

# Principios metafísicos de la lógica

Martin Heidegger

Traducción de Juan José García Norro



La traducción de esta obra ha sido realizada con una ayuda  
del Goethe-Institut patrocinado por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Alemania

Título original: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*,  
Gesamtausgabe, vol 26

Traducción: Juan José García Norro

Diseño de cubierta: Fernando Vicente

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales  
y el resarcimiento civil previstos en las leyes, reproducir, registrar o transmitir  
esta publicación, íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación  
y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico,  
por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito  
de Editorial Síntesis, S A

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1978  
(tercera edición revisada, 2007)

© EDITORIAL SÍNTESIS, S A  
Vallehermoso, 34 - 28015 Madrid  
Teléf.: 91 593 20 98  
<http://www.sintesis.com>

Depósito Legal: M. 43.116-2009  
ISBN: 978-84-975666-0-5

Impreso en España - Printed in Spain

# Índice

<b>Prólogo a la edición española</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	11
I. Del concepto tradicional de la lógica.....	12
II. Introducción a la idea de la filosofía .....	17
III. La definición de la filosofía según Aristóteles...	19
IV. La pregunta fundamental de la filosofía y la pregunta por el hombre.....	26
V. Los problemas fundamentales de una lógica filosófica .....	29
VI. La división tradicional de la lógica y la tarea del retorno a los fundamentos de esta lógica ...	33
Principios metafísicos de la lógica.....	37
Observación preliminar.....	38

## Parte I

### **Destrucción de la doctrina leibniziana del juicio hasta sus problemas metafísicos fundamentales**

§ 1. Caracterización de la estructura general del juicio .....	42
§ 2. El juicio y la idea de la verdad. Las formas fundamentales de la verdad.....	50
<i>En memoria de Max Scheler</i> .....	64
§ 3. La idea de verdad y los principios del conocimiento .....	66
Recapitulación a modo de resumen.....	70
§ 4. La idea del conocimiento en general .....	71
§ 5. La determinación esencial del ser del auténtico ente .....	85
a) La mónada como impulso .....	85
b) Consideración intermedia respecto del hilo conductor de la interpretación del ser .....	102
c) La estructura del impulso .....	106

§ 6. La concepción fundamental del ser en general (no desarrollado).....	
§ 7. La teoría del juicio y la concepción del ser. Lógica y ontología.....	118

## Parte II

### La Metafísica del principio de razón como problema fundamental de la Lógica

<b>1. Exposición de las dimensiones del problema.....</b>	<b>139</b>
§ 8. El principio de razón o fundamento como regla del pensar.....	141
§ 9. La esencia de la verdad y su relación esencial con el 'fundamento'.....	145
a) La esencia de la verdad del enunciado ....	145
b) Intencionalidad y transcendencia .....	151
§ 10. El problema de la transcendencia y el problema de <i>Ser y tiempo</i> .....	159
<b>Apéndice.....</b>	<b>181</b>
Caracterización de la idea y la función de una ontología fundamental.....	182
<b>2. El problema del fundamento .....</b>	<b>187</b>
§ 11. La transcendencia del Dasein.....	188
a) Sobre el concepto de transcendencia.....	188
b) El fenómeno del mundo .....	200
c) Libertad y mundo.....	217
§ 12. Transcendencia y temporalidad (nihil originarium) .....	228
§ 13. La transcendencia que se temporaliza en la temporalidad y la esencia del fundamento .....	245
§ 14. La esencia del fundamento y la idea de la lógica .....	251
<b>Suplemento.....</b>	<b>255</b>
Lejanía y cercanía.....	256
Nota del editor alemán .....	256
<b>Índice onomástico .....</b>	<b>261</b>

## Prólogo a la edición española

Las circunstancias en que se escribe esta obra, último curso que dicta Heidegger en Marburgo, en el semestre de verano de 1928, y un año escaso después de la publicación de *Ser y tiempo*, así como el proceso que se ha seguido en su compilación, se narran adecuadamente en la “Nota del editor alemán”. Aquí, conviene, pues, describir sólo algunas características de la edición española. Acaso la principal dificultad de traducción de esta obra ha sido tomar una decisión sobre el frecuente término *Dasein*. Es sabido que esta voz es el resultado de sustantivar un infinitivo verbal, corriente en la lengua coloquial, que significa *existir*. Cabría en consecuencia traducir *Dasein* por *existir* e incluso por *existencia*. Sin embargo, dicho proceder no está exento de riesgos, ya que se pasaría por alto el carácter de término técnico que este nombre adquiere en el pensamiento heideggeriano. Con él se designa, como el lector verá enseguida, un peculiar ente, ese que somos nosotros, y que no se quiere nombrar con otros términos, como *yo*, *sujeto*, *persona*, *vida*, para evitar las equívocas connotaciones que arrastran estas nociones. Por supuesto, nada impide buscar un giro para verter *Dasein* al español. Sin duda, el más usual es *ser-ahí*, que recoge el verbo *ser* (*sein*) y el adverbio *ahí* (*da*). Con todo, teniendo en cuenta la extensión que ha adquirido el uso de la palabra *Dasein* en el discurso filosófico en lengua española, se ha optado por dejarlo sin traducir. Esta regla sólo admite una excepción: allí donde Heidegger juega expresamente con el *da*, el ahí, que aparece en la expresión *Dasein*. También es preciso explicar la manera en que se ha vertido al español el término, de origen latino y totalmente transparente, *Existenz*. Al ser una noción de enorme importancia y circunscrita al modo de ser de un ente muy especial, el *Dasein*, se ha traducido siempre por *existencia*, buscando otras expresiones, como *subsistencia* (*Vorhandenheit*), para designar los modos de ser de otros entes. Aunque se ha procurado mantener constante la manera de traducir los vocablos que expresan las restantes nociones importantes en el desarrollo del curso, esta regla no se ha llevado hasta el extremo de excluir cualquier excepción. Éstas se han producido cuando parecía más adecuado para la comprensión del texto modificar el modo de traducirlas. Asimismo, se ha evitado la tentación de introducir entre paréntesis términos alemanes dentro de la frase española. Únicamente en pocos casos se cedió a este impulso. El principal es allí donde Heidegger sostiene que la ontología fundamental que comienza con la analítica del *Dasein* precisa para completarse de una analítica de la temporaneidad del ser, que constituye el giro, o vuelta hacia atrás [*Kehre*], en el que la

ontología se convierte, gracias a su radicalización y universalización, en una metafísica óptica. Parecía aconsejable dejar constancia de la aparición de un término de tanta sustancia en el desarrollo de su filosofía posterior a *Ser y tiempo*.

Como en todos los demás cursos de lecciones de Heidegger, abundan en éste las citas en griego y latín, algunas en francés, que no siempre se traducen o glosan. Para facilitar la comprensión, en los casos en los que Heidegger no propone una versión literal de la cita, se ha añadido la traducción correspondiente en nota a pie de página. Estas notas del traductor van siempre entre corchetes. Asimismo, se han indicado las versiones en lengua española de las obras citadas cuando aparecen por primera vez, aunque generalmente, para acomodarlas al contexto en el que Heidegger las propone, se han traducido directamente del original que se reproduce en este texto.

