

Tras el capítulo dedicado al estudio de la filosofía kantiana (parte I: esquematismo de la determinación y parte II: esquematismo de la analogía) hemos visto cómo la fenomenología recibía la problemática de lo trascendental. Sobre la filosofía de Husserl se recoge una multiplicidad de textos fuente. Para referirnos a las posiciones del primer Husserl, tendremos sobre la vista fundamentalmente la tesis de habilitación en la que lleva a cabo un análisis psicológico del concepto de número y algunos textos breves que de algún modo anticipan tesis tanto de las “Investigaciones Lógicas” como de “Lógica formal y trascendental”. A partir de los primeros capítulos de las LU hemos podido formarnos una idea cabal de en qué consiste la crítica al psicologismo. Para una interpretación fenomenológica del esquematismo de la determinación explicado en el tema anterior resulta crucial la explicación de su análisis de las multiplicidades matemáticas y su interpretación del problema del infinito en relación con la lectura del sistema de los principios kantianos. En su disertación doctoral todavía muy a la vista las preocupaciones del Husserl matemático, discípulo de Weierstrass y Kronecker, se aprecia su preocupación por el cálculo diferencial y los problemas relativos al número. En este apartado se explica la lectura de Husserl de la deducción trascendental de las categorías, así como sus críticas y su deuda fundamental con la filosofía kantiana. De la segunda etapa en la que se trabajan algunos epígrafes breves de la Filosofía como ciencia estricta y de Ideas I, prestaremos especial atención al estudio de las formas de intencionalidad, el problema de la intuición categorial y el estatuto de lo a priori. De la etapa de Freiburg se trabajan algunas nociones básicas de “Sobre la Fenomenología de la conciencia interna del tiempo”, “Lógica formal y trascendental”, “Meditaciones cartesianas”, “Crisis de las ciencias europeas” o “Experiencia y Juicio”. Tras la lectura de los fragmentos seleccionados debemos tener una idea clara de qué significa actitud natural (esquema de las lecciones de La idea de la Fenomenología subido al CV), qué es la reducción y sus diferentes etapas o modos y en qué consiste el problema de la constitución.

A continuación, pasamos al último tema del curso, a saber, la ontología fundamental de Heidegger. Como resulta imposible leer todos los textos fuentes que serían adecuados para hacerse una idea general de la filosofía de Heidegger, presentamos también un resumen con los momentos fundamentales de algunas obras capitales de Heidegger. En este caso se resume Lógica. La pregunta por la verdad, que corresponde a las lecciones que imparte en Marburgo, en el semestre de invierno de 1925-6, sólo un año antes de la publicación de Ser y Tiempo. En ningún caso, la lectura del resumen debe sustituir el uso directo de la fuente, de la que hay traducción al castellano en Alianza de J. Alberto Ciria, ni las lecturas obligatorias de alguno de los libros de Heidegger consignados en el programa de aula.

Lógica: la pregunta por la verdad

λογική	επιστήμη	<i>Wissenschaft</i>	Cierta conjunto cerrado de una multiplicidad de saberes, y en concreto de conocimientos fundamentados, obtenidos de las propias cosas que hay que conocer y obtenidos por haberlas inteligido.
φυσική			
ηθική			

φύσις το aquello que existe en general

επιστήμη ηθική: hombre es conocido en tanto que actúa para con los otros y para consigo mismo.

Estos tres επιστήμαι constituyen la filosofía, la ciencia de la totalidad del ser como tal en su conjunto, en el sentido de la división según la filosofía escolar griega.

Las dos primeras disciplinas atañen a dos dominios eminentes y universales de lo existente: el mundo y el hombre. ¿Cómo es que se les suma una ciencia de una circunstancia tan especial como es el hablar? Hablar del ser del mundo y del hombre.

El ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar. Los griegos lo definieron como ζῷον λόγον ἔχον: el ser vivo que puede hablar y que en este hablar codetermina su ser.

Es decir, λόγος es algo en lo que se anuncia una relación de ser entre los dos dominios universales que se han citado: hombre y mundo.

Según Sexto Empírico, debió de ser Xenócrates el primero que realizó expresamente esta división; ella es usual en la Estoa.

Todavía a Kant le parece que esta división es enteramente adecuada a la naturaleza de las cosas y que en ella nada puede mejorarse salvo añadir su principio. Esto hace pensar que esta tarea encierra en sí un asunto fundamental de la filosofía que hasta ahora no se ha cumplido y ni siquiera se ha planteado de forma transparente como pregunta.

Primera indicación del concepto específico de lógica

La lógica se desarrolló entre los griegos en conexión con la gramática. Se vio que el [ilegible] fundamental del habla consiste en hacer visible aquello de lo cual se habla. Este determinar lo experimentado no es otra cosa que lo que comúnmente llamamos pensar.

La lógica investiga el hablar en tanto que este descubre, su tema es el habla y concretamente, con relación a la verdad.

Sólo en la medida en que se ha aclarado lo que significa verdad podemos comprender el habla, el logos. [Las ciencias solo tratan de lo verdadero.]

Acerca de la verdad del conocimiento científico o de la verdad de la reflexión práctica o religiosa sólo puede establecerse algo con sentido y fundamento si se ha ganado la base sobre la cual se haga comprensible en general qué significa la verdad.

En la filosofía moderna, el ideal de verdad teórica se impuso a partir de una forma muy concreta de conocimiento teórico, a saber, el matemático. [*Die Frage nach der Dinge*]

Verdad:

1. Una constitución de las proposiciones merced a la cual estas enuncian algo tal como es.
2. [$2 \times 2 = 4$] Aquí la verdad no es una constitución de la proposición, sino la proposición misma.
3. ["Alguien no puede soportar la verdad"] Aquí significa lo mismo que conocimiento de una verdad.
4. Una quinta esencia de proposiciones verdaderas acerca de una circunstancia (Cuando decimos que queremos saber la verdad sobre este y aquel incidente, eso significa la totalidad de enunciados posibles que hay que referir si es que el asunto ha de hacerse accesible tal como ha sucedido, tal como en verdad es).
5. ["oro verdadero"]. Aquí, auténtico, lo real tal como es. Aquí no se trata de que el enunciado se rijan según el ente sobre el cual enuncia, en el sentido de que el enunciado sea verdadero cuando dice algo tal como el ente es, sino al contrario: se llama verdadero a un ente cuando es de tal modo que se corresponde con su idea.

En ambas formas, la verdad tiene la estructura formal del así-como. A esa estructura formal le designamos con el término *adaequatio*.

Lógica filosofante y lógica tradicional de escuela

La lógica de escuela no da más trabajo al docente que el de volver a repetir un inventario fijo de enunciados, fórmulas, reglas y definiciones. Esta lógica puede apelar a su larga tradición pero ni siquiera la tradición más antigua es capaz de arrogarse derecho alguno si ya desde sus inicios es el producto de una decadencia.

La lógica tradicional de escuela es el contenido enajenado, desarraigado y anquilosado de un preguntar filosófico original que en Platón y Aristóteles estaba viviente, un preguntar que el anquilosamiento escolástico asfixió por completo.

Kant: "La lógica actual procede de la analítica de Aristóteles. En su *órganon* busca el desarrollo de los conceptos más generales que subyacen a la lógica, de lo cual no se obtiene ningún provecho salvo que de ahí se obtienen las designaciones de diversas operaciones del entendimiento. Por lo demás, desde los tiempos de Aristóteles la lógica no ha ganado mucho en cuanto a contenido y conforme a su naturaleza tampoco puede hacerlo".

Las partes enumeradas de cuya comprensión nace la transparencia de la vida científica no se juntan sin más, sino que se comprenden a partir de la comprensión preliminar primaria

del conjunto de la ciencia correspondiente. La estructura fundamental de este conjunto es la posible verdad en que se mueve un investigar; en otras palabras, las propias partes constitutivas son solo momentos estructurales necesarios de la verdad teórica y por tanto son comprensibles y hay que asimilarlas a partir de la comprensión preliminar de la verdad teórica y en último término de la verdad en general. Eso significa que la transparencia de la investigación científica sólo es posible por vía de la lógica filosofante. La lógica filosofante consiste en el tránsito buscado a través de la verdad y atiende al proceso en el que esta pregunta se extinguió en el negocio de la escuela. El rechazo de la lógica tradicional de escuela que se ha señalado no es por consiguiente otra cosa que la tendencia a la apropiación filosófica del auténtico contenido filosófico que se encierra en ella.

Posibilidad y existencia de la verdad en general. Escepticismo.

A la lógica filosofante le asignamos como su tarea fundamental el auténtico preguntar la pregunta: ¿qué es la verdad?, si la propia idea de verdad no es un fantasma, es decir, si hay algo que dé lo existente tal como es.

Tres tesis de Gorgias: la primera, que nada existe; la segunda, que si algo existe, es inconcebible para el hombre, y tercero, que si fuera concebible, no se podría enunciar ni hacer comprensible para los demás.

En la discusión y fijación de la pregunta acerca de si la verdad en general existe se encierra ya necesariamente una comprensión de ella.

Y se dice, incluso cuando se niega que la verdad existe, en ese momento también está decidida ya en su sentido positivo, pues esta negación se reivindica a sí misma como enunciado verdadero acerca del no ser de la verdad.

El preguntar cognoscente no puede en absoluto remontarse con su pregunta hasta antes de este presupuesto fundamental de que existe en general la verdad. La reflexión se encuentra aquí en un límite.

(Argumento de que afirmar que es universal que sólo hay verdad relativa implica caer en contradicción porque ya supone afirmar al menos una verdad absoluta). El escepticismo en esta versión trivializada quizás es solo la construcción del enemigo que quiere refutarlo para afianzarse a sí mismo por vía de la refutación. (Muñeco de paja)

La verdad en la que se argumenta sobre el ser y el no ser se presupone como verdad de la proposición.

En la refutación del escepticismo se ha tomado la no contradicción como criterio. Pero contradicción y no contradicción como criterios sólo tienen sentido ahí donde este criterio se orienta al *logos* en el sentido del enunciado, en el sentido de la proposición. En último término, la refutación se centra en que se dice (en todo enunciado verdadero se coafirma la existencia de la verdad).

El principio de contradicción y el principio de identidad se presuponen como algo evidente de suyo, sin preguntarse si en estos principios se encierra algo último. Se tiene que preguntar si el principio es sólo una expresión determinada para una relación fundamental original que primariamente no se encuentra en la dimensión de la proposición.

Investigaciones lógicas de Husserl, único lugar donde en el presente se puede hallar todavía en la lógica un preguntar viviente. (El principio es una refutación del psicologismo en el contexto de la exposición de la idea de la lógica pura).

