

Una historia de la filosofía

70 Husserl y Heidegger

Por el Dr. Arthur Holmes de Wheaton College

Me refiero a la visión de Nietzsche sobre el conocimiento y la verdad, y a cómo considera el pluralismo entre diferentes puntos de vista como una simple extensión de diversas tendencias emocionales subyacentes, reducibles en última instancia a la voluntad de poder en diversos grados. Este enfoque nietzscheano es una de las principales influencias que configuran el posmodernismo contemporáneo y, en consecuencia, el pluralismo actual. Mientras intentábamos familiarizarnos con la fenomenología, y en particular con Husserl, observamos que su preocupación reside precisamente en la falta de una base sólida para las ciencias, las matemáticas, la lógica y cualquier otro tipo de conocimiento humano. Y atribuye esto al naturalismo y a la filosofía naturalista, con su intento de explicar el conocimiento humano en términos puros de procesos naturales.

Así que obtienes explicaciones históricas, obtienes explicaciones psicológicas, él habla allí de historicismo y psicologismo, y por supuesto Nietzsche sería un excelente ejemplo de psicologismo, una explicación psicológica de las afirmaciones de conocimiento que las personas hacen. Una de las otras tendencias de su época, que él está criticando, es el trabajo de un filósofo neokantiano a quien mencionamos en ese entonces, creo que Wilhelm Dilthey, quien estaba interesado en las visiones filosóficas del mundo y clasificó las visiones del mundo en tres tipos, cada uno de los cuales atribuyó a algún aspecto de la psicología humana. De modo que obtienes, si quieres, la mente racional, obtienes la mente orientada a valores, obtienes al individuo empíricamente preocupado, de hecho, las tres cosas que Jaspers estaba tratando de unir en términos de lo que constituye la totalidad de la auténtica existencia humana.

Bueno, lo que Husserl hace es ver en esto otro tipo de explicación naturalista, en la que, si bien fundamenta las visiones del mundo en el espíritu humano, en realidad se basa en el espíritu humano entendido simplemente en términos de ciertos tipos psicológicos, y cómo se superará el relativismo si ese es el caso. En otras palabras, lo que Husserl busca no son solo nuevos fundamentos del nuevo fundacionalismo, sino un fundamento universal, algo que no sea solo una explicación de las diferencias debido a los distintos tipos psicológicos, como en Nietzsche y Dilthey, sino algo sobre la estructura universal del ser humano, en virtud de la cual existe un fundamento universal. Eso es lo que busca.

Ahora bien, una de las quejas que presenta en este mismo contexto es que la dicotomía sujeto-objeto, que ha dominado el pensamiento desde Descartes, y que exige aislar el objeto de toda influencia subjetiva en nuestro pensamiento, es en realidad muy artificial. Al fin y al cabo, si uno dice «sé algo», difícilmente

comprenderá qué es el conocimiento si solo representa el objeto. El «sé» es un acto del sujeto, y es la pérdida de esa subjetividad humana, la pérdida de una comprensión adecuada del espíritu humano, lo que aflige a la filosofía naturalista y, por lo tanto, la base del fracaso del naturalismo.

Así pues, lo que Husserl pretende es, si se quiere, y así lo llama él, una ciencia del espíritu humano, o una ciencia de la conciencia humana, una ciencia del yo. Claro que eso es lo que Descartes intentó, al menos ahí empezó, pero si bien Husserl se remonta a Descartes, es decir, al principio de la duda universal de la que surge el cogito, creo que, para sus propósitos, Descartes no fue lo suficientemente radical en su juicio suspendido. Suspendió el juicio sobre todo aquello que pudiera dudarse, pero inmediatamente saltó del «yo pienso» a la afirmación de que es una cosa pensante. Con ese breve gesto de reconocimiento, abandona por completo al sujeto humano y no ha examinado realmente lo universal de la conciencia humana, el «yo» en el «yo sé».

