

# Heidegger, Barbaras y Patočka: acontecimiento originario e historicidad\*

Germán Darío Vélez López

Universidad EAFIT, Medellín, Colombia

E-mail: gdvelez@eafit.edu.co

Recibido: 31 de mayo de 2019 | Aprobado: 10 de noviembre de 2019  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a05>

**Resumen:** Las múltiples tareas hermenéuticas que se trazó Heidegger como cierre de la interpretación ontológica del *Dasein* en *Ser y tiempo* impidieron que se ocupara del problema de la relación tiempo-movimiento. Sin embargo, su tratamiento exige poner en relación el tiempo del *Dasein* y el tiempo del acontecer del mundo en su totalidad, de modo que pueda ser pensable el acontecer de la existencia y su inscripción en tal acontecer mundial. Así pues, este artículo busca determinar el vínculo entre la temporeidad originaria y aquella que Heidegger denominará temporeidad *total* originaria. Un despliegue consistente de este camino que avanza entre fenomenología y metafísica, que Heidegger denominó “metontología”, puede encontrarse en la lectura que hace Renaud Barbaras de Jan Patočka en su obra *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Al final de nuestra exposición, presentaremos las tesis centrales de esta obra en relación con el problema de la vinculación entre las dos temporeidades mencionadas de modo que pueda vislumbrarse, a partir de ellas, la posibilidad de la elaboración de una nueva metafísica.

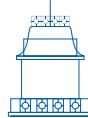
**Palabras clave:** filosofía, fenomenología, metafísica, acontecimiento, movimiento, temporeidad, Heidegger, Patočka, Barbaras

\* Artículo resultado de investigación. Proyecto: Tiempo, ser y movimiento: el otro comienzo del filosofar en Heidegger. Código 828000072. Financiado por el departamento de investigaciones de la Universidad EAFIT.

## Cómo citar este artículo:

Vélez López, G. D. (2020). Heidegger, Barbaras y Patočka: acontecimiento originario e historicidad. *Estudios de Filosofía*, 61, 55-69. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n61a05>





ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Heidegger, Barbaras and Patočka: original event and historicity

**Abstract:** The multiple hermeneutical tasks that Heidegger undertook at the end of the ontological interpretation of *Dasein* in *Being and time* prevented him from dealing with the problem of the time-movement relationship. However, this analysis requires tracing the relationship between the time of the *Dasein* and the time of the world in its entirety, so that the occurrence of existence and its inscription in such a world-wide event can be thought. Thus, this article seeks to determine the link between the original temporality and what Heidegger called the original *total* temporality. A consistent development of this project, linking phenomenology and metaphysics, which Heidegger called “metontology”, can be found in Renaud Barbaras’s *L’ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. At the end of our paper, we will present the central theses of this work in relation to the problem of the relationship of the two mentioned time periods, so that a new metaphysics can be envisaged from them.

**Keywords:** philosophy, phenomenology, metaphysics, event, movement, temporality, Heidegger, Patočka, Barbaras

## Germán Darío Vélez López

Doctor en Filosofía Contemporánea de la Universidad París 1, magíster en Psicoanálisis, Cultura y Vínculo Social de la Universidad de Antioquia y licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es profesor titular del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT. Es editor de *Al encuentro de Sándor Márai* (2009) y autor de *Vida y filosofía: la génesis de la vida filosófica en Heidegger* (2014) y de múltiples artículos en revistas especializadas, como “Heidegger con Dilthey. Historicidad y movilidad de la existencia” en *Studia Heideggeriana* (2018), “Walter Benjamin: Dispersión y educación en la época contemporánea” en *Co-Herencia* (2015) o “Facticidad, apropiación y destino. Infancia de J. M. Coetzee bajo la mirada de la analítica existencial heideggeriana” en *Logos* (2015).

ORCID: 0000-0002-7911-9260

## Historicidad, proto-historia y meta-historia

La historia se dice de múltiples maneras en la filosofía de Heidegger. Se dice en primer lugar del *Dasein*, se dice en segundo lugar del mundo, y se dice en tercer lugar del ser mismo. En el primer caso hablamos de *historicidad*. La exposición de la estructura de la historicidad es uno de los problemas centrales de la ontología fundamental, problema que Heidegger acometió hacia el final de la segunda sección de *Ser y tiempo*, en el capítulo titulado “Temporeidad e historicidad” (1998, p. 389). En segundo lugar, como historia del mundo en su totalidad, la historia es historia del aparecer originario, del manifestarse del mundo como ente. Los problemas que suscita este aparecer originario no son objeto de una ontología fundamental, e incluso exceden el marco de la fenomenología misma. Son más bien objeto de una metafísica, o incluso de una cosmología. Heidegger esbozó una solución a la pregunta por el darse originario del ente, por esa especie de *proto-historia* que precede todo trato con el ente, en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica* (Heidegger, 2009). Por último, la historia del ser puede concebirse como los modos bajo los cuales se da epocalmente la verdad del ser. Esta tercera versión de la historia, de carácter panorámico o perspectivista corresponde, más que a una historia propiamente dicha, a una *meta-historia* tal como la que Heidegger esboza en múltiples momentos de su obra, por ejemplo el inicio de su conocido artículo “La época de la imagen del mundo” (Heidegger, 1995, p. 75).