J. St. Mill, *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*. Una exposición de los fundamentos de la doctrina de la demostración y de los métodos de la investigación científica. Influyó sobre todo en Dilthey quien se opuso enérgicamente a lo que el libro sexto de esta lógica establece acerca de las ciencias del espíritu. Mill se plantea la tarea de interpretar las ciencias del espíritu como un tipo de las ciencias naturales.

Lógica de Sigwart: esta lógica ha influido sobre todo en una de las escuelas filosóficas de hoy, la escuela de la llamada filosofía del valor: Windelband y Rickert. / Lógica gnoseológica de Schuppe (1878) / Lógica de Pfänder / Lógica de la filosofía de Lask (1911)

A. Consideración preliminar

La situación actual de la lógica. Psicologismo y pregunta por la verdad

Las *Investigaciones lógicas* nacieron a partir de esfuerzos por la explicación filosófica de la matemática pura. Pronto vio que los medios fundamentales de la reflexión lógica quedaban por detrás de los conceptos fundamentales de las ciencias. Reflexión sobre la esencia general de la matemática que, según evidenció Cantor, se hacía tanto más complicada por cuanto que lo propiamente matemático no lo constituye en absoluto lo cuantitativo, sino lo formal y la legalidad de lo formal. De este modo, la reflexión se centró en general en la pregunta por el sentido de la verdad y en particular por el sentido de la verdad formal.

Por medio del análisis psicológico del pensamiento matemático trató de indagar la estructura específica de la objetualidad matemática. Pero pronto apareció la dificultad de principio que desembocó en la pregunta: ¿cómo es posible en general establecer por medio de la cognición psicológica, es decir, por medio de explicaciones propias de las ciencias de hechos, algo fundamental acerca de una ciencia que no es en absoluto un conocimiento de hechos? La confrontación con estas cuestiones le condujo luego a la idea de que la psicología no es adecuada en absoluto para servir como la ciencia con cuya ayuda pueden explicarse preguntas tales como la cuestión acerca de la estructura matemática y de los objetos matemáticos.

Tanto el haberse ocupado específicamente de las preguntas conductoras en relación con la matemática y la lógica en el sentido más amplio como la reflexión metódica sobre las posibilidades de una solución científica de estas preguntas condujeron a la formación de una nueva forma de investigar que Husserl denominó como fenomenología.

Principio de trabajo: los objetos de la filosofía se cuestionan y trabajan tal como ellos mismos se muestran. Es decir, la tendencia a dirigirse a las cosas mismas, a desencombrarlas de opiniones previas, de recubrimientos tradicionales y de preguntas apresuradas y cargadas de prejuicios. El análisis de los fenómenos tiene que aclararse a sí mismo qué opiniones preconcebidas carga sobre los objetos de la filosofía.

Designación y concepto del psicologismo

En el psicologismo se expresa una prioridad de la psicología y en concreto con respecto a la lógica y su tarea.

ψυχή en el sentido aristotélico es el ser vegetal y animal, vida en el sentido actual de lo biológico. Mientras que *bíos* significa para los griegos lo mismo que existencia humana o ser personal. *bíos* designa una posibilidad de la existencia. En tanto que ciencia del *bíos*, la psicología pertenece a la ética; en tanto que ciencia del *zoon*, a la física.

Se sabe que la vida anímica, eso que se llaman vivencias, no se puede poner como las cosas naturales bajo la ley natural, sino que las relaciones entre las vivencias pueden comprenderse como relaciones de motivos. (Relaciones de causalidad: psicología explicativa; relaciones de motivación: psicología comprensiva).

En el curso de la evolución moderna el estudio de lo anímico se concentró en los procesos psíquicos conscientes, de modo que, a partir de Descartes, la psicología pasó a ser esencialmente ciencia de la conciencia; y por cierto que esta ciencia de la conciencia en el desarrollo de la filosofía moderna sucumbió a su vez a la metódica de las ciencias naturales, de modo que también la relación entre objetos que designamos como comprensible se interpretó en el sentido de una relación natural.

La tarea de la psicología, en la medida en que aquí todavía se puede delimitar una disciplina unitaria, se ha configurado hoy de modo totalmente caótico, en tanto que la etnología, la antropología o la parapsicología se han metido dentro de la psicología de manera que ya no se puede decir qué es la psicología: es todo y nada.

Conforme al concepto tradicional la lógica es la doctrina del pensamiento correcto, la tecnología del pensamiento correcto.

La rectitud del pensamiento consiste en su correspondencia con las reglas; las reglas son formulaciones de las leyes que pertenecen al pensamiento.

[*Argum*] Las leyes hay que sacarlas de la realización y del curso fáctico del pensamiento. La rectitud del pensamiento consiste en su correspondencia con las reglas, las reglas son las formulaciones de las leyes que pertenecen al pensamiento. Pero la realidad psíquica es el tema de la psicología. Por tanto, la tarea fundamental de la lógica, la obtención de las leyes del pensamiento y la caracterización del propio pensamiento corresponde al ámbito de la psicología. Si al mismo tiempo se piensa que en el s. XIX los métodos científicos exactos de las ciencias naturales modernas se transfirieron a la psicología y que ésta, según el parecer de la época, se elevó así por primera vez al rango de una ciencia exacta, entonces esto implica que con esta psicología se había encontrado por primera vez

la ciencia exacta que, en la investigación exacta del pensamiento y sus leyes, tenía que proporcionar también el fundamento exacto y estricto de la lógica.

Si estas leyes han de regular todo pensamiento científico, ellas mismas no deben descansar sobre un fundamento inseguro, sino que tienen que estar fundamentadas y demostradas con el grado máximamente alcanzable de seguridad científica, no ser construidas, sino haber sido obtenidas de los hechos del propio pensamiento y comprobadas en su validez universal.

Interpretación del principio de no contradicción del psicologismo como una generalización a partir de la experiencia y de hechos físicos y psíquicos.

Sigwart: el principio de contradicción como una ley natural que dice que en un momento cualquiera es imposible decir con conciencia que A es b y que A es no b.

En tanto que exigencia legal está antepuesta como norma de conducta del pensamiento.

Sigwart: así pues, la legalidad del pensamiento, y por tanto su validez, se reduce a la homogeneidad de la constancia de nuestra naturaleza y de nuestra manera de pensar. Pero si por el contrario se niega la posibilidad de conocer algo tal como es en sí mismo, si lo existente es sólo uno de los pensamientos que producimos [Sigwart cree estar refiriendo la posición kantiana aquí] entonces es válido pese a todo que nosotros atribuimos la objetividad precisamente a aquellas representaciones que producimos con la conciencia de la necesidad y que, en cuanto ponemos algo como existiendo, justamente con ello estamos afirmando que todos los demás seres pensantes que tengan nuestra misma naturaleza, tienen que producirlo con la misma necesidad. [Realidad empírica vs idealidad trascendental]

En este pasaje, Sigwart dice al mismo tiempo que este pensamiento necesario y universalmente válido no es otra cosa que el concepto de aquello que nosotros designamos como la esencia de la verdad. Verdad: nada más que la necesidad y la validez universal de la unión de representaciones, necesidad que, en último término, está regulada por el principio de no contradicción que en su validez está fundado en nuestra naturaleza psíquica.

Lipps: las reglas conforme a las cuales se tiene que proceder para pensar correctamente no son otra cosa que reglas conforme a las cuales se tiene que proceder para pensar tal como lo exige la naturaleza propia del pensamiento. La lógica es la física del pensamiento.

B. Erdmann: desde Aristóteles se ha afirmado que la necesidad de estos principios lógicos es una necesidad incondicional y que su validez es por tanto eterna. La prueba decisiva de ello se busca en la imposibilidad de pensar los juicios contradictorios. Pero, pese a todo, lo único que se sigue de ello es que aquellos principios reproducen la esencia de nuestro representar y de nuestro pensar.

La necesidad de los principios formales que se fundamenta de este modo solo sería incondicional si aquellas condiciones de nuestro pensamiento fueran al mismo tiempo las condiciones de todo pensamiento posible. La inmodificabilidad de nuestra alma no podemos deducirla.

Crítica de Husserl al psicologismo

Desenmascaramiento del psicologismo como un relativismo escéptico.

Una teoría en el sentido de Husserl no es por ejemplo un sistema de supuestos para una posible explicación de un entramado de hechos, sino teoría más bien en el sentido de θεωρία griega: la unidad de un plexo de fundamentación de proposiciones verdaderas cerrado en sí mismo.

Si una teoría y una ciencia concretas contravienen estas condiciones de una teoría en general, entonces ellas mismas contravienen aquello que ha de hacerlas posibles.

Lo que caracterizaría a toda teoría escéptica es que, conforme a su contenido teórico dice: las condiciones de posibilidad de una teoría en general son falsas.

El psicologismo trata de demostrar principios lógicos a partir de hechos.

Husserl: no se trata de que las emisiones de juicios se realicen y de que pueden realizarse conjuntamente en tanto que acontecimientos psíquicos, sino de que las circunstancias que se mientan en los juicios no pueden mantenerse conjuntamente (No se trata de un darse conjuntamente estados psíquicos de co-existencia sino de con-sistencia.)

Se trata pues de una incompatibilidad objetiva legal de las proposiciones válidas, no de una incapacidad psíquica subjetiva. Este contenido judicativo, el contenido proposicional es lo que vale. Lo psíquico es en todo caso el acto de realizar el enunciado.

El principio de contradicción mienta relaciones ideales de verdades y no relaciones reales de hechos y acontecimientos de la naturaleza, ni de la física ni de la psíquica.

Desconocimiento de la diferencia fundamental entre el ser real de la emisión del juicio y la validez ideal del contenido juzgado.

Las leyes no sólo no regulan acontecimientos psíquicos, sino que ni siquiera los presuponen. Porque las leyes naturales, según su sentido, están referidas a hechos, su fundamentación pueden obtenerla también sólo de éstos, por inducción. Las leyes reales tienen el carácter de lo supuesto, no están libres de la limitación que dice "por cuanto se ha observado hasta ahora...".

El significado del principio de contradicción no dice "proposiciones opuestas son incompatibles en cuanto a su validez suponiendo que todos los individuos psíquicos piensen conforme a esta ley", sino al revés "si el pensamiento ha de ser legal, entonces tiene que someterse a esta regla".

Las leyes reales tienen el carácter de la evidencia asertórica, da sólo un-ser-así-y-no-de-otro-modo presunto y fáctico.

Las leyes ideales tienen el carácter de la evidencia apodíctica que da un no-poder-ser-de-otro-modo.

