

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

“Ser y tiempo” en Jan Patočka

“Being and time” in Jan Patočka

N’Dré Sam BEUGRE¹
iRePhi - Côte d’Ivoire

Recibido: 10.08.2024

Aceptado: 15.10.2024

Resumen

Este artículo intenta reconstruir la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, llamando la atención sobre su concepto hermenéutico de ontología. La ontología fundamental de Heidegger se revela como un esfuerzo por restablecer una ontología que, en sus conceptos pasados, ha olvidado su fundamento específicamente humano. El concepto original de fenomenología permite así un nuevo destino para la comprensión de la ontología. La segunda parte está dedicada a la reconstrucción de la filosofía de Jan Patočka, considerado discípulo indirecto de Heidegger. Se analiza temáticamente: el platonismo negativo, el problema del mundo natural, la existencia como movimiento corporal y una concepción particular de la historia. En el resumen no sólo se destaca la luz que Patočka aportó a la oscura interpretación de Heidegger, sino que también se subraya la contribución de Patočka a la cuestión de una comprensión más concreta del hombre y su relación con la verdad, el mundo y el cuerpo. Aunque a ambos les une el deseo de evitar la cosificación, la posición de Patočka es menos unilateral y más constructiva en la cuestión del autodescubrimiento. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que

¹ smlbeugre@gmail.com<https://orcid.org/0000-0002-7679-9731>

el artículo no pretende abordar las complejas cuestiones de las dos filosofías, sino sólo resaltar algunos puntos fundamentales.

Palabras clave: fenomenología, fenomenología, ontología, ética, ser, tiempo, ontología fundamental

Abstract

This article attempts to reconstruct Heidegger's work *Being and Time*, drawing attention to his hermeneutic concept of ontology. Heidegger's fundamental ontology reveals itself as an effort to reestablish an ontology which, in its past concepts, has forgotten its specifically human foundation. The original concept of phenomenology thus allows a new destiny for the understanding of ontology. The second part is devoted to the reconstruction of the philosophy of Jan Patočka, considered an indirect disciple of Heidegger. It analyzes thematically: negative Platonism, the problem of the natural world, existence as bodily movement and a particular conception of history. The summary not only highlights the light that Patočka brought to Heidegger's obscure interpretation, but also emphasizes Patočka's contribution to the question of a more concrete understanding of man and his relation to truth, the world and the body. Although both are united by the desire to avoid reification, Patočka's position is less one-sided and more constructive on the question of self-discovery. It should be noted, however, that the article is not intended to address the complex issues of the two philosophies, but only to highlight some fundamental points.

Keywords: phenomenology, phenomenology, ontology, ethics, being, time, fundamental ontology

Introducción

Vivimos en el siglo XXI, una época de ambivalencia en la visión del mundo, que es a la vez causa y consecuencia de las crisis sociales. Quizás el único vínculo unificador en la atmósfera cultural contemporánea sea el énfasis en el lenguaje. Un lenguaje que conecta y aliena, que aclara y oscurece, pero que sigue siendo el carácter o expresión esencial de nuestra humanidad. Una de las contribuciones más influyentes al problema de la comprensión y la búsqueda de significado a través del lenguaje, aunque a veces tematizada a un nivel más universal, es la obra de Martin Heidegger. Se opone a diversas formas de cientificismo y positivismo, participa en el movimiento de las "cosas mismas" y, por último (aunque no lo admite), continúa la línea alternativa pascal-kiegaardiana. No es sólo por esta razón que sigue siendo estimulante, para comprender las demandas del presente (posmoderno), abordar la que posiblemente sea su obra más influyente, *Ser y tiempo*. Ojalá sea ventajoso para nosotros que esta doctrina haya sido abordada, desarrollado sus fundamentos y puesto a disposición de nuestra nación por un filósofo puro, Jan Patočka.

El objetivo de este artículo no es ofrecer una presentación completa de las dos grandes concepciones del pensamiento. Se trata de captar su significado profundo, confrontarlos y sacarlos a la luz. Este concepto no es universal. A pesar de la intención de simplemente examinar las complejidades de las teorías, la tarea será difícil. La filosofía de Heidegger generalmente se considera difícil debido a su lenguaje oscuro. Con esto no deberíamos referirnos a fórmulas enteramente definibles que representan cosas y atributos del mundo, como en la filosofía positivista y analítica. El lenguaje aquí es una metáfora del mundo, una parábola de misterio, destinada a atraer la atención más que a definir y circunscribir. Después de todo, cualquier idioma que difiera del tradicional tiene dificultades para entenderse como debería ser. El problema del lenguaje tradicional, a su vez, es su tendencia a osificarse, perdiendo a menudo la singularidad del mensaje bajo la impresión de su significado habitual. Un nuevo tema requiere un nuevo lenguaje, porque no es sólo un medio sino un participante en la comprensión (si no su fundamento). El lenguaje es el refugio del significado, puede ocultarse o revelarse. Entonces, dado que no buscamos un análisis cortés, sino precisamente

sumergirnos en el significado de las obras, podemos abordar plenamente la traducción checa, que ciertamente sufre por la eliminación de las muchas connotaciones de la expresión pictórica, pero por Considerando que la traducción checa se basa en la perspicacia y la influyente tradición de Pato č ka , nuestra aceptación de la traducción será una ventaja más que una desventaja a la hora de comprender a Heidegger de Pato č ka y su influencia.

Asimismo, el propio autor no da definiciones precisas de palabras y formulaciones, sino que intenta iluminarlas a través de su uso y asociación. El significado de la palabra es su participación en la idea de la obra. El esbozo de Gadamer (probablemente el mayor discípulo de Heidegger) de la tarea del traductor, “traducir lo que se va a decir en la dirección del propio discurso” (Gadamer, 1995, p. 32), es nuestro apoyo metodológico. Captar esta dirección, este significado, se logrará repitiendo el camino del asombro filosófico. Repitiendo la hermenéutica de la ontología. La filosofía heideggeriana relevante de Jan Pato č ka se discutirá temáticamente y no históricamente para mostrar la estructura similar de los dos interrogadores. La diversidad de las dos expresiones lingüísticas se mantendrá en parte para capturar la originalidad y especificidad del viaje, al mismo tiempo que intentaremos unirlos a través de nuestra iluminación y nuestros comentarios. Dejemos que la diferencia de lenguaje sea reemplazada por una similitud de significado y tema, lo que, sin embargo, no debería conducir a una comprensión de Pato č ka como un simple comentarista.

1. El problema del ser y el tiempo

1.1 Introducción a la cuestión del Ser y el tiempo

Cualquier filosofía, si quiere realizarse, debe ver lo que se presenta como problemático. La naturaleza problemática siempre se revela en la pregunta. Ella siempre lo cuestiona. Y la fenomenología consiste en abrir viejos temas y cuestionar nuevas respuestas. Husserl vio el carácter problemático de una interpretación unilateral del mundo (que quería eliminar purificando la posición inicial de la cuestión), pero no pudo romper completamente con esta tradición y cerró su camino al intelectualismo cartesiano. Heidegger también es consciente de

esta insuficiencia (observa las mismas consecuencias), pero ve el problema no en la simple unilateralidad, sino en la concepción fundamentalmente errónea del cuestionamiento que se encuentra en la base de la humanidad (de la filosofía) desde Platón. Pato č ka ve una epifanía similar de insuficiencia, pero en un campo de visión algo diferente.

Heidegger, como su maestro, no se preocupa por purificar el interrogatorio del interrogador, sino que, por el contrario, quiere basar la pregunta en el hecho de que el interrogatorio es posible por la especificidad misma del interrogador, por su insuficiencia y su incompletitud, es decir, que es decir por lo que el objetivista eliminaría como parásito del conocimiento. Tampoco debe ser entendido como un subjetivista, sino más bien como consciente de una esencia humana (aunque su esencia sea precisamente que no tiene esencia, que aún debe adquirirla) que no puede reducirse sin esterilizar el conocimiento. Y es precisamente este retorno a la indagación, a permitir que lo que uno busca se revele, la tarea de la fenomenología como tal. Este retorno está motivado por la rectificación de las cosas de hoy, que sólo puede ser auténtica y eficaz si vuelve (conscientemente) al principio para rectificar una claridad simplemente presunta. Este comienzo es la ontología, entendida como posibilidad de la humanidad y como base de un conocimiento más auténtico que condiciona una vida plena.

La pregunta es, pues, la que abre la filosofía misma, y cualquier pregunta es siempre una cierta pregunta sobre el ser. Aquí podemos ver la jerarquía de la filosofía, donde el comienzo está bajo el manto de la ontología. Pero este fundamento de la ontología no es un comienzo, en términos de tiempo, sino en términos de dependencia, porque la cuestión del ser debe abordarse desde la investigación del ser, lo que presupone una cierta comprensión del ser (aunque sea inconsciente). Es decir, como si estuviéramos dando vueltas en círculos de los que es imposible escapar. Sin embargo, esto es sólo una ilusión (a la que la tradición ha sucumbido), porque con cada retorno enriquecido ampliamos nuestra perspectiva. Y es precisamente la investigación de Heidegger sobre el ser la que tiene el carácter de circularidad, que él mismo define como una "retroacción o vínculo preliminar" (Heidegger, 1986, p. 24), como un baluarte contra el círculo de la prueba. Partiendo de la insuficiencia de la tradición,

a partir de ahí, a través de la imprecisión consciente y su análisis, se procede a captarla, lo que permite situar el problema en un nivel más existencial (el ser se entiende desde el tiempo).

Por tanto, Heidegger pide redescubrir la cuestión del ser como cuestión fundamental de la filosofía (ontología). Cree que la inutilidad por la que fue rechazado proviene de tres prejuicios, a saber: la universalidad del concepto implica su claridad, se considera indefinible y evidente. El problema es que en realidad es el concepto más oscuro precisamente por su generalidad; es indefinible porque no es un ser; y, finalmente, su obviedad es de hecho lo más problemático en él. Por tanto, no se trata de retomar un tema tradicional, sino de aceptar que la tradición es incapaz de abrazar plenamente la diferencia ontológica como experiencia inicial de la filosofía.

Ya en el análisis de la pregunta, concebida como "buscar", se descubre una cierta precomprensión. Precisamente esta precomprensión del ser, como base de toda posibilidad ontológica, es inicialmente mediocre y vaga. El ser es "lo que determina el ser en cuanto ser", por lo que lo que debemos cuestionar es el ser mismo. Pero esto no es todo, también es "aquello en lo que siempre entendemos el ser" (Heidegger, 1986, p. 21). Para resumir:

Ser es todo aquello de lo que hablamos, lo que queremos decir, con lo que nos relacionamos de una forma u otra; Ser es también lo que nosotros mismos somos y cómo somos. El ser consiste en el ser y el cómo de algo, en la realidad, en la apariencia, en la permanencia de la duración, en la validez, en la existencia, en el hecho de que algo "está dado" (Heidegger, 1986, p. 22).

La elaboración de la cuestión del significado de la existencia tiene como objetivo hacer que la existencia sea transparente en su ser. El significado del ser es comprender el ser, comprender el ser desde el ser. Y como el cuestionamiento mismo es el modo de ser del ser, el primer ser ejemplar posible es aquel que se interroga a sí mismo. El ser que somos nosotros mismos es descrito terminológicamente por Heidegger como un ser-ahí (Dasein) (Heidegger, 1986, p. 24).

En este camino hacia el ser, el ser tiene prioridad en los aspectos ontológico, óntico y óntico-ontológico. Es un ser que se da entre otros seres, pero al mismo tiempo se “preocupa” por su ser, tiene con él una relación esencial que hace posible la ontología. El significado óntico del ser es, por tanto, su ontología, es decir, su interés y su comprensión de este interés (Heidegger, 1986, p. 28). Ser es un término que debe expresar puramente el ser, lo que llamamos existencia, que debe expresar esta unicidad. A través del interés, el ser es esencialmente “estar en el mundo”, está siempre en relación con el mundo y siempre se comprende desde él (Heidegger, 1986, p. 33). Y es precisamente este análisis existencial del ser la ontología fundamental, como la elaboración de la pregunta por el significado del ser a partir de la excepcionalidad ontológica del Dasein. Son ontológicamente más cercanos entre sí, ontológicamente más distantes y, sin embargo, no predontológicamente extraños (Heidegger, 1986, p. 33). Este análisis pretende dejar ser, “mostrarnos cómo es ante todo” (Heidegger, 1986, p. 34), es decir, estar en la vida diaria. Y ésta es también la razón de sus límites, de su carácter preventivo e incompleto, porque ciertamente no se trata de una ontología completa del ser o incluso de una antropología, sino del comienzo de la cuestión del sentido del ser. Esto mostrará la temporalidad como una cuestión de tiempo recién planteada, entendida como “el horizonte de la comprensión del ser” (Heidegger, 1986, p. 35), y no tradicionalmente como el ser.