El problema que quisiera plantear compromete a las dos primeras acepciones. El tiempo del *Dasein* y el tiempo del mundo, deben estar internamente vinculados, pero esta relación no es tratada temáticamente por Heidegger en *Ser y tiempo*. Surge así la necesidad de preguntarse no solo por la temporeidad originaria, sino por aquella que Heidegger denominará en 1928 temporeidad *total* originaria, temporeidad del mundo, no sólo del *Dasein*, y preguntarse, al mismo tiempo, por su relación interna.

Nos encaminamos, pues, mediante este planteamiento, hacia un ámbito problemático en donde la comprensión tempórea de la existencia apela, en cierto modo, a una comprensión tempórea del mundo mismo, o en donde la historicidad del *Dasein* apela a una proto-historia que abre el horizonte de toda historicidad. Esto equivale a dirigirnos desde la movilidad del acontecer que caracteriza a la historicidad del *Dasein*, hacia un acontecer originario, o incluso hacia el ámbito metafísico del archi-acontecimiento, nombre que le asigna Renaud Barbaras, en su lectura de Jan Patočka, a esta perplejidad constitutiva de la historicidad (Barbaras, 2011, p. 288).

Al esbozar este camino suscribimos el siguiente planteamiento: la interpretación tempórea de la historicidad del *Dasein* desemboca, como lo vio bien Heidegger, en una especie de enigma relativo al movimiento (Heidegger, 1998, p. 407). El enigma quedó indicado, pero no fue abordado propiamente. Las múltiples tareas hermenéuticas que se trazó Heidegger como cierre de la interpretación ontológica del *Dasein*, es decir, las interpretaciones tempóreas de la cotidianidad, de la historicidad y de la intratemporalidad, que completaban el de los estudios de la temporeidad originaria

impidieron que Heidegger, urgido por concluir y publicar su obra *Ser y tiempo*, se ocupara de un problema que despuntaba en medio de los análisis, y que apuntaba a un ámbito que excedía el marco de la ontología fundamental. ¿Qué podía excederla en este punto extremo de su desarrollo? Apostamos por una respuesta directa: el enigma del movimiento indicado por Heidegger es en realidad el enigma del ser. La cuestión del movimiento, como índice de la pregunta por el ser mismo, quedó como el enigma que la cuestión misma de la historicidad suscitó y no pudo resolver.

Meses después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger imparte su último curso en Marburgo, el cual dedica parcialmente a la filosofía de Leibniz y parcialmente a la obra recién publicada. La fundamentación metafísica de la lógica, como anuncia el título del curso, será la ocasión para replantear el modo como, desde el ámbito de posibilidades de la existencia humana interpretada tempóreamente desde *Ser y tiempo*, el acceso al ente, la trascendencia y la verdad del ser, pueden tener lugar. En este ámbito de interrogación reaparece, de la mano de la temporeidad, la cuestión del movimiento. Este nuevo abordaje de la relación tiempo-movimiento, nos parece que dibuja las coordenadas para su tratamiento en relación con la pregunta por el ser mismo, proponiendo puntos de partida e insinuando vías de desarrollo. Sin embargo, no encontraremos tampoco en este curso un desarrollo sostenido, por decirlo así, hasta el final, de la cuestión del movimiento. Siempre será posible encontrar elementos suplementarios de este enlace en planteamientos posteriores en el pensamiento de Heidegger. Situarlos, articularlos y discutirlos constituye una tarea pendiente en la investigación acerca de la ontología fundamental y su conexión con la pregunta por el ser en Heidegger. Recientemente Roberto J. Walton ha explorado de modo fructífero el problema de la articulación entre el tiempo del ser y el tiempo de la existencia, articulación que designa de otro modo nuestro asunto. Al respecto afirma que “[E]n virtud del viraje, y del contrabalanceo de ser y *Dasein* que lo caracteriza, la temporariedad (*Temporalität*) inherente a la verdad del ser coloca bajo su despliegue la temporeidad (*Zeitlichkeit*) extática analizada en *Ser y tiempo*” (Walton, 2018, p. 198). En un contrapunto con la fenomenología de Husserl, recorre Walton un camino que avanza en una dirección paralela a la que plantearemos a continuación, en el sentido de que tanto su propuesta como la de Patočka, son tributarias del encuentro Husserl-Heidegger. Nuestra tesis es que otro despliegue consistente de este camino que avanza entre metafísica y fenomenología, camino que Heidegger denominó “metontología”, puede encontrarse en la lectura barbariana de Jan Patočka (Barbaras, 2011; 2016).<sup>1</sup>

