

<https://doi.org/10.21555/top.v730.2980>

Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad:
una lectura constructiva de la resistencia política
en Jan Patočka

Problematicity, Recognition and Spirituality: A
Constructive Reading of Political Resistance in Jan
Patočka

Adriana Pérez Cortés
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
acperez5@uc.cl
<https://orcid.org/0009-0008-1715-8118>

Recibido: 26 - 10 - 2023.
Aceptado: 03 - 03 - 2024.
Publicado en línea: 25 - 05 - 2025.

Cómo citar este artículo: Pérez Cortés, A. (2025). Problematicidad, reconocimiento y espiritualidad: una lectura constructiva de la resistencia política en Jan Patočka. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 73, 361-385. <https://doi.org/10.21555/top.v730.2980>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

En este artículo se discute si es posible hablar en un sentido positivo de la resistencia política en Patočka, teniendo en cuenta que en sus reflexiones hay una clara tensión respecto a las dinámicas de poder que suelen imponerse para evitarla. Para ello, analizo los tres movimientos de la existencia que propone Patočka para enfatizar en qué sentido la acción política solo se puede dar en el tercer movimiento porque este promueve una relación intersubjetiva no instrumental. Esto nos permite reconocer nuestra finitud y vulnerabilidad y hacernos responsables éticamente de un tipo de resistencia política no tradicional, cuyo interés no es intervenir en nuevas formas de dominio de la vida. Hay más bien una apuesta por un pluralismo político que no reduce los diferentes horizontes de sentido de los individuos por medio de una lucha efectiva por el poder, sino que asume, mediante la imagen del hombre espiritual, una actitud de conversión que comprende la libertad para constituir la propia existencia como proyecto político y, con ello, una transformación de nuestras dinámicas sociales.

Palabras clave: problematicidad; sacrificio; resistencia política; pluralismo político; libertad; dinámicas sociales; ética; intersubjetividad; compromiso político; Jan Patočka.

Abstract

This article discusses whether it is possible to speak in a positive sense of political resistance in Patočka, considering that in his reflections there is a clear tension regarding the power dynamics that are usually imposed to avoid it. To do this, I analyze the three movements of existence proposed by Patočka to emphasize in what sense political action can only occur in the third movement because it promotes a non-instrumental intersubjective relationship. This allows us to recognize our finitude and vulnerability and make ourselves ethically responsible for a type of non-traditional political resistance, whose interest is not to intervene in new forms of domain of life. There is, rather, a commitment to a political pluralism that does not reduce the different horizons of meaning of individuals through an effective struggle for power, but rather assumes, through the image of the spiritual man, an attitude of conversion that includes the freedom to constitute one's own existence as a political project and, through it, a transformation of our social dynamics.

Keywords: problematicity; sacrifice; political resistance; political pluralism; freedom; social dynamics; ethics; intersubjectivity; political commitment; Jan Patočka.

Cuanto mayor fuera el miedo y el servilismo, tanto más insolentes sería, son y serán los poderosos. No hay otro recurso para reducir su presión que fomentar su inseguridad, su conciencia de que la injusticia y la discriminación no pasan desapercibidas. Esto significa optar por un comportamiento digno, firme y auténtico [...]. No nos incumbe asomarnos a la conciencia de nadie, sino observar y constatar. ¡Constatar que la gente ha vuelto a ser consciente hoy día de que existen cosas por las que vale la pena sufrir!

Václav Havel

Introducción¹

Jan Patočka desarrolló su pensamiento filosófico en medio de las tensiones políticas e ideológicas del siglo XX, especialmente bajo el régimen comunista checoslovaco. Su participación en la redacción de la *Carta 77* —un manifiesto de oposición pacífica que denunciaba la violación sistemática de derechos humanos en Checoslovaquia— lo convirtió en una figura clave de la disidencia intelectual en Europa del Este. Poco después de ser sometido a prolongados interrogatorios por parte de la policía secreta, Patočka murió en 1977, dando con su propia vida un testimonio de lo que entendía por resistencia: una forma de compromiso radical con la verdad que no puede ser reducida ni negociada. Este trasfondo vital y político es inseparable de su noción de problematicidad, entendida como el reconocimiento de que el sentido de la existencia no está dado de antemano, y que la libertad consiste, precisamente, en hacerse responsable de ese carácter abierto y compartido del mundo. En este horizonte, la acción política no puede

¹ Este artículo es restulado de mi investigación doctoral en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Agradezco al profesor Éric Pommier por su conocimiento, claridad y guía, y a la profesora Alejandra Carrasco de la Universidad de los Andes de Santiago de Chile.

pensarse como mera estrategia o reacción, sino como el despliegue ético de una existencia que se niega a clausurar el sentido bajo formas de poder totalizantes.

En la antropología filosófica de Patočka, los tres movimientos de la existencia humana describen un recorrido en el que la subjetividad se constituye siempre en relación con otros. La intersubjetividad es, por tanto, un elemento estructurante de la identidad y no un agregado externo. En este marco, la constitución del sí mismo se revela inseparable de una apertura al mundo compartido. Aunque los tres movimientos pueden adoptar formas auténticas e inauténticas, es únicamente en el tercer movimiento donde emerge una relación genuina con los otros —y con uno mismo— que permite asumir activamente la problematicidad de la existencia.

El concepto de “problematividad”, central en la obra tardía de Patočka, alude al carácter abierto, incierto y finito del sentido, y a la imposibilidad de clausurarlo bajo una única verdad. Asumir esta problematicidad implica una forma específica de libertad: una libertad que se manifiesta en el compromiso ético con la verdad y con los otros, y que tiene su expresión política en la resistencia. Esta resistencia no se reduce a una negación reactiva frente al poder, sino que se funda en una actitud ética que desafía la lógica instrumental de la segunda vida —la vida centrada en la seguridad y la productividad— y que abre paso a una nueva forma de *acción política*.

La acción política, entendida en este contexto, es inseparable de una transformación existencial: es la manifestación colectiva de una libertad que no se limita a oponerse a los sistemas de dominación, sino que busca inaugurar nuevas formas de convivencia solidaria. Esta forma de acción política implica un rechazo a la cosificación del otro y una apertura a una comunidad fundada en el reconocimiento de la finitud compartida.

La hipótesis que defiendo en este artículo es la siguiente: la afirmación de la problematicidad en el tercer movimiento de la existencia contiene un componente activo y constructivo que permite pensar la resistencia política no solo como un acto de oposición simbólica —como el sacrificio—, sino también como una forma de acción política colectiva orientada a transformar las condiciones sociales e institucionales para promover una vida digna. Aunque Patočka no desarrolla explícitamente esta dimensión constructiva, su obra ofrece elementos conceptuales para pensar una concepción puramente negativa de la resistencia. Desde esta perspectiva, la resistencia abre un espacio para una praxis

transformadora y plural que manifiesta la continuidad entre la esfera política y ética que se muestra en el compromiso responsable de los ciudadanos con formas de vida auténticas, solidarias y abiertas a la construcción de objetivos comunes.