Fallo fundamental del que vive el psicologismo: sirviéndose de conocimientos de acontecimientos fácticos trata de establecer en lo psíquico, es decir, lo real modificable con el tiempo, algo acerca del ser ideal y de las relaciones entre proposiciones válidas. Un conocimiento probable de hechos no es capaz de deducir nada sobre plexos de validez incondicionales. Leyes fundamentales del pensamiento que no se refieren a hechos no pueden ser confirmadas con hechos ni refutadas.

(Los únicos que quedaron relativamente al margen de esta opinión fueron la escuela de Marburgo y Schuppe con su *Lógica gnoseológica*).

Ahora, podemos decir que por muy transparente que en un primer momento nos parezca a primera vista esta crítica al psicologismo, el hilo conductor son la diferenciación entre ser real e ideal, igual de difíciles son sin embargo, las preguntas positivas que de nuevo surgen a esta diferenciación.

Esta diferencia no es otra que la diferencia platónica entre el ser sensible, αἰσθητόν y el ser tal como se hace accesible por medio del νοῦς, el νοητόν. Aquí el cuestionamiento repite el de la pregunta por la participación de lo real en lo ideal, la μέθεξις.

La crítica de Husserl se orientaba esencialmente al psicologismo de la lógica aun cuando su crítica toca también incidentalmente el cuestionamiento fundamental de la ética. En este contexto Husserl muestra luego que toda la ética, en la medida en que plantea la exigencia de ser una ciencia normativa de la conducta correcta, presupone una disciplina teórica y que esta disciplina teórica, en tanto que la disciplina fundamental de la ciencia normativa, no puede ser la psicología, sino que de modo análogo a como la lógica trata del contenido puro de las proposiciones, también la ética tiene que tratar del contenido puro de las normas, es decir, de los valores.

Así pues, puede decirse que lo esencial del psicologismo consiste en una confusión del ser real psíquico con el ser ideal de las leyes. Los presupuestos de esta crítica: un determinado concepto de verdad como idea.

La legalidad del pensamiento, que ha de ser tema en la lógica, no es la del suceder el pensamiento, sino la de lo pensado. Con ello tenemos una indicación general para la comprensión del concepto de verdad tal como subyace a la crítica del psicologismo y como luego se impuso expresamente a partir de las *Investigaciones lógicas*.

Lo verdadero no es primariamente el pensar ni las relaciones de posición, sino lo puesto como tal: la proposición.

Una proposición es algo idéntico que se mantiene en su mismidad frente a la multiplicidad de las posiciones judicativas que ocurren en la realidad. Frente a sus circunstancias y propiedades reales.

Mismidad y consistencia de la proposición frente a la diversidad y el cambio de las posiciones. El flujo temporal del acontecer psíquico en la realización del juicio dado y a la consistencia atemporal del sentido ideal de aquello que es juzgado.

εἶδος: aquello en una cosa que la constituye en lo que es.

"Ver" para los griegos es el modo supremo de captación del ente en general. La *Anschauung*, *θεωρία*, intuición es la forma primaria de captación.

Es decir, el término idea no es una determinación objetiva de aquello que se quiere mentar con ella, sino una determinación a partir del modo de captar lo mentado.

Lo permanente de los objetos sensibles es aquello que se hace captable por la razón, por el νοῦς, es decir, el νοητόν, mientras que lo cambiante se hace accesible en la sensibilidad, en la αἴσθησις. También aquí el ser ideal y el real se caracterizan de nuevo a partir del modo de acceso a ellos (*Timeo*, 29).

Este concepto de lo ideal y en concreto en este triple significado de lo mismo, lo permanente y lo universal, es el hilo conductor para la crítica husserliana al psicologismo y al mismo tiempo este concepto es el hilo conductor para la determinación del ser de la verdad como un ser ideal.

Con la multiplicidad de complejos cognoscitivos individuales en cada uno de los cuales viene a ser conocida la misma teoría, se corresponde justamente esta teoría como el contenido idealmente idéntico. Luego ella no está construida de actos, sino de elementos puramente ideales de verdades.

El ser ideal de la verdad, frente a la realidad efectiva de las cosas, se designa como valer. Se habla de la lógica no psicológica como de lógica de la validez.

Así, se capta la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento pasajero y subjetivo, como la verdad única frente a la multiplicidad ilimitada de posibles actos cognoscitivos y de individuos cognoscentes, es decir, frente a las realizaciones.

Lugar de donde Husserl tomó una orientación esencial: interpretación de Lotze de la doctrina platónica de las ideas en el libro tercero de su *Lógica*.

Las raíces de estos presupuestos

Si en general se dan cosas tales como las ideas, hablando en lenguaje de Lotze, las ideas tienen realidad efectiva en algún sentido entonces surge el problema: ¿qué tipo de realidad efectiva se puede atribuir a las ideas?

(Lotze utiliza el término "ser" como presencia, esto es, lo utiliza para el ente sensible.) Pero en nuestra terminología, enlazando con la auténtica tradición de la filosofía de los griegos, utilizamos ser en un sentido inverso, en el sentido amplio, de modo que ser significa tanto realidad como idealidad y otros posibles modos de ser y "realidad efectiva", por el contrario, lo utilizamos para realidad.

En el capítulo primero, Lotze trata de mostrar que la concepción de la verdad según la cual ella sería la concordancia de nuestras imágenes cognoscitivas con el comportamiento de las cosas es un prejuicio.

¿Cómo he de medir mis representaciones en mí con las cosas de fuera, cómo ponerlas en concordancia con ellas? Después de todo las cosas me son dadas siempre como representaciones y por tanto estoy midiendo representaciones con representaciones.

La verdad sería más bien la conexión de las representaciones y su legalidad.

Dice Lotze: Llamamos efectivamente real a una cosa que existe, frente a otra que no existe, efectivamente real es también un acontecimiento que sucede, frente a otro que no sucede, efectivamente real es una redacción que se mantiene frente a otra que no se mantiene, por último, realmente verdadera llamamos a una proposición que vale, frente a otra cuya validez es aún cuestionable.

Ser, suceder, mantenerse y valer son las cuatro formas del ser real efectivo, de la realidad efectiva en general; y estas cuatro formas de realidad efectiva, según Lotze, no pueden reducirse unas a otras ni tampoco derivarse unas de otras.

Una proposición tiene su realidad efectiva en el hecho de que vale.

Esta división de las formas de realidad efectiva Lotze la utiliza para interpretar el sentido de la doctrina platónica de las ideas; trata de mostrar que Platón, con la doctrina de las ideas y de su ser, no quería enseñar otra cosa que la validez de verdades.

Pero en cierto sentido el propio Lotze tiene que retirar su interpretación. Valer: la forma de realidad efectiva de las proposiciones pero las ideas no son proposiciones.

¿Qué es lo que se establece sobre la verdad cuando se dice que el ser de las proposiciones es la validez y que la validez es la forma de realidad efectiva que Platón atribuyó a las ideas?

Las proposiciones que valen y que por consiguiente son ideas al mismo tiempo son lo ideal en el sentido de lo universal respecto de las particularizaciones de las proposiciones, respecto de las posiciones.

Luego la realidad efectiva se toma aquí como una determinación adicional de la verdad, luego si esta realidad efectiva de la proposición verdadera se identifica con la validez, la validez se toma en el fondo como la afirmatividad de una verdad, luego se da una determinación adicional para la proposición verdadera, pero no se dice nada sobre la verdad que constituye a lo verdadero en lo verdadero. Es decir, el término validez, ya en el modo como se obtiene dentro de las diferenciaciones de las formas de realidad efectiva, muestra que aquí no se está decretando nada sobre la verdad como tal, sino que se está diciendo algo acerca de aquello que es verdad, concretamente acerca de la posible forma de su realidad efectiva. Pero si se dice mera y confusamente que verdad significa valer, ahí se encierra una equivocidad seductora a la que ha sucumbido por entero la lógica moderna de la validez.

Ser verdad en el sentido del ser efectivamente real de las proposiciones verdaderas se identifica aquí con la esencia de la verdad y como lo primero se define como validez, se dice a su vez que la esencia de la verdad es la validez.

Lotze no responde qué es la propia verdad, sino que sólo dice de qué modo las proposiciones verdaderas son efectivamente reales y esta forma de realidad efectiva del valer la obtiene mediante la diferenciación frente a las cosas, los acontecimientos, las relaciones.

No se ha puesto en claro por qué en general la idea de realidad efectiva puede obtenerse al hilo de la afirmación, ni qué signifique este valer. No puede indicarse cómo se que una verdad valga.

Lotze diferencia la realidad efectiva que corresponde a las ideas y leyes, la validez de la realidad efectiva de las cosas como ser.

Lotze cae bajo un prejuicio difundido: estos conceptos presuntamente fundamentales bastaría con acatarlos y dejarlos estar: especialmente cuando se trata del concepto más universal como "ser" y realidad efectiva. (Puesto que la definición tiene que decir lo que algo es, no puede preguntarse qué es el ser... (Pero ya que es fundamentalmente distinto del ente, exige un lugar de partida distinto que la definición).

Valer tiene el sentido de ser de la comparecencia constante de algo.

Lo que no se muestra en la lógica de la validez es:

1. qué es la verdad;
2. que las proposiciones son la concreción auténtica y original de la verdad, de modo que a partir de ahí podría determinarse primariamente su ser;
3. por qué estas proposiciones pueden tener un ser del ser de la presencia;
4. que este sentido de la verdad es el único y el primario;
5. por qué el ser tiene que tener este sentido;
6. por qué la pregunta por la verdad finalmente se enlaza con la pregunta por el ser.

Lo que permanece es lo válido. Esto que permanece está sólo en la conciencia, pero conforme a su contenido específico son determinaciones y conexiones legales de aquello que ingenuamente llamamos las cosas de ahí afuera, con esto verdadero y constante hemos dado algo en la conciencia que enuncia algo del mundo externo sin que pueda ni tenga que medirse con arreglo a él. Lo válido en el sentido de lo constante y necesario obtiene ahora a la vez el sentido de algo que, en tanto que vale es válido del ente que existe en independencia de la conciencia pero que nosotros no alcanzamos en las representaciones. La validez es ahora **validez objetiva**.

En tanto que algo vale en el primer sentido y por tanto es válido del propio ente (vale en el segundo sentido), en esta misma medida esta verdad es válida a la vez para todos los cognoscentes.

Por tanto, "valer" como:

1. verdad en su realidad efectiva (proposiciones);
2. verdad referida a los objetos;
3. verdad referida a los sujetos.