---

1 Nuestra aproximación a la filosofía de Patočka estará orientada, en principio, por quien desde hace casi dos décadas viene realizando uno de los trabajos exegéticos más rigurosos sobre su pensamiento, me refiero al filósofo francés Renaud Barbaras. A este respecto la obra titulada *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, publicada en 2011, permite apreciar de qué manera la cuestión del movimiento, lejos de ser un enigma aislado, o para decirlo toscamente, una piedra en el zapato en la pregunta por el ser, constituirá para Patočka la clave para comprender la unidad de la existencia humana y el mundo, a partir de un esclarecimiento de aquello que gobierna el campo originario del aparecer. La lectura de

Al proponer esta tesis estamos implicando, por otra parte, que poner en el centro de la interrogación el enigma del movimiento nos permitirá trazar el puente entre acontecer histórico y acontecimiento originario, de modo que se vuelva tratable la vinculación entre estos dos órdenes tempóreos. El desafío es considerable. Aún tomando como punto de partida el ingente trabajo exegético acometido por Renaud Barbaras, nuestra presentación del problema solo podrá, en el marco de este escrito, presentar una visión general del campo de estudio e indicar su posible despliegue.

En lo que sigue propondremos, según lo expuesto, dos momentos de nuestro recorrido. En un primer momento, “[Historicidad, enigma del movimiento y postulados metontológicos en Heidegger](#)”, abordaremos la cuestión de la historicidad y del tiempo total originario en Heidegger, en el paso de la elaboración de *Ser y tiempo* a los planteamientos metontológicos del curso sobre Leibniz. Destacaremos el modo como se presenta el enigma del movimiento (enigma del ser), y la solución esbozada por Heidegger. A continuación, “[Renaud Barbaras y Jan Patočka](#)”, pondremos en continuidad los planteamientos metontológicos con la lectura barbariana de la cosmología de Patočka, con el propósito de mostrar posibles articulaciones y reconocer, a partir de allí, la manera como se despliega y diverge de la ontología heideggeriana, la fenomenología “a-subjetiva” de Patočka.

## **[Historicidad, enigma del movimiento y postulados metontológicos en Heidegger](#)**

Para poner de manifiesto el problema del movimiento anidado en la comprensión heideggeriana de la temporeidad y de la historicidad nos remitiremos directamente a las tesis con las cuales Heidegger concluye su exposición de la temporeidad originaria:

- El tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado.
- La temporeidad es esencialmente extática.
- La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro.
- El tiempo originario es finito.

A partir del esclarecimiento existencial, es decir, originario, de la temporeidad, Heidegger emprende una serie de interpretaciones “tempóreas” destinadas a situar las estructuras básicas de la existencialidad: cotidianidad, historicidad e intratemporalidad. Dentro de estas estructuras destaca la historicidad, y destaca por una razón ontológica específica pues, anticipando el análisis, declara Heidegger que la *estructura de la temporización*

---

Barbaras, por otra parte, no constituye un trabajo meramente exegético, sino que constituye el punto de partida para su propio planteamiento metafísico, tal como puede encontrárselo en *Métafysique du sentiment* (Barbaras, 2016), obra que retoma los planteamientos de la cosmología patočkiana imprimiéndoles, mediante el concepto de archi-acontecimiento, una torsión específica que desemboca en una nueva concepción metafísica del devenir del mundo.

de la temporeidad es la historicidad (*Geschichtlichkeit*) del *Dasein*. Retengamos esta idea: la temporización, la maduración, el llegar a ser de la temporeidad es la historicidad.

La cuestión decisiva, obviamente, consiste en saber qué es la historicidad. Hemos mostrado en otro lugar (Vélez López, 2018) de qué modo ha sido decisiva la confrontación con Dilthey en la elaboración que hace Heidegger de la historicidad, y cómo, a su vez, en ella está implicado el enigma del movimiento. Retomemos el planteamiento básico, dirigiéndonos al capítulo titulado “Temporeidad e historicidad” de *Ser y tiempo*.

Heidegger introduce la pregunta por la historicidad de la existencia a partir de una mirada autocítica respecto a lo alcanzado en la interpretación ontológica: es posible que esta interpretación no se haya dado a sí misma el fenómeno del *Dasein* en su integridad, que al estar orientada por el precurse la muerte, haya pecado de unilateralidad, dejando sin considerar el nacimiento, y con ello, el modo específico de “extenderse” el *Dasein* entre el nacimiento y la muerte. Heidegger se propone reparar ese defecto en el análisis acometiendo la interpretación tempórea de la “trama de la vida”:

[L]a aclaración ontológica de la “trama de la vida”, es decir, de la específica extensión, movilidad y persistencia del *Dasein*, debe intentarse en el horizonte de la constitución tempórea de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento de un ente que está-ahí. Se determina a partir del extenderse del *Dasein*. A esa específica movilidad del extenderse extendido la llamamos nosotros el acontecer del *Dasein*. La pregunta por la “trama” del *Dasein* es el problema ontológico de su acontecer. Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión ontológica de la historicidad. (...) El análisis del acontecer conduce ante los problemas de una investigación temática de la temporización en cuanto tal (Heidegger, 1998, p. 391).