El desarrollo de esta hipótesis se estructura en tres partes. La primera parte examina el papel de la intersubjetividad en la constitución del agente a partir de los tres movimientos de la existencia; muestra por qué solo el tercer movimiento permite una relación ética con los otros que hace posible la acción política. La segunda parte explora el concepto de "sacrificio" como clave para comprender la transición hacia la resistencia, entendida como oposición a la lógica del poder instrumental. Por último, la tercera parte desarrolla el carácter constructivo de la política en Patočka, a partir de (1) la continuidad entre sus ideas sobre el cuidado del alma y su concepción de la solidaridad de los conmovidos, y (2) algunas interpretaciones contemporáneas que abren la posibilidad de articular la resistencia política con procesos formales de transformación institucional (Mensch, 2016; Homolka, 2016; Girardi, 2020).

Este trabajo toma como base un conjunto de textos clave de Jan Patočka: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia* (1998), *Libertad y sacrificio* (2007), *The Natural World as a Philosophical Problem* (2016) y las lecciones 17-20 contenidas en *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo* (2019).

1. Los tres movimientos de la existencia: ética e intersubjetividad auténtica

En la reflexión fenomenológica de Patočka sobre la autonomía del mundo, la experiencia de aquellos que son testigos del aparecer es central. Esto se explica porque, si bien el mundo puede existir sin la subjetividad, solo aparece a través de ella (cfr. Patočka, 2004, p. 90). Hay que describir entonces el aparecer del sujeto para comprender cómo es posible el aparecer del mundo. El ser humano en su interacción con el mundo natural debe ser visto como un *cuerpo en movimiento*; un cuerpo que, siguiendo a Aristóteles, tiene un potencial que se está realizando continuamente. Este dinamismo exhibe el potencial de determinación de la propia existencia a partir de tres movimientos básicos de un cuerpo determinado por condiciones espaciotemporales concretas. Los movimientos caracterizados por Patočka muestran cómo la constitución de la identidad personal siempre está mediada por la relación con otros. Nuestra relación con otros es posible solo porque, a diferencia de otros

entes, el mundo no nos es indiferente: “nuestro impulso originario hacia las cosas se vuelve sobre sí mismo en forma de relación con los otros, donde por primera vez nos vemos a nosotros mismos” (Patočka, 2019, p. 43).

Es importante aclarar que estos movimientos no deben entenderse como etapas cronológicas, sino como estructuras existenciales que coexisten y determinan la forma en que asumimos o evitamos la libertad. A continuación describiré las formas de interacción intersubjetivas promovidas en estos movimientos, enfatizando el tipo de relación auténtica que se da en el tercer movimiento y que brinda las condiciones éticas para la consolidación de acciones políticas colectivas.

El primer movimiento es el de *arraigo* o *anclaje*, que se caracteriza por ser el espacio cálido del hogar que acoge nuestra existencia y nos introduce al mundo de manera *pasiva*. Esta pasividad se entiende porque al nacer somos aceptados por otros que ya conforman el mundo y que nos proveen de las condiciones necesarias para adaptarnos a él: “Mi ser es originalmente un ser que permite ser aceptado, cuya pasividad demanda la actividad y la interioridad del otro—la comprensión de la interioridad, de la actividad, de la vida, aparece inicialmente en la forma del *tú*” (Patočka, 2016, p. 168). Recibimos entonces todo lo que viene con la tradición en la que hemos nacido; nos habituamos al gobierno de nuestro cuerpo e identificamos modos prácticos de comportamiento y habilidades sociales (cfr. Patočka, 2019, pp. 22-24). En este primer momento no somos responsables, en sentido estricto, de la constitución de nuestra identidad, pues no contamos con las condiciones para ejercer un rol creativo respecto a nosotros mismos. Sin embargo, este movimiento es fundamental para el individuo, no solo porque se mantiene presente ininterrumpidamente, sino porque es allí donde forja lazos de *confianza* que afianzarán la imagen de sí mismo y le mostrarán que es posible crear *vínculos afectivos* con quienes lo rodean. Estos vínculos evidencian cómo podemos oponernos a las relaciones instrumentales y de dominación sobre los otros, promovidas por los modos inauténticos del segundo movimiento:

Nuestro mundo, en aquello que tiene de cósmico — en aquello que en él no es meramente asunto de la labor y de la correlación utilitaria— está determinado precisamente por este ámbito. Mediante el movimiento afectivo el hombre queda inmerso en el mundo

no como un medio práctico, relativo a metas, sino como un medio omniabarcante de unos paisajes que nos interpelan dentro de una cierta totalidad y que posibilitan a priori que el hombre tenga mundo y no sólo cosas individuales (Patočka, 2019, p. 23).

Esta cita revela que desde el primer movimiento de existencia el mundo puede ser algo distinto a un mero correlato de la labor y sus relaciones utilitarias. La relación afectiva de la acogida es el primer paso que contribuye a una comprensión auténtica de uno mismo y de otros, ya que no somos medios intercambiables para fines productivos ajenos a nuestros intereses vitales. Gracias a este tipo de relación intersubjetiva podemos entendernos como parte de algo mayor: la totalidad del mundo, cuyo sentido no se reduce al uso o al consumo de objetos que pueden ser fácilmente desechados por otros. En este sentido, considero que el tipo de relación que se forja en esta esfera funciona como un trasfondo —un primer entorno compartido— que sienta las bases para la relación intersubjetiva más auténtica promovida en la acción política. El tercer movimiento se enriquece por un tipo de sensibilidad que nos permite reconocer las necesidades del otro como si fuesen propias: “yo comienzo a existir en los ojos del otro y esta reciprocidad culmina en un gozo en el que solo me siento aceptado por el otro y en otro solo se siente aceptado por mí; hay un cruce de vida a vida—el otro, el mundo exterior, se ha encarnado en un ser *capaz de aceptarme en su nombre*” (Patočka, 2016, p. 170; mi énfasis). Hay una relación de reciprocidad que se fortalece por la creación de una vida compartida: aquel que cuida le brinda al recién nacido las condiciones necesarias para el desarrollo de su existencia y, al hacerlo, siente un gozo que enriquece el sentido de su existencia. Esta capacidad de entrega gratuita en nombre de otro podría relacionarse, conservando las diferencias obvias, con el tipo de donación que hace aquel que se sacrifica genuinamente en la esfera política y que no espera ningún tipo de retribución. Si bien se pueden establecer estas conexiones entre el primer y el tercer movimiento, es importante aclarar que solo este último permite entablar un proyecto colectivo, propiciado por una interacción en la que nos relacionamos como iguales y somos capaces de elegir libremente y hacernos responsables de nuestras acciones (cfr. Patočka, 2016, p.167; 2019, p. 28). Además, como en todos los movimientos, en la esfera del arraigo hay un peligro de caer en la inautenticidad, precisamente por la “sofocación” de la dimensión

instintivo-afectiva ejercida por el ámbito laboral y que nubla nuestra capacidad reflexiva para percatarnos de este peligro.