El valer primario es la realidad efectiva de contenidos y proposiciones en la conciencia y sobre éste se fundamenta la objetividad. La proposición no vale porque sea válida respecto a los objetos. No verdad como concordancia sino al contrario: porque la proposición vale, porque hay algo fijo en la conciencia, por eso concuerda, aunque eso sea una formulación inexacta.

Por consiguiente, la validez como objetividad y la validez como obligatoriedad universal alejan todavía más de una pregunta central por la esencia de la verdad, en tanto que ambas se construyen sobre el primer concepto de validez.

Windelband y Rickert han recorrido este camino del enajenamiento de la doctrina de la validez de Lotze en filosofía del valor. Afirmar y negar o aprobar y desaprobar, para estos, es todo lo mismo.

En la medida en que la validez se toma a su vez como objetividad y como ser válido, la doctrina de la validez de Lotze entra en conexión con Kant, y en la medida en que la validez se toma a su vez en el sentido de la certeza apodíctica y de la validez universal y todo este cuestionamiento de objetividad y validez se rige según la doctrina de la inmanencia de la conciencia, según la cual en un primer momento solo se tienen dados los contenidos de conciencia como tales, esta doctrina, junto con Kant, se remonta a su vez a Descartes.

En esta consideración de las raíces de los presupuestos de la crítica al psicologismo nos hemos limitado a la conexión con Lotze. Pero tan importante es la que va hacia Bolzano [*Doctrina de la Ciencia*, 1837]

Pero todavía no hemos puesto en claro la crítica de Husserl al psicologismo en su núcleo positivo. Lo hemos descrito solo en la forma y en la medida en que Husserl los expuso en el primer volumen de las *Investigaciones Lógicas* y tal como los contemporáneos los entendieron entonces y los siguen entendiendo ahora, es decir, en la forma en que esta crítica se ha configurado positivamente, por ejemplo, en la lógica de la validez y del valor pero en modo alguno en dirección al núcleo y en el sentido en que Husserl quiso que se supieran entender estos pronunciamientos críticos. La crítica de Husserl al psicologismo es crítica a la psicología.

Preguntas anticríticas. Necesidad de remontar el cuestionamiento por la esencia de la verdad hasta Aristóteles:

1. ¿Cuál es el núcleo de la crítica al psicologismo y por qué esta crítica tiene que ser una crítica a la psicología?
2. ¿Qué ofrece esta crítica con relación a la pregunta de la captación e interpretación del fenómeno de la verdad?
3. ¿Qué relación guarda esta interpretación de la verdad con la que describimos en primer lugar, la verdad de la proposición (validez)?

¿La relación de lo real y lo ideal es una relación real? ¿Cómo es entonces que el valer se convierte en cierto modo en ser en el sentido de Lotze, en contradicción con la tesis de Lotze de que ambos son irreductibles entre sí?

¿No aparece aquí en una nueva forma la vieja pregunta de la participación de lo real (sensible) en lo ideal?

La pregunta por aquel ente que hace posible a estos dos modos de ser y, concretamente, en su unidad original, Husserl no la plantea así sino que él pregunta por aquello que constituye a lo psíquico en aquello a partir de lo cual se vuelve comprensible tal cosa como la relación entre lo real y lo ideal. Es decir, la distinción la conserva de entrada, pero pese a todo, pregunta luego por la estructura fundamental de lo psíquico. ¿Todo eso es simplemente lo que llamamos procesos y sucesos en nosotros como la circulación sanguínea con la única diferencia de que no son tratables directamente de modo físico o químico? ¿O esto psíquico tiene un modo de ser propio? La pregunta había que plantearla acerca de la estructura de uno de los dos dominios para, al hilo de él, comprender la μέθεξις. Husserl no necesitó preguntar por primera vez sino que la directiva para los caracteres fundamentales de lo psíquico las tomó de Brentano.

Brentano: *Psicología desde el punto de vista empírico*: la determinación fundamental de lo psíquico es la intencionalidad. Todas las conductas psíquicas se dirigen a algo de modos muy diversos representando, juzgando, queriendo... Según Brentano, los fenómenos psíquicos se diferencian en el modo como les es objetual.

Brentano distingue tres modos de intencionalidad: representar, el mero tener algo, juzgar en el sentido de reconocer lo representado e interesarse en algo (conducta de amor y odio). A esta división, añade en seguida una determinación fundamental: "todo fenómeno psíquico o él mismo es representar, o se funda en representaciones".

La psicología puede corregir sus resultados y mejorar sus métodos mediante el hallazgo de nuevos aparatos o la ampliación del campo de investigación. Pero esta agregación de conocimientos jamás llegará a responder la pregunta de qué es lo psíquico.

Galileo se pregunta: ¿cómo hay que definir el propio proceso físico para que haya de ser posible un conocimiento científico adecuado a él?

El carácter fundamental de lo psíquico es la intencionalidad. Con ello queda dicho que lo psíquico en sí mismo es algo así como una relación, la conexión de lo real con lo ideal, si es que una vez queremos admitir esta formulación.

La investigación no se orienta ahora primariamente a la proposición expresada, a su sentido: lo pensado y conocido en cuanto tal, sino que tiene que orientarse al propio pensar lo pensado, al propio conocer el ente y esto no en el contexto ni por la misma vía que Lotze, partiendo de lo que hay en la conciencia como algo dado - constante y fijamente y pasando a la pregunta por la validez objetiva, sino que, prescindiendo por completo de la validez, la consideración se orienta a determinar qué es en general conocer.

¿A qué se dirige el conocer? Este conocer no mienta algo así como contenidos de conciencia, sensaciones ni me refiero a conceptos. Ni veo algo así como una imagen de la pared que luego refiero a la pared misma para por esta vía arrebatarme de mi conciencia, a la que después de todo estoy encerrado, sino que el mirar mienta la pared misma.

En fenomenología, al tener al propio ente captándolo en su estar corporalmente presente se lo designa como intuición. La percepción es solo un modo de la intuición y concretamente el modo que es constitutivo para la sensibilidad.

Cuando la pizarra es utilizada en aquello que es, está corporalmente presente en su sentido propio.

La proposición es verdadera en tanto que, respecto de lo que mienta en el modo de representar vacío, puede acreditarse en lo propio mentado, en tanto que esto está corporalmente presente en la intuición.

Ahora tenemos la situación inversa a Lotze. Allí la observación partía de la proposición y se decía que la proposición vale, que es verdadera y porque vale, por eso es objetivamente válida respecto de la cosa. Ahora decimos que porque la proposición puede acreditarse en la cosa, es decir, que pertenece como correlato a la relación de identidad que se mantiene, por eso vale. Relación del contenido proposicional mentado con lo intuido.

Husserl en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: Ninguna teoría concebible puede confundirnos en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición que da originariamente es una fuente de legitimidad del conocimiento, que todo aquello que se nos ofrece originariamente (por así decir, en su realidad corporalmente presente) en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da. El origen de toda investigación en general es la intuición que da la cosa, la primera fuente legitimadora. La primera forma fundamental de la conciencia racional es el ver que da originariamente, es decir, la intuición en su presencia corporal.

Kant en su carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772 se plantea: ¿sobre qué fundamento se basa la relación de aquello que en nosotros se llama la representación con el objeto? Este representar es comprensible cuando aquello que se llama la representación en nosotros es activa en la contemplación del objeto, es decir, cuando a través de ella incluso se engendra el objeto igual que nos figuramos los conocimientos divinos como los prototipos de las cosas, así podría entenderse también su conformidad con los objetos.

El *intellectus divinus* es el modo supremo de representar, de tener objetos. No es traído primero ante éstos sino que se mueve antes que ellos y en concreto de tal modo que los produce, *her-stellt*, los ex-pone por vez primera, en tanto que corporalmente presentes.

Pero al entendimiento humano finito, solo le conviene una *intuitus derivativus*. Kant habla de la sensibilidad de nuestra intuición no como un modo de intuición productivo sino como un modo de intuición sensible que no es original porque no es tal que a través de él se dé la existencia del objeto de la intuición (modo que solo puede atribuirse al ser primigenio) sino que depende de la existencia del objeto y por tanto sólo es posible merced a que la facultad representativa del sujeto se ve afectada por aquél. (Aquello a través de lo cual el conocimiento se refiere inmediatamente a objetos es la intuición...).

Leibniz, sobre el conocimiento, la verdad, las ideas: cuatro determinaciones del conocimiento: *clara, distincta, adaequata e intuitiva*.

- Clara: cuando tengo la cosa de tal modo que lo mentado lo puedo conocer a partir de ello mismo. Reconocimiento o identificabilidad con la propia cosa.
- Distinto: cuando tengo de él una definición nominal, esto es, la numeración de las determinaciones de la cosa que la diferencian suficientemente de otra.
- Adecuado: cuando todo aquello que se conoce distintamente acerca de una cosa se capta de modo igualmente inequívoco en su totalidad, es decir, cuando el conjunto de las notas inequívocas es inequívoco en tanto que conjunto.

Dice que el conocimiento humano es la mayoría de las veces una *cognitio caeca* o *symbolica*, lo que hemos caracterizado como una representación vacía.

A un conocimiento dado adecuadamente de un golpe lo llama intuitivo. Si se da ahí el premio, y si puedo tener un conocimiento tal en el que el objeto, es decir, que se identifica conforme a la cosa, y la totalidad de las determinaciones está elaborada, está presente y es captada de este modo, entonces el conocimiento es intuitivo.

Lo que aquí está dando Leibniz es solo una determinación más precisa del criterio cartesiano de todo conocimiento, que significa *clara et distincta perceptio*.

En la intuición se ve la propia cosa y al mismo tiempo se ve y se sabe concomitantemente el ver la propia cosa.

Primera parte principal

El problema de la verdad en el comienzo decisivo de la lógica filosofante y las raíces de la lógica tradicional.

Proposición como lugar de la verdad. De aquí resulta la necesidad de explicar la estructura fundamental del *λόγος* y, en conexión con ello, de aproximar el fenómeno del significado:

1. El lugar de la verdad es la proposición.
2. La verdad es concordancia del pensamiento con el ente.
3. Aristóteles es autor de ambos enunciados.

Estas tres tesis que hay y desde hace tiempo son usuales son tres prejuicios.

La proposición en Aristóteles está definida por referencia a la verdad y no al revés y donde Aristóteles destaca el enunciado como un modo particular del hablar en referencia a la verdad, eso hay que entenderlo correctamente: a saber, en referencia al poder ser verdadero o falso.