También entre corchetes aparece, intercalada en el texto, la paginación de la edición de la *Gesamtausgabe* y se ha añadido al final de la obra un índice onomástico.

En varias ocasiones, volverá Heidegger a reflexionar sobre Leibniz, figura principal, si bien no única, de este curso. Especialmente relevante vuelve a ser la figura de Leibniz en *Der Satz von Grund* (*El principio de razón o fundamento*). En esta obra declara que Leibniz no representa únicamente una filosofía del pasado, como no lo es la de ninguno de los grandes filósofos, sino un pensamiento cuya fuerza aún no hemos agotado. Los *Principios metafísicos de la lógica* es una prueba palpable de esa fuerza y presencia del pensamiento leibniziano en Heidegger y en la filosofía actual. Y es que este curso heideggeriano, como todos los suyos, no es un mero tratado historiográfico, una reflexión histórico-filológica, sino una reflexión histórica, en el que se mezcla, con lo puramente historiográfico, el aspecto sistemático, es decir, la interpretación de Leibniz viene guiada por una comprensión de los problemas que hace justicia a la tradición. De este modo, se cumple la condición ineludible para que esta meditación sobre el pensamiento leibniziano no sea una rememoración muerta. La tradición que no se transforma no se transmite realmente.

Juan José García Norro



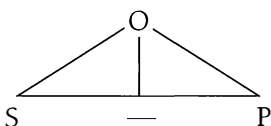


[1]

## **Introducción**

## 1. Del concepto tradicional de la lógica

La expresión 'lógica' es la abreviatura de la voz griega λογική, que hay que completar con ἐπιστήμη: ciencia que trata del λόγος. Aquí λόγος significa lo mismo que oración, tomada en el sentido de *enunciado*, predicación; éste consiste en enunciar algo de algo: el cuerpo es negro, el triángulo es equilátero, Kant murió en 1804, 'rey' es un sustantivo, la naturaleza es subsistente. Enunciados semejantes dan expresión a un *determinar algo como algo*; a una *determinatio*. A este determinar lo llamamos *pensar*. La lógica, la ciencia del λόγος, es, por consiguiente, la ciencia del pensar. Pero el determinar pensante, en tanto que determinación de algo como algo, es siempre a la vez un *determinar sobre...* algo; por ejemplo, el cuerpo determinado como algo, digamos, como negro. La "relación": algo (enunciado) de algo, la predicación, está, por sí misma, referida a un ente sobre el que se da, mediante estas determinaciones, una determinación. El sobre qué es el ente mismo. El de qué es este sobre qué como objeto de la predicación. Se trata, por tanto, del descubrimiento y de la determinación articulantes del ente mismo, que podríamos representar de este modo:



De acuerdo con su propia tendencia, el determinar entendido así intenta adecuarse a aquello sobre lo que trata el enunciado. Esta adecuación a aquello sobre lo que trata la determinación y el enunciado, la *adaequatio*, caracteriza lo que mentamos, en general, con la verdad del enunciado. El λόγος puede ser adecuado [2] o inadecuado, verdadero o falso. Dado que siempre es, por esencia, enunciado sobre algo, todo λόγος fácticamente realizado es, por necesidad, verdadero o falso. (Una tesis que, por supuesto, aún habrá de ocuparnos a fondo.)

Ahora bien, la lógica, como ciencia del λόγος, no investiga todos los enunciados fácticos, que se hacen en cada caso sobre cualquier cosa posible o imposible, tanto verdaderos como falsos, ni tampoco sólo los verdaderos, sino que se pregunta por aquello que pertenece, en general, a un λόγος, un enunciado,

un determinar; por aquello en donde reside la esencia del pensar en general.

Pero pensar es pensar *sobre* algo. Todo auténtico pensar tiene su tema; de esta forma se refiere a un objeto determinado, esto es, en cada caso a un determinado ente que se nos contrapone: una cosa de la naturaleza, un objeto geométrico, un acontecimiento histórico, un ‘fenómeno lingüístico’. Estos objetos (de la naturaleza, del espacio, de la historia) pertenecen a distintos ámbitos. Se distinguen entre sí por su contenido quiditativo, son totalmente distintos en lo que toca a su respectivo qué –las plantas son distintas de los objetos geométricos, éstos, por su parte, difieren totalmente, por ejemplo, de las obras literarias–, pero también respecto del modo en que son, naturales o históricos. En consonancia con la diferencia en cada caso en qué es el ente y en cómo es, el propio pensar determinante, que tiene que adecuarse al ente respectivo, debe también tener en cuenta esta diferencia; el pensar determinante, o sea, la formación del concepto, será diferente en cada ámbito distinto. Por consiguiente, la investigación científica de este pensar es en cada caso distinta: la lógica del pensar físico, matemático, filológico, histórico, teológico y, tanto más, del pensar filosófico. La lógica de estas disciplinas es quiditativa; es una *lógica material*.

Pero una lógica sin más –una lógica ‘general’, que no se refiere ni al determinar pensante de la naturaleza ni al del espacio o la historia– tiene [3] como tema el pensar sobre... ¿sobre qué, entonces? Su tema es, por supuesto, el pensar sobre... en general –pero su objeto es en cada caso uno determinado. Y, con todo, el tema de la lógica no es el pensar sobre esto o aquello. ¿Es, pues, su tema un pensar en nada? “Pensar nada” es ambiguo. Primero, puede querer decir: no pensar– pero la lógica como ciencia del pensar obviamente nunca consistirá en no pensar; segundo, puede significar: pensar la nada, sin embargo, esto quiere decir: pensar “algo”. En el pensar la nada o en el esfuerzo de pensarla, en tanto que pensante, estoy referido a la nada, y esto es el sobre qué.

Todo pensar, qua pensar, está referido a...; si tomo ahora el pensar en general, entonces es indiferente el a qué. Sin embargo, que el objeto sea indiferente no significa: ningún objeto; sino: precisamente en cada caso uno, pero es indiferente cuál, todo algo pensable. El a qué al que el pensamiento se refiere es –visto desde la lógica– indiferente y no puede ser decidido desde la idea del pensar en general. La pura y simple lógica, en tanto que ciencia del pensar en general, no considera naturalmente

el pensar, qua pensar, este o aquel objeto, constituido de tal o cual manera, no atiende al qué es y cómo es específicos de aquello a lo que se refiere el pensar; pero este prescindir del respectivo contenido quiditativo y del modo de ser de lo pensado no quiere decir que el pensar no se refiera a algo; sino sólo que es indiferente aquello que es el objeto del pensar, siempre que aquello sobre lo que piensa el pensar esté contrapuesto como *algo*. En virtud de esta indiferencia, el contenido quiditativo específico no desempeña ningún papel; la ‘materia’, el qué del objeto es irrelevante; sólo importa que se miente algo en general en el pensar. “Algo en general” –independientemente de su qué, de su materia– no es un determinado objeto quiditativo, sino sólo la ‘forma’ de un objeto. El pensar, tomado como pensar sobre algo, siendo indiferente su contenido quiditativo, es el pensar formal a diferencia del material, el quiditativo. [4] Este pensar formal no carece de objeto, al contrario, es totalmente objetivo, pero con indiferencia quiditativa. La lógica general, como ciencia del pensar formal, es, por tanto, *lógica formal*.