En este movimiento de enraizamiento y aceptación del mundo y su cotidianidad, nos integramos pasivamente al orden social que se nos impone. De alguna manera, no cuestionamos dicho orden, simplemente nos adaptamos con una inmediatez que posteriormente puede ser modificada con una actitud crítica ante la vida. Aun así, esta entrega al mundo tal y como se nos da se constituye como la base para la creación de otros mundos posibles: “vivimos desde siempre en un mundo natural del cual no hemos salido, aunque hayamos edificado sobre él otros mundos” (Patočka, 2016, p. 104). Esta integración en el mundo funciona como un trasfondo desde el cual las experiencias auténticas de la existencia adquieren sentido. Como lo denomina Mensch (2016, p. 28), el enraizamiento es el campo implícito de la subjetividad. Este movimiento de acogida funciona como una base que determina nuestra agencia a partir de diversas condiciones corporales, sociales e históricas.

El segundo movimiento de la existencia surge una vez somos capaces de obtener por sí solos los medios requeridos para vivir. Nos encontramos entonces en un movimiento de *autoprolongación* de la vida promovido por el mundo del trabajo. En esta esfera nos encontramos en el espacio de la funcionalidad y la productividad, reproduciendo medios para alcanzar fines específicos enfocados en la utilidad: “Esta existencia no se interroga por el sentido, sino que se orienta hacia metas concretas, hacia el rendimiento y la seguridad” (Patočka, 2007, p. 81). Estas metas configuran un tipo de organización social orientada a la administración de la vida en un esquema de orden y producción: “El hombre se organiza para subsistir, se asegura la vida mediante la posesión, el dominio de la naturaleza, la división del trabajo, la formación de agrupaciones, el poder” (Patočka, 1998, p. 73). Así, el trabajo nos proporciona una estabilidad y promueve un cierto tipo de cooperación que brinda las condiciones básicas para la pregunta por el sentido y para la constitución de la acción política.

Es importante tener en cuenta que este movimiento puede dejarnos estancados en una dimensión impropia o inauténtica de la existencia. Allí la relación intersubjetiva inauténtica se da bajo la forma de una lucha, de una competencia que propicia relaciones de poder. Estas relaciones de poder hacen posible la reproducción de sí mismo y de la sociedad como un conjunto de cosas, de útiles que se definen por su función productiva. Este carácter impersonal de la labor produce

sentimientos de sufrimiento y culpa que deterioran nuestra existencia y que causan una ceguera ante los otros y ante uno mismo, de la cual solo podríamos escapar por una transformación real de nuestros vínculos intersubjetivos. De ahí que Patočka reconozca la contribución limitada que tienen las relaciones de cooperación laboral, pues “alivian” un poco la experiencia trágica de esta dimensión (cfr. Patočka, 2019, p. 25).² Esta esfera crea una comunidad de usuarios cuyas relaciones comerciales tienen efectos nefastos, pues (1) la individualidad desaparece ante el anonimato de la producción masiva, y (2) la cosificación de los otros conduce a una deshumanización del individuo que avale acciones de explotación y violencia.

La gravedad de instrumentalizar la relación intersubjetiva tiene impactos profundos para nuestra dignidad, pues fractura completamente la dimensión existencial de los seres humanos. No se trata simplemente de entablar relaciones de costo-beneficio para un interés egoísta, sino de modos de dominación o biopoder para el control de la vida y la muerte: “el otro puede ser explotado, convertido en promovedor de forma temporal o sistemática. El hombre puede ser puesto para la muerte. La esclavitud de la vida puede explotarse para encadenarlo a la tarea de mediar con las cosas” (Patočka, 2016, p. 173). Esta esclavitud de la vida nos mantiene, gracias al miedo, distanciados de acciones alternativas que permitan un encuentro genuino con otros y con el sentido abierto e inconmensurable del mundo. Para Patočka (2016, p. 174) esta dominación absoluta y violenta se encarna en la función de la ideología como una herramienta que mantiene, a partir de falacias, la adherencia al sistema de poder de turno. Estas falacias ideológicas afectan las posibilidades de resistencia política del tercer movimiento, pues disuaden la opinión pública de tal forma que cualquier forma alternativa de pensamiento sea tachada como peligrosa o terrorista. Esta caracterización de la resistencia puede llegar a justificar acciones de persecución como la censura, entre otras que podrían ser más inhumanas.

Ante este panorama tan devastador, parece difícil plantear una salida. No obstante, Patočka postula un tercer movimiento que nos ayudaría a recuperar —no sin conflicto y esfuerzo— el sentido propio de la existencia. El movimiento de *autocomprensión* o *avance* nos enfrenta con

² De alguna manera, la culpa sería un efecto del uso indiscriminado del otro: sabemos que nuestras acciones dañan a otros y, sin embargo, reproducimos las relaciones de opresión (cfr. Patočka, 2016, p. 175).

nuestra finitud, pero no para quedar encapsulados en ella, como sucede cuando somos absorbidos por la supervivencia o por la funcionalidad de la labor, en las que le cedemos a un poder *terrenal* la tarea fundamental de gobernarnos a nosotros mismos (cfr. Patočka, 2019, p. 26). Asumir nuestra finitud no implica negar los dos movimientos anteriores. Por el contrario, el tercer movimiento nos ayuda a recuperar la visión para integrar lo positivo que hay en ellos, con lo que se alcanzan las condiciones adecuadas para una vida plena: “La existencia en el sentido del tercer movimiento no es ni arraigo en el mundo ni prolongación del ser, sino una tarea para la vida entera en su integridad” (Patočka, 2019, p. 26). Para esta tarea es fundamental intentar romper o fracturar el gobierno de la tierra, de modo que podamos restaurar los vínculos afectivos con otros, más allá de la pura satisfacción, y eliminar la cosificación de la identidad propia y ajena.

El encuentro con la pregunta por el sentido de la existencia requiere no solo la conciencia de nuestra finitud, sino también el despliegue de una libertad comprometida con la verdad y con la responsabilidad ante los otros. Esta libertad no se ejerce como una elección arbitraria, sino como una forma de cuidado: del alma propia y de la vida común. Desde esta perspectiva, el reconocimiento del otro como un ser vulnerable y digno constituye el núcleo ético que fundamenta una forma de resistencia afirmativa (cfr. De Warren, 2013, p. 241). Esta resistencia no se agota en la negación del orden opresivo, sino que se orienta hacia la creación de formas de vida alternativas que mantengan abierta la pregunta por el sentido: “El sentido no está dado. No hay ninguna fórmula que nos lo proporcione. El alma que cuida de sí misma no se entrega a respuestas cerradas, sino que permanece abierta a la verdad” (Patočka, 2007, p. 85). Mantener abierta esta pregunta implica nunca caer en absolutismos y estar siempre dispuesto a una reflexión crítica sobre la existencia y sobre nuestras relaciones sociales para la construcción del cambio. En este marco, la acción política genuina se configura como una expresión de la actitud ética, en la que el cuidado de sí y de los otros permite imaginar y construir nuevas comunidades solidarias. Dicha solidaridad no está basada en una lógica instrumental, sino en la vulnerabilidad y la finitud que como seres humanos compartimos. Así se revela la profunda dependencia entre la esfera ética y la política en la propuesta de Patočka.