Crítica de Bolzano [*Doctrina de la Ciencia*] En su opinión, también meras preguntas, deseos o ruegos tienen un carácter apofántico. "¿Qué proporción tiene el diámetro de una circunferencia?" no enuncia nada acerca de aquello sobre lo cual pregunta. Sin embargo, enuncia algo, concretamente, nuestra exigencia de obtener una enseñanza sobre el objeto por el cual preguntamos.

- ἀληθεύειν: desvelar, retirar el ocultamiento de algo. No sacar algo a la luz por vez primera sino desvelar algo que todavía está velado.
- ψεύδεσθαι: tampoco significa ser falso sino confundir. Pone ante lo mentado otra cosa, desfigura.
- ὑπάρχειν: estar presente, estar dado de entrada, yacer a la base de algo, de modo que todo lo demás es sostenido por esto que está dado de entrada.
- ἀποφαίνεσθαι: hacer ver un ente, a partir de él mismo. Decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su acerca de qué se haga visible, accesible a la captación.
- λόγος: no decir lo dicho desde la propia cosa, de modo que en este discurso su acerca de qué se haga visible, accesible a la captación.
- ἀπόφανσις: enunciado en los tres sentidos a la vez. Cada uno se refiere a un momento estructural del logos: mostración, determinación (predicación, determinación de un sujeto), comunicación (comunicación de una cosa).

La proposición no es el lugar de la verdad sino que la verdad es el lugar de la proposición.

La estructura fundamental del λόγος y el fenómeno del significado

¿Qué es lo que hace que el logos pueda ser falso?

El enunciado sólo puede descubrir porque puede también ocultar.

El poder ser verdadero y el poder ser falso que caracterizan al enunciado tienen que estar contruidos en su posibilidad sobre una misma estructura del λόγος.

Donde puede haber tanto ocultamiento como descubrimiento, hay ya algo así como una composición de lo mentado, de lo representado en las representaciones, la síntesis es en cierto modo por tanto el fundamento para la verdad y la falsedad.

[σύνθεσις - διαίρεσις] El ocultamiento, como el descubrimiento, está siempre en el campo del componer y el descomponer. "Esta pizarra es negra" El ser negro está compuesto con la pizarra y precisamente a causa de esta composición es verdadera la proposición. Sólo componiendo acoge el habla la verdad o la falsedad. "Esta pizarra no es negra" no separa en el no el negro de la pizarra. El ente mentado, aquello que es, su no-ser-negro, lo hace ver, tiene la estructura del descomponer.

La síntesis es condición de posibilidad del descubrir.

La διαίρεσις es condición de posibilidad del ocultar.

Enlazar y separar son aquello que posibilita el carácter distintivo de la proposición: poder ser verdadero o falso.

El primer enunciado es enlazante. Aristóteles designa este atributo como κατάφασις, traducido como afirmación. El segundo enunciado deniega algo, ἀπόφασις o denegación.

Por tanto, hay también enunciados negativos que son verdaderos y afirmativos que son falsos. "La pizarra no es gris" hace ver el ente en lo que no es.

Sintético-diacríticos es una estructura del enunciado como tal y se encuentra por consiguiente en cada enunciado. Y no como si el atribuir fuera primariamente enlazar y el denegar un separar. Ambos son previos al atribuir y al denegar como sus condiciones de posibilidad.

Ellas mismas se pertenecen mutuamente de modo esencial y en su confluencia atañen al fenómeno unitario que constituye en general por vez primera la unidad de un enunciado.

El "no" que debe separar, denegar, después de todo no descompone la proposición, sino que él mismo, como momento del enunciado, sólo es posible porque el ser negro se refiere a la pizarra y está enlazado con ella.

La función del habla es δηλοῦν, hacer manifiesto el ente.

Platón pregunta en el *Sofista*: ¿qué es lo que hace que la multiplicidad de palabras que se siguen una a otra constituyan una κοινωνία, un conjunto? Eso obedece, dice, a que el λόγος es τινός: el discurso es sobre y acerca de algo. La unidad se constituye a partir de lo propio tratado, y a partir de ahí se hace comprensible.

La estructura de *en tanto que* de la comprensión primaria: *en tanto que* hermenéutico

El λόγος es un hacer ver el ente del cual se habla, mostrándole.

Todo hablar de algo, en tanto que conducta de ser de la existencia, se fundamenta ya en ésta en tanto que abierta al mundo, es decir, trata de algo que en cada caso está ya de algún modo abierto.

Hay ya un conocimiento de ello, y ¿en qué consiste? En que el ente respectivo está descubierto a partir del para-qué de su utilidad.

Nuestro ser orientado a las cosas tiene la estructura del "en tanto que".

Este "en tanto que" posibilita la estructura de la predicación. La predicación tiene la estructura del "en tanto que" solo de una manera derivada.

La estructura del "en tanto que" está ya encerrada en un mero "tener que ver con", y corresponde, dicho a grandes rasgos, con nuestra conducta.

Ahora preguntamos solo si y en qué medida este significar, al que le corresponde la estructura del "en tanto que" y que primariamente se realiza como el "tener que ver" con algo, y cómo este significar y su estructura de "en tanto que" fundamentan el enunciado en tanto que enunciado.

La pregunta es si aquello que se quiere señalar con σύνθεσις y διαίρεσις es este fenómeno del "en tanto que" y en qué medida este fenómeno unitario, que corresponde al significar

y al comprender, puede captarse y antes que nada tiene que captarse por medio de la σύνθεσις y la διαίρεσις.

Este "en tanto que algo" está comprendido de entrada, a partir de él se vuelve comprensible por vez primera lo que me sale al encuentro, con lo que tengo que ver en cuanto tal.

Hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia, trato comprensivo. Mi ser en el mundo no es otra cosa que este moverse ya comprensivo en modos de ser.

Sólo a partir de este "para lo que", en el que yo siempre estoy ya, retorno a lo que sale al encuentro.

Porque mi ser propio, en tanto que tener-que-ver-con-el-mundo procurando, se caracteriza como ser-siempre-ya-por-anticipado-cabe-algo.

Aquí se aprecia ya una estructura inmanente del vano concebir, de la conducta propia del "en tanto que", que en un análisis más preciso resulta ser el tiempo. Y este estarse por anticipado en tanto que retornar es, si puedo decirlo así, un movimiento peculiar que la propia existencia hace continuamente.

No veo por ejemplo una cosa blanca de la que por medio de algún tipo de manipulaciones llego a enterarme de que es una tiza, sino que de entrada ya en los contextos del "para qué", aquí no está orientado a una conducta y un determinado mundo circundante que me procura determinados y a partir de este procurar y de esta conducta entiendo esta cosa como tiza.

Un retornar que en cada caso se detiene ya en el "de dónde" del significar y el comprender, a algo que me sale al encuentro. Este detenerse es un detenerse en aquello en tanto de lo cual se toma el objeto respectivo y en el retornar desde él, concretamente desde el "para qué" a partir del cual yo comprendo. Este retornar es justamente aquello que abre lo que sale al encuentro, y concretamente lo que sale al encuentro en tanto que tiza. Es decir, el retornar desde el "de dónde", en el que yo ya estoy, tiene justamente la peculiar función de apertura.

[Anticiparse que retorna a algo y que en el retornar abre]. Este significar podría también determinarse así: aquello a partir de donde se interpreta tiene que traerse y ponerse junto con. Esta composición, implica ya que ambos, el "de dónde" del interpretar y lo propio que ha de ser interpretado, estén separados y que en la realización de la interpretación tienen que mantenerse separados.

Esta estructura del "en tanto que" solo puede caracterizarse como la unidad de la σύνθεσις y la διαίρεσις con una legitimidad acreditable si ya previamente se ha hecho vidente y se ha visto el fenómeno del significar en tanto que tal.

El propio conocimiento es el descubrimiento de la circunstancia respectiva en la que el ente comparece como ente.

[Resumen:] El tema es la verdad y concretamente la del λόγος. Más exactamente: la pregunta acerca de qué faculta al λόγος en tanto que λόγος para poder ser verdadero o

falso. La respuesta de Aristóteles: eso se debe a que el λόγος tiene la estructura de la σύνθεσις. Es decir: hay que preguntar en qué medida al λόγος le corresponde la σύνθεσις. Una reflexión más precisa dio como resultado que la σύνθεσις es solo un momento estructural que va acompañado necesariamente de la διαίρεσις. Esto forzó a seguir preguntando: ¿cuál es el fenómeno al que corresponde unitariamente este doble carácter? La respuesta dice: es el "en tanto que", la estructura que corresponde a la comprensión en tanto que tal, la comprensión que aquí hay que entender como el modo fundamental del ser de nuestra existencia. La definición de este modo fundamental es: un modo fundamental que, deteniéndose desde ya en el "de dónde" de la interpretación (en el "en tanto que algo"), se dirige a un estar presente, abriéndolo en el retornar en tanto que esto y aquello. Este detenerse-siempre-ya en el para-qué del procurar en el modo del retornar-a que abre es una conducta originalmente unitaria, cuya estructura expresa el "en tanto que". El "en tanto que" tiene la función de descubrir algo, a partir de algo, algo en tanto que, es decir, en tanto que esto: tiene la estructura de la comprensión en general. Comprensión significa ἐρμηνεία. La estructura del "en tanto que" es por consiguiente la estructura hermenéutica fundamental del ser del ente que llamamos existencia. Esta estructura hermenéutica fundamental se vuelve originalmente captable en el vano tener-que-ver-con y se ha mostrado a partir de éste.

El lenguaje sólo es posible merced a que hay comprensión, es decir, existencia a la que corresponde la estructura del comprender. Y puesto que la existencia, en tanto que comprensiva y significativa, es en sí misma histórica, por eso es histórico el peculiar modo de ser de la multiplicidad de palabras que llamamos en su conjunto lenguaje.

La pregunta por el comienzo o el desarrollo de un lenguaje, presupone ya el esclarecimiento de la pregunta por el origen del significado en general.

Ahora limitamos la reflexión concreta al análisis posterior de la estructura del "en tanto que" y a su función como fundamento del enunciado.

La comprensión de la propia estructura del "en tanto que" depende de la posibilidad de una interpretación del significar y el comprender, que nos conduce más lejos.

La modificación de la estructura del *en tanto que* en el determinar: el *en tanto que* apofántico

El enunciado, en tanto que hacer ver mostrando, sólo es posible en base a un ser-ya-cabe lo que hay que mostrar, y concretamente de modo que esto, en cierto modo, esté abierto. En la medida en que desde una orientación lingüística el enunciado puede tomarse como un plexo de significados de palabras, con lo que acabamos de decir se quiere señalar que la multiplicidad de significados en la unidad de la proposición sólo es posible sobre la base y en el medio del significado en general.