La historicidad se comprende como articulación de movilidad y persistencia en la extensión. Esto puede llevarnos a pensar que comprender la historicidad consiste en comprender de qué manera un ente persistente se mueve, es decir, cambia o sufre modificaciones en la extensión entre nacimiento y muerte. Pero se trataría, en tal caso, de un ente subsistente, no de la existencia humana. La verdadera cuestión consiste, entonces, en preguntarse de qué modo debe entenderse, existencialmente, el entramado de movilidad y persistencia en la extensión entre nacimiento y muerte.

Heidegger denomina acontecer a esta movilidad particular. El acontecer, por su parte, se determina como destino:

La finitud, cuando es asumida sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino

(*Schicksal*). Con esta palabra designamos el acontecer (*Geschehen*) originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia (Heidegger, 1998, p. 400).

Y un poco más adelante, añade Heidegger: “Definiremos repetición como el modo de la resolución que se entrega a sí misma (una posibilidad heredada) y mediante la cual el *Dasein* existe explícitamente como destino” (Heidegger, 1998, p. 401).

La movilidad del acontecer propiamente asumida sería, pues, el proyectarse comprensor en una posibilidad heredada y elegida, en la que se consolidaría, por decirlo así, el destino simple de un *Dasein* resuelto. La movilidad, si algo del significado corriente persiste en esta comprensión, consistiría en la proyección y realización repitente de posibilidades heredadas que el *Dasein* asumiría como propias. Frente a esta movilidad contrastaría la inmovilidad del irresoluto, o la inconstancia febril de quien está eligiendo sin estar resuelto. La movilidad del *Dasein* resuelto tendría, según esto, las características de la constancia, la estabilidad y la simpleza.

Sin embargo, la movilidad del acontecer, como destino, no compromete solamente al *Dasein* a nivel individual y aislado, sino a una comunidad y a un mundo de útiles y de obras que comparecen en el mundo y que son también el mundo.

El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del *Dasein* es esencialmente historicidad del mundo, un mundo que, en razón del carácter extático-horizontal de la temporeidad, pertenece necesariamente a la temporización de esa temporeidad (Heidegger, 1998, p. 404).

Esta última acotación es necesaria, puesto que se trata de disolver el posible malentendido que surgiría de una visión inmanentista de la historicidad o remitida a la sola corriente de las vivencias. La historicidad compromete al *Dasein* como ser en el mundo, y con ello al mundo mismo. El acontecer del *Dasein* es co-acontecer de la historia del mundo, que Heidegger llama acontecer mundi-histórico. Acerca de este acontecer, Heidegger da una indicación rápida, concerniente al hecho de que lo que acontece con las cosas (útiles y obras) no puede comprenderse, en su carácter de movilidad, como meros cambios de lugar, aún cuando se produzcan efectivamente desplazamientos espaciales. Los útiles y las obras cambian de lugar, sin duda, así como el *Dasein* se desplaza para ir al trabajo, para salir de vacaciones, para asistir a un simposio; pero ni para el caso del *Dasein*, ni para el caso del ente que aparece en el trato cotidiano, se entiende la movilidad en el sentido del acontecer histórico si se apela al movimiento como cambio de lugar. Sea como fuere, al final de esta exposición, Heidegger recuerda que no se ha propuesto realizar una interpretación detallada de la movilidad mundi-histórica, sino que “el propósito de esta exposición no es otro que ponernos ante el enigma ontológico de la movilidad del acontecer en general” (Heidegger, 1998, p. 404).

Buscaremos en vano el esclarecimiento ontológico de la movilidad del acontecer. La interpretación desemboca en una crítica que muestra cuál es la base existencial de la pregunta por la trama de la vida y por la necesidad de una conexión de las vivencias.

La pregunta por la trama de la vida es una pregunta que surge de una historicidad impropia, de la historicidad del uno, perdido y disperso, que intenta recogerse en una historia coherente. Para el *Dasein* propio no hay dispersión ni discontinuidad sino una vida vivida como *continuidad extensa* “en la que el *Dasein* en cuanto destino mantiene “incorporados”, dentro de su existencia, tanto el nacimiento y la muerte, como su “entre”, de tal manera que en esta estabilidad el *Dasein* se ha hecho “instantáneo” para lo mundi-histórico de su situación concreta” (Heidegger, 1998, p. 406).

Al final quedamos puestos ante una disyuntiva: o reconocemos como historicidad el movimiento impropio de la dispersión, que busca ganar coherencia mediante una conexión de vivencias (Dilthey, 2000, p. 109), o reconocemos que la estabilidad de una existencia auténtica se realiza “instantáneamente” en un destino simple, con lo cual perdemos el sentido propio de movimiento. Dicho de otro modo, aquello que de manera corriente reconocemos como movilidad estaría dado por la in-estabilidad de la existencia impropia e irresoluta. De ella decimos que cambia, se mueve, se dispersa y busca recogerse. Frente a esta, la existencia resuelta estaría caracterizada por una especie de compacidad e instantaneidad que, en el extremo opuesto, casi negaría la extensión y el “entre” mismo. Pero con ello, entonces, la movilidad del acontecer de la existencia propia pareciera ser todo menos móvil. Quizás esta inmovilidad es en el fondo una mera apariencia. Poder apreciar correctamente el carácter de movilidad de la existencia histórica resuelta implica reconocer antes que el ámbito de despliegue de esa movilidad no es aquel en donde corrientemente creemos situarla. La movilidad de la existencia es movilidad temporal. Pensar la movilidad temporal o tempórea es el enigma que yace en el fondo de la comprensión de la historicidad de la existencia:

Constantemente la interpretación existencial de la historicidad del *Dasein*, sin advertirlo, se sume en la oscuridad. Las oscuridades son difíciles de disipar, por cuanto no se han distinguido aún las posibles dimensiones del cuestionamiento adecuado y porque en todas ellas ronda el *engima* del ser y –como ahora se nos ha hecho claro– el del *movimiento* (Heidegger, 1998, p. 407).

El enigma queda indicado en este punto de la elaboración, pero como habíamos anticipado, nos parece que su tratamiento propio, que no necesariamente su solución,<sup>2</sup> será objeto de la metafísica y no de la ontología fundamental.

Heidegger retoma el problema del tiempo en conexión con el movimiento un año después de la publicación de *Ser y tiempo* en el curso de 1928 titulado *Principios metafísicos de la lógica*. En esta reelaboración de la cuestión de la temporalidad, Heidegger remite el ser del *Dasein* al movimiento de mundanización mismo, es decir,

---

<sup>2</sup> Agradezco al profesor Robson Ramos dos Reis el haber llamado mi atención acerca de la necesidad de pensar lo específico del enigma, *Rätsel*, y de la eventual imposibilidad de aportar una solución en términos de una comprensión ontológica del mismo. En lo que sigue intentaré mostrar de qué modo el enigma es tratable en el marco de una reflexión metontológica.

de emergencia del mundo en cuanto tal, abriendo con ello una dimensión cosmológica que en cierto modo anticipa el desarrollo de Patočka con el cual concluiremos nuestro planteamiento.

El §12 “Trascendencia y temporeidad”<sup>3</sup> de *Principios metafísicos de la lógica* (Heidegger, 2009, p. 228) constituye un intento por mostrar de qué manera la temporeidad constituye al mundo mismo. Para hacerlo, Heidegger contrapone a la concepción corriente o tradicional sobre el tiempo aquello que ha sido ganado a partir de la ontología fundamental. Los tres primeros enunciados proponen algo que nos resulta fácilmente reconocible desde la interpretación de 1927, salvo por un pequeño añadido relativo al movimiento:

1. A la esencia del tiempo le pertenece su carácter extático.
2. A la vez que esta constitución extática, al tiempo le pertenece su carácter de horizonte.
3. El tiempo ni pasa ni está, sino que se temporiza. La temporización es el fenómeno originario del ‘movimiento’ (Heidegger, 2009, p. 231).

Acerca del carácter extático del tiempo aclara Heidegger:

[E]l tener la expectativa es, como decimos, extático. El éxtasis mencionado aquí, el salir de sí (*ἔκστασις*) es esencialmente un *raptus*. Esto quiere decir: el *Dasein* no se hace poco a poco un ente que tiene la expectativa gracias a que atraviesa, siguiendo una sucesión, el ente que fácticamente le viene a su encuentro como futuro, sino, al contrario, este atravesar recorre poco a poco únicamente el camino abierto por el *raptus* de la temporeidad misma (Heidegger, 2009, p. 239).

El movimiento originario, podríamos decir, no es aquel por el cual el *Dasein* constituye la temporeidad en esa forma eminentemente de expectativa que existencialmente se denomina *precursar la muerte*, sino el de la temporeidad misma, como *raptus* que abre el camino que el *Dasein* atraviesa en su encuentro con el ente, y de nuevo, de manera eminentemente, en su encuentro consigo mismo. El *Dasein* solo es venidero y precursor, solo puede apropiarse de sí en la resolución porque el *raptus* de la temporeidad hace posible el ir al encuentro de sí mismo en su destino.

Pero la temporeidad no solamente es extática, sino también horizontal. “Horizonte” que debe ser entendido como límite o período de oscilación de la temporeidad misma, de temporización de la temporeidad. El horizonte es por ello el cerco, por decirlo así, del posible ingreso del ente en el ámbito mundanizante del *Dasein*, en el cerco de la mundanización del mundo. Ese cerco y ese período de oscilación, podríamos decir que

3 *Transzendenz und Zeitlichkeit*, traducido por Juan José García Norro como “Trascendencia y temporalidad”. En su lugar, y siguiendo la decisión de Rivera en su traducción de *Ser y tiempo* ajustamos la traducción de García Norro, para mantener la unidad de la denominación, y escribimos, entonces, “Trascendencia y temporeidad”.

corresponde, en términos del mundo histórico, al horizonte de la tradición. Solo las posibilidades fácticas de repetición que son ingresadas por la tradición (otro nombre de la oscilación del tiempo) en el cerco de la generación del *Dasein*, pueden contar como posibilidades destinales, como formas de su acontecer, y con ello, de su movilidad existencial.