Así, Heidegger identifica la ontología como una cuestión de comprensión; no le preocupa el análisis de la realidad, sino más bien captar su posibilidad de ser comprendida. El mundo entero se convierte entonces en un reino de preguntas y respuestas, un reino de significado. Cuando cuestionamos el significado del ser, es necesario tener presente cuál es realmente ese significado. Heidegger habla de ella como la capacidad de comprender, aquello a partir de lo cual se puede comprender la acción propia o la de otro. Tener significado significa entonces ser accesible desde el punto de vista del propio ser (Heidegger, 1986, p. 363). Pero el problema es: ¿qué pasa si no hay nada a lo que acceder? Este problema se nos aparecerá claramente más adelante en el problema de la verdad y el ser, que nos mostrará el vínculo entre el ser y la verdad como coincidencia de significado (es decir, la verdad como significado de 'ser).

Aquí tenemos dos grandes innovaciones que podrían caracterizarse como un punto de inflexión de Descartes a Pascal, sin ser simplemente una simple inversión de la tradición: 1) La primera innovación es el fundamento de la diferencia ontológica en la especificidad ontológica del ser. Por lo cual el olvido del ser también puede expresarse como una omisión del sentido ontológico y existencial del ser. Esta diferencia a menudo se expresa mediante dos términos como óntico, ontológico y existencial. El primero de los dos se caracteriza por una relación ahistórica con (tratar con) seres sin comprensión, que es inherente a los seres no humanos que sólo “suceden”, que sólo pueden adquirir significado estando aprisionados en el presente.

Existencialmente el hombre se encuentra entonces en la facticidad dada de lo óntico. Éste es el campo de visión de la ciencia. El segundo par expresa la especificidad del ser, su ontología, que hace posible la historicidad y la sensibilidad del entorno, es decir la "conciencia" con respecto al ser, la relación con el ser, que aún no ha sido revelada, como posibilidad. de verdad. Veremos una distinción esencial similar en Pato ě ka como tensión entre lo aparente y lo no obvio, es decir, como una relación con la Idea. La revelación de esta diferencia es la revelación de la posibilidad de la historicidad, del conocimiento y de la verdad. No se trata de una simple reformulación de conceptos clásicos, sino de una revisión fundamental que, entre otras cosas, elimina la teoría del tema. También es importante señalar la evitación temporal de la onticidad (facticidad existencial), que sólo puede alcanzar el nivel ontológico a través de una concepción preontológica de las cosas (Heidegger, 1986, p. 352).

La Antigüedad, la Edad Media y Descartes dejan inexplicado el ser de la sustancia , sólo examinan el ser objetivo, no ven la diferencia fundamental del hombre (el ser), y luego pasan al lado del “sentido” fundamental del ser. Descartes redujo la cuestión del mundo a la objetividad natural, que es uno de los aspectos de este olvido del ser, que tiene sus raíces en Parménides. El ser no es un sujeto, no tiene sustancia sustancial, sino que es una existencia que se crea a sí misma. Bajo esta influencia, Pato ě ka fundará su filosofía negativa, como platonismo negativo, como aceptación del dominio objetivante de lo obvio, y su

fenomenología a-subjetiva, como revelación dinámica, que no es sustancial. El problema es que esta diferencia es teóricamente casi esquiva y sólo puede experimentarse en el borde del horizonte a través de la armonización (en el caso de Heidegger, es la ansiedad como camino hacia la autenticidad, y en el caso de Patočka, también es asombro, admiración, odio, amor (Patočka, 2016, p. 262), y finalmente participación en la verdad misma), es decir en la acción. Precisamente esta diferencia es la condición previa de la filosofía, porque lo ontológico no es evidente por sí mismo y, por tanto, abre toda naturaleza problemática.

En cuanto al método, Heidegger se basa en la fenomenología, pero la concibe de manera diferente a Husserl. Saca su definición analizando la cuestión griega y la expresa con la fórmula: “Que lo que se muestra sea visto desde ella como aparece desde sí misma” (Heidegger, 1986, p. 52); es decir, dejar que el ser velado sea percibido como “completa trascendencia” (Heidegger, 1986, p. 56). El fenómeno aquí sólo concierne al ser, la ontología es fenomenología y la fenomenología es ontología, el análisis del ser es hermenéutico. Esta otra concepción es un cambio de la fenomenología desde un método simple en la base de toda ontología, que, aunque no utiliza reducciones, debe destruir la historia de la ontología para estar fundamentada.

1.2 Análisis preparatorio del ser

El ser es el concepto por el cual Heidegger elimina la teoría del sujeto, entendido como cosa, es decir como una sustancia inmutable que siempre tendrá algo del objeto al que se opone. Sin advertir su diferencia, el hombre fue concebido mediante categorías materiales que expresan la naturaleza dada de la cosa, pero debido a que “la 'esencia' del ser reside en su existencia” (Heidegger, 1986, p. 60), es necesario reservarse por completo diferentes características para él, que se llamará existencial y la existencia pertenecerá sólo al hombre (ser). Tenemos por tanto dos categorías, para las cosas, o como llama Heidegger a los seres ocurrientes, que hacen referencia a su abandono pasivo (la imposibilidad de relacionarse con el propio ser), y los existenciales para el ser, que a su vez llaman la atención sobre la necesidad activa de autocuidado, inmadurez y desorden (infundado). Este ser “es siempre mío” en cierto modo.

Hay dos modos básicos de ser, a saber, la autenticidad y la inautenticidad. La falta de autenticidad, aunque no se expresa explícitamente en ninguna parte, coincide con la cotidianidad promedio, que es un modo fundamental donde la existencia se basa (se entiende) en el mundo de las cosas y la interpretación pública. Por lo tanto, de manera inauténtica, mi ser es tal que no siempre es mío. El modo auténtico es una ruptura con esta mediocridad, un deleite a través de lo problemático. El análisis comienza entonces con esta vida cotidiana, y por tanto requiere también: “Elaboración de la idea de una “concepción natural del mundo” (Heidegger, 1986, p. 69). Sin embargo, este no es un mundo natural en el sentido de Patočka, sino un mundo de provisión óptica (ganarse la vida), que se ahoga en las pérdidas cotidianas.

El ser-en-el-mundo es irreductible en su conjunto, pero incluye tres momentos: "en el mundo", el ser que está en el mundo y el "estar-en", que examinaremos sucesivamente. El “ estar -en” no debe entenderse en el sentido de apariencia, sino como existencial. Las existencias asociadas con nuestro “destino” (que encontramos constantemente) son existencias intramundanas, y el ser-en-el-mundo de las existencias intramundanas se designa con el término facticidad, que se supone explica nuestra dependencia del mundo (nuestra fisicalidad). Las diferentes formas de “ estar-en” aportan, como existencia autoafirmada, facticidad. Aquí ya se definen tres modos fundamentales de “ ser-en-el-mundo”: existencia, facticidad y aprovisionamiento, que más tarde puntuarán este ser.

El segundo momento de la explicación del “estar en el mundo” es la descripción del mundo, que fenomenológicamente significa mostrar el ser que en él acontece. Sin embargo, no se trata del mundo en un sentido definido y concreto, sino del mundo como “mundanidad del mundo”. Esta mundanidad también es existencial concebida en el sentido óptico, como “en el cual” el ser como tal vive (siempre), es decir en el sentido existencial preontológico (Heidegger, 1986, p. 88). El mundo más cercano a la vida diaria es “El mundo que nos rodea”. En esto, en su obtención, el ser trata con un ser intramundano (es decir con el ser más cercano a él), que siempre está de alguna manera pretematizado, que primero está oculto en el tratamiento. Por tanto, no es una cosa, sino un medio. Este ocultamiento es el deseo de ser

utilizado en segundo plano. Y como medio, no está aislado, sino en una cierta totalidad de medios, como "para tal o cual", lo que llamamos "comodidad", como cómo estos seres están "a mano" para nuestro uso. El modo de existencia de los medios individuales se adapta según la practicidad (Heidegger, 1986, p. 92). Por lo tanto, también está codeterminado por nuestra comprensión de él. El portador del conjunto de referencias como estructura del significado de los medios es el trabajo, en el que la manipulación cotidiana se retrasa en el trabajo.

Sin embargo, el mundo no es una existencia (intramundana); siempre está necesariamente presupuesta, no tematizada; Cuando se rompen las referencias de los medios, la maniobrabilidad desaparece en sus deficientes modos de urgencia, visibilidad y persistencia, cuando los medios de suministro son una molestia además de inutilizables. Esto le genera interés, aparecen todas las referencias, anunciando así el mundo, y desplazándose por nuestro "aquí", que siempre está desbloqueado. Luego, con la maniobrabilidad de los seres intramundanos (medios), el mundo también se desbloquea preliminarmente, y "estar en el mundo" es la inmersión en toda la estructura (referencias) de la nave. La determinación del bono implica también la referencia al emblema. El signo se utiliza para orientarse en el mundo de los medios en el trabajo. La existencia de un ser conveniente tiene el carácter de dependencia, de suficiencia "con... para... ", como poder hacer algo con algo. Conformarse con algo es dejarlo ópticamente.

Y así era la existencia. No hay entonces una reducción de las cosas a un puro objeto de acción, es decir, una reducción de una cosa a la pura utilidad propia del pragmatismo, sino que la "cosa" crea las posibilidades de nuestro uso por su autonomía. Es un círculo de interpretación donde las cosas ontológicamente nos dan posibilidades y donde ontológica y pre-ontológicamente le imponemos demandas determinadas por nuestro entendimiento. Podemos decir entonces que el "estar en el mundo" se entiende en el fenómeno del mundo. En la estructura mutua, cada medio adquiere su significado (es decir, la conexión del significado en la estructura de la suficiencia de los seres convenientes), lo que luego hace del hombre, según cómo comprenda esta estructura, una condición de la verdad del mundo. Esta verdad es a la vez el contenido y la posibilidad de reconocer su mundanidad. El mismo momento será en

Pato č ka, que se expresará como “iluminar al mundo”. Se puede resumir de la siguiente manera: el significado es una condición para desbloquear significados, de lo cual se infiere que una persona (permanecer) es una condición para la verdad, que es el descubrimiento de significados. Toda la complejidad reside en esta circularidad entre quien comprende y quien comprende.

Heidegger caracteriza el medio determinado por su proximidad a nosotros como su adecuación mediadora, que es el Paisaje. Aquí es donde se pierden los fondos. Discreta confidencialidad. El espacio y la apariencia de estar en todo el mundo sólo es ópticamente posible gracias a esta espacialidad de “estar en el mundo”. El espacio está en el mundo, y no al revés, lo que confirma la relación de dependencia del ser en sí y del ser de residencia. Esta espacialidad tiene el carácter de distanciamiento sobre la base del “estar dentro”, luego el mundo mismo como espacio oculta nuestra movilidad. No podemos decir que la concepción de Heidegger fuera estática en relación con Pato č ka, pero fue él quien desarrolló este vínculo de conexión entre el ser y la existencia, entre el mundo y el hombre. Aunque el énfasis aquí se entiende como una dirección hacia el paisaje, no se puede identificar con los movimientos de la existencia de Pato č ka, porque tienen un carácter existencial temporal y no sólo una función de procuración, e incluso si la espacialidad del ser no fuera posible sin él, no capturan la existencia en su totalidad.