Por otro lado, Immanuel Kant, al preguntarse qué es lo que ordena y unifica nuestra experiencia, nuestro conocimiento, todo el espectro de la conciencia humana, plantea el yo trascendental y habla de una unidad sintética de nuestra percepción, como recordarán. Ahora, Husserl parece encontrar la dirección que desea. Lo que Kant llamó el ego trascendental, el yo trascendental, el yo trascendental, Kant, en la sección de psicología racional de la crítica de la razón pura, analiza, como recordarán, lo leyerón, lo esbozaron, analiza algunos de los intentos de Descartes por llegar al yo, al yo, y decidió que esas especulaciones metafísicas simplemente carecían de fundamento.

Husserl no se desanima por el fracaso de Descartes. Lo que Husserl intenta, entonces, es volver a los fundamentos de Descartes y ver si, desde ese punto de partida, puede extraer algo de la estructura universal del ego trascendental. Esto nos lleva, entonces, a la necesidad de un punto de partida más radical.

Debo mencionar que cuando le pidieron que diera una conferencia en la Sorbona, donde todos debían rendir homenaje a Descartes. Es decir, es el filósofo y santo patrón de la filosofía francesa. Lo que hizo fue presentar conferencias conocidas como las meditaciones cartesianas.

Meditaciones cartesianas. Empezando con Descartes, literalmente, e intentando describir su metodología en relación con él. Pues bien, lo que hace es hablar de dos aspectos del método fenomenológico que busca.

En primer lugar, la puesta entre paréntesis, que consiste simplemente en suspender el juicio. Algo similar a lo que Descartes hizo con todos los objetos de pensamiento y percepción. A veces utiliza el término eparquía.

Ese es el término que usaban los escépticos griegos para referirse al juicio suspendido. Es decir, la suspensión del juicio, la eparquía. Descartes lo hizo con todo aquello que pudiera ser cuestionado como parte de su metodología.

Husserl no duda de la existencia de los objetos cuando los pone entre paréntesis. Nunca cuestiona su existencia. Su preocupación es por qué no tenemos un conocimiento más sólido de sus propios valores.

Esa es su preocupación. Los fundamentos del conocimiento. Así que, al agrupar objetos de conocimiento, agrupa variables entre fragmentos específicos de conocimiento.

Tipos particulares de conocimiento. De hecho, a veces enfatiza la consciencia, mucho más que el conocimiento, y excluye todos los objetos de la consciencia. Consciencia de todo tipo, no solo la consciencia de una comprensión claramente articulada.

Todos los estados de conciencia. Y él intenta llegar a esa estructura universal de la conciencia. Todos los detalles, todas las teorías, todas las interpretaciones quedan entre paréntesis.

Debo añadir que, al principio de su obra, intentó mantener una actitud puramente teórica. Es decir, sin involucrar ninguna dimensión práctica de la existencia humana, como hacen los pragmáticos, al hablar del conocimiento humano. Pero, en etapas posteriores de su obra, incluso llegó a hablar de dejar entre paréntesis esa actitud teórica, lo cual es artificial.

Reconocer que cuando digo que sé algo, lo que sé forma parte de mi visión global del mundo. Mi forma de vida. Lo que sé, cómo lo sé, es un ingrediente de mi Lebenswelt.

Mi mundo vivido. Y lo que quiere hacer es llegar al yo del mundo vivido, en lugar del yo de algún conocimiento teórico abstruso del mundo. Así que conozco la conciencia precientífica.

El yo sé de una conciencia preteórica. Es decir, el yo sé de la vida cotidiana. A eso es a lo que quiere llegar.

Ahora bien, esta última iniciativa suya condujo a sus estudiantes a intentar realizar una descripción fenomenológica, no solo del "yo sé", sino de toda la actividad del yo en el mundo de la vida. Y eso es lo que se encuentra en fenomenólogos existencialistas como Heidegger. Así que, como se puede ver, surgieron de Husserl precisamente en ese punto de dejar de lado la actitud científica teórica e intentar llegar al yo que está ahí en el mundo desde una base preteórica, no teórica.

Dicho de otro modo, volvamos a la dicotomía sujeto-objeto. El naturalista ignora la subjetividad en el sentido de Husserl y se centra simplemente en el objeto, ofreciendo explicaciones científicas objetivas de cómo es posible ese conocimiento.