El "en tanto que" es la estructura fundamental de la comprensión y la accesibilidad, en ella se detiene necesariamente, en tanto que apropiación que accede, el posible acerca de qué.

Estos modos del enunciado (de la realización de la mostración) se modifican conforme a las posibles tendencias de la mostración y conforme al propio ente que hay que mostrar. Al margen de cómo se modifiquen, requieren de la estructura del "en tanto que" que en cada caso también se modifica.

En la medida en que en general somos, vivimos en el modo de la existencia como tal, en el procurar, es decir, en la comprensión de un para-qué.

El enunciar en el que ahora se pone el procurar simplemente el ἀποφαίνεσθαι, el descubrir, y concretamente de modo que este descubrir, en tanto que lo cual quiere comprender el "acerca de qué", no se obtiene a partir de aquello que tiene a partir de otra cosa, sino que aquello a como lo cual lo tratado debe comprenderse se obtiene a partir de lo propio tratado. Esa es por tanto la primera peculiaridad, que el "en tanto que algo" no se obtiene ahora a partir del para-qué de una función, sino a partir de uno mismo sobre lo que se hace el enunciado.

Es decir, en el enunciado tenemos esta dualidad: el "en tanto que algo" se realiza según la tarea conforme al sentido del procurar que se muestra o no se destaca el propio enunciar y, en segundo lugar, el "en tanto que algo" no se obtiene a partir de una función cualquiera, de una orientación con arreglo a algo distinto, sino a partir de lo propio tratado.

Este modo de apretar mostrando, de aproximar algo presente, concretamente la tiza, en aquello como lo cual está presente, blanca, la precisamos terminológicamente como determinar. La pregunta ahora es en qué medida este determinar algo enunciándole tiene que tomarse en el sentido de una nivelación de la comprensión primaria dentro del "tener que ver con". El enunciado, en tanto que un procurar, en tanto que una conducta de la existencia, es también en el sentido más amplio un "tener que ver con", sólo que no en el sentido de la orientación instrumental, sino meramente del tratar sobre algo.

El "procurar" y el "tener que ver con" se limitan ahora a algo presente, a la tiza ahí, con la tendencia a aproximar lo presente en tanto que presente para el concebir.

Este enunciado: "la tiza es demasiado arenosa", no es sólo una determinación de la tiza, sino a su vez una interpretación de mi conducta y de mi no poder conducirme, de no poder escribir correctamente. El enunciado se refiere interpretativamente a la conducta de escribir, es decir, el enunciado es una interpretación del "ser en" en tanto que "ser cabe".

La determinación "la tiza es blanca", esta manera de hacer ver esta cosa, sólo es posible en base a un volver a ocultar la tiza como un con-qué del "tener que ver con".

Hemos definido determinar como el aportar algo presente mostrándolo en su estar presente de este y de aquel modo. Este determinar, en tanto que una mostración, es un modo del descubrir, y por eso tiene necesariamente la estructura del "en tanto que".

En tanto que el enunciar se dirige ahora temáticamente a aquello en lo que tengo que ver en el cumplimiento original de la función, es decir, la tiza, aquello acerca de lo que enuncio pasa a ser un mero "todavía presente", y ya sólo se trata de captar el tema del enunciado en su presencia. Pero merced a esta tematización de lo originalmente utilizado como una mera cosa presente, el carácter original de ser del objeto, de la tiza, es ocultado a su vez en la medida en que ya no existe inmediatamente como utensilio, sino como mera

cosa presente en la que yo constato una propiedad y se la atribuyo, de modo que en la propia atribución determino la cosa.

Merced a que el enunciar, en el sentido de determinar mostrando, viene por así decirlo a través de los objetos del mundo circundante que hay dados en primer lugar y que están orientados primariamente al uso, las cosas del mundo circundante, los utensilios, o en general todo aquello que está orientado al procurar en el sentido de la conducta no teórica, son nivelados con las meras cosas presentes, de modo que ya no se diferencian en cuanto a que son utensilios y a que están constituidos por determinadas funciones.

Pero esta modificación de la estructura del "en tanto que" en el enunciado presupone siempre la estructura original del "en tanto que", a saber, la comprensión subyacente de aquello que se nivela en el enunciado y merced a éste. (Por eso el determinar enunciando nunca es un descubrir primario, no una relación originaria con el ente y por eso este logos jamás puede llegar a ser hilo conductor para la pregunta acerca de qué es el ente.) (Pero en la lógica y en la doctrina del ser griegas, así como en la lógica tradicional hasta Husserl, es justamente el logos en el sentido del determinar el hilo conductor conforme al cual se pregunta por el ser. Pero en la medida en que se ha visto que el propio determinar, junto con toda su estructura, es un fenómeno derivado, ello implica que este fenómeno del determinar no puede constituirse en punto de partida de una pregunta por el ser, en la medida en que esta pregunta ha de captar el fenómeno del ser en su raíz).

Las condiciones de posibilidad del logos de ser falso. La pregunta por la verdad.

Es un prejuicio pensar que Aristóteles sostuvo una teoría de la verdad en el sentido de una teoría de la reproducción, como si la verdad consistiese en que las representaciones en el alma imiten un ente externo. Es decir, el concepto aristotélico de verdad, y en general el concepto griego de verdad, no hay que orientarlo a la reproducción, ni hay que comprenderlo en absoluto en el sentido de este tipo de concordancia, sino que para comprenderlo hay que orientarlo al descubrir y al ocultar.

a) Exposición a modo de preparación: *Metafísica* Γ 7 y E 4 y *De Interpretatione* 1

(*Metafísica* Γ 7, 1011 b 26): τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές: "Hablando, hacer ver el ente como no ser o el no ente como ser es ocultamiento, pero hacer ver el ente como ser y el no ente como no ser es descubrimiento".

Hablar se toma como ἀποφαίνεσθαι, hacer ver el ente. Si se ha entendido esta estructura fundamental del λέγειν, entonces ya no es posible hallar en esta definición de ser verdadero y falso algo que dé apoyo para tomar la verdad como imitación del ente en la conciencia, en el sentido de una concordancia que se reajusta, sino que el mostrar está con el propio ente, incluso también cuando el "acerca de qué" del discurso mostrativo no comparezca como corporalmente presente, es decir, cuando sólo está mentado - conforme al sentido del enunciar, lo mentado es justamente el propio ente y no una representación o una imagen que concuerde con el ente que precisamente no está presente.

La verdad no es una relación, o una atribución; si cabe decir en general que es una relación, es la relación de la existencia en tanto que existencia con su propio mundo, la apertura al mundo de la existencia.

[*Metafísica* E 4, 1027 b 20-22]: τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν: Pues el descubrimiento tiene la atribución de algo a algo en atención a lo ya presente conjuntamente y de igual modo la denegación en atención a lo descompuesto, a lo presente por separado; el ocultamiento consiste en que está separado así - a saber, en relación con lo que respectivamente es lo opuesto a lo ya presente conjuntamente y a lo presente por separado. El ente se capta aquí como lo conjuntamente presente, pero eso significa que el ente se caracteriza aquí a partir del ser separado y de la σύνθεσις, de modo que descubre aquel que... en su estar separado y lo que está junto en su estar junto.

[*Metafísica* Θ 10, 1051 b 2-5] τοῦτο δὲ (τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος) ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ τῷ συγκείσθαι ἢ διηρηθῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρηθῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκείσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα: "Pero eso, a saber, el descubrimiento y el ocultamiento, en atención a las cosas existentes consisten en el estar junto o en el estar separado, de modo que descubre aquel que toma lo separado en su estar separado y lo que está junto en su estar junto; pero oculta aquel que en aquello como lo cual toma el ente, es decir, haciéndoselo ver hablando, se comporta de modo opuesto al ente."

La σύνθεσις no es sólo estructura del *logos*, sino del "acerca de qué". El propio ente que es correlativo al enunciar que muestra se capta con la síntesis.

[*De Interpretatione* 1, 16 a 3-8]. Este es el clásico pasaje al que se apela, sin tener en cuenta el contexto, para mostrar que Aristóteles introdujo en la filosofía el concepto ingenuo de verdad. "Ahora bien, son las emisiones lingüísticas, las palabras, aquello en lo que se da a conocer lo que se encuentra en la conducta, y lo escrito es aquello en lo que se dan a conocer las palabras. E igual que los signos de la escritura no son los mismos para todos los hombres, tampoco los sonidos son los mismos. Aquello de lo que estas palabras son signos, es decir, lo que ellas emiten en tanto que palabras, aquello para lo cual son discurso en tanto que palabras, aquello es lo que, en tanto que idénticamente lo mismo, sale al encuentro para todos, en tanto que mentado y percibido, y sobre todo aquello que ajusta lo mentado y lo comprendido, las significaciones, el propio ente con el que tenemos que ver, τὰ πράγματα, es en cualquier caso ya de entrada en él mismo, lo mismo".

παθήματα: aquello que sale al encuentro y que es tomado en tanto que sale al encuentro, afección, pasión en un sentido amplio.

ὁμοιώματα: lo ajustado, aquello que, en tanto que sale al encuentro, es como el propio ente.

Lo falso y en relación con ello la confusión, la mentira o el errar, eran para Platón fenómenos particulares que tenían que combatirse primero como tales en una demostración particular de que no son la nada, ni tampoco dejan de ser, sino que muy bien son.

La falsedad queda determinada a partir del propio ente y de su ser y a partir de la propia conducta correspondiente a la existencia.

Según Aristóteles, la condición de posibilidad de la falsedad es la síntesis en este doble aspecto: 1) en la propia conducta enunciativa y 2) en el "acerca de qué", el ente (lo presente).

La verdad, en tanto que descubrimiento, es por un lado un carácter del propio ente y al mismo tiempo un carácter de la conducta de la existencia.

b) Verdad y ser: *Metafísica* Θ 10

Ahora nos preguntamos, en qué medida la síntesis es condición de posibilidad de la falsedad y la verdad; y en qué medida entre los griegos la pregunta por la verdad se orientaba primordialmente con arreglo al conocimiento como intuición.