Esta lógica general, la pura y simple lógica, trata, pues, de aquello que pertenece a un pensar sobre algo en general, de aquello que hace intrínsecamente posible el pensar en general, de la legalidad que debe satisfacer todo pensar en tanto que pensar. Así, a la lógica se la llama también ciencia de las reglas formales del pensar, aunque esta denominación sigue siendo oscura. No sólo el problema de la corrección, sino también el de la ‘verdad’, si bien sólo en una perspectiva formal, pertenece a la lógica. Corrección y ‘verdad formal’ (es decir, forma de la verdad en general) no son lo mismo. Sobre esto encontramos en Kant una cierta oscuridad.

A pesar de que el concepto estricto de lógica formal fue desarrollado sólo pocas veces y nunca de acuerdo con su principio, sin embargo, lo que se debe entender por ella es, en parte –aunque de modo confuso–, lo que, tomando pie en Aristóteles, desde la Estoa, se desarrolló y fijó como una disciplina escolar durante los últimos siglos anteriores a Cristo. Kant tiene a la vista esta lógica cuando, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (B VIII s.) se expresa de este modo:

Que la *lógica* ha llevado ya esa marcha segura desde los tiempos más remotos puede colegirse por el hecho de que, desde Aristóteles, no ha tenido que dar un paso atrás, a no ser que se cuenten como correcciones la supresión de algunas sutilezas inútiles o la determinación más clara de lo expuesto, cosa empero que pertenece más a la elegancia

que a la certeza de la ciencia. Notable es también en ella el que tampoco hasta hoy ha podido dar un paso adelante. Así pues, según toda apariencia, hállase conclusa y perfecta... Si la lógica ha tenido tan buen éxito, debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la [5] autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos del conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma<sup>1</sup>.

Ahora todavía no debemos considerar si el propio Kant –aunque de un modo oscuro e incierto– dio un paso adelante en la lógica filosófica desde Aristóteles y Platón.

Pero la lógica formal, caracterizada de esta manera, es, asimismo, lo que se tiene presente, de un modo oscuro, cuando se habla de ‘lógica’. De ella todavía hoy se dice, si bien con algunos reparos, que es la propedéutica al estudio científico y, a la vez también, la introducción a la filosofía.

Pero esta valoración de la lógica –quizá correcta en lo fundamental– se opone a una experiencia demasiado frecuente que no debemos callar: esta lógica obstinadamente propuesta por los profesores de filosofía no dice nada a los oyentes, no es sólo árida como un desierto, sino que deja al oyente perplejo; éste no encuentra ninguna relación entre esta lógica y su propia ciencia; y menos aún se hace evidente qué utilidad puede tener, a excepción de una fastidiosa y en el fondo indigna preparación de una materia de examen más o menos cómoda. Esta lógica técnica y escolar tampoco proporciona un concepto de filosofía; el ocuparse de ella deja al estudiante fuera de la filosofía, si es que no le aparta de ella.

Por otra parte, ciertamente no es un criterio de la autenticidad y del derecho intrínseco de una ciencia o disciplina filosófica el que diga o no algo al oyente, y menos que nunca hoy, cuando la interna rebelión contra la ciencia, el levantamiento de los esclavos contra la racionalidad y la lucha contra el intelectualismo se han puesto de moda. Por tanto, en absoluto es por hacer un curso más entretenido y atractivo que se requiera una lógica distinta, sino simplemente porque la llamada lógica [6] no es una lógica y nada tiene en común con la filosofía.

Al final, la lógica es, de hecho, la propedéutica para el estudio científico en general y, con razón vale también como un camino esencial a la filosofía, siempre y cuando sea ella misma

---

<sup>1</sup> [Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Tecnos, 2009.]

filosófica. De aquí la exigencia: ¡la lógica debe cambiar, debe convertirse en filosófica!

Con todo, ¿qué clase de atrevimiento es éste de querer desmembrar una tradición bimilenaria? ¿No es un contrasentido este objetivo? ¿Se debe, por así decir, crear una nueva lógica, se deben encontrar nuevas leyes del pensar y derribar las antiguas? ¿Se debe, por ejemplo, sustituir el principio de contradicción –en la formulación de Kant: “A ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga” (*Crítica de la razón pura*, A 151, B 190)<sup>2</sup>– por otro mejor? ¿O, en virtud de una nueva lógica, se puede volver superfluo, por decirlo así, el principium rationis sufficientis (nihil sine ratione) que, entre otras cosas, afirma que toda proposición verdadera exige un fundamento? Pero si no es así, ¿qué es entonces este objetivo? ¿Hay en general posibilidades nuevas o, mejor, más radicales del preguntar filosófico respecto, por ejemplo, de las llamadas leyes fundamentales del pensamiento? ¿No son estas leyes totalmente *comprensibles de suyo* para todos, evidentes y convincentes sin más? ¿Puede de ellas decirse algo más que “formularlas”:  $A = A$ ; no  $A \neq A$ ?

¡Sólo si pertenece al carácter esencial de la filosofía precisamente volver incomprensible lo comprensible de suyo y convertir en cuestionable lo incuestionable! ¡Sólo si la filosofía tuviera la tarea de sacudir al sentido común de su supuesto autodomínio! ¡Sólo si la filosofía tuviese la función de despertarnos, de abrirnos los ojos para ver que la mayoría de las veces vagamos únicamente por las regiones externas de nuestro Dasein –también en las cosas espirituales– con mucho griterío y gasto de energías! ¡Sólo si la filosofía tuviese semejante tarea, entonces, por fin, podría volverse comprensible de modo originario [7] la idea de lo que llamamos lógica; podría mostrarse que estamos ante tareas que en nada son inferiores a las que debieron afrontar los filósofos antiguos.

Si se consigue poner de manifiesto la idea de una lógica filosófica, entonces se volverá totalmente transparente la propia historia de la lógica, entonces se mostrará que el hilo de su ‘desarrollo’ ya se quebró con Aristóteles y Platón y desde entonces no se ha vuelto a encontrar, pese a todos los nuevos impulsos que la lógica ha recibido por parte de Leibniz, Kant y Hegel, y últimamente de Husserl.

---

<sup>2</sup> Traducción citada.

## II. Introducción a la idea de la filosofía

Pero ¿cómo puede ser puesta en movimiento una lógica filosófica? ¿Dónde se puede obtener cuando menos su idea?