Sería un error, por otro lado, dejar de lado el objeto y concentrarse solo en el sujeto de forma introspectiva. Porque en el mundo de la vida, en realidad, no existe el yo del yo que conozco sin un objeto de conocimiento. Así que lo que se intenta estudiar no es el sujeto ni el objeto, en el sentido en que Descartes dijo que es una cosa pensante, una cosa extendida.

No, lo que intentas estudiar es el guion. Sí, ¿cuál es la relación entre estos dos, en virtud de la cual tenemos conocimiento? Porque el "sé algo, sé" es el guion. ¿Lo ves? Entonces, ¿cuál es esa estructura universal de la conciencia, de la cual el conocimiento es un fenómeno? Mira, esa es la pregunta.

Bueno, ese mismo tipo de cosa se hace evidente en los existencialistas cuando Heidegger dice que nuestra existencia, nuestro diseño, nuestro estar ahí, no es un ser privado y aislado, mi ser. Es un estar ahí en el mundo. Y lo mismo se aplica a la conocida afirmación de Sartre de que estamos arrojados a un mundo que no hemos creado nosotros mismos.

Hay un ser en el mundo; esa es la naturaleza misma de la existencia humana, esa adentridad, ese ser en el mundo. Así que el error de Descartes no fue solo que no fue lo suficientemente radical en su duda, en su delimitación, ni que no retrocedió lo suficiente, sino también que concibió el yo como un yo separado. Es decir, soy un yo donde hay o no hay mundo. Y no supo que existía un mundo real hasta la Meditación 6. Durante todo ese tiempo, pudo haber estado trabajando solo en un yo. Bueno, la Meditación 3, es Dios y yo.

Pero realmente no tiene base para argumentar sobre otros yoes finitos hasta la Meditación 6. Tienes un cuerpo, y por lo tanto, una lectura análoga en términos de mi relación mente-cuerpo y la tuya. Bueno, es una regla muy artificial. Y lo que Husserl busca es una comprensión del yo tal como es concretamente.

La actitud teórica de Descartes debe quedar entre paréntesis. No se puede abstraer el yo de sus relaciones concretas. Entonces, ¿qué diremos del guion? Algo pequeño, como un guion.

Y lo principal que Husserl enfatiza, y a menudo se considera su gran descubrimiento, es la intencionalidad de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia. Ahora bien, recuerden el término «intencionalidad» tal como se usaba a finales de la Edad Media.

Se relaciona con la referencia externa consciente que la mente tiene al conocer algo. La percepción, el conocimiento y otros estados de conciencia son actos teleológicos. Los actos se orientan hacia un objeto.

Ahora bien, Descartes nos presenta la imagen de la conciencia como simplemente el abrigar ideas dentro de la mente. Y esa perspectiva deja abierta la cuestión de si existen objetos a los que se refieren las ideas. Mientras que lo que Husserl afirma es que una de las características universales, parte de la esencia misma de la conciencia humana, es que siempre es conciencia de...

Conciencia de, una idea de, saber eso. Siempre está referenciado a ello. Es direccional.

Y eso es cierto incluso en la memoria. Estás haciendo referencia al pasado, a la anticipación, aludiendo al futuro. Pensando en algún miembro ausente de la clase, haciendo referencia a él.

Siempre pasa eso. A veces es un acto reflexivo. Pensar en eso, ¿ves?

Pero esta es la naturaleza misma del acto de la conciencia. No es algo pasivo, como Locke describió la recepción pasiva de ideas, como una tabla rasa. Sino algo activo.

Y esta es su deuda con Kant, ¿ven? Kant introdujo la noción del yo, el yo consciente, como un tipo activo de conocedor que contribuye a las formas de experiencia que lo unifican, temporal y espacialmente. Y luego, a las categorías que unifican la comprensión más allá de la experiencia.

Ahora bien, a esto es a lo que se refiere Husserl: a ese acto de conciencia que hace algo. ¿Qué hace? Y el lenguaje que se utiliza aquí para describir lo que hace la intencionalidad abarca varias cosas. Primero, hace que el objeto esté presente ante mí.