1051 a 34 - b 6: Puesto que lo que es ente y lo que no es ente se comprenden [en su ser] primero atendiendo a las formas de las categorías, y luego atendiendo a la posibilidad [no presencia todavía no presente] y realidad [presencia por antonomasia] del ente o del no ente mentado en las categorías, pero como ente más propio se comprende el descubrimiento y el ocultamiento [...], entonces se plantea la pregunta de cuándo es o no es lo que llamamos descubierto y ocultado.

b 2-5: El ser más propio del ente se fundamenta, en atención al propio ente, en el estar junto y en el estar separado, de modo que descubre aquel que toma lo separado en su estar separado y lo que está junto en su estar junto; pero oculta aquel que, en aquello como lo cual toma al ente, se conduce de modo opuesto al ente.

b 6-9: Tú no eres blanco porque, descubriéndote, te tomemos en tu presencia como blanco, sino que a causa de tu presencia como blanco, es decir, en tanto que al hablar hacemos ver esto presente, nos conducimos descubriendo.

b 9-13: ser significa estar juntos [copresencia] y unidad, y no ser no estar juntos [no copresencia] y pluralidad.

El primer fragmento da la exposición del problema: obtener el auténtico ser del ente a partir de la interpretación del descubrimiento y concretamente, recogiendo y superando al mismo tiempo la interpretación precedente del ser como *ousía* (copresencia) y *δύναμις* - *ἐνέργεια*.

Hay que preguntar por aquello que siempre hay ya de entrada en todo ente presente en la medida en que es. ¿Cómo se determina el ser de la esencia (*εἶδη*) al hilo conductor del *ἀληθές*?

Las tres condiciones de posibilidad del ser falso del enunciado en su cohesión

El descubrimiento de aquello que conforme a sí mismo no es una conjunción no conoce ningún ocultamiento como opuesto, sino que solo es posible un mero no percibir o no acceder, es decir, un no tener acceso a un ente respectivo: ἀγνοεῖν.

Para poder ser confundido, tengo que vivir en general en la actitud de descubrir. Es necesario que tenga ya en cierto modo el "acerca de qué" para equivocarme en relación a él.

Las relaciones y las diferencias de todos los colores distintos del rojo, por ejemplo, jamás proporcionarían la captación del rojo; yo solo lo capto cuando me abro para verlo a él mismo, y toda relación con otros colores no sirve de nada.

Es un ente tal que sólo se capta en la medida en que se lo toma puramente en él mismo; y lo mismo sucede con la esencia, el movimiento, el tiempo y similares. Es decir, lo contrario de la captación de algo simple sigue siendo por tanto sólo un no percibir, lo cual jamás puede ser el ocultador "tomar por" de una suposición errónea, que implicaría tomarlo por...

Cuando el ser de un ente consiste en la conjunción se da una doble posibilidad del ocultamiento.

1. El ente puede estar juntado con otro de tal modo que con determinados otros esté siempre junto, pero con otros distintos esté siempre disyunto. El juntar que hace ver aquello que siempre está disyunto tiene entonces necesariamente que ocultar.
2. El ente que está determinado en general por la conjunción con otro puede juntarse con otro que le puede advenir pero que no tiene por qué advenirle siempre. Respecto de tal ente que también puede ser de otro modo, el ocultamiento se fundamenta o bien en el propio ente o bien en la propia conducta ocultadora.

Condiciones estructurales de la falsedad:

1. la tendencia a descubrir algo; el anterior mentar y tener el "acerca de qué".
2. En esta conducta fundamental descubridora, en tanto que dominada y guiada por ella, un hacer ver el "acerca de qué" a partir de otro, pero sólo en base a esta estructura se da la posibilidad de hacer pasar algo por algo.
3. Este hacer ver a partir de algo se fundamenta a su vez en la posibilidad de la conjunción de algo con algo.

Solo en la medida en que lo que sale al encuentro yo lo dejo que me salga al encuentro en atención a algo, este puede mostrarse en tanto que tal. (El corzo es un ente que puede aparecer por la noche en un bosque alemán entre los abetos, mientras que está excluido que ahí vea que se me acerca algo así como la raíz cúbica de 69.)

[Pág. 154. Relación entre las tres condiciones]

El presupuesto para la interpretación aristotélica de la verdad como determinación propia del ser

Conexión fenoménica en los griegos entre la verdad y el ser. Sólo hay que preguntar si esta conexión era explícita y si en sí misma muestra una congruencia metódica. ¿Qué presupuestos tiene que haber para que la verdad pueda comprenderse como un carácter de ser?

Si ser significa y se comprende como estar-presente, como comparecencia, entonces la conducta genuina correspondiente hacia el ser en tanto que ente es una conducta que tiene ella misma carácter de presente.

Pero una conducta es presente en la medida en que tiene el sentido de presentar (*Gegenwärtigen*), de hacer presente algo.

Con el hacer presente, con el presentar algo, se corresponde la comparecencia de aquello que subyace a la presentación y que la satisface, de aquello que está descubierto y abierto en el propio hacer presente.

Comparecencia inmediata, precedente respecto de la representación. Hacer presente en el que yo vivo de continuo, hacer presente del aguardar, de la posibilidad de que en general algo pueda salir al encuentro.

El presente es un carácter del tiempo. Entender el ser como comparecencia a partir del presente significa entender el ser a partir del tiempo.

El único que ha atisbado algo de la conexión de la comprensión del ser y de los caracteres del ser con el tiempo es Kant. Pero precisamente su concepto de tiempo le obstruyó el camino para alcanzar una comprensión fundamental del problema y eso significa: para plantearlo en general Kant no halló el suelo apropiado para conjuntar el esquematismo de los conceptos del entendimiento de KrV, en el que el tiempo constituye el auténtico concepto fundamental, en la función fundamental de la conciencia, la apercepción trascendental.

Pero Kant se atuvo al concepto tradicional de tiempo, y no sólo eso, sino que en toda su problemática se orientó de entrada al conocimiento y a la pregunta de la posibilidad del conocimiento y la intuición.

A partir de la visión de esta conexión interna de verdad, descubrimiento como presencia y ser como comparecencia, nos surge la tarea de poner en claro en qué medida las tres condiciones de posibilidad de la falsedad están vinculadas entre sí, para luego mostrar que solo hay falsedad en la medida en que hay temporalidad.

Segunda parte principal

La pregunta radicalizada: ¿qué es la verdad? Repetición del análisis de la falsedad en cuanto a ser temporariedad. La idea de la cronología fenomenológica

Ahora referimos el enunciado, la verdad, la falsedad y la síntesis al plexo fenoménico del tiempo

Analítica no descomponer algo en sus elementos, un concepto en los contenidos que lo constituyen, reconducir algo a su lugar de nacimiento, sacar a la luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las últimas condiciones de posibilidad de algo dado.

Con el fenómeno del tiempo, está trazado el horizonte para la analítica filosófica de la proposición.

La tarea ahora será hacer visibles los caracteres del tiempo en los fenómenos que hemos tratado hasta ahora.

La cronología fenomenológica no tiene nada que ver con el cómputo del tiempo. Su tarea es la investigación de la determinación temporaria de los fenómenos y la investigación del propio tiempo.

La comprensión kantiana de la función del tiempo, tal como se expone en la doctrina del esquematismo, queda aislada y es completamente desvirtuada en el idealismo posterior. En el esquematismo se trata de mostrar de qué modo el entendimiento, la espontaneidad de la razón, puede tener la capacidad de determinar la intuición, las formas de la intuición como primas de la receptividad. O, en qué medida las categorías, como determinaciones aprióricas de la unidad de la razón, pueden aplicarse a objetos. La pregunta por la conexión entre el entendimiento y la sensibilidad conduce a Kant a buscar una mediación que encuentra en el tiempo.

Esta es la concepción hegeliana del sentido del esquematismo, en él ve solo un enlace extrínseco del entendimiento y la sensibilidad.

Son dos los motivos que a principios tuvieron que impedir a Kant concebir la idea de una cronología. Primero, la división tajante que Kant establece entre sensibilidad y entendimiento lo que impide que Kant pueda poner en relación con el tiempo todo lo que cae del lado del entendimiento, es decir, la apercepción trascendental y todas las operaciones del entendimiento: lo que le corresponde a la sensibilidad como receptividad se le tiene que denegar al entendimiento como espontaneidad. En la medida en que las formas de la intuición: espacio y tiempo, corresponden a la sensibilidad, el tiempo cae completamente del lado de la sensibilidad. Todo lo que corresponde al entendimiento, a la apercepción trascendental y por tanto a la unidad de la conciencia es pre-temporal. Esta división es lo que impidió a Kant ver fenómenos temporarios dentro de las operaciones del entendimiento.

Una prueba palmaria de esto es la interpretación de Kant del principio de no contradicción, en tanto que saca de la formulación de este principio la determinación temporal del "a la vez" en base a la argumentación de que el principio de no contradicción

se considera tradicionalmente un principio de la lógica formal, de la analítica y que toda determinación temporal es una síntesis.

El segundo motivo que impidió ver la apercepción trascendental y el entendimiento en su temporalidad es su concepto de tiempo en general. La versión kantiana del concepto de tiempo se mueve en la concepción que le fue transmitida por Leibniz y Newton. Según ella, el tiempo es el esquema del orden y de la multiplicidad de lo dado en la receptividad de la sensibilidad. El tiempo así entendido está limitado y referido a la naturaleza.

Este esquema de ordenación de los procesos naturales puede tomarse en el sentido de Newton como una *res* o en el sentido de Leibniz como un *ordo* o en el sentido kantiano como una forma de la intuición. Esta concepción del tiempo es la de la *Física* de Aristóteles: en ella, el tiempo se obtiene mirando al mundo objetivo.

Es imposible interpretar fenomenológicamente la apercepción trascendental y la conciencia en general, a partir de este concepto de tiempo. Por tanto, la mostración de la temporalidad en las conductas de la propia existencia, solo puede llevarse a cabo, liberándose de este concepto tradicional de tiempo. Partiendo de este concepto de tiempo, lo dicho en relación al ser y a la verdad tiene que quedar incomprendido

Ser significa comparecencia, verdad significa presente, la comparecencia se entiende a partir del presente; presente es un modo del tiempo.

se mostró que el "en tanto que" de la estructura hermenéutica fundamental se nivela con el "en tanto que" de la determinación de lo presente. El análisis fundamental del enunciado en su conjunto tendrá que mostrar el carácter temporario de esta nivelación, la temporalidad determinada de la conversión del "con qué" de un "tener que ver con" en el "acerca de qué" del enunciado determinante

Las condiciones de posibilidad de la falsedad en el horizonte de la analítica de la existencia

1. La tendencia a descubrir, el tener ya previamente algo.
2. El determinar propio del "en tanto que" (síntesis delógica).
3. La conjunción del ente (síntesis óptica)

El carácter unitario de las condiciones se fundamenta en la temporalidad.

El continuo dejar salir al encuentro y el tener ya algo conforme a la existencia son ya respectivamente un ser-hacia y ser-cabe algo.