En este punto aparece la perspectiva ética del otro como un ser cuya vida no puede ser reducida a su función efectiva como un puro medio de consumo que es agotado en su explotación. La resistencia a estos modos

de reducción y opresión le permite al individuo recuperar su dignidad humana al reconocer el valor que tiene la vida del otro como un fin último y no como una herramienta de la que se puede disponer sin ningún límite. Esta *conversión* en nuestras relaciones intersubjetivas es el punto de partida, a nivel individual, para comprender lo que sería una acción política para Patočka. La conmoción, como resistencia a estos modos inauténticos de la existencia, debe entonces comenzar en la esfera de la conciencia ética individual para extenderse hacia acciones colectivas. La acción política, entonces, es dinamizada por un cambio de perspectiva respecto al otro que, en el mundo del trabajo, era un competidor y un objeto de uso desprovisto de individualidad. La visión ética abre las puertas para (1) el reconocimiento de la finitud y la vulnerabilidad como aspectos que compartimos, y (2) la identificación de relaciones de poder que atentan contra nuestra integridad y a las cuales estamos en la obligación de oponernos. Tendríamos entonces una responsabilidad ética que fundamentaría la responsabilidad política de la resistencia en el contexto público. Al respecto, quiero enfatizar el carácter activo al que conduce el cambio de perspectiva ética, pues la resistencia trae consigo una acción “positiva” en tanto modificamos nuestra autocomprensión y la relación que tenemos con otros.

Este trasfondo ético de la acción política nos sitúa en una posición distinta a la visión tradicional de la ética normativa, cuyo foco son un conjunto de principios universales y fijos que se nos imponen como deberes. La propuesta ética de Patočka es existencial, ya que se centra en el modo en que el sujeto asume su finitud y acepta la problematicidad del sentido. Luego, la actitud ética no responde a una obediencia a principios externos, sino a una transformación interior y en el vínculo que tenemos con los otros desde su vulnerabilidad. Como afirma Chvatík, “la ética no es una doctrina moral, sino una transformación de la vida que ocurre cuando el sujeto deja de vivir como un engranaje del sistema y comienza a vivir desde la verdad de su existencia finita” (2003, p. 41).³ Ir más allá del sistema que nos domina nos lleva a una existencia auténtica y, por ende, a un tipo de resistencia política afirmativa que no se agota en la negación u oposición al poder. La acción política auténtica crea un compromiso profundo con la generación de una verdad compartida y la protección de la dignidad colectiva.

³ A menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son mías.

Hasta el momento he intentado mostrar por qué la descripción antropológica de los tres movimientos de la existencia y los modos correspondientes de comprender la intersubjetividad clarifican las condiciones en las que aparece la acción política. Ahora bien, en el próximo apartado mostraré que el concepto de “sacrificio” de Patočka —y su conexión con lo que ha llamado la “solidaridad de los conmovidos”— es fundamental para comprender esta transición entre la conciencia ética individual y la colectiva. El sacrificio sería el acto político más radical —y, por ello, más libre— de resistencia colectiva ante la deshumanización y la dinámica comercial promovida por el segundo movimiento.

2. El sacrificio genuino y la resistencia: ¿una no política?

Antes de entrar en la discusión sobre el concepto de “sacrificio”, quisiera mencionar que este apartado tiene un alcance muy limitado frente a la riqueza e importancia que dicho concepto tiene en la obra de Patočka. La reflexión que presento a continuación tiene un objetivo más programático y una consideración textual muy acotada, pues me interesa mostrar cómo Patočka propone una interpretación novedosa de la política.

Para comprender la originalidad del concepto de “resistencia” de Patočka, es preciso clarificar brevemente las dos nociones más comunes de dicho concepto. La primera noción tiene un carácter *reactivo* y asume que la resistencia es un tipo de oposición directa al poder y a sus estructuras opresivas a través de la desobediencia civil, la revolución o el activismo (Scott, 1985; Butler, 2020). La segunda noción es más *estratégica* y promueve una reforma al orden establecido que no necesariamente pasa por su abolición, sino por la reformulación de las relaciones de poder al interior de las instituciones, los discursos y las prácticas sociales (Foucault, 2003; Tilly, 2004). En ambas nociones la resistencia se define en relación con el poder, ya sea para disputarlo o para modificar sus estructuras. A diferencia de estas nociones, Patočka propone un tipo de resistencia que va más allá del control del poder y de la instrumentalización institucional. Se trata más bien de una resistencia ética desde la afirmación de una vida auténtica con un compromiso radical con la clarificación del sentido y con la transformación de las condiciones sociales y de la forma en que nos relacionamos.

La dimensión de este tipo de resistencia es comunitaria y no ideológica. Por ende, el objetivo de la acción política es construir

relaciones en las que reconozcamos genuinamente a los otros, establezcamos comunidades más justas y asumamos de manera radical y compartida nuestra responsabilidad como ciudadanos. No hay entonces un sistema de ideas absoluto que se quiera establecer a partir de un sistema institucional, pues eso cierra la actitud auténtica de apertura a la pregunta por el sentido o la verdad. No clausurar esta pregunta implica comprender la resistencia no como una apropiación del poder y la dominación. El compromiso con el sentido o la verdad es tal que mantenemos una actitud reflexiva y crítica ante el orden establecido y el tipo de relaciones sociales que este promueve. La responsabilidad que asumimos exige que, incluso en las circunstancias más adversas, mantengamos nuestro compromiso con la verdad y cuestionemos tanto los sistemas totalitarios como las formas degradadas de democracia, dominadas por lógicas de consumo. Patočka comprendía la verdad como algo a lo que se pertenece, no como algo que se posee. Esta oposición a la reducción de la verdad a través de la dominación clarifica en qué sentido la resistencia no busca modificar el sistema desde su interior, sino promover una conciencia que se opone a la subordinación. En lugar de integrarse a la dinámica del poder y el éxito, esta conciencia origina formas de comunidad fundadas en una verdad compartida.