El objeto no se me presenta pasivamente, abriendo la puerta, ¿sabes? Pero yo, al, por así decirlo, prestar atención, captar la referencia; al prestar atención a algo, concentrarme en ello, ¿entiendo lo que decimos? Concentrarme en ello, prestar atención y observar. Lo que hago es hacer presente el objeto.

Traigo el objeto. Esto a veces se denomina acto constitutivo. Sí, porque en el acto de conocer, constituyo el objeto en un objeto, un objeto de conocimiento.

En cuanto a la relación sujeto-objeto, no hay objeto sin sujeto. ¿Cómo podría ser objeto si no lo es para algún sujeto? Como tampoco hay sujeto sin objeto. ¿Cómo puede ser sujeto si no hay sujeto que tenga objeto? Así que, lo que hace es constituir el objeto, el objeto que para mí es.

Eso es casi kantiano. En el acto de conocer, la cosa en sí misma se convierte en una cosa para mí. Al conocer, constituí una cosa para mí, ¿ven?

Bueno, además de constitutivo, es un acto constructivo. Al igual que para Kant, es la forma temporal la que esquematiza el entendimiento. Así pues, la naturaleza misma de mi conocimiento, como ven, construye la situación general, la unifica para mí.

Para mí, no se trata solo del objeto aislado, sino de toda la escena. Todo conocimiento es, en ese sentido, autorreferencial. Es como si, aquí estoy, no pudiera ver nada más, porque desde donde estoy, lo veo todo en estas relaciones que existen conmigo.

Aunque, desde tu perspectiva, podría ser diferente, pero es constructivo. De igual manera, es un acto que da sentido. Es un acto que da sentido.

Creo que no es tanto Husserl quien usa esta frase, sino algunos escritores posteriores. La premisa subyacente es que, independientemente de lo que haga el acto de conocer, al verlo como objeto para mí, le doy significado. Y en ese sentido, le doy significado.

Lo confuso es que la intencionalidad, con su referencialidad, a veces se denomina acto de significar, simplemente porque el significado de nuestras palabras es ambiguo. Porque si quiero decir algo, ¿qué quiero decir cuando digo «me refiero a ti», pero es a ti a quien me refiero, es a ti a quien me refiero en lo que digo? Así que un sentido del significado tiene que ver con la referencialidad, la intencionalidad.

El otro sentido del significado es, sí, más bien existencial, el de dar significado a algo que no lo tiene, o darle un significado que tendrá para mí. Así, en la fenomenología más existencial, se encuentra la noción de dar significado. En cualquier caso, es la noción de ordenar los objetos, ordenar el mundo.

Sí, la consciencia no es pasiva, sino activa. La consciencia no es representacional, ni contiene imágenes mentales de lo que está ahí fuera. No es representacional, es constitutiva.

La idea, las ideas que tengo sobre algo, lo constituyen para mí. No se trata solo de la teoría de la representación o de la copia. Por lo tanto, la intencionalidad es la clave de todo.

Si lees mucho sobre Husserl, pronto descubrirás que dedicó la mayor parte de sus energías a desarrollar el método y dejó que otros lo usaran. Quizás sea una generalización exagerada. Por ejemplo, sí realiza una fenomenología de la conciencia del tiempo.

Conciencia del tiempo. Y el tiempo no es un objeto común del pensamiento, nada poscontinental. Porque si el tiempo es la forma unificadora de toda conciencia, es la forma que recuerdas del sentido interno.

Pero incluso nuestras ideas del sentido externo nos son conocidas en el sentido interno, y por lo tanto también están organizadas en el tiempo. Así que, para mí, el mundo entero está organizado en el tiempo. Bueno, lo que intenta hacer es una fenomenología de esa conciencia del tiempo, que realmente llega al corazón de la teoría kantiana.

Sus obras anteriores, como Fundamentos de las Matemáticas e Investigaciones Lógicas, son intentos de desarrollar el tipo de fenomenología que sentaría las bases de la estructura universal del yo de las matemáticas. Es decir, de la lógica. Verán, los fundamentos de la lógica.

De hecho, este pequeño libro de Kant, de Husserl, Fenomenología y la crisis de la filosofía, contiene dos ensayos suyos. Uno se titula «La filosofía como ciencia rigurosa». Su argumento es que ninguna de las demás ciencias es rigurosa porque ninguna tiene una base que valide el método científico.