El análisis del “estar en el mundo” continúa con el análisis de la convivencia y el “ser uno mismo”. El ser es absorbido por su mundo en su adquisición, es concebido sobre todo como acontecimiento en su inautenticidad. Este momento, donde la causa del declive de la humanidad es su objetivación, es común a casi todos los pensadores fenomenológicos. Sin embargo, Heidegger considera esta pérdida del objeto como el modo fundamental de existencia humana y no sólo como un estigma de la crisis moderna (lo cierto es, sin embargo, que aquí podemos buscar la causa). Así que al quedarme aquí todavía no soy “yo mismo”. Los "otros" ya están aquí siempre juntos en el "estar en el mundo", son como yo (permanecer), "salen" del mundo proporcionándose, al principio también de forma práctica. El segundo es

al principio sólo un medio sencillo. En este “estar aquí también”, se anuncia como Vivienda Compartida y Mundo Compartido (Heidegger, 1986, p. 148).

Por tanto, ser es esencialmente estar con los demás, mientras que la independencia es también convivencia en el mundo. Aunque el énfasis está en el Otro, este fenómeno está bastante subestimado y explorado sólo de manera deficiente. El verdadero ser auténtico sólo se desarrollará juntos por Pato č ka en fenómenos como el hogar y el amor, es decir, en el movimiento de aceptación, mientras que incluso el movimiento de la verdad como una especie de cumbre de autenticidad no será una vida solitaria, sino más bien una participación en el misterio del Otro. A Heidegger también se le critica la devaluación de la sociedad, aunque hay que darse cuenta de que la relación con el ser debe basarse en una cierta soledad. Sin embargo, no es que haya olvidado la sociedad, sino que sólo da un esbozo de ella, revelando una auténtica convivencia que sólo es posible con una auténtica temporalidad. A Heidegger no le preocupa desarrollar una ontología del hombre, sino del hombre como ontología, y por eso no hay un ser humano anclado en la casa (Pato č ka), sino un ser infundado vinculado a la pregunta (insuficiencia de medios, alienación del otro, muerte, culpa, etc.). Este ser no es una persona común y corriente, sino un ser que se entrena como un filósofo. Esto hace posible la historia en el verdadero sentido de la palabra, como señaló Pato č ka en sus Ensayos heréticos . Sin embargo, encontramos consideración e indulgencia en la provisión en el sentido práctico, porque “la coexistencia similar “es” ser esencialmente para el bien de los demás” (Heidegger, 1986, p. 153)”. Esta convivencia es la base irreductible de cualquier relación entre residencias y personas.

En el apoyo a los demás está la preocupación por la distancia, la sumisión diaria a los demás, que nos quita el hecho de estar con ellos. El segundo es “todos los demás”, el público, el vago “es”. “Es” como “se hace así”, como un alivio de la responsabilidad de tomar una decisión por uno mismo. “Cada uno es el otro y nadie es él mismo. El “esto es” como existencial pertenece a la estructura positiva del ser, principalmente porque al principio no soy “yo” sino los demás, el verdadero yo es absorbido por el mundo. Incluso el ser auténtico es una modificación de este existencial. Así, aunque Heidegger rehabilitó el concepto de mundo en

relación con Husserl, la culpa platónica del mundo por la incompletitud humana sigue presente. Sólo Patočka es capaz de revelar el mundo a través de su concepto de corporalidad, definiendo así plenamente la mundanidad del mundo.

Sólo queda analizar el “estar aquí” para elaborar el “estar en el mundo” como problema de la mundanidad y la apertura del problema de la preocupación, como culminación de la ontología fundacional de Heidegger. Este “aquí” se convierte entonces en un desbloqueo imprescindible para el mundo, para su verdad. Es un lugar de comprensión. Podemos decir, por tanto, que “el ser es su desbloqueo” (Heidegger, 1986, p. 163), es “el sentido de”. Heidegger analiza este “tú” a partir de dos de sus momentos de humor y comprensión, originalmente determinados por el lenguaje. El ser siempre está de humor, siempre consciente de sí mismo como una carga. El estado de ánimo primero antepone nuestro ser a su “aquí”, es decir, nos muestra cómo nos sentimos, cómo somos. Esta entrega al “tú” como una carga es evitada por el estado de ánimo. Esta facticidad determinada como arrojada es por lo que somos sin nuestra participación, capta el hecho de que “la residencia es y debe ser”, lo que ignora su libre elección. Esta vivacidad se revela bajo una luz más coherente.

Además del estado de ánimo, el ser de nuestro “aquí”, el estar abierto a la verdad, está constituido por la comprensión. Un estado de ánimo siempre tiene su comprensión (Heidegger, 1986, p. 174), como “para qué” (es), en aras del “aquí”. Entonces, Heidegger también puede decir que el mundo está desbloqueado en su significado, por lo tanto entendemos algo en el sentido de “algo poderoso”, existencia. Así, el ser se nos muestra como “ser de posibilidades”. Como “poder ser”, el ser se ha encontrado en ciertas posibilidades (el ser es una posibilidad arrojada), algunas que ha elegido (según su uso del tiempo) y otras que ha dejado caer (por las cuales se hizo culpable). . Comprender los horarios del ser de un ser es un “movimiento dentro de las posibilidades”. Fue en este punto que Heidegger pudo llegar a la tesis central de Patočka de que existencia es movimiento. En este cronograma, como tendencia, el ser es siempre más de lo que es, siempre está por delante, superando así su facticidad. La revelación de estas posibilidades ilumina, es la premisa de la verdad. Al descubrir la existencia intramundana de la existencia del ser, esta existencia adquiere

significado, es comprensible. Sin embargo, como la interpretación es principalmente desde la oferta, también avanza hacia los medios, lo que hace que la afirmación sea teórica y se ahogue en el olvido del ser. Esta afirmación es el lugar de la verdad, no como valor de juicio, sino como aurora del ser.

El tercer existencial fundamental, además de la comprensión y el estado de ánimo, es el lenguaje, como articulación semántica de la inteligibilidad otorgada de “estar en el mundo” (Heidegger, 1986, p. 193-195). Heidegger quiere establecer, a partir del lenguaje, la unidad del estado de ánimo y de la comprensión como convivencia. Se comparte en el lenguaje, supone la escucha y el silencio, es decir una consideración que ya no será puramente práctica. Una persona escucha porque comprende, empieza a ver en el otro algo más que un simple medio. A través del lenguaje, el mundo es un co-mundo y el otro es un co-mundo. El silencio resulta ser una forma real de hablar, que nos permite escuchar. Es precisamente esta trascendencia de lo concreto y la referencia a lo trascendente a través del lenguaje lo que está en el origen de la moralidad de la humanidad misma. Para Heidegger se trata de trascender hacia el otro, y para Patočka, se trata de la idea, que fundamentalmente significa lo mismo, es decir, la conciencia de trascender el infinito. Además de estos tres existenciales, que tienen una base auténtica, también tenemos momentos no auténticos que se tematizan como decadencia. Caer es “no ser uno mismo”, caer (por sí mismo) en el mundo, en la no aceptación (no tomar ventaja). Por eso “estar en el mundo” es seductor y reconfortante, y como un peso aliviador se encierra en la verdad. Sin embargo, es necesario abandonar cualquier evaluación de esta inautenticidad, de la vida cotidiana caída, porque la autenticidad sólo es posible a partir de ella. A pesar de que Heidegger se opone a esto, no evitó estas interpretaciones, entendidas como una devaluación de la naturaleza, en su elección de terminología.

La vida cotidiana media de un ser puede definirse como un "ser en el mundo" declinante y desbloqueado, arrojado y programado, de lo que se preocupa, en su ser con el "mundo" y en su convivencia con otros de su "poder". ser” él mismo, y que huye de su auténtico “poder de ser él mismo”. La totalidad del “estar en el mundo” se revela entonces por la ansiedad. Esto viene del descenso y revela que la residencia está “preocupada”. La ansiedad es la ansiedad

de estar en el mundo en su indeterminación, le quita importancia a la totalidad de la suficiencia, es la ansiedad de la nada y de ninguna parte, del mundo. La ansiedad abre así el mundo, aísla al ser, lo sumerge en su autenticidad, revela la libertad por la libertad, a costa de abrir algo opresivo, inhóspito y deshabitado. Como afirma Pato ċ ka , la ansiedad convierte a la persona en un ser (Pato ċ ka, 2007, p. 18). Esta naturaleza deshabitada es ontológicamente más original, aunque ontológicamente sólo realizada y rara. Por tanto, el ser se nos presenta como algo que provoca ansiedad, y es precisamente la persona quien puede darse cuenta de su insuficiencia y de su carácter problemático. A través de esta sacudida del significado nace la liberación, como más adelante en la obra de Pato ċ ka, un hombre de filosofía e historia.

Las características fundamentalmente ontológicas del “estar en el mundo” son la existencia, la facticidad y la decadencia. Permanecer como ser de posibilidad es “estar adelantado a sí mismo (existencia), siempre ya en el mundo [facticidad], como estar en un ser manual intramundano (decadencia)” (Heidegger, 1986, p.227) . De manera uniforme, este personaje se concibe como una preocupación. Este término sirve a Heidegger para distinguir el cuidado inmediato de la propia existencia de la provisión mediadora y, al mismo tiempo, del anclaje más ontológicamente original de la vida. El cuidado es siempre el cuidado y la atención del otro y, al ser decadente, siempre tiende a ser experimentado por el mundo. Contiene todos los modos de habitación del mundo.

Para completar este análisis preliminar del ser, se aborda el problema de la realidad y la verdad. La cuestión de la demostrabilidad del mundo exterior, que el “ estar en el mundo” supone en declive, carece entonces de sentido ontológico fundamental. Y esto es precisamente sólo si hay un ser, sólo en la medida en que “hay” el ser, sin su existencia ni siquiera hay ser (Heidegger, 1986, p. 247). El ser sólo existe si se comprende. Como dirá Pato ċ ka , ser es responsabilidad (Pato ċ ka, 2016, p. 61). Es la comprensión de uno mismo (la luz del mundo). Esto puede parecer una controversia, pero una vez que se aclara la cuestión de la verdad, la cuestión se vuelve más clara. La filosofía siempre ha unido ser y verdad, pero la verdad también se ha limitado al acuerdo (*adequatio intellectus et rei*) , a la enunciación, y hemos olvidado que la enunciación es el ser de la cosa misma, es decir, la manifestación del ser. Así,

no es la correspondencia lo que se muestra, sino el develamiento del ser, que sólo es posible gracias a su autopresentación. Entonces, el enunciado permite ver al ser en su apertura.

De esta manera, el concepto original de verdad se deriva del griego *aletheia*, lo develado. Lo primero que es verdadero es el ser revelador, que está abierto como preocupación, es decir, sólo cuando lo desbloqueado se desbloquea y por tanto está en la verdad (Heidegger, 1986, p. 256), y al mismo tiempo que caer es mentira. De ello se deduce que la verdad, aunque surge del no ocultamiento del ser, sólo es posible por la residencia, su existencia, su elección y su precomprensión. Esta verdad se convierte en un ser conveniente mediante la enunciación, se cosifica, por lo que el acontecimiento se identifica con el ser y el ser se olvida. De esta concepción de la verdad como existencial, es decir como lugar de diferencia ontológica, se desprende que sin el revelador la verdad no sería la verdad, y sin quien comprende el ser no sería el ser. Sería, porque no habría razón para la diferencia ontológica. Sin existencia, el ser es ser. En última instancia, sin embargo, no se trata de que hagamos posibles el ser y la verdad, sino que la verdad y el ser nos hacen posibles, porque estamos por la verdad (Heidegger, 1986, p. 263). O, como dice Patočka: el acontecimiento del ser elige al hombre (Patočka, 2016, p. 253). El ser y la verdad son igualmente originales.

