Los modos de ser descritos por Patočka no son meras formas en que los humanos actúan, sino modos en que la existencia *es*. De igual manera, el instrumentalismo del segundo movimiento es un modo ontológico, no solo

23 Ibid., 19. La crítica de Husserl al cientificismo parte de que, la transferencia de la validez ontológica a las construcciones de la ciencia, está en la raíz de la crisis de la racionalidad occidental.

un patrón de comportamiento. Por consiguiente, el paso al tercer movimiento no es un simple cambio de actitud, sino un *evento ontológico*: una reestructuración fundamental del *ser-en-el-mundo* que posibilita, como se verá más adelante, una nueva concepción de lo político²⁴.

III. El sacrificio como negatividad fundante: la articulación ética del tercer movimiento de la existencia

El núcleo argumentativo de la filosofía práctica de Patočka reside en su concepción del *sacrificio*, que opera como la articulación ética del tercer movimiento de la existencia. Lejos de ser un acto *nihilista*, el sacrificio se revelará como una “negatividad fundante” que da lugar a una existencia auténtica y a una comunidad política genuina. Para desentrañar su complejidad, es imperativo analizar la distinción que Patočka establece entre el “sacrificio por algo” y el “sacrificio por nada”. El “sacrificio por algo” permanece atrapado en la lógica instrumental y económica del segundo movimiento. Es un acto de intercambio: se renuncia a algo para obtener otra cosa, ya sea la seguridad, la gloria, la nación o un ideal positivo. Este tipo de sacrificio, aunque pueda parecer heroico, no rompe con el cálculo de medios y fines que define a la civilización tecnológica²⁵. Por el contrario, el “sacrificio por nada” es un acto radical que renuncia a esta lógica por completo. No persigue ningún objetivo positivo u objetivable; es un sacrificio que no espera ningún beneficio a cambio, ni en este mundo ni en otro. Es la entrega de la propia vida, o de una de sus dimensiones, en nombre de aquello que es más valioso: la totalidad. Una totalidad

24 James Dodd, *The Heresies of Jan Patočka*, 21.

25 *Ibíd.*, 200. El sacrificio “tradicional”, incluso cuando se despliega cínicamente en la propaganda, se evoca para rechazar la falta de sentido de la pérdida.

que nunca puede ser poseída o convertida en un objeto. Este acto, al trascender todo contenido particular, abre la existencia a un horizonte universal de sentido.

Esta concepción del sacrificio funciona como una crítica directa a la modernidad y a la tecnociencia. El proyecto tecnológico moderno, que Heidegger analizó bajo el concepto de *Gestell* (dispositivo o emplazamiento), reduce toda la realidad, incluida la vida humana, a un recurso calculable, gestionable y disponible para su manipulación. En este marco, la vida se define por su utilidad y su capacidad de ser asegurada y prolongada. El *sacrificio*, como acto irreducible al cálculo y a la lógica de la auto-preservación, “representa una presencia persistente de algo que no aparece en el cálculo del mundo tecnológico”²⁶. Es el momento en que el existente se confronta con su propia finitud, con la verdad de que la vida no es el valor supremo, y que “hay cosas por las que vale la pena sufrir”²⁷. La resistencia a la finitud humana, en la forma de la promesa de que la victoria en la guerra nos protegerá de la muerte, se convierte, de esta manera, en un medio para justificar la dominación ideológica²⁸.

26 Jan Patočka, “The Dangers of Technicization in Science According to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger: Varna Lecture, 1973”, en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago, 1989, 337. Traducción propia.

27 Jan Patočka, “Two Charta 77 Texts”, en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*, 346. Traducción propia. Esta afirmación, hecha en el contexto de la disidencia política, revela el núcleo ético de su pensamiento: la vida humana reconoce su dignidad cuando se orienta hacia valores que trascienden la mera supervivencia.

28 Findlay, *Caring for the Soul*, 38. La ideología política, al sistematizar la vida en nombre de una idea (como la de que la mera vida es más significativa que la vida libre), utiliza la resistencia a la finitud para justificar la dominación.

Aquí se revela la profunda conexión entre la ética del sacrificio de Patočka y la crítica heideggeriana al discurso inauténtico. El *Gerede* funciona creando una falsa seguridad, un sentido de fundamento en el “se dice” que oculta el *Bodenlosigkeit* —la falta de fundamento— radical de la existencia. El “sacrificio por nada” actúa como un antídoto ético-político a esta falsa seguridad. Al rechazar todos los fundamentos positivos e instrumentales ofrecidos por el segundo movimiento, el sacrificio abraza activamente la misma falta de fundamento que el *Gerede* pasivamente encubre. Esta “nada” por la que se sacrifica no es un vacío nihilista, sino la negación misma de la lógica instrumental de lo dado²⁹. Al asumir responsablemente este abismo, el existente transmuta una condición pasiva de *caída*³⁰ e *inautenticidad*³¹ en el fundamento activo de

29 Simas Čelutka, “Politics, Morality and Nothingness: On the Coherence of Jan Patočka’s Reflections on Sacrifice,” *Metajournal*, 2024. El “sacrificio por nada” es el despertar de un espíritu de problematización y cuestionamiento incesante, una potencia de negatividad.