Creo que de este modo puede arrojarse un poco de claridad sobre el pasaje siguiente, el cual considero decisivo en función de la cosmogonía, existencialmente fundada en la temporeidad originaria:

La temporización es la libre oscilación de la temporeidad total originaria; el tiempo, en la oscilación, se alcanza y se pierde a sí mismo. Y sólo por el impulso, hay el lanzamiento, la facticidad, el *estar proyectado*; solo por la oscilación, hay el proyecto (Heidegger, 2009, p. 241).

El tiempo mismo que, por decirlo así, se empuja hacia la oscilación en que se gana y se pierde a sí mismo, sería la temporización como fenómeno originario del movimiento.

El horizonte marca, por decirlo así, el límite, el período de la oscilación extática del tiempo, en la cual algo puede ser esperado, algo puede llegar a ser o ingresar en el mundo como ente o como tradición, como legado y como posibilidad de repetición. Pero del mismo modo, podríamos afirmar también que el período de oscilación marca el límite en el que se pierde el tiempo, es decir, el límite que corresponde a aquello que pudo haber sido y que ha salido del mundo. Ingreso y salida del mundo son posibles en el horizonte extático de la temporeidad. ¿Cómo designar este “movimiento” por el cual algo puede ser esperado como ingresando al mundo? El término “mito” empleado por Heidegger da la clave para entender en qué orden del ser nos adentramos mediante el análisis de la temporeidad *total* originaria: se trata del llegar a ser del mundo.

El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria. De esta historia originaria debe surgir una problemática a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad: lo místico. La metafísica del mito debe ser entendida a partir de esta historia originaria y, sin duda, con la ayuda de una construcción metafísica del tiempo originario, es decir, del tiempo que comienza con la historia originaria misma (Heidegger, 2009, p. 243).

Pero, entonces en el nivel metafísico en el que estamos situados, es decir, en medio del problema de la cosmología y la cosmogonía, puntualiza Heidegger: “De esta manera, se muestra, pues, la peculiar productividad intrínseca de la temporeidad en el sentido de que el producto es precisamente una nada peculiar: el mundo” (Heidegger, 2009, p. 244).

Como puede apreciarse, no solamente el planteamiento filosófico se vuelve enormemente complejo porque la metafísica toma el relevo de la fenomenología, sino también porque dos órdenes o dos dimensiones del acontecer empiezan a articularse,

el acontecer de la existencia y el acontecer del mundo mismo, la temporeidad originaria y la temporeidad *total* originaria, historicidad e historia originaria o proto-historia. Es posible mostrar, como indicaremos brevemente a continuación, que la cosmología de Jan Patočka constituye una tentativa de pensar de modo radical este acontecer originario y que al hacerlo sigue una vía que la metontología heideggeriana había abierto en 1928, en el momento preciso en que, según hemos indicado someramente, la fenomenología es relevada por la metafísica.

## Renaud Barabaras y Jan Patočka Crítica del subjetivismo

Para Renaud Barabaras el problema central que plantea la lectura de Patočka consiste en comprender la tesis central del filósofo checo, que afirma que *la existencia es movimiento*. La comprensión se confronta de manera inmediata con el problema de la existencia misma, es decir, con el problema de pensar como “existencia” un modo de ser que difiere de la simple presencia subsistente (*Vorhandenheit*) del ente intramundano. Según esto, el primer punto para la comprensión de la tesis es crítico. El título general de esta crítica puede ser “crítica del subjetivismo”, crítica que compromete directamente el descubrimiento cartesiano del *cogito*, su encubrimiento mediante los *cogitata*, y finalmente la recaída de Husserl en el subjetivismo bajo la forma de la reflexión.

Las coordenadas básicas de la crítica al subjetivismo están, pues, estrechamente emparentadas con el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, es decir, en primer término, con su indicación a propósito de la necesidad de pensar el descubrimiento cartesiano a partir de una interrogación con respecto al sentido de ser del *sum* más que a partir de una investigación sobre los *cogitata*. La crítica de Patočka al subjetivismo se desplegará a partir del campo despejado por la analítica existencial heideggeriana, pero sus destinos no serán enteramente convergentes. La divergencia del planteamiento patočkiano con respecto al heideggeriano se pondrá de manifiesto en un tratamiento desigual de la especificidad existencial que, como anuncia la tesis, se inclinará del lado del movimiento, e incluso de la corporeidad motriz en Patočka, desformalizando, encarnando, haciendo, por decirlo así, más concreta, la estructura del cuidado heideggeriana.

Este tratamiento divergente no indica simplemente dos caminos que se separan siguiendo modos incompatibles de comprender la existencia. La divergencia puede ser entendida como el índice del problema filosófico al cual Heidegger se vio expuesto en la etapa final de la ontología fundamental: el enigma del movimiento. Sin embargo, como mostraremos a continuación, la divergencia en el plano fenomenológico, o en la comprensión de la existencia, no se da sin una cierta convergencia en el plano metafísico, es decir, justamente aquel que acabamos de destacar en nuestra lectura de la metontología. Concluiremos, pues, nuestra reflexión, mostrando de qué modo

se vinculan los órdenes fenomenológico y metafísico del movimiento en Patočka, de modo que pueda apreciarse mejor en qué medida su pensamiento está vinculado de un modo todavía por explicitar aún mejor, y desarrollar en sus consecuencias, con el pensamiento de Heidegger.