Otras grandes innovaciones se mostraron como las siguientes: 1) El fundamento del hombre como una existencia que no es una simple realización de una esencia, sino una interpretación (auténtica o no auténtica) de la hipótesis modalizada de su incumplimiento. Esta naturaleza infundada es la ausencia de algo esencialmente permanente y la necesidad de elegir, lo que en última instancia no significa decidir según uno mismo (porque en realidad no existe el yo como esencia), sino elegir la propia libertad, la libertad para todo. Y es esta libertad para todo lo que constituye la verdadera responsabilidad. Esto está vinculado a otro momento éticamente constructivo, a saber, el carácter del "estar en el mundo", que, en su modo auténtico, es conciencia de la necesidad del mundo. Por lo tanto, sólo si el mundo no es para nosotros sólo una multitud de cosas objetivadas podremos ser literalmente ecológicos. 2) También son importantes aquí, y en la historia de la filosofía, los existenciales únicos y fundamentales, porque además de la comprensión hay igual armonización como momentos

de orientación en el mundo. Ya no es un parásito del conocimiento que hay que eliminar, sino su constituyente que hay que tener siempre en cuenta. Quizás sea incluso más fundamental que la comprensión, porque abre la esfera auténtica (como una ansiedad que lo pone todo en duda). 3) Finalmente, es la situación hermenéutica la que eleva al hombre y su comprensión del mundo por encima del simple conocimiento y de la aplicación de leyes lógicas. A través de formulaciones como “el ser es siempre de una forma u otra...” sólo es posible realizar una hermenéutica de la humanidad sin cosificarla. Un ser es siempre para nosotros algo más de lo que somos capaces de captar. Sólo así es posible una diferencia ontológica, porque, a pesar de nuestra insuficiencia, de alguna manera estamos vinculados a una historia mundial que va más allá de la mera facticidad.

1.3 Ser y Temporalidad

Cuando cuestionamos el sentido del ser, realizamos una investigación ontológica, es decir una interpretación, y ésta tiene su situación hermenéutica como pre-estructura. Debe ser proporcionado. Para concebir el ser como un todo (y por tanto captar plenamente la diferencia ontológica necesaria para el nuevo fundamento de la ontología), el segundo límite, el fin, es decir, la muerte, debe incluirse además del hecho de rechazo discutido hasta ahora, como el comienzo. El ser se nos presenta entonces como un ser al final, como un ser en la muerte, a través del cual puede tener conciencia (asumir sus posibilidades como “propias”), ser temporal y por tanto históricamente. Heidegger modifica el análisis existente respecto de la temporalidad, lo que hace circular la interpretación, para modificar retrospectivamente su situación hermenéutica.

Permanecer como “para uno mismo” es una incompletitud permanente, una totalidad inalcanzada. Alcanzar la plenitud en la muerte es perder el “tú”. Esta muerte es esencialmente insustituible e inamovible, siempre mía como fenómeno existencial. El ser incluye su “todavía no”, como el “todavía no” que debe ser, es decir “por adelantado”. Así como es su “todavía no”, también es “ser hacia el fin”. El indulto previo a la liberación de la muerte escapa a la interpretación pública, una muerte anónima que no concierne a nadie y se convierte en un

simple “caso” alienado en la indiferencia. Pero a la verdad de la muerte pertenece su certeza perceptible e indefinida en cada momento. El concepto plenamente existencial-ontológico de muerte puede, por tanto, resumirse así: “La muerte como fin de la residencia es la posibilidad de residencia más adecuada, más independiente, más segura y, como tal, indefinida, insuperable. La muerte, por anticipación, convoca al ser como individuo a su potencialidad esencial, y lo libera para sus propias potencialidades, entendidas como finitas. Al hacerlo, a partir de la ansiedad, libera su totalidad, su auténtico “poder de ser total”. La ansiedad tiene, pues, para Heidegger una doble función primordial: revelar la red de medios como insuficiente, revelar así la totalidad del mundo, y establecer una totalidad auténtica, es decir la asunción de uno mismo, a través de su relación con su propia mortalidad. En segundo lugar, la ansiedad es el surgimiento de la problemática, la apertura del sentido, la apertura de la historia, de la filosofía. Es una experiencia de certezas insuficientes.

Además, Heidegger intenta testimoniar, a través de la determinación, la autenticidad "poder ser total", es decir, encontrar una clave según la cual el ser se fundamenta en la autenticidad. Sin embargo, dado que la residencia se pierde originalmente en sí misma, debe ser mostrada auténticamente, es decir, certificada. En primer lugar, el ser se comprende a sí mismo a través del ruido del “está encendido” (palabra, ambigüedad), que le impide escucharse a sí mismo. La conciencia grita silenciosamente, como un discurso desbloqueador. A esto se le llama ser inauténtico en sí mismo, tomar control de uno mismo como posibilidad propia. Y como el silencio, la conciencia no grita nada, de la cual la muerte es la imagen más impactante. El Dasein se ve obligado a permanecer en silencio para escuchar el llamado silencioso de su muerte, que sólo le permitirá retomar sus posibilidades de ser. A través de la angustia, él le revela la facticidad de su “quién es”. Se convierte en un “eso” inhóspito en la “nada” del mundo. Esta naturaleza inhóspita lo persigue constantemente, de modo que su conciencia se revela como un grito de preocupación (cf. Heidegger, 1986, p. 315). La conciencia llama “culpable”. Sin embargo, no se trata de una culpa moral, sino de una culpa ontológica, que en alemán significa principalmente "deber". Sólo sobre esta base es posible cometer actos ilícitos. El ser, como horario, se debe a sí mismo una posibilidad alternativa (insatisfecha) con libertad de elección y, por tanto, es la base de su propia negatividad. La libertad es la elección de una

sola opción. También es la negatividad tal como es arrojada, es decir, la propia aquí dada (Heidegger, 1986, p. 321), que no se ha establecido. No podía decidir si lo haría. Entonces, como base, siempre está más allá de sus capacidades. La preocupación entonces está imbuida de negatividad, de culpa, como un rechazo de las posibilidades y una incapacidad para establecerse uno mismo. La culpa es, por tanto, el límite de la libertad, es la revelación de posibilidades que están más allá de nuestras capacidades. Asumir la culpa es liberarse de la culpa. Sólo a través de este desbloqueo el ser puede volverse auténtico y responsable. Se trata de estar al aire libre, la verdad de la existencia y, por tanto, un requisito previo para una auténtica convivencia. La conciencia da así testimonio de la autenticidad de la totalidad del ser, pero no da instrucciones prácticas, porque de lo contrario negaría la existencia de la posibilidad de acción.

Un análisis de todo el ser reveló que el “ser para la muerte” era precursor y testimonio de la autenticidad como determinación. En la unidad de estas características de culpa y muerte se experimenta la temporalidad, lo que significa que la temporalidad sólo se revela con la insuficiencia del presente y, por tanto, se trasciende. La negatividad total es muerte, lo que significa que sólo la muerte revela plenamente la culpa. Y es en esta determinación anticipada donde el ser adquiere su auténtico “poder de ser íntegro”. No intenta superar la muerte, sólo conduce a la determinación de la acción. El testimonio de esta totalidad es su comprensión, que configura nuestra comprensión del ser y la base de toda ontología. La ontología adquiere así una connotación negativa, se vuelve pesimista.

Una vez más, hay que recordar que la residencia no es un sujeto, porque si se entiende como sujeto, se transforma en un medio existente. Cuestionar el significado significa cuestionar la posibilidad de comprensión, es decir, el “qué” para el cual está destinado el plan primario de comprensión del ser (Heidegger, 1986, p. 364). Esta línea de tiempo tiene sentido, por lo que se deduce que el significado de la existencia de la residencia es el ser mismo que se entiende a sí mismo. De la experiencia cotidiana se desprende claramente que la insignificancia se atribuye a una negatividad incomprensible que nos trasciende. De todo esto se sigue que la temporalidad y el significado surgen ambos de la problematización de lo dado. Y el primer

pesimismo de la ontología es la conciencia del límite de nuestra comprensión, del horror de la insignificancia, sobre el cual no tenemos control.

Heidegger intenta deducir la temporalidad de los momentos de preocupación. Determinación anticipatoria como “estar en (las propias posibilidades) como futuro; Agarrar el azabache, como si estuviera resueltamente dentro (de sus posibilidades), lo determina como formal; y finalmente, estar resueltamente con él (a mano), procurarlo, es hacerlo presente. Este futuro, que alguna vez estuvo presente, como unidad del sentido de preocupación auténtica, se llama temporalidad. No se trata de una cuestión de tiempo en el sentido vulgar del término, es decir, de una interpretación que se atiene a lo que se supone que es cuando caracteriza el fenómeno. El progreso basado en el futuro representa la existencia; “ya vigente” como facticidad anterior; y “estar en...” haciendo presente la decadencia. El significado primario reside en el futuro (concebido como finito). Por eso nos entendemos a nosotros mismos sobre todo a partir de nuestra imagen del futuro. En cuanto a los rasgos primarios de la temporalidad auténtica, sólo hay momentos de facticidad y existencialidad, y el tercer momento está contenido en ellos, porque la decadencia, como carácter independiente, no se realiza aquí, sino más bien se reprime. La temporalidad está cronometrada, dando lugar así a sus caminos posibles, es decir, a diferentes modos de ser. El tiempo incluye los términos “ a... ”, “hasta... y “a...”, lo que resalta la característica de la temporalidad como “fuera de sí misma”, llamada éxtasis. Así como Heidegger no puede hablar de la esencia del ser, tampoco puede hablar del ser del tiempo. El primer problema se resolvió por sí solo cuando comprendimos que el ser es un problema de comprensión, no como una suerte de subjetivación, sino como un despojo de sentido. El problema del " ser" del tiempo se entiende terminológicamente como timing, es decir, la iniciación (ectasis) del ser presente, que extiende también la comprensión del ser a las dimensiones ausentes de la temporalidad. Aunque pueda parecer que el autor sólo está sacudiendo viejos temas, se trata de una concepción muy singular de la historia, que Pato ě ka sólo capta plenamente como una unidad de la explosión del mundo, el tiempo y la existencia como problemas de significado.

El siguiente acercamiento a la investigación del ser es el siguiente: primero se implica la inautenticidad del ser en su temporalidad específica, luego se elabora el problema de la historicidad y finalmente de la intratemporalidad. La interpretación temporal debe comenzar con las estructuras que constituyen el desbloqueo del “estar en el mundo” y luego fundamentar esto en la decadencia de la provisión práctica. El primer requisito previo para el desbloqueo es la comprensión, porque el desbloqueo de la posibilidad es ante todo futuro, como “el retorno a uno mismo”. El futuro auténtico es aquí la anticipación, la expectativa no auténtica, a partir de la cual la expectativa es posible como anticipación auténticamente programada. El tiempo sólo puede hacerse a partir de los modos extáticos del presente, es decir de la presencia o del momento, y al mismo tiempo del pasado, es decir del olvido o de la renovación. Con un tono similar al de un lanzamiento afinado, su “eso” es principalmente formal. El carácter básico del estado de ánimo se “reduce a... El miedo armoniza la comprensión de lo previsto y proviene del presente perdido (espera-presente, olvido), de la ansiedad del ser como determinación de futuro. Y, por último, el declive es una presencia desenfocada. El desbloqueo completo del “tú” se abre a la unidad de estos tres constituyentes que es el habla, realizando así la transferencia ontológica de la preocupación a la temporalidad. Sin embargo, aún queda por resolver el problema de la oferta, que además es más original y no puede interpretarse como decadencia.

Incluso la existencia auténtica proporciona. La suficiencia, como carácter fundamental del conocimiento adquirido, tiene la estructura temporal de la expectativa, que permite hacerla presente. Para que el suministro se realice plenamente es necesario olvidarlo. La suficiencia es entonces una unidad extática de mantener la expectativa del presente. Auténticamente, “arreglárselas” puede entenderse como “dejar ir”. Además de esta práctica, el descubrimiento teórico de la existencia intraterrena no puede hacerse sin práctica. El aspecto “claro” de la contratación se acerca más al ser práctico, lo que el autor llama consideración “si-entonces”. Esta aproximación es posible gracias a la naturaleza extática del presente, su extensión más allá del simple “ahora”. Así, la suficiencia de considerar es sólo “como” algo, sólo se interpreta y no se usa, y por tanto el discurso sobre la consideración práctica pierde su significado (Heidegger, 1986, p. 401). Un ser práctico sólo debe convertirse en acontecimiento

para convertirse en objeto de ciencia. El estudioso ha determinado su situación hermenéutica, es decir, ha realizado una tematización. Se objetiva como una presencia significativa. Para hacer todo esto, sin embargo, era necesario que el ser trascendiera al ser, lo que le hace perder su compromiso. Por lo tanto, Heidegger entiende la comprensión científica como no auténtica, como si ocultara la provisión de una falta de suministro, es decir, de una mera observación. La ciencia, por tanto, se objetiva a sí misma como no participante en lo observado.