Esta lectura de la resistencia puede rastrearse en las lecciones de *Cuerpo, comunidad, lenguaje y mundo*, citadas en el apartado anterior. En una de sus descripciones del tercer movimiento, Patočka aclara qué tipo de resistencia caracteriza el modo auténtico de este: “El intento de romper este gobierno y abrir camino no nos lo representamos como un esfuerzo por gobernar, de tomar el poder. No es voluntad de gobierno, de dominio, sino esfuerzo por la claridad acerca de la propia situación; un esfuerzo por aceptar la situación y, con esta claridad, cambiarla” (Patočka, 2019, p. 33). Aquí Patočka reconoce que la función de la acción del tercer movimiento es resistir, oponerse a un gobierno opresor, pero no siguiendo su misma dinámica, pues esto nos puede conducir a nuevas formas de represión e instrumentalización de la existencia. La resistencia debe romper con la lógica de la toma y el intercambio del poder. No se trata, entonces, de que un conjunto de individuos pueda ejercer dominio sobre otros, aun si aquellos que gobiernan tuviesen el reconocimiento de la mayoría. La verdadera resistencia renuncia a la voluntad de gobierno porque su función no es el dominio de la vida de otros, sino la clarificación del estado actual de deterioro en el que una sociedad se encuentra y las implicaciones que esto tiene para la

existencia. En este sentido, creo que la resistencia como acción política se opone a la concepción tradicional y cotidiana que tenemos de la política como el lugar desde el que ciertas ideologías legitiman sus posiciones sobre aspectos esenciales de la vida humana. Esta consideración me parece muy interesante para caracterizar el modo superficial en el que las democracias actuales y sus ciudadanos comprenden la política. Parece que las cuestiones políticas se reducen a una lucha, a una competencia comercial, como lo describe Patočka en el segundo momento, sobre qué partidos llegan al poder y cómo eso puede favorecer las preferencias individuales de los electores.

La acción política como resistencia parte de una aguda capacidad reflexiva y crítica sobre la propia vida. En este sentido, no debe entenderse como una mera oposición o contención de las fuerzas opresoras, sino como un esfuerzo constructivo que, al clarificar y diagnosticar públicamente la situación social y sus consecuencias negativas, aporta a una posible transformación. El final de la cita permite afirmar que la claridad que tienen aquellos que no están cegados por la voluntad de gobierno permitiría *cambiar* este orden social despótico. Me interesa mucho este punto porque creo que es posible pensar que la acción política, para Patočka, tiene una función constructiva que parte del impacto simbólico innegable que tiene el sacrificio genuino para demostrar que, en efecto, hay formas auténticas y éticas de vincularse con otros a partir del reconocimiento de la importancia que tienen sus apuestas por una forma de vida, incluso si estas no representan un beneficio para quien las moviliza. Por consiguiente, la ética del sacrificio muestra que en efecto es posible un orden social alternativo, no solo porque es posible la libertad como modo de relación abierto respecto a la constitución de la propia existencia, sino porque hay un compromiso con una sociedad plural en la que se reconoce, se respeta y se incluye la diversidad.

Ahora bien, una característica fundamental del sacrificio genuino es que permite entender la acción política como el resultado de una comunidad solidaria, no de un grupo de personas que se utilizan como medios para lograr sus intereses. El sacrificio genuino sería un acto de donación, una muestra de nuestra devoción hacia algo mayor que nuestro interés personal:

En esta nueva actitud, confrontar la finitud no significa el apego a uno mismo que relaciona todo aquello con

lo que nos encontramos con un yo obstinado. Esta confrontación tiene ahora el sentido de la devoción. Mi ser ya no se define como un ser para mí, sino como una ser en auto-entrega, un sí mismo que se abre al ser, que vive para que las cosas —yo y los otros— sean, se muestren tal cual son (Patočka, 2016, p. 178).

Esta devoción se entiende solo porque somos capaces de asumir la problematicidad del sentido como totalidad cuando nos enfrentamos a nuestra finitud y vulnerabilidad. El reconocimiento del aspecto problemático del sentido ratifica tres puntos importantes para la reflexión política: (1) el sacrificio muestra el sentido auténtico de nuestra *ipseidad*; (2) el dinamismo propio de la existencia y de la problematicidad se opone a cualquier determinación sustancial que niegue nuestra apertura hacia las posibilidades y elecciones diversas que configuran la existencia de un individuo; (3) la resistencia, como oposición, evidencia la posibilidad efectiva de un cambio social porque hay acciones que escapan al sistema dominante y que pueden, paulatinamente, desestabilizarlo. Esta fuerza de trasgresión podría ir abonando el terreno para el desarrollo de un proyecto político más justo que enfrente la crisis existencial y ética de las sociedades modernas cada vez más tecnificadas (cfr. Patočka, 1998, p. 158). Y es precisamente este último punto el que legitima la acción política como la donación gratuita a un futuro del cual seguramente no formaremos parte.

Es importante aclarar que la posibilidad de resistencia no significa que el cambio del orden social ocurra gracias a la decisión de aquellos agentes conmovidos por el sentido problemático de su existencia. Patočka no cae en una posición tan ingenua; sin embargo, tampoco cree aceptable la posición cómoda de aquel que solo piensa o espera serenamente una revolución, sin involucrarse en acciones concretas que puedan contribuir a que esto ocurra. La acción política, derivada del sacrificio, parte de un proceso existencial en el que modificamos nuestra mirada acerca del mundo, del ser como totalidad, y eso trae consigo un cambio de visión sobre el modo en que nos relacionamos con los otros. Asimismo, el sacrificio no debe entenderse únicamente como la exaltación heroica de la muerte. El sacrificio es una forma ética de resistencia a la lógica del poder, el dominio, la tecnificación y el individualismo. Sacrificarse también implica desligarse de la comodidad y seguridad del sistema y despertar a la problematicidad por medio de

la conciencia crítica, la denuncia de condiciones de vida injustas y el fomento de formas alternativas de convivencia. En contextos represivos, como el que vivió el propio Patočka, la resistencia puede adquirir una dimensión límite, como la exposición al sufrimiento o incluso a la muerte. Sin embargo, su sentido no es la destrucción, sino la fidelidad a una vida verdadera. En palabras de Ricoeur: “La virulencia de los ataques hacia él son en sí mismos la prueba de que la súplica filosófica por la subjetividad se convierte, en el caso de las personas sometidas a una humillación extrema, en el único recurso contra la tiranía” (2007, p. 118).