30 En la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, la “caída” (*Verfallen*) no tiene una connotación moral o teológica, como en la idea de una “caída” desde un estado de gracia. Es un término ontológico que describe un modo de ser fundamental y cotidiano del *Dasein* (el ser-ahí, el existente humano). La caída es la tendencia del *Dasein* a absorberse en el mundo de sus ocupaciones y en el “ser-con-otros” de una manera inauténtica. Este estado de ser se caracteriza por una inmersión en el “uno” o el “se” impersonal (*das Man*), donde el *Dasein* pierde su singularidad y se guía por la opinión pública, la curiosidad superficial y la ambigüedad. No es que el *Dasein* deje de ser o se separe de sí mismo; más bien, la caída es un modo de ser en el que el *Dasein* huye de sí mismo y de su propia finitud, perdiéndose en la familiaridad y seguridad del mundo cotidiano. Cfr. Martin Heidegger, *Being and Time*, 220 (§38): “Este ‘movimiento’ del ser-ahí en su ser cotidiano, lo llamamos la *caída* [*Verfallen*] del ser-ahí. [...] El ser-ahí ha caído, en primera instancia, de sí mismo como una potencialidad auténtica para ser su sí-mismo, y ha caído ‘en’ el ‘mundo’”. Traducción propia.

31 Para Heidegger, los términos “autenticidad” (*Eigentlichkeit*) e “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*) no son juicios morales sobre cómo se debe vivir. Son conceptos ontológicos que describen dos modos fundamentales del

la libertad. La negatividad del sacrificio no elimina el desarraigo, sino que *lo transforma en el terreno mismo desde el cual pueden surgir la responsabilidad y una comunidad política auténtica.*

IV. La política del *daimon*: la solidaridad de los conmovidos y el cuidado del alma

Las consecuencias políticas de la ética del sacrificio de Patočka se concretan en su concepto de la “solidaridad de los conmovidos”. No se trata esta de una comunidad política fundada sobre una identidad compartida, un programa positivo o una ideología, sino sobre *una experiencia común de crisis y ruptura*. Nace en la “línea del frente”, ya sea la de la guerra o la de la confrontación existencial con un poder totalitario, un lugar donde las ilusiones de seguridad del segundo movimiento se derrumban. Es la comunidad de aquellos que han sido “conmovidos” o “sacudidos” de su complacencia cotidiana y han confrontado la problematización radical de la existencia. Esta solidaridad, por tanto, no se basa en

ser del *Dasein*. La raíz de ambos términos es la palabra alemana *eigen*, que significa “propio”. Por lo tanto, la distinción fundamental es entre un modo de ser en el que el *Dasein* es “propio” de sí mismo y un modo en el que no lo es. La inautenticidad no es un estado inferior o “falso”, sino el modo de ser cotidiano y por defecto del *Dasein*. La autenticidad, por su parte, es una modificación de este estado cotidiano, un “hacerse propio” que surge de una confrontación con la estructura fundamental de la propia existencia. Cfr. Heidegger, *Ser y tiempo*, 369-370 (§64): “El *Dasein* es auténticamente sí-mismo en la primordial individualización de la llamada resolutive que se angustia. Como algo que guarda silencio, el auténtico *ser-sí-mismo* es precisamente aquello que no anda diciendo ‘yo’; pero en su reticencia, ‘es’ esa entidad arrojada como la cual puede ser auténticamente. (...) El Cuidado no necesita ser fundado en un sí-mismo. Pero la existencia, como constitutiva del Cuidado, proporciona la constitución ontológica de la auto-constancia del *Dasein*, a la que pertenece, de acuerdo con el contenido estructural completo del Cuidado, su ser-caído fácticamente en la no-auto-constancia”. Traducción propia.

“algo” (positivo) que sus miembros tienen en común, sino en la *pérdida común* de todo fundamento sólido. Es una solidaridad que se construye en la persecución y la incertidumbre³².

La acción política de esta comunidad es descrita por Patočka como “daimónica”, en una clara alusión al *daimon* socrático. Su función no es construir programas positivos, sino, como el *daimon* de Sócrates, hablar “en advertencias y prohibiciones”³³. Su papel es fundamentalmente negativo³⁴ y crítico: resistir la clausura del sentido, oponerse a la fuerza totalizadora del poder moderno que busca eliminar toda problematicidad. Actúa como un mecanismo político «anti-Gerede», reintroduciendo constantemente la pregunta por el sentido en la esfera

32 Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Open Court, Chicago, 1996, 135.