El ser existe históricamente porque existe temporalmente. De la temporalidad surge también la intratemporalidad y, por tanto, no es menos importante que la historicidad. La historia se entiende generalmente como "pasada", "transmitida" y aún activa, con un vínculo en el hombre. Pero el ser nunca puede ser pasado, sólo el mundo, como conexión de medios. Así, el ser es principalmente histórico y, en segundo lugar, el ser no residencial es histórico mundial. Las posibilidades que verdaderamente se liberan no pueden extraerse de la muerte, sino del mundo y de los demás, de modo que la determinación libera la posibilidad de una existencia auténtica a partir de la herencia que asume el ser. Al captar la finitud, lleva al ser a la simplicidad de su destino. El destino es, por tanto, un acontecimiento auténtico, basado en la libertad de morir y heredar la posibilidad elegida para sí. Sin embargo, como el ser es convivencia, es su convivencia la suerte. Está liberado para compartir y luchar. Sólo la temporalidad auténtica hace posible el destino como historicidad auténtica, como renovación de lo transmitido, es decir, una nueva comprensión de las viejas posibilidades.

De este modo, el Dasein elige a su héroe a través de este retorno extático en el tiempo. Sin embargo, la historia también puede ser falsa. Dado que "el acontecimiento de la historia es el acontecimiento del 'estar en el mundo'", la existencia histórica mundial está también ligada a la historia. Este mundo histórico es el mundo de una existencia intramundana. Al principio, el Dasein comprende su historia de una manera objetiva, histórica mundial. El destino desequilibrado está oculto a la historicidad inauténtica, no puede restaurar lo viejo. La unidad del futuro y del pasado, como presente en el que se habita, desbloquea el presente como instante, y al ser interpretado desde una comprensión que renueva el futuro, la auténtica historia se convierte en la despresentación del presente, la emancipación. del declive. Aquí,

después de comprender el ser, el mundo y el otro, queda claro que la comprensión y la experiencia del tiempo son principalmente, aunque no originalmente objetivantes, pero no es (como cree Heidegger) que el problema radica en el hecho de que la interpretación se lleva a cabo. del mundo, sino (como cree Pato ě ka) en la forma en que este mundo es entendido y experimentado.

El camino abierto de Ser y Tiempo finaliza con la explicación de la temporalidad cotidiana. El ser real tiene en cuenta el tiempo, encontrándolo en existencias intramundanas sin comprenderlo existencialmente, nivelando así la existencia original. La oferta ordinaria, prácticamente racional, se basa en la temporalidad del modo de mantener la expectativa, que se pronuncia como datable copronunciado con proxenetismo. Esta vez, como se esperaba, se publica. Este es precisamente el momento donde encontramos la existencia intramundana que es la intratemporalidad. En el ser cotidiano, como " estar en el mundo", es necesario desbloquear el mundo, y con él la naturaleza y la alternancia del día y la noche; entonces su acción es Diaria. La divulgación se produce al desbloquear el reloj natural como medida del tiempo medido. La temporalidad del tiempo es el tiempo de un mundo cuyos seres son atemporales y sólo aparecen "en el tiempo". Lo que quiere decir que además del ser, el tiempo depende directamente del ser, de la existencia; que el tiempo del mundo (su actualidad) está determinado por nuestra comprensión de nuestro tiempo (temporalidad). Como cree Heidegger, el tiempo ha sido tradicionalmente interpretado vulgarmente como una sucesión de "ahoras", es decir, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, pero carece de relevancia y significado. Los "ahoras" simplemente suceden.

A través de la espera y la espera, como ahora "no más" y "todavía no", este tiempo se constituye en infinito, ignorando así la auténtica finitud. Hay también una naturaleza efímera, que a su vez revela la temporalidad original del ser. "El tiempo ahora" es, por tanto, original porque se basa en una temporalidad inauténtica. Respecto al tiempo, debemos distinguir entre la temporalidad original y su modalidad auténtica e inauténtica y la noción vulgar de tiempo. "Está comprobado que la preocupación es el sentido de ser temporalidad", es decir, que entendemos nuestro ser como un ser autofundador desde el punto de vista de la temporalidad,

es decir, de nuestra expansión más allá de las noticias del aquí y ahora. Si tenemos en cuenta la tesis según la cual sin la residencia (del que pregunta) no habría "ningún ser", podemos decir en las intenciones de Pato čka que el sentido de la existencia es la libertad para la Idea. Todo el tratado, inacabado en una sola obra, termina con la pregunta: "¿Resulta que el tiempo es como el horizonte del ser?", mientras que el mayor logro de Heidegger es la cursiva, que representa el significado del interrogador.

En la concepción del tiempo de Heidegger podemos señalar varios momentos muy importantes: El primero es la vinculación del tiempo con el modo de existencia. Agustín ya separa el tiempo psicológico y el tiempo físico. Sin embargo, se trata de otra cosa. Como ocurre con el problema del ser, el tiempo es un tiempo de interpretación, lo que significa que la forma en que uno se relaciona con uno mismo y con su ser determina la forma en que vive el tiempo. Sin embargo, esta vida del tiempo no tiene nada secundario o secundario a la objetividad del tiempo (físico), porque es precisamente este tiempo el que se forma sólo a partir del supuesto de la autointerpretación. De modo que el tiempo es siempre tiempo vivido, o su derivado. Por tanto, no se trata de una subjetivación universal y de una relativización de las determinaciones ontológicas, sino de la toma de conciencia de sus posibilidades y de las posibilidades de su conciencia sólo a condición de su relación con la diferencia ontológica del ser humano. Es por tanto el condicionamiento existencial del ser y del tiempo restante, porque sin duda no puede haber respuesta. Y es precisamente esta respuesta y este problema el ser, cuyo significado es el tiempo. Es decir, un ser que sólo puede entenderse respecto del tiempo, en dos sentidos: a) la experiencia del tiempo finito permite una relación con el todo y por tanto una relación con el ser, y b) sólo un ser temporal puede aspirar a algo.

El segundo aspecto importante es la vinculación de las dimensiones temporales, que permite la vinculación temporal de la realidad y sus efectos. Sólo si el presente no es el puro presente puede afectar al futuro y, como el pasado, no ser olvidado. El hombre tampoco puede existir como un "ahora" autoformado hasta que el presente sea simplemente un "ahora", porque necesita estar "siempre de una forma u otra" hacia su objetivo. Esto también está vinculado a

la importancia de atribuir el ser a dimensiones ausentes, lo que revisa completamente el concepto de ser y también concreta el problema de la diferencia ontológica.

La pregunta de Heidegger resultó entonces ser una pregunta sobre el “cuestionamiento del ser”. Es decir, el cuestionamiento de la posibilidad y la esencia de lo ontológico. Lo que otros daban por sentado, él supo abrirlo como un problema. Por lo tanto, la pregunta no es principalmente si sus respuestas son unilaterales, injustas para la tradición o insostenibles de otro modo, sino principalmente si fue capaz de plantear viejas preguntas de una manera nueva. Esta novedad reside en la conciencia de que todas las preguntas tienen en común, que son preguntas humanas. Así pues, no podemos culpar a Heidegger por su antropocentrismo, pero sí a la mayoría de sus detractores por no darse cuenta de la esencia fenoménica de cualquier posible exploración de la realidad. Porque todo lo que sabemos sobre la realidad es lo que a nosotros como personas, nuestra naturaleza, se nos permite saber.

2. Jan Patočka

2.1 Metafísica negativa

Cuando examinamos la obra de Jan Patočka, quien estuvo fundamentalmente influenciado por los primeros trabajos de Heidegger, examinemos primero sus puntos de vista metafísicos generales, que están formulados a partir de su platonismo negativo. El autor concibe la metafísica como una ciencia del todo, y cualquier aceptación de la metafísica está siempre dentro de su dominio, como una declaración tras otra acerca del todo. Lo cual, bajo influencia platónica, supone la trascendencia del mundo hacia el nuevo “verdadero” ser (ideas). No se pueden obtener hechos de estas ideas, por lo que la metafísica no tiene un objeto positivo en el sentido de ciencia y, por tanto, no puede proceder como ciencia. Sólo puede crear ficciones conceptuales como cuasiobjetos en forma de determinadas categorías. Con estas abstracciones, “todos los objetos de la posible experiencia metafísica (Patočka, 2021, p. 318) desaparecen”. En todo esto se distancia de la práctica humana y, como teoría, presupone la crítica del discurso. El lenguaje se concibe como una historia hecha posible por la libertad

humana. La experiencia de la libertad no es fáctica ni objetiva, sino “la experiencia del riesgo” (Pat očk a, 2021, p. 322). Lo decisivo para ella son las experiencias “negativas”, que muestran el contenido de la experiencia pasiva como fugaz y trivial. Esta experiencia de libertad es trascendental. De aquí provienen la dignidad humana y la creatividad. Ésta es la base del surgimiento y desarrollo de la metafísica, que primero debe concebirse como no objetivante, porque objetivamente el todo nos es inaccesible.

A esto se suma el hecho de que estamos viviendo una doble experiencia. Experiencia pasiva, cuyo contenido es positivo y que nos aporta aspectos unilaterales del objetivo. Por otra parte, la experiencia de la libertad no tiene ningún contenido positivo, es una distancia, una distancia, una superación de la objetividad; permite la experiencia del todo (Patočka, 2021, p.325). Entonces también podemos decir que tenemos dos tipos de metafísica: una favorece la objetividad y la otra favorece la totalidad. Platón crea la primera metafísica positiva, donde hay libertad trascendental del ser sintiente al ser trascendente. De esta manera fundó también la ciencia positiva y determinó el destino de la filosofía durante más de dos milenios. Pero la idea tiene un doble significado: es un ser en sí mismo y aquello que hace ver al hombre, haciéndolo histórico. Esta dualidad de la idea es una diferencia ontológica, como la diferencia entre dos metafísicos; Por la doble existencia del ser: una como proveedor y la segunda como preocupación, como relación con lo negativo. Y es en nuestro sentido negativo que la Idea se libera de la objetividad, se sitúa por encima de lo subjetivo y de lo objetivo, su “lugar” es el hombre (Pat očk a, 2021, p. 330). El hombre como posibilidad de shock, como ser, como filósofo.

Desde el punto de vista de la objetividad, la Idea desobjetivante y concebida negativamente aparece como mera nada. Crea libertad, conciencia de la nada de la realidad. Gracias a su No de objetividad, expresa su trascendencia, lo que la hace incomprensible. “Con su resistencia, une para nosotros toda la existencia finita” (Patočka, 2021, p. 332). El platonismo así concebido es el verdadero respeto por el conocimiento, preserva la filosofía purificada de pretensiones metafísicas y lucha contra el relativismo (Patočka, 2021, p.335). Un vacío similar

de objetividad también está presente en el avance de Heidegger a través de la comprensión negativa del todo. Patočka, sin embargo, capta el problema a un nivel más universal.

Patočka considera que el problema de la verdad es el problema fundamental de la filosofía. Aquí, como en Heidegger, la verdad es la iluminación de la realidad, su emergencia hacia la inteligibilidad. Él cree que la verdad ha sido trasladada al dominio de los juicios teóricos, cosificada porque el platonismo positivo concibe la idea como una cosa. El hombre nunca podrá captarla realmente desde el lado del infinito, porque sólo tenemos un acceso limitado a la verdad. La verdad es la verdad del ser finito, de esta finitud, el lugar del entendimiento. Es producto de un avance hacia la muerte, como una toma de sí; la insuficiencia, la distancia, como una desigualdad entre el pensamiento y el objeto total en relación con nosotros. La idea nos habla negativamente como prueba de nuestra inferioridad en relación al todo. Es la insuficiencia, como movimiento de libertad, la diferencia de dos seres fundamentales, lo que nos permite ver la diferencia ontológica como existencia y ocurrencia. La libertad, que nos eleva desde la objetividad, es la fuente de toda verdad para abrir la historia. Todo ello sólo porque “el sujeto es un actus, no una sustancia u otra determinación y contenido positivos”. Es el no objetivo que quiere, como la voluntad de “libertad”. Es una existencia que debe establecerse. Este desprendimiento establece el tiempo de la temporalidad (la realización del tiempo humano, que el hombre vierte en el mundo entero a través de su tiempo), el hombre (el ser) y el mundo se convierte en el lugar de la historia. La “filosofía no metafísica” de Patočka se caracteriza por “la distinción radical entre objetividad y no objetividad” (Patočka, 2021, p. 604). La metafísica, como sacudimiento de la claridad del ser, hace posible la ordenación y división del mundo entero para las ciencias y la filosofía misma.