El concepto de “sacrificio” puede ser problemático para pensar la resistencia, pues puede llegar a romantizarse, con lo que se corre el riesgo de centrarse en el sufrimiento como fundamento de la acción política y la defensa de una ética trágica. Sin embargo, el énfasis no está en morir por la verdad, sino en la responsabilidad de no traicionarla, aunque las condiciones nos impongan una gran presión. Igualmente, el sacrificio permite una subversión del orden dominante que parte de la conciencia individual y se extiende a la transformación colectiva. Dicha transformación exige tomar ciertos riesgos para denunciar la opresión y afirmar el compromiso con la justicia a partir de la solidaridad en el reconocimiento del dolor de las víctimas de la guerra y del totalitarismo. Aunque la clave para comprender la interpretación de Patočka es no absolutizar este concepto, hay un punto sugerente en la lectura de Havelka respecto a que solo aquellos que están dispuestos a sacrificarlo todo, incluso la vida, son los únicos que pueden alcanzar la autenticidad. Me parece muy relevante este punto, ya que no todos los ciudadanos pueden o tienen las condiciones para asumir compromisos permanentes y radicales en la esfera pública: una política basada en el sacrificio corre el riesgo de crear una distinción excesiva entre los “auténticos” y los “inauténticos”, entre aquellos más bien “extremistas” y quienes buscan caminos más graduales. Luego, es posible que aquellos que asumen de manera más radical el compromiso político inspiren y movilicen no solo el pensamiento crítico, sino cambios sociales a los cuales la comunidad se adhiera o que, como señala la cita, se puedan construir modos de resistencia y cambio graduales. Estas transformaciones graduales pueden darse tanto en la cotidianidad de nuestras prácticas como en asociaciones civiles para la defensa de ciertos ideales y derechos humanos e incluso al interior de las instituciones mediante la promoción

de políticas públicas inclusivas, proyectos de reforma democrática o iniciativas de memoria y verdad que desafían narrativas dominantes.

Así las cosas, el sacrificio haría que la resistencia se configure como una acción no política en el sentido ya mencionado. Esta no política es el resultado de la pérdida de credibilidad, por parte de las sociedades modernas, en la política gubernamental. Esta sospecha se corrobora por las relaciones de poder que propicia la forma inauténtica del segundo movimiento y que se expresa en la degeneración de la esfera institucional por los excesos de poder, la influencia exacerbada de intereses económicos y el aumento de la burocracia. Para Patočka, habría un nuevo horizonte para la acción política que no debe ser interpretado desde la negatividad de una postura apolítica cuya apatía total conduce al nihilismo, pero tampoco como la instauración del poder a través de ideales absolutistas derivados del humanismo, el nacionalismo, el populismo o la tecnocracia (cfr. Homolka, 2017, p.135). Esta lectura no política de la política patočkiana promueve una idea que considero valiosa para pensar el lugar que tiene la resistencia liderada por la ciudadanía y especialmente por movimientos sociales y minorías étnicas. Jakub Homolka cree que esta forma de ver la política tendría la función de consolidar un *movimiento civil* de resistencia a partir de la formación de una cultura política que pueda integrar la mayor cantidad de puntos de vista para lograr la consecución de proyectos sociales (cfr. Homolka, 2017, p. 135). Desde mi perspectiva, esta apuesta por un *pluralismo político* sería coherente con la demanda existencial y ontológica de no cerrar las posibilidades de desenvolvimiento del mundo como horizonte de sentido y con la idea de que la disidencia no entra siempre a la lucha y la competencia por el poder efectivo del Estado.

La dimensión constructiva de la acción política estaría dada por la posibilidad misma de la resistencia a modos impropios para aquello que consideramos como bueno para nuestra existencia. En este punto se retoma la importancia que tiene la reflexión socrática sobre la vida buena y la relación que establecerá Platón entre el concepto de “lo bueno”, “el cuidado del alma”, y su conexión con la construcción de una organización política justa (cfr. Girardi, 2020, p. 197):⁴ “El puro sacrificio es una relación con el bien, es el que funda el terreno para la justicia”

⁴ Sobre este punto, Girardi trae a colación una cita relevante de Patočka: “For without a doubt, the care of the soul in a lawless city endangers a human being, it endangers the kind of being that stands for the care of the soul, just as

(Patočka, 2007, pp. 337-338). Cuando nos oponemos al gobierno de la tierra y sus voluntades de poder, defendemos valores incondicionales, más no inmutables, que no estamos dispuestos a negociar porque configuran el sentido de nuestra vida o porque afectan nuestro bienestar como comunidad. Estos valores promoverían condiciones mínimas de vida digna, garantías para la libertad de expresión y para la oposición o la disidencia política, la protección del derecho a la protesta y la movilización social, entre otras condiciones valiosas para una comunidad política no autoritaria. Esta es la línea que sugiero en el siguiente apartado para analizar hasta qué punto esta acción no política puede tener un impacto, aunque sea limitado, en ese espacio de la política institucional con el que precisamente se enfrenta.

3. La dimensión espiritual de la acción política y el compromiso colectivo

La política, en el sentido anómalo expuesto, conduce a un cambio de perspectiva sobre la existencia que exige la formación de una dimensión espiritual, en contraposición con la esfera terrenal del poder basada en la inteligencia y en el dominio técnico del saber. En este sentido, se puede conectar el concepto de “sacrificio” de los textos tardíos de Patočka con sus reflexiones sobre el “hombre espiritual” de sus textos tempranos. No obstante, es importante aclarar que, en sus primeros textos, Patočka enfatiza el carácter más individual de la espiritualidad que exhibe el sacrificio, mientras que en sus textos de madurez subraya el contexto colectivo de un sacrificio promovido por la solidaridad de los conmovidos. Mi objetivo principal en este apartado es mostrar que la consideración individual del sacrificio remite a la perspectiva ética del tercer movimiento que, a su vez, complementa la perspectiva más política del sacrificio. El sacrificio se constituye como un modo de resistencia que evidenciaría que es posible escapar del poder opresor y promover un mundo conectado con la problematicidad. Vivir en la problematicidad envuelve la afirmación de nuestra finitud, la fragilidad humana, la defensa de la justicia y la apertura a la verdad. Dicha apertura permite imaginar nuevas formas de vida y se resiste a cualquier sistema

that being endangers the city. And it is altogether logical that the city then treats it accordingly” (en Girardi, 2020, p. 199).

que busque dominar y definir de manera absoluta nuestro modo de existencia.

Para describir esta función política del sacrificio, considero que es necesario enfatizar la dimensión espiritual que este tiene. En el marco de la discusión que me ocupa, entiendo esta dimensión como una exigencia derivada del tercer movimiento de la existencia. Por esta razón, no entro en la discusión que podría darse respecto a lo sagrado o lo religioso. Como ya vimos, el movimiento de avance debe intentar quebrantar el gobierno *terrenal* y elevarse a una forma de constitución *espiritual* que se exprese en actos de devoción hacia uno mismo y hacia otros. Esta integración inmediata entre lo individual y lo colectivo —entre el *yo* y el *tú*— se corresponde con la premisa que señalamos en el primer apartado sobre la dependencia que tiene la constitución de uno mismo y la intersubjetividad en la antropología del Patočka.