Ni siquiera la lógica lo hace. Las matemáticas tampoco. Por eso, aboga por una filosofía que establezca esos fundamentos.

El segundo se llama, a ver, otro título completo: Filosofía como ciencia rigurosa. A ver. Lo escribí.

Lo anoté. A ver. Sí, La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental.

Ahora pueden ver lo que busca. La crisis carece de fundamento. Todo corre el riesgo de relativizarse.

Y la fenomenología trascendental, sí, una fenomenología del yo trascendental, que detendrá ese proceso y establecerá las bases adecuadas. Esa es la preocupación principal de Husserl. E inspiró a muchos seguidores.

Inspiró a todo un Seguimiento de personas. Recuerdo que en aquel entonces, ¿cuándo sería? Bueno, en los años 60, supongo. Asistí a una reunión de la Sociedad de Fenomenología y Filosofía Existencial en Yale.

Y en esa reunión, mientras la gente estaba en el vestíbulo, se acercaban, asumiendo que compartías sus ideas, y hablaban con entusiasmo, casi mesiánicamente, del proyecto en el que participaban. Ha aumentado el número de asistentes desde el año pasado. Parece que estamos ganando terreno.

Ese tipo de cosas. Tenía un espíritu verdaderamente mesiánico que era fascinante captar ese entusiasmo , que era casi un entusiasmo religioso . Fue interesante verlo.

Bueno, Hegel. Pausa para comentar. Hegel.

Husserl. Pausa para comentario. Pregunta.

Bueno, verán que Stumpf es bastante claro al respecto. También es bueno con Heidegger, así que asegúrense de usarlo. Ahora, permítanme llevar el siguiente paso, de Husserl al propio Heidegger.

Y aquí, en Heidegger, no tenemos fenomenología trascendental, fenomenología del yo trascendental, sino fenomenología existencial. Fenomenología de la existencia. Heidegger ya no se preocupa por establecer un nuevo tipo de fundacionalismo.

Ese no es su proyecto. El problema con Husserl es que el proceso de poner entre paréntesis nunca se completa. Así que simplemente no se puede despojar al yo trascendental de la evidencia de este, aquel o aquel otro tipo de objeto de conocimiento.

Y captarlo, por así decirlo, en su desnudez. Es como si Heidegger le dijera a Husserl lo que Hume le dijo a Descartes o a Locke, quienes habían hablado de tener una noción de alma sustantiva, incluso por encima de todas las ideas particulares de sensación, reflexión y todo lo demás de lo que somos inmediatamente conscientes. A lo que Hume respondió: «Nunca me encuentro sin alguna idea».

Bueno, es como si Heidegger le dijera lo mismo a Husserl. Nunca se capta el guion sin el objeto. Nunca se capta el estado intencional desnudo, desprovisto de objetos.

Y por eso tiene que distanciarse del optimismo de Heidegger sobre un método para establecer una base rigurosa, el nuevo fundacionalismo. Dicho sea de paso, creo que Heidegger tiene razón en eso. Me parece que cualquier intento de poner entre paréntesis las presuposiciones, la referencia a un objeto particular , será muy difícil.

Es una especie de abstracción pensar en la relación entre guiones en abstracción. Pero la naturaleza misma del pensamiento abstracto, de las ideas abstractas, es que siempre parte de detalles particulares. Y estos detalles se convierten en símbolos de algo mucho mayor.

De modo que la dificultad radica en el pensamiento abstracto, que carece de un punto de referencia que posibilite el lenguaje simbólico significativo. Pues bien, en lugar de lo que hace Husserl, lo que Heidegger propone es utilizar este método fenomenológico para describir las estructuras de las cosas, aplicarlo a la existencia

consciente, a la existencia humana, para una fenomenología de la existencia humana. Es decir, el método de Husserl no solo implicaba la puesta entre paréntesis, sino también la intuición eidética.