Al igual que Heidegger, Patočka también está intensamente interesado en el tiempo. Lo concibe como un horizonte universal y el presente como exclusivamente actual, pero no necesariamente como el único real (Patočka, 2021, p. 621). Esta horizontalidad remite al doble sentido del tiempo: constitutivo, es decir tiempo concebido como constitutivo del mundo (ya sea subjetivo u objetivo); o la hermenéutica, donde el tiempo es decisivo para la comprensión del mundo, para el surgimiento de la verdad. La conciencia temporal es la conciencia de la

trascendencia, como posibilidad de desapego del presente, como pasado preservado, de lo existente en general (Patočka, 2021, p. 629). Es la conciencia la que ocurre como un éxtasis. Con su autenticidad, una persona puede poseer el mundo entero. Esto lleva a una conversión a la Idea. Es precisamente el desapego de la corriente lo que reside en la experiencia del tiempo. Según Patočka, Heidegger fue el primero en enfatizar el aspecto unificado de las dimensiones del tiempo humano. Las diferentes capas de la realidad tienen su propio tiempo en la obra de Patočka: el ser inorgánico es indiferente al tiempo, lo orgánico vive en repetición, y el hombre, experimentando el tiempo, también puede llegar a una relación obsoleta con la realidad, con la Idea. A diferencia de lo orgánico, se resiste al pasado, no lo quiere. Se determina como futuro, como lucha con el pasado (Patočka, 2021, p.641). Es en el hombre donde se realiza la unidad de los éxtasis del tiempo (temporalidad). El tiempo se revela entonces como obra de libertad, como creación (Patočka, 2021, p. 627). Sólo a través de una grieta en el hombre es posible la temporalidad. También aquí la comprensión, el estado de ánimo y su articulación son la base de la comprensión, que es posible a partir del tiempo vivido como iluminación del mundo.

De la pregunta de por qué existe el ser y no la nada, surge la experiencia de la nada, de modo que los objetos se vuelven insignificantes en la ansiedad. Las posibilidades heideggerianas no realizadas o la muerte son sólo ejemplos. El concepto de nada sólo se cuestiona si se concibe objetivamente. La base de la negación es la distinción entre ser y existencia, porque el ser no es el ser, no puede expresarse. El ser no es una cosa, es un no ser. La nada como trascendencia es, por tanto, la totalidad del éxtasis (la totalidad del ser). La negación va más allá de la actualidad de la realidad, es una tendencia más allá del presente. La temporalidad abre un mundo de comprensión. Todo esto sólo puede captarse de una forma tan negativa. Esta pura trascendencia no coloca a otro ser en el lugar de los seres del universo, sino que crea tensión de ser a ser (Patočka, 2021, p. 673). La trascendencia es, por tanto, el principio de libertad, es la posibilidad de la negación de la Idea.

Patočka ve la crisis de la modernidad como un problema de objetivación, que está vinculado a la diferencia ontológica de Heidegger, porque sólo si el hombre fue concebido como un

objeto, y por lo tanto no hubo una división fundamental de los seres (no hubo una diferencia existencial de ser), ese ser podría reducirse a ser. Precisamente a través de la concepción negativa de la Idea se obtiene una distinción completa entre ser y ser, y se elimina el “problema sujeto-objeto”. El tiempo también se revela a la manera heideggeriana como una extensión, mientras que el ser no está reservado sólo para el presente. Esta identificación del ser y la presencia, como retirada de la realidad de las dimensiones de la ausencia, es, además de la objetivación, la principal causa del olvido del ser. Por lo tanto, el fundamento de la metafísica de Pato čka resultó ser una elaboración de las intenciones heideggerianas, es decir, la aplicación de los fundamentos de la ontología fundamental a toda la metafísica.

2.2 El mundo natural como problema filosófico

Con su "entrada" en la filosofía, Pato čka desarrolla el problema del mundo natural, primero bajo la influencia de la fenomenología husserliana, pero luego adopta la posición de Heidegger, que sin embargo capta en un lenguaje diferente, haciéndolo accesible. Esta cuestión no es específica del ambiente de la época; vemos la misma revelación (aunque captada y resuelta de manera diferente) de la crisis en Masaryk, que tuvo una influencia considerable en los inicios de Pato čka en estos dominios.

“El hombre moderno no tiene una visión unificada del mundo; Vive en dos mundos, a saber, en su entorno natural y en el mundo creado para él por las ciencias naturales modernas, basadas en el principio de las leyes matemáticas de la naturaleza. La desunión que ha permeado toda nuestra vida es la verdadera fuente de la crisis mental que estamos viviendo” (Patočka, 2016, p. 9).

Es posible superarlo reduciendo ambos a una actividad subjetiva, a una persona concreta. “Tenemos dos mundos ante nosotros. Un mundo con sentido en el que vivimos, y luego un mundo que nosotros mismos creamos, pero que tiene un significado que existe incluso antes del primero y de nuestras acciones. Nacemos en el primero como dueños libres de nuestras acciones, por eso hay dignidad.

Ante cualquier teorización, inmediatamente se nos da objetividad. Una persona que ha pasado por la ciencia moderna ya no vive en el mundo natural, porque nuestra ciencia natural es una reconstrucción radical del mundo natural. El mundo ingenuo se ve entonces afectado por el carácter de falta de originalidad y derivación. A priori, la vida ingenua no tiene valores noéticos y, como vida parcial, no puede contener argumentos contra el objetivismo. Quizás por eso el mundo científico es más eficiente y tiene ventaja. A través de todo esto, el hombre está cosificado por la ansiedad y el aburrimiento; puede ser concebido como la permanencia de lo que está sucediendo.

Patočka ve el problema del mundo ingenuo a través del prisma de la historia de la filosofía. Al referirse a la fenomenología, también da una característica distintiva del ser. Dice que la reducción “se aplica no sólo a las proposiciones sobre el ser, sino también a las proposiciones sobre la estructura del ser, no sólo a las proposiciones ónticas, sino también a las proposiciones ontológicas” (Patočka, 2016, p. 59). Con lo cual, de hecho, subraya que la investigación ontológica distingue del respeto por el todo y el “interior”. Los teoremas de las matemáticas son ónticos, los teoremas sobre la naturaleza de los objetos matemáticos son ontológicos. La ontología es el estudio de la estructura interna de los campos de los seres. “Decimos que esto es lo que puede probar su pretensión de tesis; Ser es rendir cuentas (Patočka, 2016, p. 61). Si ignoramos el concepto de “responsabilidad” intelectualmente concebido por Husserl, estas tesis pueden compararse con reservas a la condicionalidad heideggeriana del ser y la verdad por la existencia de la residencia. Con la revelación del ser tematizado fenomenológicamente como estar en el mundo (Patočka, 2016, p. 63) y del terreno trascendental como vida que fluye (Patočka, 2016, p. 65), toda unilateralidad del intelectualismo desaparece. El ser se convierte en un problema hermenéutico.

La disputa entre el mundo ingenuo y el mundo científico puede resolverse sobre la base de una filosofía idealista trascendental. El hombre es concebido como un ser que Mi universo, conoce el mundo. Vive en contacto y como tal tiene capacidad de comprensión. La vida humana es entonces también vivir con otros en un mundo común, ingenuo y no temático. El punto central de este mundo, en el que nos sentimos familiares y seguros, es el hogar, como

refugio. Su gradación infinita conduce a la extrañeza de la distancia, a la naturaleza. Sólo a través de la asistencia mutua nace un hogar concreto, un rincón de voluntad y seguridad comunes (Patočka, 2016, p. 120). La primera dimensión del mundo es, por tanto, la tensión entre hogar y extrañeza. La segunda dimensión es el tiempo. Este tiempo es la unidad de sus tres dimensiones temporales, que dan ritmo a nuestra vida (temporalidad). El pasado y el presente están en una conexión auténtica, que se explica por la relación con el mundo de los padres y la tradición. Se trata, por tanto, de determinar el tiempo como horizonte específico de residencia natural. La tercera es la dimensión subjetiva, como un sentimiento general específico de la vida, la dinámica de un mundo teñido por el estado de ánimo.

Percibimos en las cosas lo que nos permiten hacer y lo que nos hacen imposible. Estas actividades prácticas tienen su tiempo, por lo tanto el individuo crea el suyo durante toda su vida. Históricamente, este tiempo presupone la conciencia de la propia libertad; la mayoría de las veces queda oscurecido por una comprensión lineal. Cuando Patočka dice que al comienzo de la vida consciente hay un caos emocional, esto demuestra el predominio de la influencia de Husserl. Sin embargo, no se puede decir que rechace la comprensión de Heidegger sobre la fenomenalidad, porque ese es un problema diferente. Este caos se ve aquí como onticidad, y no como la ontología de Heidegger del “siempre de una forma u otra”. Luego, Patočka pudo, en los años 1930, defender la tesis según la cual “el hombre nunca comienza su experiencia desde el principio, nunca adopta el caos, sino el mundo” (Patočka, 2016, p. 130). La corporeidad es originalmente no temática, mientras que el entorno inmediato tiene el carácter de objetividad práctica y la distancia tiende a ser estética.

El mundo es la esencia de los acontecimientos, precede a toda existencia. En este proceso se comprende al otro. Primero como corporalidad, luego en una comunidad donde se habla. De esta manera, el lenguaje se entiende a la manera heideggeriana como una herramienta oculta, como una condición previa para compartir. Y es precisamente porque el pensamiento tiene un carácter completo e inacabado que el lenguaje como dinámica siempre nos resulta esquivo. Sólo a partir del lenguaje surge una tendencia puramente teórica. Los resultados de la ciencia no pueden, por tanto, ser el punto de partida para el análisis del mundo, aunque sólo sea porque

son constituciones de alto grado. “La hipóstasis de las ciencias naturales es una falsa metafísica” (Patočka, 2016, p. 164).

Con esto, hemos esbozado las principales tesis y conclusiones que Patočka formuló en su concepto del mundo natural en 1936. A continuación, mostraremos las diferencias fundamentales en “La meditación de su autor después de treinta años”, que significan una inclinación hacia Heidegger como el cumplimiento de las intenciones originales. El cambio fundamental es evidente en el panorama más amplio de la cuestión. Ya no es el ser lo que se problematiza, sino el ser, pero eso no quiere decir que el autor no fuera consciente de esta diferencia hace años. El hecho es que solía entenderlo como una herramienta analítica y no como una solución a un problema. La diferencia ontológica adquiere un carácter hermenéutico.

El interés por estar en el mundo es un interés por el propio ser; no se puede dar, sino sólo adquirir, ganar, encontrar en la lucha contra el disimulo. Patočka define la contribución de Heidegger como una ruptura del concepto de sujeto en el concepto de existencia, que es una planteación completamente diferente de la cuestión del modo de ser de los seres en este mundo (Patočka, 2016, p 214) . Es precisamente la comprensión práctica de Heidegger del “estar en el mundo” la que no objetiva los fenómenos. Sin embargo, critica a Heidegger por su excesiva formalidad, su falta de percepción del problema de la corporalidad y la imposibilidad de interpretar el problema de la casa. Por lo tanto, concibe el estado de ánimo fáctico como físico. Se identifica con la interpretación servil del mundo, que al mismo tiempo acepta el problema de la diferencia ontológica a través del prisma heideggeriano. La crítica fundamental viene con el concepto de decadencia en el mundo, que es uno de los temas más frecuentemente criticados de la filosofía de Heidegger. “Lo que Heidegger llama decadencia del mundo y considera el modo primario y mayoritario de nuestra existencia, es en realidad un enredo del yo y es no menos un escape del propio desbloqueo que de la revelación de las cosas tal como son”. realmente son objetividad” (Patočka, 2016, p. 219). La decadencia no es una fuga al mundo, sino una incapacidad para tomar el control, como si Patočka viera la posibilidad de

encerrarse en sí mismo, es decir, de forma falsa. Todo esto significa que la brecha entre el mundo y el hombre (ser) aquí no es tan aguda.