Una de las primeras referencias sobre la espiritualidad y su impacto en la acción política aparece en la conferencia “El hombre intelectual y el hombre espiritual”. En este texto, la referencia al hombre espiritual tiene por objeto clarificar un modo de vida opuesto a una forma específica de vida intelectual desprovista de la riqueza existencial de lo problemático y reducida a una aplicación técnica del saber. Esta tecnificación del saber puede equipararse con el tipo de gobierno terrenal que se emplea en las dinámicas políticas de dominación. Estos dos tipos de hombre son ejemplificados por la comparación de Platón entre Sócrates y los sofistas. Sócrates es un hombre espiritual en tanto se hace responsable de su existencia; toma suficiente distancia de cualquier posición dogmática que impida el nacimiento de la verdad, del aparecer. Sin embargo, su función política consiste en resguardar la capacidad crítica de los ciudadanos y cuestionar aquellas verdades que parecen evidentes e incuestionables. A diferencia del sofista, Sócrates mantiene una distancia prudente con las fuerzas dominantes de la *polis* y rechaza el uso de discursos falaces que promueven el interés dominante de la política tradicional.

La forma auténtica de estar en la esfera de la política no está exenta de conflictos y dificultades, ya que siempre nos enfrentamos a fenómenos inauténticos o negativos que nos dejan a la intemperie y que, no obstante, ofrecen posibilidades para una vida nueva: “El hombre espiritual se expone precisamente a lo negativo, su vida es una vida a la intemperie. Realizar un proyecto de vida que haga lugar a esta exposición a lo negativo es, en un cierto sentido, comenzar una vida *nueva*” (Patočka, 2007, p. 179). En consecuencia, la figura de Sócrates encarna el tipo

genuino de responsabilidad política a la que apunta la interpretación constructiva del sacrificio a la que nos hemos referido, pues sin caer en una ideologización de ciertos ideales, el hombre espiritual no puede abstenerse de la conmoción que le genera la instrumentalización de las relaciones humanas. El hombre espiritual sería entonces el modelo de hombre comprometido con la problematicidad y el modelo de hombre político que marcaría la pauta para una transformación histórica de las dinámicas existenciales y sociales (cfr. Homolka, 2017, p. 140). Es precisamente en este sentido que Patočka considera al hombre espiritual como un hombre político anormal:

El hombre espiritual, evidentemente, no es político en el sentido corriente del término, no toma partido en las controversias que dominan ese mundo. Sin embargo, es político en un sentido totalmente diferente, y no puede no serlo, pues se arroja ante el rostro de esta sociedad, y lo que de ella depende, la no-evidencia de la realidad (Patočka, 2007, p. 263).

El hombre espiritual tiene un rol especial para la comunidad política, pues no queda cegado por las controversias y luchas reproducidas por las lógicas de la soberanía —como una forma de legitimar los poderes de dominación sobre los ciudadanos a cambio de ciertas condiciones de “seguridad” — de las teorías clásicas del Estado y del contrato social. La reflexión de Patočka sobre el hombre espiritual le da una profundidad mayor al rol que tiene la política para los seres humanos. La acción política del hombre espiritual no puede evadir el llamado ético del otro tanto en la dimensión concreta de un rostro concreto con el que interactúa como en el rostro de lo humano que se encarna en aquellos que me son desconocidos, e incluso en aquellos que están por nacer y que también puede ser oprimidos. Esta proyección de la acción política como forjando el futuro de una sociedad tiene una consecuencia teórica y una práctica. La consecuencia teórica ratifica que el sentido no instrumental del sacrificio es genuino, incluso hasta el punto de extenderse hacia una historicidad aún por venir.

Por su parte, ciertas acciones políticas pueden ser ejemplos paradigmáticos de acciones cuya función no es la lucha por el poder, sino la legitimación de la resistencia como expresión de rechazo a la violencia exterminadora que ha eliminado el rostro de aquellos que se oponen a los intereses instrumentales de un sistema económico y

político. Acciones de memoria como las que han realizado la Asociación Madres de Plaza de Mayo en Argentina o las Madres de Soacha en Colombia mantienen viva la sensibilidad social, incluso por medio del arte, y promueven acciones colectivas que presionan a los gobiernos de modo que en un futuro haya un compromiso de no repetición y de protección constitucional de la oposición. Estas expresiones simbólicas se constituyen como modos legítimos de resistencia política, ya que su compromiso con la verdad se manifiesta en acciones públicas de rechazo a la injusticia y la violencia estatal. Además, las asociaciones de estas madres promueven no solo la acción política colectiva a través de la solidaridad ante la pérdida de sus hijos, sino que en sus marchas y denuncias constantes crean comunidad —sin caer en las dinámicas de la voluntad de dominio— y exponen la historia no oficial que el Estado o ciertos actores dominantes quieren silenciar. En ese sentido, este tipo de acciones simbólicas son recordatorios de que la política no puede reducirse a la gestión del poder. Es preciso que las acciones políticas estén conectadas con una dimensión ética más profunda, vinculada al reconocimiento del otro, la justicia y la memoria. A propósito de esta dimensión, Moody-Adams sostiene que los movimientos sociales generan una forma colectiva de acción ética que reconfigura lo que es susceptible de ser discutido públicamente, abriendo así espacios para la justicia al redefinir “lo que cuenta como políticamente visible y decible” (2022, p. 4). En los casos mencionados, esta apertura del espacio político se expone mediante la denuncia constante de las desapariciones forzadas, evitando que el olvido y la impunidad se normalicen y reafirmando la necesidad de una política que integre el compromiso ético con la verdad y con la dignidad de las víctimas.

Ahora bien, la dimensión espiritual implica una conversión respecto a una actitud natural o ingenua que asumimos cuando nos amarramos de manera inauténtica a la finitud, ya sea en el mero placer o en la enajenación ejercida por la labor como una forma de poder externo e instrumental que reduce la existencia a la consecución de una función productiva: la espiritualidad, entonces, de cuando nos comprometemos de manera radical con la problematicidad y podemos entregarnos a otros (cfr. Girardi, 2020, pp. 200-201).⁵ Esa entrega del sacrificio supone

⁵ En relación con esta interpretación de la problematicidad y la política, Girardi aclara la conexión con la vida y la obra de Patočka: “La verdadera resistencia utiliza la problematicidad para la lucha política o es quizás la lucha

tanto la donación de la propia vida por la defensa de un compromiso colectivo que nos conduce a la muerte, como la defensa de proyectos sociales que protejan esta dimensión existencial y brinden condiciones para la libertad. Esta conversión requiere que los seres humanos comprendan la constitución de su existencia y de la humanidad como proyecto político (cfr. Patočka, 1998, p. 61). Para este proyecto político centrado en la afirmación de la autenticidad a la que puede aspirar el ser humano, Girardi considera fundamental pensar que la acción política de la resistencia no puede prescindir de ciertas condiciones proporcionadas por un Estado. Por esta razón, propone pensar el Estado como el trasfondo en el que se desenvuelve el tercer movimiento de la existencia bajo la imagen de lo que en la tradición platónica se ha considerado el “cuidado del alma”. No es posible cuidar del alma o de la existencia si no contamos con condiciones de libertad, justicia, equidad y no violencia (cfr. Girardi, 2020, p. 197). El problema que implica esta comprensión de la política de Patočka como constructiva, según Girardi (2020, pp. 199-201), es que plantea tensiones fuertes con el rol correctivo de la resistencia, que pareciera estar más conectada con la limitación que tiene el ser finito para modificar el conjunto de la esfera política, siempre amenazada por modos de intersubjetividad inauténticos. En lo que sigue, aunque no asumo esta objeción, intento brindar pistas que muestren cómo, si bien la apuesta política constructiva siempre enfrentará amenazas derivadas de las relaciones de poder inauténticas, se mantiene abierta la posibilidad de cuestionar y movilizar cambios que impacten la institucionalidad.