La eidética se relaciona con las ideas, donde «idea» , como recordarán, era el término de Platón para las formas, los ideales, los universales, las esencias. Así pues, la intuición eidética es una conciencia inmediata de esas esencias universales de las estructuras universales de la conciencia. Y lo que Husserl quería hacer era describir lo que uno encuentra, lo que uno observa, en esa intuición eidética, como la intencionalidad.

Bueno, lo que Heidegger pretende es centrarse no en una estructura universal de conciencia subyacente a la omnisciencia, sino en las estructuras universales de la existencia, llamadas existencialia . Existentialia . Ahora bien, lo que intenta hacer es distinguir las categorías de objetos de las cualidades existenciales del sujeto humano.

Veamos cuáles son las características existenciales universales del ser en este mundo. Existencial se refiere a las condiciones del sujeto en este mundo. De modo que el guion se convierte no en una relación de conocimiento, sino en un ser en relación con todas las cualidades existenciales que ello conlleva. Ahora bien, al mismo tiempo que está insatisfecho con Husserl, también tiene problemas con otros existencialistas.

A la gente le gusta Nietzsche. Incluso Jaspers. Se refiere a todo tipo de personas.

Debido a lo que hacen, él lo llama simplemente la elucidación de la existencia. Intentan dilucidar cómo sentimos, cómo experimentamos nuestra existencia. La elucidación de nuestra existencia.

Ah, puede que estén intentando evocar una existencia auténtica. La elucidación y evocación de la existencia. En otras palabras, lo que están haciendo es abandonar cualquier actividad filosófica tradicional.

La filosofía tradicional, desde los griegos, se centraba en el ser. Con mayúscula. No solo en explicar nuestra existencia en el mundo. De modo que los griegos se interesaban por lo arcaico, por lo fundamental.

Si quieres, en el fundamento de todo ser. ¿ Lo ves? En el fundamento del ser. Así que lo que Heidegger quiere hacer es mirar nuestro... ah, dicho sea de paso, este fundamento de todo ser se conoce como Sein.

El ser mismo. A diferencia de ser para mí. El ser mismo.

Y nuestra existencia, nuestro ser en el mundo , es Dasein. ¿De acuerdo? Entonces, lo que Heidegger quiere es hacer una descripción fenomenológica del Dasein, nuestro ser en el mundo, para ver si el fundamento del ser, el ser mismo, el fundamento del ser aparece, ¿ven?, está presente para nosotros en nuestro Dasein, en nuestro ser en el mundo. ¿Podemos entonces obtener alguna comprensión, alguna consciencia del fundamento del ser al explorar nuestro propio ser en el mundo? Por ejemplo, tiene un artículo titulado "¿Qué es la metafísica?", publicado en 1929.

¿Qué es la metafísica? Dice, por supuesto, que se trata del Sein, el ser, más que del Dasein. Y luego se plantea preguntas con momentos existenciales. ¿Por qué hay algo en lugar de nada? Buena pregunta.

¿Por qué hay algo en lugar de nada? E intenta capturar el momento existencial de esa pregunta. Como si estuvieras colgado al borde de un precipicio, un abismo sin fondo, y al borde de la nada te preguntarás: ¿por qué hay algo en lugar de nada? En otras palabras, ¿cómo puedo estar al borde de la nada ? ¿Podré sobrevivir alguna vez? Ya ves. Así que, al mirar a través de lo existencial, ¿qué?, el miedo, el terror, la angustia, para preguntar qué descubre.

Y de forma similar en algunos de sus otros escritos, cosas similares. Pero su obra principal, publicada en 1927, se titula Ser y Tiempo. Observen la importancia del título.

Verás, Ser y Tiempo. El título es Sein und Seint . Ahora bien, el ser, claro, quiere llegar a la naturaleza del ser.

El tiempo, la temporalidad de nuestra existencia, de nuestra existencia consciente en este mundo, es lo que probablemente desvele las cualidades existenciales y las avive. Y, en cualquier caso, en la tradición kantiana, es el tiempo lo que estructura nuestra existencia consciente de cualquier cosa. Entonces, ¿qué se revela en esto? Ahora bien, cuando digo en nuestro ser, lo que se revela en eso, no se refiere a lo que podemos inferir de ello, al estilo de Descartes.