33 Platón, Apología, 40a-c; 41d. Cfr. Jan Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, 133-136. La referencia al *daimon* socrático es explícita y subraya la función apotropaica y crítica de esta forma de política.

34 En el marco de la filosofía fenomenológica de Jan Patočka, el concepto de *negatividad*, articulado de manera central en su texto *Platonismo Negativo*, constituye una categoría fundamental para la comprensión de la existencia humana. Lejos de connotar una postura nihilista o una postulación sobre la ausencia de sentido, la negatividad representa la capacidad ontológica del ser humano para distanciarse y desvincularse de la inmediatez del mundo dado (*die Gegebenheit*). No se trata de una anulación del ser, sino de la condición de posibilidad para una vida auténticamente libre y responsable. Patočka define la existencia humana a través de esta capacidad de adoptar una distancia crítica frente a lo preestablecido, ya sea la facticidad del mundo material o las convenciones socio-culturales. Esta “negación” es un movimiento de trascendencia que interrumpe la absorción del sujeto en la vida irreflexiva —el “movimiento de aceptación”— y abre un espacio para la interrogación y la búsqueda de sentido. Es, en esencia, un acto de libertad que “sacude” los significados heredados y no cuestionados, forzando al individuo a confrontar la problematicidad de su propia existencia. La similitud con la actitud de Sócrates es insoslayable.

pública y quebrando el *continuum* del consenso inauténtico. Es una *autoridad espiritual* que no impone un nuevo orden, sino que preserva las condiciones para la deliberación al mantener abierta la cuestión del significado³⁵.

Esta visión política se arraiga en la original reapropiación de la herencia clásica hecha por el filósofo checo, articulada a través de los conceptos de “Platonismo negativo”³⁶ y “cuidado del alma”³⁷ (*epimeleia tēs psychēs*). El “Platonismo negativo” de Patočka representa una innovación metodológica crucial que le permite construir una filosofía política post-heideggeriana sobre cimientos clásicos. En lugar de aceptar la crítica de Heidegger a Platón como el origen del “olvido del ser”, Patočka reinterpreta el *chōrismós* platónico —la separación entre el mundo sensible y el mundo de las ideas— no como una brecha ontológica entre dos “supuestos” reinos de entes, sino como la estructura fenomenológica misma

35 Findlay, *Caring for the Soul*, 85.

36 Cfr. Jan Patočka, “Negative Platonism: Reflections Concerning the Rise, the Scope, and the Demise of Metaphysics—and Whether Philosophy Can Survive It”, en Jan Patočka: *Philosophy and Selected Writings*, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

37 Para Patočka, el “cuidado del alma” es la herencia fundamental del pensamiento socrático-platónico y la noción que define la esencia espiritual de Europa. Lejos de ser una práctica ascética o una preocupación metafísica por una sustancia inmaterial, el cuidado del alma es una postura existencial: una forma de vida orientada hacia la verdad y la responsabilidad, que se opone a una existencia meramente biológica o irreflexiva. A su vez, el cuidado del alma implica vivir en un estado de constante “problematicidad”, que se traduce en el abandono de la seguridad de las respuestas preestablecidas y aceptar que la existencia es fundamentalmente una pregunta abierta. Patočka identifica a Sócrates como la figura paradigmática de esta actitud: un hombre cuya vida entera fue un examen constante de sí mismo y de los demás, demostrando, como es sabido, que una vida no examinada no merece ser vivida. Cfr. Jan Patočka, *Plato and Europe*, Stanford University Press, Stanford, 2002, 71.

de la libertad humana. Esta “separación” es la capacidad de trascender lo inmediatamente dado, de tomar distancia del mundo para poder interrogarlo como un todo³⁸. La Idea platónica, en esta lectura no-metafísica, ya no es un ente suprasensible, sino el “símbolo” de esta libertad trascendente que nos permite ver en lo dado “algo más de lo que está directamente contenido en la donación”³⁹. El Platonismo negativo sería una “filosofía purificada de pretensiones metafísicas”⁴⁰.

38 Johann P. Arnason, “The Idea of Negative Platonism: Jan Patočka’s Critique and Recovery of Metaphysics”, *Investigaciones Fenomenológicas* 4, 2004. En la relectura de Patočka, el reino de las ideas se convierte en un “símbolo” de la libertad humana, entendida como la capacidad de trascender el mundo y captarlo como un horizonte totalizador.

También, Ullmann, Tamás. “Negative Platonism and the Appearance-Problem”. En *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, editado por Ivan Chvatík y Erika Abrams, 71–85. Contributions to Phenomenology 61. Springer, Dordrecht, 2011.