En este proyecto político de protección del mundo y de sus individuos se enmarca lo que he denominado el aporte constructivo de la política. La resistencia al dominio de la esfera laboral o del poder de la técnica permite comprender en qué sentido la identificación universal de lo humano para consolidar una solidaridad que permita proteger ciertos valores o visiones de vida buena contribuyen a nuestro florecimiento. Este le daría validez a la lectura de James Mensch sobre el rol constructivo que tendría la política patočkiana al legitimar derechos humanos que pueden ser desprendidos de los tres movimientos de

política la que permite el reconocimiento de la problematicidad. Esto conduce al tema clave del sacrificio y al acto de resistencia del propio Patočka: la voluntad de comprometerse con algo mayor, poniéndose en riesgo a sí mismo es, quizás, la forma última del cuidado del alma” (Girardi, 2020, p. 200).

la existencia humana. Mensch (2016, pp. 155 y 162) afirma que, para Patočka, los tres movimientos de la existencia humana, en su expresión auténtica, son fundamentales para el florecimiento de una existencia humana digna y, por ello, protegerlos constitucionalmente sería una de las funciones constructivas de la acción política. La resistencia, entonces, vincularía sus demandas de justicia en derechos civiles y sociales, tales como el derecho a un parto humanizado, el derecho a contar con un núcleo familiar, el derecho a un trabajo digno con condiciones de remuneración y protección frente a riesgos derivados, el derecho a la libertad de expresión y a la participación política (voto), entre otros.

Para cerrar esta reflexión, quisiera mencionar, de manera muy resumida, las implicaciones de una aproximación inicial a una lectura constructiva de la resistencia política en algunos textos relevantes de Patočka. La tesis que he defendido a lo largo de este artículo sostiene que la problematicidad —como condición ontológica del mundo y núcleo de la existencia auténtica— permite pensar la acción política no como simple oposición ni como toma de poder, sino como una práctica ética que articula oposición y construcción. El sacrificio como acción política genuina nos permite (1) resistirnos a la reducción del sentido como totalidad y, con ello, a oponernos a la deshumanización, y (2) abrir el espacio para la transformación colectiva a través del reconocimiento de nuestra finitud y corresponsabilidad.

En este orden de ideas, la oposición o la resistencia son una toma de posición activa y constructiva respecto a la defensa de la libertad como una condición esencial para una vida auténtica, libre y comprometida con la verdad. Ese compromiso con la verdad se da a partir del sacrificio como un modo radical de expresión de nuestra libertad. Así lo señala el profesor Pommier: “Podemos considerar que los valores son relativos y subjetivos, pero no la diferencia ontológica a la cual tenemos acceso en particular en el sacrificio, pues permite afirmar *in concreto* que la libertad es algo negativo, que niega el régimen del intercambio para afirmar positivamente la diferencia ontológica en el mundo” (2018, p. 496). Creo que esta consideración sobre la relación de la política como una forma constructiva para la existencia en libertad no está separada de la perspectiva existencial en la que se inscribe el ser humano. El sacrificio pone en evidencia que estamos dispuestos a renunciar a ciertos intereses individuales y a la aparente seguridad que brinda el sistema porque comprendemos que nuestra libertad no es negociable. Resistir es también cuidar y proteger una forma de vida que no puede ser instrumentalizada

y que intenta crear colectivamente formas de coexistencia más justas y humanas. En consecuencia, la resistencia nos permite “vivir en la verdad” y encaminar nuestras acciones políticas hacia la protección de la libertad como una potencia abierta que se resiste a ser cosificada y oprimida por fuerzas violentas y destructivas del poder: “la verdad, de la que íbamos a ser disuadidos por las formas más espantosas de tortura y muerte imaginables, no puede ser derribada por esta arma; la verdad no es nada parecido a una *cosa*, nada que esté al alcance de la fuerza interna de destrucción del mundo” (Patočka, 2016, p. 179).

Bibliografía

- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia. La ética en lo político*. M. Mayer (trad.). Paidós.
- Chvatík, I. (2003). The Responsibility of the “Shaken”: Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the “Post-European” World. En J. Dodd (ed.), *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology: Centenary Papers* (pp. 129-144). Kluwer.
- De Warren, N. (2013). Patočka’s Concept of the World. *Studia Phaenomenologica*, 13(1), 241-263.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. H. Pons (trad.). Akal.
- Girardi, L. (2020). From Care for the Soul to the Theory of the State in Jan Patočka. *International Journal of Philosophy and Theology*, 81(3), 196-210. <https://doi.org/10.1080/21692327.2020.1716832>
- Homolka, J. (2017). Jan Patočka’s Non-Political Politics. *Acta Universitatis Carolinae*, 7(1), 130-146. <https://doi.org/10.14712/24646504.2018.10>
- Mensch, J. (2016). *Patočka’s Asubjective Phenomenology: Toward a New Concept of Human Rights*. Königshausen & Neumann.
- Moody-Adams, M. (2022). *Making Space for Justice: Social Movements, Collective Imagination, and Political Hope*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/mood20136>
- Patočka, J. (1998). *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. A. Ciavarella (trad.). Península.
- Patočka, J. (2007). *Libertad y sacrificio*. I. Ortega Rodríguez (trad.). Sígueme.
- Patočka, J. (2016). *The Natural World as a Philosophical Problem*. E. Abrams (trad.). Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv43vtwd>

- Patočka, J. (2019). Lecciones XVII-XX: *Cuerpo, comunidad, lenguaje, mundo*. I. Ortega Rodríguez (trad.). *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 3(especial), 18-47. <https://doi.org/10.7764/aporia.3-Especial.1929>
- Pommier, E. (2018). Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka. *Revista de Filosofía Aurora*, 30(50), 486-502. <https://doi.org/10.7213/1980-5934.30.050.AO07>
- Ricoeur, P. (2007). Jan Patočka: un filósofo de la resistencia. En P. Ricoeur, *Escritos y conferencias* (pp. 145-157). Trotta.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- Tilly, C. (2004). *Social Movements, 1768–2004*. Paradigm Publishers.