El camino parece sencillo: basta delimitar el concepto de filosofía y, a la luz de este concepto, determinar qué sea la lógica. Sólo que este camino es un amplio círculo; se plantea ante todo la pregunta: ¿dónde obtenemos el concepto de la filosofía? Ella no es una cosa subsistente que tengamos ahí delante, sobre la que podamos tener e intercambiar pareceres. Sin duda alguna, la idea de la lógica tendrá su origen en la idea de la filosofía; pero esto no quiere decir nada sobre el modo y el orden en el que comprendemos esta vinculación originaria.

Para caracterizar la idea de la lógica filosófica, elegimos otro camino: tratamos de desarmar la lógica tradicional con el fin de hacer visibles sus problemas centrales y poder retrotraernos, desde el contenido de estos problemas, a sus presupuestos. De este modo, alcanzamos inmediatamente la filosofía misma; entonces ya no necesitamos preguntar cómo se relacionan [8] con la filosofía estos problemas lógicos. Este procedimiento tiene varias ventajas. Ante todo conseguimos familiarizarnos con aquello de lo que trata la lógica tradicional. Por muerto que pudiera estar su contenido, surge de una filosofía viva; basta con liberarlo de las petrificaciones. Y al mismo tiempo, con ello, conseguimos una familiaridad, gracias a la cual la materia tradicional no se inserta en el círculo de visión de cualquier problema, sino en el círculo de visión de los problemas centrales de la filosofía. Por último, conseguimos así, de un modo concreto, un concepto de la filosofía; obtenemos una introducción a la filosofía, que no permanece fuera y se limita a contar historias sobre lo que se ha pensado sobre la filosofía y quizá hoy pudiera pensarse, sino que nos lleva adentro de ella misma. Nunca se puede filosofar 'así en general', sino que todo auténtico problema filosófico es, en cada caso, un problema único, específico. Pero, por otra parte, ningún problema filosófico auténtico es lo que podría llamarse una cuestión especial: todo problema auténtico es un problema fundamental.

*Nota Bene* [N.B.]. La gran esterilidad de los cursos académicos sobre filosofía tiene su fundamento, entre otras cosas, en que, en un semestre, se pretende enseñar al oyente, siguiendo los conocidos grandes trazos, lo más posible sobre todo lo que hay en el mundo o incluso más allá de él. Tenemos que aprender a nadar y, en cambio, nos limitamos a pasear a lo largo de la orilla del río, charlamos sobre el murmullo de la corriente y

hablamos de las ciudades y aldeas por las que ella fluye. Es seguro que de esta forma nunca surgirá en el oyente la chispa que permita hacer crecer en él una luz que ya nunca pueda apagarse en su Dasein.

Por consiguiente, mediante los problemas concretos de la lógica podemos penetrar en la filosofía. Pero cabe que se diga que la desarticulación de la lógica en sus problemas y raíces filosóficos presupone ya una comprensión de la filosofía. Pues, sólo en ese caso, la [9] desarticulación puede establecer y mantener la dirección y permitir que marchemos sin desviarnos por semejante camino. Esto es, de hecho, incontestable. Pero de aquí se sigue, ante todo, únicamente que el que enseña ya debe tener, en cierto modo, a la vista la dirección del camino, que, por decirlo así, él debe ya haber estado efectivamente donde quiere guiarnos. El modo en que guía debe revelar si efectivamente él ya ha estado allí o si él sólo cuenta lo que otros que tampoco han estado allí conjeturan al respecto, –pero, para procurar al oyente una visión previa, haremos bien en ponernos ya de acuerdo, aunque sea de un modo totalmente provisional, sobre la idea de la filosofía. Esto no es exigible sólo por el peculiar camino que va a seguir este curso, sino, aún más, por el hecho de que ustedes han puesto su existencia actual al servicio de las ciencias y esto quiere decir siempre, sea explícito o no, al servicio de la filosofía. En qué medida esto ocurrió y sigue ocurriendo a partir de la libertad interior, si detrás de esta decisión hay un auténtico querer, en qué medida en general el círculo de esta forma de existencia se hace visible en la universidad en cuanto tal o conscientemente se deja en la oscuridad e indiferencia, todo esto es asunto del individuo.

Si tratamos de caracterizar provisionalmente la idea de la filosofía, es decir, de mostrar dónde y de qué manera cabe conseguir algo como la filosofía, entonces podemos recorrer distintos caminos que no son cualesquiera ni casuales, sino sólo, por decirlo así, el reflejo de la filosofía misma.

En virtud de las razones que sólo serán evidentes a partir de un concepto claro de filosofía, es esencial para todos los modos de caracterizar la idea de la filosofía que únicamente quepa caracterizarla desde una memoria histórica y en ella; pero esta memoria es únicamente lo que ella es, está sólo viva, en la autocomprensión actual, y esto quiere decir en un peculiar aprehender productivo y libre de la tarea que la filosofía lleva en sí misma. [10]

La reflexión históricamente rememorante y la reflexión actual no son dos caminos, sino los dos elementos esenciales de todo camino hacia la idea de la filosofía. La determinación de esta



idea no se realiza por el hecho de que, por ejemplo, pensemos en algo así como un llamado concepto moderno de filosofía para después examinar retrospectivamente la historia de la filosofía preguntándonos qué fue pensado, qué fue vislumbrado y qué no. Pero tampoco es adecuado el procedimiento de recoger una filosofía a partir de la historia, sea la de Platón o la de Aristóteles, sea la de Leibniz o la de Kant y mantenemos en ella simplemente como en la presunta verdad que hay que adaptar y ampliar en función de las necesidades modernas. No hay una definición historiográfica del concepto de filosofía y, junto a ella, un concepto que se pueda llamar sistemático, y viceversa. Más bien, se precisa de una determinación 'histórica'. La caracterización historiográfica está muerta si no es sistemática; y la sistemática, vacía si no es historiográfica. Esto quiere decir que esta distinción no es genuina y hay que hacerla saltar por los aires.

Sólo hay una exposición filosófica de la idea de la filosofía: esta exposición es en sí misma *a la vez rememorante y actual*. Aquí se da una unidad originaria, a saber: la unidad de la temporalidad del propio Dasein fáctico que filosofa; toda la problemática debe exponerse a partir de esta unidad. A lo recordado sólo le es adecuado el propio proyecto libre; pero no la aparentemente valiosa, aunque en el fondo cobarde, adhesión a cualquier tradición por respetable que sea.

La rememoración histórica no es necesaria porque tengamos detrás de nosotros una larga historia de la filosofía o porque todavía sea una exigencia de la piedad respetar a los antiguos. Aunque no hubiese una explícita historia de la filosofía, sería preciso, sin embargo, retroceder y aceptar la tradición en la que está todo Dasein humano, tenga o no una [11] conciencia expresamente historiográfica, se llame o no 'filosofía' aquello de lo que se tiene que acordar.