La segunda condición hay que tomarla también como modo de ser de la existencia.

La tercera condición atañe al propio ente que hay que captar. El mundo también puede mentar la existencia. Es el ente que no somos nosotros pero del cual nos conducimos, para lo cual nosotros mismos tenemos un ser.

La omisión de este análisis de la existencia es en último término el motivo por el cual no se han visto hasta ahora los fenómenos temporarios.

Sería un planteamiento errado si se quisiera entender esta situación fenomenológica en el sentido de que el hombre es primero un existente para sí y luego, además, tiene una relación con el mundo. Ser-en-el-mundo es ya el propio hombre, es una estructura esencial a priori.

Los enunciados se sostienen dentro de un determinado "tener que ver con", es decir, se realizan sobre la base del ser-en-el-mundo.

Cuando decimos que dos cosas se tocan, por ejemplo, un modo de ser de la existencia hacia el mundo se está transfiriendo a cosas que aparecen dentro del mundo, en lo cual ellas mismas son sin mundo. A la inversa, también se da la transferencia de las relaciones de ser de acontecimientos y de cosas mundanas a la propia existencia.

* * *

Presente es el sentido del ser de la existencia, en atención a la estructura de ser del ser-en-el-mundo.

Ahora bien, lo propio y lo que impulsa adelante de la interpretación kantiana del tiempo consiste en que el tiempo no solo lo atribuye al sujeto como modo de intuir, sino que además, este fenómeno, que no es otra cosa que el hacer presente, lo pone como base para la interpretación del conocimiento en atención al presente como existencial podría exponerse ahora por vez primera la problemática kantiana tanto en lo que tiene de positivo como en sus inconveniencias y sus límites.

A partir de la orientación con arreglo al tiempo como presente, con arreglo al hacer presente como forma del ser de la existencia que es hacia el mundo, intentamos ahora explicar la pregunta que se planteó antes acerca de la relación del tiempo como autoafección originalmente pura con el "yo pienso" como espontaneidad de la apercepción.

Se remarcó que el tiempo es el dejar salir al encuentro algo presente en general.

El "yo pienso" es el dejar estar compareciendo conjuntamente algo con el en tanto que el constante "para qué" para el que en general puede estar compareciendo algo.

Ambos, tiempo y "yo pienso" son atemáticos, ambos son previos (a priori), ambos son modos de ser del sujeto. Queda la pregunta de si el tiempo es un modo del "yo pienso" o si el "yo pienso" es un modo del tiempo o si ambos son modos de una conexión aún más original.

¿Cómo aquello que es ello mismo en el tiempo debe engendrar el tiempo? Pero por otro lado, para Kant es igual de imposible reducir el "yo pienso" al tiempo. De este modo, en

el "yo mismo" en cuanto tal sigue quedando esta aporía de la conexión o bien de la desconexión, de la espontaneidad atemporal del "yo pienso" con la espontaneidad de la autoafección que es ella misma en el tiempo.

La dificultad se resuelve de golpe si se toma en serio el tiempo como hacer presente. El "yo pienso" no es en el tiempo sino que es el propio tiempo o, dicho más exactamente, un modo de él y en concreto el modo del puro hacer presente. En tanto que puro hacer presente, la existencia misma es el "para qué" de algo posible que salga al encuentro y el hacer presente es el propio dejar salir al encuentro. la existencia deja que lo que sale al encuentro le advenga y concretamente de modo que es ello, en el yo deviene objeto en el tiempo (ahora como presente tomado en el sentido de existenciar) es un objeto.

El "yo pienso" en tanto que el "para qué" del dejar salir al encuentro es el propio tiempo que para hacer presente

Esta interpretación no está tan lejos de Kant como demuestra el siguiente pasaje: "Pues el yo estable y permanente (de la apercepción pura) constituye el correlato de todas nuestras representaciones" (A123) y esta determinación del yo es casi literalmente la definición del tiempo que, según Kant, es absolutamente estable y perdurable y es el correlato de todos los fenómenos en general.

Y, pese a todo, en base a un dogma que para él es directivo, Kant separa absolutamente el tiempo y el "yo pienso".

Si el yo pienso se entiende como un modo del puro hacer presente y el hacer presente se entiende como el modo de ser de la existencia, como ser-en-el-mundo, entonces el planteamiento kantiano se modifica desde su base. Es decir, se evita de entrada el planteamiento dogmático de la posición cartesiana. Lo que hay dado en primer lugar no es un "yo pienso" como el más puro a priori y luego un tiempo, y este tiempo en tanto que dejar salir al mundo, sino que el ser del propio sujeto es ser-en-el-mundo y este ser-en-el-mundo de la existencia solo es posible porque la estructura fundamental de su ser es el propio tiempo y aquí concretamente en el modo del hacer presente

En la medida en que también el presente es un modo del tiempo, es tiempo en sentido pleno. La génesis del puro y libre hacer presente a partir del cotidiano ser hacia el mundo que hemos caracterizado como volcarse en-el no es otra cosa que la estructura de la modificación del ser de la existencia en la que se forma el modo de ser del considerar libre y teórico, que a su vez puede formalizarse como mero solo-suponer-algo en el "y relacionado". El tránsito del ser desde la conducta preteórica hacia el mundo hasta el puro hacer presente es un modo de la propia temporalidad, que sería absolutamente imposible si la propia existencia no fuese tiempo.

Cierto que Kant no deduce el "nosotros conocemos la naturaleza" simplemente a partir del "yo enlace" vacuo, sino que en cierto modo tiene que introducir aquí como factor esencial el a priori del propio tiempo

Y, de este modo, aunque Kant atribuye el tiempo al propio sujeto, en él el tiempo viene en cierto modo enigmáticamente desde fuera, existe como algo previamente dado, como un *factum* ciego, previamente dado para la espontaneidad del pensamiento que queda él mismo fuera del tiempo. Al margen de todos los motivos dogmáticos, el obstáculo

principal para que Kant no vea el carácter temporal del "yo pienso" se halla en la interpretación insuficiente del propio tiempo.

El predominio del concepto tradicional de tiempo - tiempo como en dónde del transcurso le obstruye el camino para ver la estructura del tiempo, de la que él hace uso en el esquematismo, como el significado fundamental de la estructura de la propia existencia.

El tiempo como existenciario de la existencia. Temporalidad y estructura de la preocupación. El enunciado como hacer presente.

En el ser de la existencia el tiempo opera como estructura y no como marco.

Desde aquí estamos en condiciones de responder a la pregunta de partida, la pregunta por el carácter temporal del enunciado sobre el mundo. El encierra en sí la pregunta fundamental, la de la temporalidad de la existencia que es ser hacia el mundo mismo.

El ser hacia el mundo lo hemos caracterizado como procurar, y la estructura esencial del procurar es la preocupación. La preocupación se fijó como la estructura de ser por antonomasia de la existencia, y esta estructura de la preocupación se explicó a su vez como ser-sí-mismo-ya-por-anticipado-cabe-el-mundo. Los caracteres del "por anticipado" y del "ya" los comentamos antes en cuanto a su posible sentido temporal. El resultado quedó como meramente negativo: estos caracteres temporales no pueden mentar tal cosa como un ser-en-el-tiempo, esto es, un modo determinado de estar presente algo presente, porque ellos mismos son caracteres de una estructura que no es nada presente, como el mundo o la naturaleza y porque, además, esta estructura es estructura del ser de aquel ente que no tiene en absoluto el sentido de ser de algo presente. Pero después de todo los caracteres cuestionables de la existencia, el "por anticipado" y el "ya", evidentemente son a su vez caracteres temporales. ¿En qué sentido la estructura de ser de la existencia - la preocupación - está caracterizada por el tiempo? Estas estructuras, aparte de lo que ellas mismas son, no están además en el tiempo ni en ninguna relación con el tiempo sino que la preocupación está determinada "a través de" el tiempo en el modo de que ella misma es tiempo, es la facticidad del propio tiempo.

La temporalidad es el fundamento de la posibilidad de estas estructuras de la propia preocupación

Y cuando al comienzo utilizamos el modismo de que el tiempo es esto y esto este "es" tiene el significado de un pensar categorial específicamente fenomenológico que, en tanto que expresivo, tiene que tener la estructura de algo mundano cuyo sentido enunciacional primario no es en cambio mostrar algo presente, sino hacer comprender la existencia.

Un enunciado mundano sobre algo presente, aun cuando se realice en un medio impropio, puede mentar directamente lo dicho, mientras que un enunciado sobre la existencia, además todo enunciado sobre el ser, todo enunciado categorial sobre su comprensión, requiere necesariamente del reajuste de la comprensión, del reajuste con lo propio indicado, que por esencia nunca está presente. A causa de que tanto en Platón como en Aristóteles, la diferencia entre enunciado categorial y enunciado sobre algo mundanamente presente quedase oculta y de que todos los enunciados se entendiesen directamente como enunciados mundanos, se llegó a que el propio ser, en la medida en que se llegara a ver, se concibiese como un ente.

Los enunciados sobre el tiempo, conforme a su sentido, no son jamás enunciados mundanos.

Tal como la comparecencia solo es posible en un hacer presente algo como aquello que se puede articular primeramente por medio de un presente, así también el futuro, en tanto que lo compareciente venidero, sólo es posible en un estar a la espera, estar a la espera que, en tanto que dejar-advenir-a-sí, hace posible por vez primera tal cosa como algo advenidero, un ahora advenidero posible.

El estar a la espera es, como el hacer presente, un modo de ser de la existencia. Pero el estar a la espera se refiere primeramente y la mayoría de las veces al mundo circundante disponible y procurado. Pero procurar en tanto que volcarse al mundo procurado siempre es esencialmente, como antes mostramos, un coprocurar la propia existencia.

En el estar a la espera, a partir de donde se realizan las formas de hacer presente que son el encargar, el hacer disponible, el tomar posesión y el conservar, lo que importa primariamente, aunque no expresamente, es la propia existencia en su poder ser.

La preocupación sólo es posible en lo que es en la medida en que su ser es el propio tiempo en tanto que hacer presente que está a la espera (el hacer presente es el sentido temporario del ser cabe el mundo.)

Pero previamente a todo posible presente es el tiempo mismo, que hace que la existencia pueda ser tal cosa como la posibilidad de sí misma.

La lógica es la más incompleta de todas las disciplinas filosóficas y sólo se la puede sacar adelante si ella reflexiona sobre las estructuras fundamentales de sus fenómenos temáticos, sobre las estructuras del ser primarias de lo lógico en tanto que una conducta de la existencia, sobre la temporalidad de la propia existencia.