## Cosmología y proto-historia

Barbaras introduce el planteamiento cosmológico patočkiano por la vía de la tesis central acerca de la existencia como movimiento, tesis que ha sido desarrollada en sus detalles en la primera parte de su lectura de Patočka. Se trata ahora de mostrar que, si la pregunta por la existencia se desarrolla como fenomenología dinámica, como fenomenología del movimiento de la existencia, esta fenomenología, a su vez, necesita abordar la cuestión del movimiento por sí misma, independientemente, digámoslo así, de que el movimiento en cuestión sea aquel por el cual un sujeto constituye un mundo; esto con el propósito de llevar a un despliegue radical y autónomo el campo del aparecer. Dicho en otros términos, la ambición del planteamiento cosmológico no es otra que fundar el campo originario de manifestación o de aparecer, campo en el que se constituye la correlación misma entre el ente trascendente y sus modos de donación. En este sentido podemos decir que al pensar la autonomía del campo del aparecer o del campo fenomenal, la cosmología es con ello la ontología más radical, aquella que acomete en última instancia la pregunta por el ser mismo, punto en el que el planteamiento patočkiano muestra tal vez su mayor proximidad, sino deuda, con el heideggeriano. Veamos de qué modo expresa Barbaras esta tarea de la cosmología de Patočka:

El mundo no es totalidad, sino devenir o *physis*. Si la manifestación, en su esencia, depende de un proceso que es de entrada aquel del mundo, en el sentido de que tiene al mundo como sujeto verdadero, nuestro movimiento solo puede ser entonces un momento de ese proceso y nuestra existencia solo puede ser caracterizada por una pertenencia originaria (hiper-pertenencia) a ese mundo procesual. Lo que parece ser nuestra iniciativa (y lo es en un sentido), a saber, nuestro movimiento fenomenalizante, viene en realidad desde más lejos y desde más hondo que nosotros mismos: nuestra existencia prolonga y realiza un dinamismo que es originariamente aquel del mundo (Barbaras, 2011, p. 200).

¿En qué consiste ese dinamismo del mundo? El término *physis* da la clave. El mundo debe ser comprendido como proceso, como devenir. Ese proceso contiene, en realidad dos momentos de la manifestación: una manifestación primaria, en la cual el ente llega a ser delimitándose, individuándose, emergiendo de la noche de la indiferenciación, y una manifestación secundaria, por la cual el ente no sólo se delimita, no sólo aparece como un ente, sino que es descubierto *en tanto que ente*, es decir, *como siendo* un ente. La primera manifestación es a-subjetiva: “la delimitación, el desocultamiento, no

es el resultado de nuestro acto de juicio, sino algo que se produce en las cosas mismas” ([Barbaras, 2011](#), p. 219). Pero no solamente la manifestación es a-subjetiva, sino que conduce a comprender el ser como movimiento:

Sólo hay delimitación como separación, y sólo hay separación como procediendo del movimiento. La fuente o el fondo de la fenomenalidad, lo que procura a los fenómenos (a los entes individuados) sentido y fundamento, sólo puede consistir en el proceso por el cual el ente es separado de la totalidad de la que hace parte, desprendido del entorno para devenir el ente que es ([Barbaras, 2011](#), p. 220).

Ahora bien, ¿cómo entender la manifestación secundaria, y con ello el *a priori* de la correlación? Barbaras retoma un planteamiento decisivo de Patočka en su obra *El mundo natural y el movimiento de la existencia humana*, donde propone lo siguiente:

la característica del movimiento que es específicamente *nuestro* sería, sin embargo, la no indiferencia con respecto al ser, el interés por el ser propio, y conjuntamente, por el ser del ente en general, bajo el fundamento de una *nueva manera* como el ser condiciona al ente –no solamente en su emergencia y desaparición, sino realmente en tanto que claridad haciendo posible el encuentro en-el adentro, *al interior* del universo, claridad que desvela el universo en su conexión con la vida ([Barbaras, 2011](#), p. 274).