### III. La definición de la filosofía según Aristóteles

La exposición filosófica de la idea de la filosofía, como exposición a la vez rememorante y actual, puede ahora seguir direcciones distintas. Se encuentra más cerca de nosotros el camino de caracterizar la filosofía mediante su delimitación frente a las ciencias no filosóficas. La relación de la filosofía con las ciencias ha estado viva desde siempre, más allá de las variaciones en cada caso concreto; y ha estado viva porque es una relación esencial. Pero no queremos recorrer este camino, sobre todo,

porque nos ocuparemos del problema de la relación entre la filosofía y las ciencias positivas dentro de la misma lógica.

Mejor será, pues, que partamos de una 'definición' directa de la filosofía, como la que dio Aristóteles; y elegimos precisamente esta orientación porque en la Antigüedad cabe captar los problemas filosóficos fundamentales en su carácter originario elemental, si bien esto no quiere decir que ya hubiesen sido planteadas todas las cuestiones fundamentales, sino sólo que la filosofía antigua es un comienzo gigantesco y, en cuanto tal, encierra en sí una riqueza de posibilidades, sin duda no desarrolladas y, en parte, escondidas. A este carácter originario elemental y a esta seguridad de la filosofía antigua le corresponde el desorientado parloteo psicologizante de la filosofía actual, es decir, le corresponde la *necesidad actual* de llevar los problemas a su simplicidad; sólo así se les puede dar toda su agudeza.

Por otra parte, dentro de la filosofía antigua, elegimos a Aristóteles porque representa la cima del desarrollo de la auténtica filosofía antigua. Pero dado que la filosofía [12] es el esfuerzo libre más radical de la finitud del hombre, ella es, de acuerdo con su esencia, lo más finito de todo. Aristóteles mismo está muy lejos de una perfección e incluso de una claridad última respecto de lo alcanzado. Esto se pone de manifiesto precisamente en su caracterización de la filosofía (*Metafísica* Γ 1, 1003 a 21 s.; Bonitz): "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. "Hay una cierta ciencia que investiga el ente en tanto que ente y aquello que le pertenece como tal." A esta ciencia la llama Aristóteles (*Met.* E 1, 1026 a 30): φιλοσοφία πρώτη –filosofía primera, filosofía de lo primero, filosofía de primer orden y en el sentido propio; y repite la misma caracterización (*op. cit.*, 1026 a 31 s.): καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρεῖσθαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὄν. "Y a ésta le debería corresponder la tarea de investigar acerca del ente en tanto que es ente y esclarecer lo que es [en este respecto] y lo que le corresponde como tal."–

Esta caracterización de la filosofía se presenta como puramente abstracta y vacía: La investigación del ente en tanto que ente. Se pretende decir: la investigación no de este o de aquel ente, de esta cosa, de esta piedra, de este árbol, de este animal, de este hombre; tampoco la investigación de todos los cuerpos materiales, de todas las plantas, animales y hombres, esto sería en cada caso una investigación de un determinado círculo de lo que es, del ente. Pero Aristóteles tampoco dice que la filosofía sea la investigación del conjunto de todos los entes, de la reunión de todas estas esferas. Al contrario: lo que tiene que

investigarse es τὸ ὄν ἢ ὄν –el ente en tanto que es ente–, es decir, solamente desde la perspectiva de aquello que hace al ente el ente que es: el ser. Ciencia de primer orden, ciencia de lo primero, la ciencia del ser.

Pero parece que queda envuelto en la oscuridad qué quiere decir ‘ser’, con ello no podemos representarnos nada. Un ente, éste o aquél –esto podemos ponerlo ante los ojos–, pero ¿el ser? Sin embargo, Aristóteles no afirma [13] que lo que sea el ser esté totalmente claro, sino dice precisamente que hay que preguntarse por ello. Un problema –el problema de la filosofía es plantear esta cuestión de manera correcta y explicar qué pertenece al ser en cuanto tal. El ser en cuanto tema de la filosofía es en realidad oscuro. Sólo se puede decir de manera negativa: nada de lo que pertenece al ente en tanto que un ente determinado es objeto de la filosofía–.

Pero a la vez, Aristóteles habla (*op. cit.*, 1026 a 18 ss.) de la filosofía auténtica como θεολογία (φιλοσοφία). Ésta se refiere a las αἰτία τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν, los fundamentos de lo superpoderoso que se manifiesta en los entes patentes, ... οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἶ που τὸ θεῖον ὑπάρχειν, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι<sup>3</sup>, la ciencia más eminente debe ser ciencia de lo más eminente: de lo primero. Τὸ θεῖον significa: el ente sin más –el cielo: lo omniabarcante y lo dominante, aquello bajo lo cual y en lo cual estamos arrojados, aquello que nos sorprende y nos deja sin respiración, lo superpoderoso–. El θεολογεῖν es un considerar el κόσμος (cf. *De mundo*, 391 b 4). Afirmamos: la filosofía como filosofía primera tiene, por tanto, un doble carácter, es ciencia del ser y ciencia de lo superpoderoso. (Este doble carácter corresponde a la dualidad de existencia y estar-arrojado.)

Con todo, mediante esta definición hemos obtenido sólo una primera orientación. En efecto, esta ciencia no sale a luz de modo sencillo, no es una posesión directa, como el saber cotidiano sobre las cosas y sobre nosotros mismos. La πρώτη φιλοσοφία es la ἐπιστήμη ζητούμενη: la ciencia buscada, la que nunca puede llegar a ser una posesión firme y que, como tal, no puede transmitirse. Por el contrario, es la ciencia que sólo se puede alcanzar si se busca, cada vez, de nuevo; precisamente ella es un riesgo, un ‘mundo invertido’; es

<sup>3</sup> [“pues a nadie se le oculta que si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa (de las ciencias) se ocupe del género más valioso” (traducción de García Yebra).]

decir, debe reconquistarse una y otra vez la comprensión auténtica del ser. [14]

Pertenece a la esencia de esta ciencia que tenga que buscarse. Sólo se da cuando está viva una búsqueda, una inclinación hacia ella, y, por supuesto, una inclinación detrás de la cual esté un esfuerzo, una voluntad. Esta ciencia es la espontánea inclinación a la comprensión originaria: φιλο-σοφία. Φιλεῖν significa amar, en el sentido de un esforzarse con confianza en torno a...; σοφός designa a quien comprende algo, está ante una cosa<sup>4</sup>, abarca con su mirada sus posibilidades, a quien le es transparente, quien la concibe; σοφία significa la posibilidad de la correcta comprensión conceptual de lo que es esencial. Por esta razón, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles define la σοφία como ἀρετὴ τέχνης (Z 7, 1141 a 12), como el sobresaliente y libre disponer de un conocimiento a fondo sobre sí mismo. La traducción literal de “sabiduría” con mucha frecuencia no dice nada y lleva a confusión.