El mundo no es un lugar de escape de uno mismo, sino una gradación entre la distancia y el hogar. Se entiende hasta el final como el horizonte del entendimiento. Y es precisamente esta mayor cercanía la que capta el concepto de mundo natural, lo que significa que la autenticidad no se trata de la diferencia entre el yo y el mundo, sino el yo en la verdad y la falsedad. La relación del hombre con el mundo, por tanto, no es tan negativa como en Heidegger; no es una pérdida de sí mismo, sino una condición de autodescubrimiento. Concibe las posibilidades como posibilidad de existir en el mundo, como posibilidad de moverse (Patočka, 2016, p. 220). La unidad del motivo del movimiento y la tendencia hacia la verdad brillarán en el tercer movimiento de la existencia. En defensa de Heidegger, señala que el análisis existencial no pretendía ser un análisis del mundo natural y, por tanto, tiene un objetivo y unos medios diferentes. Para Heidegger, el mundo natural es el mundo de la servil adecuación al mundo de nuestra provisión; Es la base del mundo científico. Los aficionados al bricolaje, para lucirse, necesitan una casa que entienda sus posibilidades. El mundo es el espacio del ser de la cosa en cuestión “El ser y el mundo, esta luz en la que las cosas se revelan, en la que surgen, no pueden entenderse a partir de las cosas que existen, porque suponen el ser y el mundo para su descubrimiento. Por lo tanto, nunca podemos proceder de tal manera que queramos explicar el ser en el ente; El ente, por el contrario, es lo que es a la luz del ser. El significado del ser y del mundo se vuelve así más claro que en el caso de Heidegger, la verdad como logro del autodescubrimiento. Lo que sigue es la cuestión del cuerpo y del movimiento, que fundamentalmente va más allá del análisis de Heidegger.

2.3 El movimiento de la existencia corporal

“La ontología de la vida puede extenderse a la ontología del mundo si entendemos la vida como movimiento en el sentido original del término. Este movimiento es un movimiento de descubrimiento y se obtiene como original por la radicalización de la concepción de Aristóteles. El hombre se incorpora al mundo a través de su corporalidad vivida, a través de

la cual se convierte en el verdadero ser en el mundo. Todas nuestras actividades, sentimientos y comportamientos son físicos. Ésta es nuestra esencia vivida, que se espiritualiza en cuanto vivida” (Patočka, 2016, p. 230). Sobre esta base, nuestras acciones son siempre un movimiento de un lugar a otro. Nos damos cuenta de las posibilidades moviéndonos, siendo físicos y siendo capaces de comunicarnos. A través de la corporalidad, la existencia como movimiento se vincula a las potencias fundamentales, en particular a la tierra, como primer referente de todo movimiento. El ser como existencia es movimiento. Se divide en tres movimientos básicos, que se derivan de diversos modos de temporalidad (el tiempo entendido existencialmente, que se forma a partir del momento de ser concebido hermenéuticamente). La acentuación del pasado es pasiva, el presente suprime la pasividad, pero es también un pasado mediado; Sólo en la acentuación futura se concibe la vida en posibilidades. Patočka intenta así entender la preocupación no como una trinidad de momentos indivisibles, sino como una trinidad de movimientos. “En nuestro movimiento personal entendemos que movemos nuestro cuerpo y que éste depende de nosotros” (Patočka, 2016, p. 101). El movimiento de nuestra existencia corporal es trinitario:

El primer movimiento es el movimiento del ancla. Su objetivo es explicar la situación, “aceptarnos a nosotros mismos por aquello en lo que nos encontramos” (Patočka, 2016, p. 232). Sólo sobre esta base podremos desarrollar nuestras posibilidades. Es esta aceptación la que condiciona nuestra independencia. La acogida es principalmente mediada, los padres se encargan de ello. Se aferra con placer a ciertos seres para poder revelar su independencia a través de la pantalla de seguridad. Esto también muestra la aleatoriedad, porque no somos capaces de ponernos en situación y nos encontramos en una singularidad que oscurece la atmósfera. Todo esto viene con nuestra responsabilidad hacia los no elegidos. El mundo primordial del anclaje pierde así su bienaventuranza primordial. La comprensión del yo interior se produce en la forma de ti, como un llamado a la actividad del otro. Tú y yo somos igual de físicos. El hombre acoge no sólo a los niños que nacen, sino también al otro con el que entra en las tinieblas fecundas, y se deja aceptar por él. Entonces el movimiento del trabajo se refiere al oscuro movimiento de la aceptación. Entonces, las modalidades fundamentales de esta aceptación son el amor y el odio. Al mismo tiempo amamos al ser en su ser para que

el amor se convierta en un fin en sí mismo. Es un alejamiento de la facticidad del pasado, que sobre todo tiene connotaciones auténticas.

El segundo movimiento, el movimiento de reproducción (autoextensión), empuja a toda la región primaria a la oscuridad. La relación con el ser concreto presupone el servicio y la esclavitud de la vida, sólo se preocupa de las cosas en su servidumbre, no hay objetos, sino sólo los vínculos de los medios. Las cosas en el entorno impersonal se interpretan según la posibilidad de suministro. El mundo se comparte en la cooperación de seres casi personales. En toda esta preocupación, nos escapamos unos de otros, nos cosificamos, nos convertimos en un rol social. El segundo movimiento es, por tanto, el movimiento de distanciamiento. La forma organizada del movimiento de autoproyección se divide entre trabajo y lucha. Este movimiento de defensa es un movimiento de abandono de uno mismo, de voluntad de trabajar (Patočka, 2007, p. 43). La situación básica de este movimiento es la culpa, la opresión y el sufrimiento. Este último, con su estado de ánimo, se vuelve predominante para el hombre moderno, intensificando así "la ausencia de lo principal". Por lo tanto, es un motivo heideggeriano dotar al presente de un significado esencialmente inauténtico.

El tercer movimiento, el movimiento de avance, de autocomprensión, es el más significativo a nivel humano, pero no puede prescindir de los dos anteriores. Es un encuentro con el propio ser en el propio movimiento de la existencia, para verse en la propia tierra. La vida se sitúa entonces "en la construcción del cielo y de la tierra, creando una celebración de su presencia y encuentro explícitos" (Patočka, 2016, p. 245). La presencia del mundo nos permite vernos en él y, por tanto, ver nuestro "papel", asumir nuestra mortalidad. Es una vida de comunión, de una especie de contemplación, en la que el mundo se encuentra plenamente. Este descubrimiento es la verdad como develamiento, por lo que podemos hablar del movimiento de la verdad mediante el cual se crea la historia (como veremos más adelante). El creador de este movimiento es un ser que crea su metafísica negativa. El movimiento de la verdad es, pues, el movimiento hacia la idea que hace la historia e ilumina el mundo. El acontecimiento de la verdad elige al hombre. Este tercer movimiento es dialéctico con respecto a los

anteriores, descubriendo una dimensión del mundo natural siempre esquivada, la autenticidad pura.

En sus conferencias de 1969 tituladas *El problema del mundo natural*, el autor caracteriza el primer movimiento como un co -movimiento instintivo-afectivo de carácter pasado, un ideal estético y una naturaleza envolvente, donde la otra persona es el dador de seguridad. El segundo movimiento es una extensión de la realidad, donde domina el trabajo, el mundo de la servidumbre y el autoengaño, el ideal es el ascetismo y el personaje es la línea interminable de la presencia. Finalmente, el tercer movimiento suprime el dominio de la tierra que había sido dominante en los anteriores, revelando la finitud y el carácter futuro de la habitación. A través de este avance, revela el todo y el mundo. Cada uno de estos tres movimientos es un comovimiento en la dinámica del mundo, fuera del punto de vista sujeto-objeto, formando una unidad dialéctica. Un movimiento así es un ser que se comprende a sí mismo.

Al interpretar el concepto de tres movimientos, creemos que la causa de la falsedad del movimiento general es el segundo movimiento, que debilita al tercero y suprime al primero. Sólo esto tiene su forma de falsedad. Al mismo tiempo, los pilares de la doctrina de los tres movimientos siguen siendo dos posibilidades fundamentales de relación con el todo: con los detalles en el primer movimiento, o con el todo como tal en el tercer movimiento, donde se realiza como un todo. relación con lo negativo, con la Idea. Así, se contextualizan las enseñanzas del platonismo negativo y el movimiento de la existencia corporal. Interpreta la corporalidad como una entrega de sí, una esclavitud que reina en los dos primeros movimientos. Con el tercer movimiento renunciamos al poder sobre el individuo y aceptamos nuestra impotencia, participamos en el primer sentido. Aquí, sin embargo, se dice que Patočka deja de lado los resultados de sus análisis del movimiento corporal y habla de un movimiento de apertura que trasciende todo lo que existe, que es el significado unificado de todo. Por lo tanto, si queremos construir sobre él, entonces debemos eliminar el tercer movimiento, que nos deja sólo el movimiento de aceptación y afirmación. De esta manera, también permanecemos dentro de la dualidad heideggeriana de modos de existencia auténticos e inauténticos.

Pero no es necesario eliminar el tercer movimiento, porque allí no se pierde la corporalidad. El hombre es siempre un ser corpóreo, así como no deja de ser un ser finito. Sin embargo, esta corporalidad no es la existencia de las cosas que suceden, sino la mundanidad como aproximación a ellas. Así, el desprendimiento de uno mismo en el tercer movimiento no es la renuncia a la corporalidad, así como la renuncia a la existencia no es una tendencia. No se trata de que el tercer movimiento de la existencia deje de ser movimientos anteriores, no se trata de una dialéctica hegeliana como dirección. Pero siempre se trata del predominio de un movimiento, mientras que los otros dos todavía están en juego, como en el caso de Heidegger, siempre hay que cuidar una existencia decididamente hacia adelante. El movimiento hacia la verdad, por tanto, no devalúa la corporalidad, porque la verdad del hombre es que es corpóreo. Más bien, en su éxtasis, ven que hay algo más importante a lo que servir y asumir.

El análisis del Ser y del tiempo (redescubierto por la ansiedad) se entiende entonces como unilateral, porque aquí sólo se consideran los movimientos de fuga y superación. Pero también hay movimientos que, aunque no desembocan en acciones, van más allá de todo lo que existe para "aprovechar las posibilidades humanas no cotidianas, es decir, el cambio del mundo, y no su contenido" (Patočka, 2016, pág. Heidegger sólo habla de conciencia, pero también son decisivos el asombro filosófico, la admiración por el artista, el odio y el amor. Y a diferencia de la conciencia, éstos no están privados de la palabra.

2.4 La historia como movimiento de la verdad

a la obra de Patočka un carácter coherente. La historia se convierte en una reapropiación del ser. El hombre en su esencia es "apertura" y nada más, la posibilidad del ser de revelarse es la comprensión del ser. El ser es aquello que, sin ser algo (ser), debe permitir primero que todo se haga presente, es decir, que salga a la luz. Es un área "abierta" que no es obvia al principio y para la mayoría, pero que lo hace obvio. Es la dimensión que muestra al hombre libre y lo libera del ser. La clave de esta esfera ontológica es la temporalidad, que es inseparable del don del ser, de hecho. Todos los mundos históricos resultan ser "naturales" y los mundos

artificiales son sólo interpretaciones de ellos. La historia así concebida tiene tres etapas: ahistórica, caracterizada por el anonimato del pasado, prehistórica, como memoria colectiva, e histórica como sacudida de sentido y en lugar de preguntas.

El mundo de la existencia prehistórica es el mundo ante lo problemático, sin preguntas, es decir el mundo de la invidencia. El hombre no es decisivo, sino decidido (aún no se ha convertido en un extraño). La obra eclipsa el problema, pero también nos hace sentir nuestra libertad y por tanto va en contra de la historia. El concepto de mundo natural conduce, por tanto, a una filosofía de la historia. El hombre prehistórico vive sólo para vivir, y la vida se convierte entonces en una “metáfora ontológica”. No hay distinción entre ser y existencia, fenómenos y el movimiento de su manifestación, su significado y su objeto. El movimiento de la verdad queda entonces subordinado a los dos movimientos anteriores de la existencia.