39 La Idea platónica, despojada de su carácter de objeto suprasensible, se convierte en “el origen y la fuente de toda objetivación humana”. Cfr. Jan Patočka, “Negative Platonism”, 199. Traducción propia.

40 Eddo Evink, “The Relevance of Patočka’s ‘Negative Platonism’”, en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, ed. Ivan Chvatík y Erika Abrams, Springer, Dordrecht, 2011, 67. Traducción propia. La crítica de Jan Patočka a la metafísica no es un rechazo total de la tradición filosófica, sino una distinción crucial entre la metafísica clásica y lo que él denomina la metafísica de la modernidad o “metafísica positiva”. Su objeción se dirige fundamentalmente a esta última, la cual identifica no tanto con un sistema filosófico explícito, sino con el proyecto global de la ciencia y la técnica modernas que busca un dominio absoluto y calculador sobre la totalidad del ser. Patočka sostiene que la metafísica original, la de Platón, nacía de la experiencia de la libertad y del asombro, de la “problematicidad” de la existencia. Era una búsqueda abierta del sentido. Sin embargo, esta búsqueda degeneró a lo largo de la historia en un intento de construir sistemas cerrados que pretendían ofrecer una explicación definitiva y objetiva de la realidad. Es en la modernidad donde este impulso alcanza su culminación más peligrosa. La metafísica moderna, según Patočka, es “positiva” porque pretende conocer y dominar el todo a través de la suma y el análisis de sus partes. Se manifiesta

El “cuidado del alma” es, entonces, la *praxis* ética y política concreta de esta libertad. No se trata de una introspección privada, sino de un modo de vida, modelado sobre la actividad dialéctica de Sócrates, que consiste en un examen responsable y constante de los propios principios y de las opiniones comunes de la polis⁴¹. El cuidado del alma es el acto de *vivir en la problematicidad*, de resistir la certeza dogmática y de mantener abierta la pregunta por la justicia y la verdad⁴². La “solidaridad de los con-

en la ciencia que reduce el mundo a un conjunto de objetos cuantificables y manipulables, perdiendo de vista el horizonte del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Esta ciencia, a pesar de sus proclamas antimetafísicas, se convierte en la forma más radical de metafísica al postular que la única realidad es aquella que puede ser objetivada, medida y controlada. Para Patočka, este proyecto de dominación técnica es una forma de “titanismo”, una voluntad de poder que olvida la finitud humana y la naturaleza inagotable del ser. En este sentido, su crítica se alinea con la de Husserl y Heidegger sobre la crisis de las ciencias europeas y el peligro de la técnica (*Gestell*). Patočka denuncia que esta metafísica moderna del poder y la fuerza conduce a una “deshumanización”, donde el propio ser humano se convierte en un recurso más a ser gestionado. Su propuesta del “Platonismo Negativo” es, precisamente, un intento de recuperar el impulso original de la filosofía —el cuidado del alma, la vida en la problematicidad— como un antídoto contra esta metafísica de la dominación que caracteriza a la era moderna. Cfr. Jan Patočka, “Negative Platonism”, 177; Jan Patočka, “The Dangers of Technicization”, 331.

Cfr. Havel, Václav. “Remembering Jan Patočka: Opening Speech at the Conference in Prague, April 23, 2007”, en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, editado por Ivan Chvatík y Erika Abrams, XV-XVI. Contributions to Phenomenology 61. Springer, Dordrecht, 2011. Hopkins, Burt C. “Patočka's Phenomenological Appropriation of Plato”, en *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers*, editado por Ivan Chvatík y Erika Abrams, 39-54. Contributions to Phenomenology 61. Springer, Dordrecht, 2011.

41 Cfr. Jan Patočka, *Plato and Europe*, 87. El cuidado del alma “es el intento de encarnar lo que es eterno dentro del tiempo, y dentro del propio ser”. No es un intelectualismo pálido, sino una práctica existencial.

42 Cfr. Ivan Chvatík, “The Responsibility of the ‘Shaken’: Jan Patočka and His ‘Care for the Soul’ in the ‘Post-European’ World,” en *Jan Patočka and*

movidos” es, en esencia, el cuidado del alma elevado a la forma de una comunidad política. Se trata de una política que denuncia la tragedia que supone desvincular el poder de la verdad; que no ofrece seguridad, sino que asume la responsabilidad de vivir en la intemperie, sin el refugio de las certezas preestablecidas⁴³. De este modo, Patočka logra tender un puente entre el llamado socrático a la justicia y la crítica contemporánea a los fundamentos metafísicos, ofreciendo un recurso sugerente para pensar la política después del fin de la metafísica⁴⁴.

the Heritage of Phenomenology, ed. Ivan Chvatík y Erika Abrams, Springer, Cham, 2017, 263.

43 *Ibíd.*, 270.

44 Findlay, *Caring for the Soul*, 7.