Esta forma que tiene la existencia de interesarse, de estar concernida por el ser, evidentemente puesta al descubierto por Heidegger, y retomada aquí por Patočka, es asimilada a la “tentativa de comprender la existencia en tanto que movimiento” ([Barbaras, 2011](#), p. 274). ¿Por qué? En primer lugar, la existencia es tributaria del movimiento mismo de individuación, es movimiento en su origen y, en segundo lugar, es aquel movimiento que sale al encuentro del ente como ente de un mundo de la vida, como ente para nosotros, movimiento de trascendencia y aproximación por el cual el ente ingresa en el mundo histórico. En este sentido, las dos formas del movimiento comprendidas en la existencia son en el fondo “dos grados del aparecer” ([Barbaras, 2011](#), p. 275). El aparecer secundario es el aparecer creador de mundo, si entendemos por tal creación la remisión del ente al ser como totalidad. Dicho de otro modo, afirmar que por medio del hombre el ser aclara al ente, lo hace comparecer como ente del mundo, equivale a decir que en este aparecer se manifiesta el mundo como totalidad. Pero esto no hace más que repercutir sobre la cuestión del modo de ser del hombre mismo. Por esto propone Barbaras que, tras la exposición de los dos grados de manifestación, queda aún por resolver la “más difícil cuestión”: ¿En qué consiste esta individuación del hombre por medio de la cual el ente aparece en su claridad, es decir, es remitido y puesto en relación con la totalidad? La respuesta es la siguiente:

Sólo hay totalización del mundo por y para una existencia que se pone *a parte* del mundo, que se *expulsa* del mundo. Más profunda que la correlación hay una

separación, una división originaria que sólo puede concernir al mundo en su primer sentido (fondo) y que es al mismo tiempo el acto de nacimiento de aquel que se convertirá en sujeto. (...) El acontecimiento primero que debemos postular como estando en la fuente de la fenomenalidad es un acontecimiento de separación o de expulsión (en tanto que esta separación es necesariamente la operación del mundo como fondo), que es también el acontecimiento de una totalización y, en tanto que tal, surgimiento conjunto del pre-hombre o del pre-sujeto y del mundo. Es este acontecimiento primero quien, desplegado por decir así el espacio (la distancia) de la correlación, da lugar a la vez al desocultamiento de los entes y al movimiento del sujeto que es su destinatario”<sup>4</sup> (Barbaras, 2011, p. 285).

## Conclusión

Estimamos haber presentado de manera pormenorizada el problema del vínculo entre temporeidad originaria y temporeidad total originaria en la formulación heideggeriana de los años 1927-1928, así como el problema que supone el vínculo entre ambas temporeidades, y la indicación de un posible camino de solución a partir de la lectura barbarasiana de Jan Patočka, la cual proporciona un modo de tratar el problema, partiendo de una reformulación metafísica del mismo, y apelando a la idea de acontecimiento de separación. Barbaras, por su parte, proseguirá este camino, más allá de Patočka, en obras como *Dynamique de la manifestation* (2013), y *Méaphysique du sentiment* (2016), en las cuales la cuestión de la separación como acontecimiento originario, fundacional e infra-histórico, constituirá la posibilidad de pensar la historia misma y su vínculo metafísico con el mundo originario. Será en relación con estas obras que tendremos que proseguir la indagación que dejamos en este punto esbozada.

¿Qué tan lejos estamos en este punto del planteamiento metontológico de Heidegger? A decir verdad, no tanto como podría imaginarse. Una nota final de su curso de 1928, titulada “Lejanía y cercanía”, que aparece como suplemento en la edición de la *Gesamtausgabe* preparada por Klaus Held, pero que no fue leída en el curso, dice:

¡El hombre es un ser de la lejanía! Y sólo mediante la auténtica lejanía originaria, que él se forma en su trascendencia respecto de todo ente, crece en él la verdadera cercanía a las cosas. Y sólo el saber escuchar en la lejanía temporaliza el despertar de la respuesta de los seres humanos que deben estar cerca de él (Heidegger, 2009, p. 256).

4 Esta última formulación no es, estrictamente hablando, patočkiana, sino que hace parte ya del planteamiento barbarasiano, y del modo como el lector de Patočka comienza a esbozar su crítica y su superación. Un desarrollo detallado de la idea de acontecimiento originario, que aquí apenas está esbozada, lo hará Renaud Barbaras en sus obras “post-patočkianas”, especialmente en *Dynamique de la manifestation* (2013), y *Méaphysique du sentiment* (2016).

Al pensar en esta lejanía, otro nombre para la trascendencia, y al pensar que es lejanía aquello que la separación originaria nos lega como primera herencia, no podemos dejar de pensar en que si la filosofía se convierte para nosotros en un destino, acaso sea porque separados del mundo, su legado nos llega, no solo de una generación anterior, no solo de la generación de nuestros maestros, sino del mundo mismo del que estamos, en cierto modo exiliados. Al pensar esta idea, somos llevados también a recordar las palabras de Novalis: “La filosofía es en realidad una nostalgia, un impulso a estar en todas partes en casa.”

## Referencias

- Barbaras, R. (2011). *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*. Chatou: Les éditions de la transparence.
- Barbaras, R. (2013). *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin.
- Barbaras, R. (2016). *Métaphysique du sentiment*. Paris: Les éditions du Cerf.
- Dilthey, W. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Ediciones Itsmo.
- Heidegger, M. (1995). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Vélez López, G. D. (2018). Heidegger con Dilthey: historicidad y movilidad de la existencia. *Studia Heideggeriana*, 7, 99-118.
- Walton, R. J. (2018). El enraizamiento de la historicidad en el tiempo. *Studia Heideggeriana*, 7, 187-214.