La vida política obtiene sus oportunidades gratuitas del hogar y del trabajo. Una vida descubierta y sin alivio abre así su propia posibilidad de vida verdadera, abriendo así un mundo sin freno a la tradición y al mito. La vida se vuelve problemática, el hombre deja de ser idéntico a ella y entra en la historia. El significado se tambalea. Desde el comienzo de la filosofía, la historia ha sido la historia interior del mundo distinta del ente, es decir, la historia de Europa como revelación del ente. La filosofía de Heidegger, que entiende la verdad como “apertura al eterno misterio del ser” (Patočka, 2016, p. 59), es adecuada para la filosofía de la historia. Por tanto, es sobre esta base que se inspira Patočka.

El sentido de la historia se resuelve a partir de que sólo la vida humana tiene sentido en tanto apertura a la comprensión. Todo se nos muestra sólo en un contexto significativo y comprensible. Nuestra relación con las cosas es la sensibilidad del loco. Por tanto, la vida humana es imposible sin confianza en el sentido absoluto. La experiencia de pérdida de significado significa el surgimiento de la política y la filosofía. Con la aceptación de la responsabilidad, el hombre plantea la cuestión del significado de una manera nueva y diferente. Volver de la angustia es la vida misma, que transforma al hombre en ser (Patočka, 2007, p. 18). Esta nueva posibilidad de relacionarse con el ser y el sentido reside en el

cuestionamiento. La historia es un lugar de significado: “no es más que la impactante certeza de un significado dado. No tienen otro significado ni otro propósito (Patočka, 2007, p. 115)”. En todas sus consecuencias, Patočka ve la crisis de la modernidad como la posibilidad del fin de la historia, como un problema de verdad. La verdad es el cuidado del alma que creó Europa, y contra esto surgen las tendencias del siglo XVI, la tendencia a preocuparse por el mundo exterior, a la objetivación del hombre. Es precisamente esta primacía de la riqueza sobre el ser la que excluye la unidad del universo, la que establece el espíritu de control técnico que hizo posible el poder técnico. La filosofía actual tiene el concepto del hombre como parte del mundo material, no como un mundo corpóreo, sino como nos ve la ciencia natural loca. Dios está muerto, pero la naturaleza no es menos una ficción (Patočka, 2007, p. 96). Esta vida es decadente, “hacia la que huye el nervio interno de su funcionamiento”, está vacía. El hombre no es un extraño para sí mismo, es él mismo, ya que siempre debe estar decidido y ser un extraño. La solución es planificar nuestras posibilidades desde una correcta comprensión del ser, es decir, dejar un misterio en el corazón de la realidad y escribir la historia en ese misterio. De esta manera, es más probable que Patočka resuelva el problema de la crisis moderna que Heidegger, quien ve la alienación como algo esencial y primario.

En el apogeo de su concepción de la historia, Patočka demuestra su gran comprensión del presente: la humanidad europea hoy depende físicamente de la ciencia y la tecnología, volviéndose cada vez más fría hasta el punto de que la guerra puede convertirse en una revolución en la vida cotidiana. Y es precisamente este Poder el que es el más alto disimulo del Ser, el Poder como opresión del ser por el ser. Al mismo tiempo, la civilización actual tiene una oportunidad única para la no violencia y la igualdad, porque su decadencia no es obra suya, sino el legado de la anterior. Una persona es sólo un relevo en este evento, se transforma por la experiencia de esperar en la fila. La fuerza aquí utiliza la paz como medio de guerra para hacer que Europa pierda la comprensión de sí misma. La vida se inclina hacia la nada para que la humanidad pueda salir de la guerra. La esperanza es en la lucha heraclitiana como una guerra nocturna, el deseo de liberarse del riesgo, de la destrucción de la vida cotidiana. La historia puede entonces convertirse en un camino hacia la verdad, donde su significado es más importante que su propósito.

Conclusión

La gran ventaja de la ontología fundamental es que se concibe como una hermenéutica de la existencia, lo que significa no sólo que no es una simple explicación, sino una comprensión que codetermina lo que se entiende. Nuestra interpretación no es indiferente al ser, pero sí decisiva para la forma de su revelación. Ésta, creemos, es la principal ventaja de la dualidad de autenticidad e inautenticidad, donde el método de interpretación modela el resultado. Asimismo, las ideas de Patočka se guían por esta determinación. En ambos casos, la causa fundamental de la cuestión, de la ontología y de la comprensión de la diferencia entre la "cosa" y el hombre es lo que Heidegger captó de forma esencialmente aguda (es decir, dicho a través del punto de vista de la existencia de Kierkegaard). Aunque para ambos el significado del ser humano está determinado por su existencia, es decir por la realidad de su constitución, esta existencialidad puede ser captada a partir del lenguaje, porque todo lo que hace de la animalidad un ser y lo que el hombre hace es el "ser" del lenguaje. Así, el ser, el tiempo y la historia del hombre son el campo de batalla del lenguaje. Todo lo que dice Heidegger sobre la dependencia del mundo, del tiempo, del ser y de la verdad de la residencia debe entenderse en un lenguaje más universalmente concebido. Lo mismo ocurre con la (inefable) Idea de Patočka, el mundo exagerado o natural, los movimientos corporales o el principio y "final" de la historia. No es que la ontología se haya convertido en un simple juego de palabras, sino que se ha comprendido en un nivel más primario. Ya no es un testimonio sobre algo, sino que es un testimonio en un círculo hermenéutico. Es una comprensión de la actividad humana en el nivel más fundamental, un nivel en el que una simple palabra (que fundamenta nuestra visión y nuestras acciones) determina el corazón del mundo. Esto no significa, sin embargo, que el mundo esté dividido en cosa en sí y fenómenos, sino una comprensión de los fenómenos en su fenomenalidad más original, es decir, en su apertura a nuestra apertura.

Aunque ambos hablan de la forma de la historia y del mundo en un sentido similar, hay que tener en cuenta que la intención de Heidegger es "restablecer la ontología", las intenciones de Patočka eran captar el problema de la modernidad a partir de la dualidad de los mundos, al tiempo que planteó de una manera nueva el problema del mundo natural para abrir momentos

del cuerpo y del movimiento a la autocomprensión del hombre, que lo constituyen como ser social de existencia y de ser en verdad. Pato č ka, a diferencia de su “maestro”, volvía constantemente a la tradición. La concepción heideggeriana del hombre se guía a través del prisma de la cuestión del ser, y el hombre es entonces visto como un filósofo solitario seducido por el mundo que lo obliga a ser (corpóreo). Pato č ka contrasta esta concepción platónica del ser humano con su concepción del hombre vivo, aunque toma momentos de preocupación, con la principal diferencia de que define la facticidad como corpórea, la existencia como un movimiento hacia la verdad y hacia el Otro, y no tematiza el declive de manera tan aguda. La verdad entonces es la verdad sobre nosotros y sobre nuestro mundo. El mundo, como en Heidegger, es un mundo de comprensión, pero a través de su práctica concreta se manifiesta como un valor teñido de proximidad, hogar y lejos, donde también se incorpora a su concepto la existencia del otro. El mundo no es sólo un lugar de significado, donde hay un ser de autocuidado entre otros, sino que es nuestro refugio común. Es un lugar de convivencia, de co-comprensión y de no caer en la culpa ajena. La intramundana está determinada por el objetivo de aprovisionamiento, es sólo un nivel superior de medios, mientras que la casa lleva en sí un valor que eleva el trabajo a la lucha por la trascendencia. El hogar es un lugar de amor (u odio). Al mismo tiempo, ambos son conscientes de la amenaza de la objetivación, es decir, de entender al hombre como un simple objeto existente, un medio.

El tiempo se les apareció tanto como una comprensión del ser como su significado, y la posición dominante del futuro como una tendencia a la trascendencia. Este trascendente es el hombre mismo, captado en su primera conjugación, es decir, fundido y acabado. Ambos comprenden la influencia de esta autotrascendencia en relación con la propia muerte y con el mundo entero. El problema es que Heidegger sobreestima con creces la importancia de la relación con la muerte, hasta tal punto que nunca podrá haber una definición positiva de persona. Dejando de lado el surgimiento del mundo entero por insuficiencia de medios, que no es auténtico, una superación decidida se ahoga en su propia muerte, porque la culpa como determinación es una forma más de su propio fin. A consecuencia de todo ello, se encuentra angustiado, paralizado por su propia muerte, mientras ya no ve nada a pesar de lo inevitable del horizonte final. No es que deba caer en el nihilismo, sino que debería volverse hedonista.

Por supuesto, la conciencia de la propia finitud hace que la vida sea más preciosa, pero uno debe liberarse de este hecho si trabaja para trascenderse a sí mismo. ¿No es la obra un vano intento de inmortalidad, de trascender la propia finitud, guiado por un esfuerzo por olvidar la muerte? La conciencia de la propia muerte sólo importa en el momento del éxtasis, del punto de ruptura, de la trascendencia de la vida cotidiana, pero ya no debe participar como factor determinante de la creación y de la autoaceptación. Patočka tematiza esto correctamente, porque cuando ve la captación del todo a través de lo negativo del no ser, para mí no se trata del no ser, sino del no ser del universo. El no ser como posibilidad de trascendencia es el surgimiento de la Idea, la apertura de la historia, la filosofía y la cultura. Heidegger, con su auténtica hipótesis de la muerte, crea tiempos individuales con historias individuales que sólo alcanzan el nivel “social” en posiciones distintas (el destino del compartir y la lucha). La apertura de la historia que hace Patočka a través de la cuestión de la totalidad es como un cuestionamiento de dónde el interrogador representa a sus semejantes, abriendo una historia común, una preocupación común del alma. Una historia que la guerra puede perder en lugar de confirmarla.

Con su visión más universal, Patočka ve la cuestión del ser, el mundo, el tiempo y la historia en un nivel estético y moral más específico. Al adherirse al concepto hermenéutico, su mundo natural es más que un lugar para obtener y perderse, el hombre se vuelve corpóreo y abierto a una dirección común hacia la verdad, a través de tres movimientos, la cuestión de la autenticidad, de la oferta y de la convivencia se vuelve más complicada. , y finalmente se entiende la historia como la piedra angular de toda la tradición histórico-lingüística. En general, sin embargo, no se puede disminuir en modo alguno la importancia de Ser y Tiempo, pues, como hemos visto, conlleva un gran número de innovaciones. El mero hecho de que se haya convertido en el principal impulso para el surgimiento de la hermenéutica filosófica como un concepto importante que intenta comprender al hombre a través de su dimensión existencial-histórica habla de su singularidad.

Referencias

- Barbaras, R. (2011). *La apertura del mundo: lectura de Jan Patočka*. Transparencia.
- Barbaras, R. (2016). *El deseo y el mundo*. Hermann.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Lenguaje y verdad*. Gallimard.
- Heidegger, M. (1986). *Ser y tiempo* (F. Vezin, Trad.). Gallimard. (Trabajo original publicado en 1927).
- Laignel-Lavastine, A. (1998). *Jan Patočka: el espíritu de disidencia*. Michalon.
- Merlier, P. S. (2009). *Patočka: El cuidado del alma y Europa*. L'Harmattan.
- Merlier, P. S. (2010). *En torno a Jan Patočka*. L'Harmattan.
- Patočka, J. (1991). *Arte y tiempo* (E. Abrams, Trad.). POL.
- Patočka, J. (1992). *El escritor, su objeto*. Prensa de Bolsillo.
- Patočka, J. (1993). *Introducción a la fenomenología de Husserl* (E. Abrams, Trad.). Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2002). *Qué es la fenomenología*. Jérôme Millon.
- Patočka, J. (2007). *Ensayos heréticos*. Verdier.
- Patočka, J. (2016). *El mundo natural como problema filosófico* (E. Abrams, Trad.). Vrin.
- Patočka, J. (2021). *Cuadernos filosóficos* (E. Abrams, Trad.). Vrin.
- Patočka, J. (2023). *Interioridad y mundo* (E. Abrams, Trad.). Vrin.