Verán, no es que intente tomar representaciones mentales y hacer una inferencia causal. No, pero ¿tenemos una conciencia directa de la base del ser en la conciencia de nuestra propia existencia? Cuando tocas fondo, ¿hay algo ahí? Eso es lo que pregunta. Bueno, su gran proyecto en Ser y Tiempo fue una fenomenología del diseño.

Su intención era describir estos existencialia , las estructuras universales de la conciencia, del ser en este mundo. Aspectos universales de ella, estructuras reveladoras. Solo completó la mitad del proyecto, la primera parte, que trata sobre la temporalidad y nuestro ser, el diseño.

La segunda parte, que debía tratar sobre la temporalidad y el ser mismo, Zein nunca la terminó. ¿Por qué? Bueno, suele decirse que fue porque se convenció de que ese no era el método a seguir, y por eso solo quedó a medias. La pregunta parece haber sido algo así.

Aun suponiendo que algo como el ser mismo se revela en nuestra conciencia, ¿cómo vamos a interpretarlo? ¿Cómo vamos a comprenderlo? El tiempo puede ser la estructura de nuestro ser en el mundo, pero ¿es la estructura del ser mismo? Sin embargo, ¿lo sabríamos? ¿Lo ven? Por eso, siento que necesitamos un enfoque más directo hacia el ser mismo. Y ahí es donde recurrió a métodos más existencialistas, como la pregunta de por qué hay algo en lugar de nada, o a rebuscar en todo el vocabulario precientífico y prefilosófico, al griego antiguo, anterior al auge de la filosofía, para ver si hay algo que se manifieste en el lenguaje de los primeros griegos. Y elabora todo tipo de etimologías interesantes.

Intentando comprenderlo. Por ejemplo, se pregunta en un breve ensayo titulado "Sobre la esencia de la verdad" qué es la verdad. Y la etimología que utiliza repudia la visión convencional de la verdad como la correspondencia entre el pensamiento y la cosa, o como lo expresó Santo Tomás de Aquino, la adecuación del pensamiento a la cosa. Y, etimológicamente, analiza la palabra griega "aletheia" y dice que existe el alfa privativo que niega, y aquí está la palabra para piedra o roca.

¿Entonces la verdad dice algo sobre la ausencia de piedra? Sí, es decir, la roca, las piedras, se han retirado, y ahí puedes ver lo que hay debajo. Entonces, la verdad es la naturaleza de algo que se manifiesta. Es decir, lo que aparece es el ser que se te aparece en tu propio momento existencial.

Es cierto. Y es interesante cómo coincide con nuestra frase: «Un momento de verdad». Un momento de verdad.

Verás, cuando te vi obligado a revelar el tipo de persona que eras, te lo revelaste a ti mismo en ese momento de verdad. Bueno, permíteme volver al ser y al tiempo, y algunos comentarios sobre algunas de las cosas que hace allí, que considero particularmente importantes. Una de las cosas que se hace evidente de inmediato es que, al intentar describir el Dasein, el ser de uno en el mundo, la existencia consciente de uno, inevitablemente, usa la palabra "yo". Sí, como cualquiera de nosotros haría, es una primera persona.

O quizás la palabra «tú». Pero él usa la palabra «yo» no en el sentido de un individuo único, sino que el «yo» se concibe como universal. Es decir, busca las dimensiones universales del «yo», del guion.

La universalidad ahí, no la idiosincrasia, sino la universalidad. El yo es universal. Ahora, dices que eso es extraño.

No, si has leído a Hegel. Porque en Hegel, lo que encuentras es que el yo, el individuo, es una síntesis de lo universal y lo particular . Recuerda, en su lógica, se pasa de lo particular; no , se pasa de lo universal a lo particular y luego a lo individual.

Así pues, el individuo es el universal concretizado , lo que Hegel llamó el universal concreto. Posibilidades universales, características universales concretizadas en el individuo. Así pues, el yo es universal.

Ahora bien, me parece que esa es una noción muy importante. Porque si se intenta encontrar puntos de referencia universales en respuesta al relativismo, el pluralismo, etc., lo que dice es que, aunque se examine al individuo, hay algo universal en cada individuo. No, lo universal no es solo una generalización empírica sobre particularidades.