Del σοφός en el mismo lugar se dice (*op. cit.*, 1141 b 3 ss.):

διὸ Ἀναξαγόραν καὶ θαλῆν καὶ τοὺς τοιούτους σοφοὺς μὲν φρονίμους δ' οὐ φασι εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέσθαι αὐτοὺς φασι, ἄχρηστα δ' ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν<sup>5</sup>.

Expliquemos lo que es importante para nuestro asunto: Por eso se dice que Anaxágoras y Tales, y las personas como ellos, son σοφοί –los que entienden–, porque uno se da cuenta de que estos hombres no perciben sus propios intereses y ventajas, sino que tienen la vista puesta en lo περιττὰ –lo extraordinario–, en lo que se encuentra por encima del círculo de la mirada cotidiana del sentido común–, para lo θαυμαστά –lo que sorprende y causa admiración–, es decir, lo que lleva a nuevas preguntas–, para lo χαλεπά –lo difícil–; a lo que no se llega con los medios habituales de los modos de pensar ágiles y

---

<sup>4</sup> Heidegger juega con la etimología de estas dos palabras: verstehen, comprender, y vor-stehen, estar ante... [N. T.]

<sup>5</sup> [“Por eso de Anaxágoras, de Tales y de los hombres como ellos, dice la gente que son sabios, no prudentes porque ve que desconocen su propia conveniencia, y dice de ellos que saben cosas extraordinarias, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles porque no buscan los bienes humanos” (traducción de Julián Marías y María Araujo).]

veloces –, para lo δαιμόνια –lo que afecta a los hombres en lo definitivo y total, y los coge por sorpresa (cf. *Met.* A 1 y 2)–; cosas tales como lo ἄχρηστα –lo inútil para las necesidades cotidianas–; estas personas no buscaron lo que anhelan todos los hombres por lo común: placer y prestigio. [15]

Sin embargo, todo lo esencial que sin aparecer posee un significado decisivo tiene siempre como secuela algo que parece lo genuino y auténtico, la *apariencia*. Por consiguiente, en todas las épocas la filosofía debe tener como su secuela lo que parece filosofía y la imita en su modo de comportarse, incluso la sobrepasa; pero, no obstante, en lo fundamental, representa una confusión. La apariencia del φιλόσοφος es el σοφιστής: éste no se esfuerza por alcanzar una comprensión auténtica, no posee una voluntad duradera, sino que se ocupa superficialmente de todo, siempre que sea lo más novedoso y con frecuencia trata de aquello que es de hecho valioso, pero lo saborea y le seduce sólo por mera curiosidad y ostentación. No es de los que quieren comprender, es decir, uno que entienda genuinamente, sino el sabihondo ante el cual nada es seguro, excepto aquello de lo que se da cuenta que no puede alcanzar con sus propios medios; pero tampoco sin más que se da esto, sino que trata de mostrar inmediatamente después que no hay tales cosas o que es una construcción de los filósofos; en el fondo, para él es charlatanería si las hay o no. Οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσοφῶν ἢ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστὶ (*Met.* Γ 2, 1004 b 17 ss.; Bonitz)<sup>6</sup>.

De la σοφιστικὴ se distingue la φιλοσοφία: τοῦ βίου τῆ προαιρέσει (*op. cit.*, 1004 b 24 ss.)<sup>7</sup>, por haber sido tocado de antemano por la existencia, por la ‘seriedad’. El filósofo ha asumido la seriedad del concepto, la de las preguntas fundamentales. Todo lo ordinario, lo cotidiano, lo de término medio (la caída) está aquende de este esfuerzo. El sofista, como sabihondo y conoecedor de todo, se acerca a las personas y les persuade de que deben ocuparse mutuamente de sus necesidades espirituales.

Φιλοσοφία es esforzarse por la posibilidad de la auténtica comprensión, por tanto, no es precisamente el título de un cierto saber, al que se le podría dar vueltas a voluntad; no es una

---

<sup>6</sup> [“Los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la sofística es sabiduría sólo aparente” (traducción de García Yebra).]

<sup>7</sup> [“por la previa elección de la vida” (traducción de García Yebra) ]

posesión de conocimientos y doctrinas. Por esencia, la filosofía debe ser buscada, es decir, su objeto debe ser ‘conquistado’ de manera originaria. [16] Pero ¿en dónde conoce qué debe tomar como objeto de su conocimiento?

El esfuerzo por la posibilidad del auténtico conocimiento de lo esencial, o sea, este comprender tiene como objeto el *ser*; esto es lo esencial. En esa medida, el comprender dirigido a él es lo *primero*, en tanto que es el comprender de lo que viene *antes* de todo lo demás, lo que es anterior, prius, a todo lo otro, a saber: cada ente individual. Pero lo anterior al ente individual es el ser, pues es aquello que ya previamente es entendido, antes de que algo como el ente pueda surgir de cualquier modo en cualquier lugar.

Por consiguiente, la filosofía es la ciencia del ser; en la medida en que se ocupa de una comprensión y definición conceptual, λόγος, del ὄν ἢ ὅν, es ontología. Este concepto no es una acuñación originariamente griega, sino que aparece sólo después, en el siglo XVII, por ejemplo, en el cartesiano Clauberg. Pero poco se gana con esta designación mientras no se ponga en claro qué posibilidades y tareas intrínsecas se encuentra en semejante ciencia y en qué fundamentos se apoya.

N. B. La filosofía trata de concebir el ser, no este o aquel ente. Pero ¿qué queremos decir con ser cuando lo distinguimos del ente? ¿Dónde está el ser de una cosa corpórea subsistente? Por ejemplo, la piedra: un determinado color, dureza, brillo, figura espacial, peso, magnitud, —esto le pertenece a la piedra, en tanto que este ente; todo aquello que ella ‘es’; ella es tal y cual—. Pero ¿dónde está su ser —su ser-subsistente y su ser-así—? El ser-subsistente de la piedra no es en él subsistente, como este color, esta dureza, etc. Le pertenece a la piedra, en razón de lo cual digo: la piedra subsiste, aunque no la considere expresamente, incluso aunque yo mismo no sea. Y lo que quiero decir con ‘yo’ es también un ente. ¿Es este ente algo que es, aunque yo no sea? Evidentemente no —‘yo’ le pertenezco a él—. Pero no son dos —el ente de una piedra y el del yo—. Pero ocurre ciertamente que [17] el ente que puede decir ‘yo’ es tal que está entregado a su ser y es responsable de este ser ante sí mismo.