No es algo que se deduzca de un conjunto de detalles. Es algo que aparece dentro de los detalles. Así que se puede decir que existen ciertas características humanas universales de un pensamiento esquelético, que se desarrollan de maneras particulares en los individuos.

Así pues , lo universal y lo individual no son cosas separadas. Lo universal aparece en lo individual, por lo que el ser puede manifestarse en nuestro ser en el mundo. Porque el nuestro es una manifestación particular del ser mismo.

El yo es un universal concreto. Usa la palabra facticidad para describir la experiencia de ser un simple hecho, insignificante, solo un objeto en este mundo. Usa el término "he" para referirse a una mano y "zayn" para describir el estado de algo, que es solo un instrumento, una herramienta utilizada por otros.

Para una mano y para Zayn es necesario estar a mano, algo que está a mano. Simplemente ahí para ser usado. Y obviamente, para la existencia humana, son formas de existencia muy poco auténticas.

Utiliza el término existencialidad para referirse a las posibilidades inherentes a la existencia humana. Posibilidades inherentes a la existencia humana. La libertad de ser que la existencia humana contiene.

Utiliza los términos «pérdida» y «caída» para referirse a la experiencia de renunciar a las posibilidades que conlleva la existencia humana. Habla de la conciencia en esos términos, y el término «ser hasta la muerte» es significativo. Como si hubiera intencionalidad en toda conciencia, entonces la conciencia de nuestra propia existencia, de nuestra propia vida, es, entre otras cosas, una conciencia de ser hasta la muerte.

El tiempo se nos acaba a todos. La cualidad existencial que existe, la de ser hasta la muerte. Él habla de mitzayn como otra característica universal.

Mitzayn es literalmente estar con, estar juntos. Sí, eso es anterior a estar solos. Somos básicamente seres relacionales.

Nuestra existencia consciente siempre está relacionada; nuestra identidad siempre está relacionada con la de los demás. Mitzayn . Pero lo que cabe destacar es cómo considera la comprensión y el lenguaje.

Porque aquí vuelve a surgir ese tema posmoderno. La comprensión es una forma que tenemos de proyectar el significado de nuestro diseño en los objetos. De esta manera, en la relación sujeto-objeto.

Decir que entiendo un objeto es decir que lo estoy creando a mi imagen y semejanza. Lo estoy creando para mí. Proyecto mi significado en él.

Y por esa razón, tanto conocer como usar el lenguaje son simplemente modos de estar en el mundo. Sin embargo, alguien se pregunta: ¿es posible vivir, sobrevivir y existir en un mundo como este? Todo ello proyectándole significado.

Tu significado. Y al nombrar las cosas donde el nombre les da el significado que quieres que tengan, ¿ves? Y al hablar de ellas de maneras que sean más significativas por lo que revelan sobre ti que por lo que revelan sobre la cosa.

¿Qué es entonces la búsqueda de la verdad? Bueno, la búsqueda de la verdad es la búsqueda del descubrimiento del ser. Sin piedra. Búsqueda del descubrimiento del ser.

Así que la búsqueda de la verdad sobre cualquier otra cosa es simplemente una forma indirecta de involucrarme en la búsqueda del ser que se manifiesta en mi existencia. ¿Cómo podría existir en un mundo como este? Y se manifiesta, por lo tanto, en mi uso del lenguaje, etc.

Así que tiene esa visión completamente posmoderna. Y es en Heidegger, la que retoma Gadamer en Verdad y Método, que es el clásico de la hermenéutica fenomenológica del que hablaremos más adelante. Bueno, ¿pregunta? ¿Comentario? Encontrarán casi la misma visión del conocimiento en John Paul Sartre.

No en el libro que estás leyendo, sino en su obra más extensa, que, al igual que Heidegger, no se llama Ser y Tiempo, sino Ser y Nada. El Ser y la Nada. Bueno, la próxima vez quiero hablar de Sartre.

¿Te llevarías el libro de Sartre, La trascendencia del yo? Espero que ya lo hayas leído por primera vez. Digo ... Un primero porque creo que tendrás que hacer un par para dominarlo.