Ahora bien, la filosofía es, en primer lugar, también θεολογική. ¿Qué se entiende con ello, un apéndice, un último detalle, una visión del mundo? ¿La φιλοσοφία es θεολογία sólo para tener una conclusión? ¿Es la filosofía una ontología o una teología? ¿O es ambas cosas a la vez? ¿Se encuentra lo que se busca bajo la denominación de teología realmente en la esencia de la filosofía concebida de manera total y radical? ¿O lo que

aparece en Aristóteles como teología es todavía un resto de su período juvenil? ¿Es la metafísica lo viejo y la ontología lo nuevo? ¿Se produce un desarrollo que va de la una a la otra? Estas cuestiones<sup>8</sup> no pueden resolverse sólo mediante una interpretación histórico-filológica; por el contrario, esta última necesita de ser guiada por una comprensión de los problemas que esté a la altura de la tradición. Debemos lograr primero una comprensión de este tipo<sup>9</sup>. Con la doble caracterización aristotélica de la filosofía como ‘ontología’ y ‘teología’ no se dice nada y se dice todo, a condición de que tengamos a nuestro alcance posibilidades originarias de comprensión. Ahora bien, ¿en qué sentido y en qué medida la teología pertenece a la esencia de la filosofía? Para mostrar esto debemos hacer tan comprensible la relación entre lo que Aristóteles delimita de un modo totalmente indeterminado como *θεολογία* y la filosofía, que radicalicemos el concepto de ontología. De este modo podríamos, asimismo, obtener el punto de partida para responder a la cuestión por la relación entre la filosofía y la concepción del mundo. Pero, en lo que respecta a nuestra tarea específica, lo esencial sigue siendo, ante todo, caracterizar el horizonte general en el [18] que debe moverse una lógica filosófica; un horizonte del que nos apropiaremos de un modo patentemente más plástico, justo mediante el concreto tratamiento filosófico de los problemas fundamentales de la lógica.

Nuestro retorno a Aristóteles sólo se convertirá en una auténtica rememoración si filosofamos en el momento presente. Pero al comienzo de este curso no podemos todavía pensar en llevar tan adelante la reflexión actual sobre la esencia de la filosofía como para estar en disposición de comprender inmediatamente cómo se puede vivificar la definición y la doble caracterización aristotélicas. En este punto sólo podemos señalar lo que es esencial respecto a la reflexión actual.

---

<sup>8</sup> Cf. P. Natorp, “Thema und Disposition der Aristotelischen Metaphysik”, *Philosophische Monatshefte* XXIV (1888), pp. 37-65 y 540-574.

<sup>9</sup> Cf. W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín, 1923. [*Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Traducción de José Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 1943.]

#### IV. La pregunta fundamental de la filosofía y la pregunta por el hombre

Que la filosofía tiene que preguntar por el ser del ente no es un hallazgo casual de Aristóteles; desde sus comienzos, la filosofía antigua persiguió esta cuestión. No es una pregunta que pueda cambiarse libremente por otra; algo así como si meditásemos en si debemos investigar ahora los insectos o los mamíferos.

Y por la misma razón, por la que la pregunta por el ser no es una pregunta más y no le llega al hombre desde fuera, sino que está en él más o menos despierta, en la medida en que existe como hombre, porque el Dasein humano ha aceptado, con su existencia, por así decir, esta pregunta, ésta, como problema que se impone, tiene sus propias, necesidades. Esto se manifiesta, asimismo, en los primeros escritos de la filosofía. En ellos se hace visible ante todo, aunque de un modo aún indeterminado, el campo en el que se traba la *γίγαντομαχία περὶ τοῦ ὄντος*, la batalla de los gigantes sobre el ser. [19]

En Parménides, el esclarecimiento del ser se realiza por medio de una meditación sobre el ‘pensar’, *νοεῖν*, el conocimiento del ente (*εἶναι*), el saber sobre él. El descubrimiento platónico de las ‘ideas’, que son determinaciones del ser, se orienta de acuerdo con el diálogo del alma consigo misma (*ψυχή – λόγος*). Guiado por la pregunta por la *οὐσία*, Aristóteles obtiene las categorías en relación con el conocimiento enunciativo de la razón (*λόγος – νοῦς*). En su investigación de la sustancia, Descartes funda expresamente la ‘filosofía primera’ (*prima philosophia*) sobre la *res cogitans*, sobre el *animus*. La problemática trascendental dirigida al ser, es decir, ontológica, de Kant (la cuestión de la posibilidad de la experiencia) se desplaza hacia la dimensión de la conciencia, del sujeto que obra libremente (la espontaneidad del yo). Para Hegel, la sustancia se determina a partir del sujeto.

La batalla en torno al ser se traslada al campo del pensamiento, del enunciado, del alma, de la subjetividad... ¡El Dasein humano se sitúa en el centro! ¿Por qué ocurre esto? ¿Es una casualidad que la batalla se trabe en este campo? ¿Depende del capricho de los filósofos, de acuerdo con lo que se llama su visión del mundo o su ética, que otorguen una especial importancia precisamente al “yo”? ¿Es un peculiar entusiasmo por la interioridad del alma o un especial aprecio de la personalidad libre, o un ciego subjetivismo, lo que les lleva a escoger como campo de batalla para este problema fundamental el Dasein humano como tal? ¡Nada de todo esto! Más bien, es el conte-



nido cualitativo del propio problema fundamental, y sólo esto, lo que exige este campo de batalla, y convierte al Dasein humano en este campo privilegiado. En efecto, este último no es un escenario indiferente sobre el que se ha trabado esta batalla en un cierto momento, sino que la batalla brota del suelo de este campo, surge del Dasein humano como tal; y, sin duda, porque la pregunta por el ser, el ocuparse de la comprensión del ser, es una determinación fundamental de la existencia. [20]

Si esto se ha comprendido, entonces la única tarea es darse cuenta, desde el principio, de que el Dasein humano mismo es un ente y que, por tanto, cae, asimismo, bajo la pregunta por el ser del ente. Pero si el Dasein como tal representa el suelo de la batalla para la problemática filosófica central, entonces esta problemática podrá desarrollarse de manera tanto más clara, aguda y originaria, cuanto de manera más clara, aguda y originaria se establezca el suelo mismo de la batalla –*en relación al problema capital del ser*–. Sin embargo, esto significa que, respecto al problema capital del ser, tiene que determinarse, de forma previa y suficientemente en lo que toca a su ser específico, el ente que por esencia es el fundamento y el suelo del problema, el Dasein humano.

Esta determinación decisiva del Dasein humano en relación a este problema fundamental se encuentra en percatarse de que a la constitución del ser del Dasein le pertenece lo que denominamos *comprensión del ser*. El Dasein humano es un ente tal que, por esencia, a su modo de ser le pertenece algo así como el comprender el ser. A esto lo llamamos la trascendencia del Dasein, la trascendencia originaria (véase la segunda parte del curso). En razón de que el Dasein se relaciona con el ente, ya está en cada caso arrojado en la totalidad del ente.

Comprender el ser no es una capacidad más entre otras, sino la condición fundamental de la posibilidad del Dasein como tal. Dado que comprender el ser pertenece a la constitución esencial del hombre, la pregunta por el ser es, en el modo mencionado, una pregunta –a decir verdad, *la* pregunta– por el hombre. El Dasein humano lleva en sí mismo, en su propia historia, el destino de la filosofía, transmite este destino y lo confía, una y otra vez, a las posibilidades humanas.

La pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, es en sí misma la pregunta, entendida correctamente, por el hombre; entendida correctamente, es una pregunta por el hombre, una pregunta que vive latente en la historia de la filosofía y, aunque siempre [21] se hará notar en ella, quiere ser sacada a la luz de un modo nuevo en cada momento. Con todo,

lo que importa es plantear la pregunta por el hombre con la intención puesta en el problema del ser; pues entonces se está muy lejos de una ruidosa exhibición complacida de la propia vida anímica y la de los otros.

La pregunta filosófica fundamental por el hombre se encuentra antes de toda psicología, antropología y caracterología, pero también antes de toda ética y sociología. Que, allí donde haya estado más o menos viva esta pregunta, haya aparecido como consecuencia suya, lo que acabamos de citar y que incluso haya sido tomado esto por lo esencial, sólo pone de relieve una cosa: que esta pregunta, y con ella el problema fundamental de la filosofía, no es, y nunca será, fácilmente accesible. Por ello está siempre amenazada por la sofística. ¿Qué cosa más fácil que, de un modo cómodo e interesante, interesar al hombre por el hombre, enumerarle sus complejos, sus capacidades, sus puntos de vista, sus prejuicios y deficiencias y decirle que esto es la filosofía? Es decisivo que, en la pregunta fundamentalmente filosófica por el hombre, entendida correctamente, el hombre, en este sentido sofístico, queda desprovisto totalmente de importancia. La filosofía nunca se 'ocupa' del hombre en este sentido solícito en el que él nunca puede recibir suficiente importancia.

Uno de los errores fundamentales del momento presente consiste en creer que se obtiene una 'profunda' comprensión del hombre hurgando en sus bajos fondos. El Dasein humano alcanza profundidad sólo cuando en su existencia consigue primero elevarse sobre sí mismo: tender a sus límites. Sólo desde la altura de esta tensión hacia lo alto contempla su auténtica profundidad.

Que en la cuestión ontológica fundamental de la filosofía se trata de algún modo a la vez con la totalidad del ente, por tanto, también con la existencia humana, de forma que en ella se decide en cada caso la existencia del filosofar, es algo que [22] Aristóteles expresa diciendo que la 'filosofía primera' es también *θεολογία*. Según su fundamento más intrínseco, la filosofía es el conocimiento conceptual más radical, más universal y más estricto, pero la verdad de este conocimiento no es la de las proposiciones, que flotan libremente y son cognoscibles sin más, sobre cualquier estado de cosas. La piedra de toque de la verdad filosófica se encuentra solamente en la fidelidad de cada individuo que filosofa consigo mismo.

No filosofamos para hacernos filósofos, ni tampoco para dotarnos a nosotros mismos y a otros de una concepción salvífica del mundo, como podríamos proveernos de un abrigo o de un sombrero. El objetivo de la filosofía no es un sistema de

valores relativos al saber ni tampoco la edificación sentimental de almas vacilantes. Sólo puede filosofar quien ya está decidido a conferir a la existencia, en lo que respecta a sus posibilidades radicales y universalmente esenciales, la libre dignidad que es la única que capacita para resistir a la permanente inseguridad y a la amplia desavenencia, permaneciendo insensibles ante la cháchara de cada día. De hecho, hay una concepción filosófica del mundo, pero no es el resultado de la filosofía ni le pertenece como indicación práctica para la vida, sino que se encuentra en el mismo filosofar. Por ello tampoco puede deducirse nunca de lo que el filósofo pueda decir expresamente sobre los problemas éticos, al contrario, sólo se hace patente en lo que es el trabajo filosófico como un todo.

El resultado de una ocupación filosófica tiene, por consiguiente, un carácter esencialmente distinto de la apropiación de una ciencia concreta. El filosofar –y precisamente él– debe, sin duda, proceder siempre mediante un riguroso conocimiento conceptual y debe permanecer dentro de ese conocimiento, pero este saber es conceptualizado, según su contenido auténtico, sólo cuando en él se entiende toda la existencia de acuerdo con la raíz suya que busca la filosofía: en la *libertad*.

La pregunta por el ser y por sus transformaciones y posibilidades es, en su núcleo, la pregunta correctamente entendida por [23] el hombre. Frente a la permanencia del mundo celeste del cosmos, la existencia humana y su historia es, sin duda, fugacísima, sólo un ‘instante’, pero la fugacidad es, asimismo, el modo supremo del ser cuando se convierte en el existir desde la libertad y para la libertad. ¡La altura del ser y de su modo de ser no depende de la permanencia!

#### V. *Los problemas fundamentales de una lógica filosófica*

Las sumarias indicaciones sobre la filosofía deberían haber permitido conocer dos cosas: 1.º La filosofía es conocimiento estrictamente conceptual del ser. 2.º Pero sólo es esto si dicho concebir es en sí la aprehensión filosófica del Dasein en libertad.

N. B. A la filosofía no se llega leyendo muchos y variados libros filosóficos, pero tampoco torturándose con resolver los enigmas del mundo, sino sólo y con seguridad, no rehuyendo lo esencial que viene al encuentro de ustedes en su Dasein actual, dedicado al estudio científico; es decisivo no rehuir porque la filosofía se encuentra latente en toda existencia humana y no necesita que se le añada previamente desde algo.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la ‘lógica’? ¿Qué tiene que ver con la libertad de la existencia? ¿Qué pinta aquí la pregunta fundamental por el ser? Precisamente la lógica no trata del ser, sino del pensar. Ciertamente ‘pensar’ es una actividad y un comportamiento del hombre, pero sólo uno entre otros. Por consiguiente, la investigación del pensar, como comportamiento del hombre, cae dentro de la ciencia del hombre, de la antropología. Naturalmente, ésta no es filosóficamente central, ya que sólo informa de cómo parecen las cosas cuando el hombre piensa, enumera las distintas formas en las que el hombre puede pensar, observa que los pueblos primitivos ‘piensan’ de otra manera a como lo hacemos nosotros y siguen otras leyes. [24] Sin duda, estas cuestiones antropológicas y psicológicas por las formas y los tipos de pensar no son cuestiones filosóficas, pero permanece abierto si estas cuestiones son las únicas y también si son las radicales.

Si pensar es un modo de comportamiento del Dasein y si no es dejado a la arbitrariedad, sino que está sometido a leyes, entonces cabe preguntar: ¿cuáles son las leyes fundamentales que pertenecen al pensar como tal? ¿Cuál es el carácter de esta legalidad y regulación? Sólo obtenemos la respuesta mediante una interpretación concreta de las leyes fundamentales del pensar que pertenecen a su esencia en general.

¿Qué quiere decir “principios” (proposiciones fundamentales) y cuál es su esencia? ¿Cuáles hay? Tradicionalmente son: el principium identitatis, el principium contradictionis, el principium exclusi terti, el principium rationis sufficientis. ¿Éstos son todos? ¿En qué orden? ¿En qué relación intrínseca se encuentran? ¿Dónde tienen su fundamento y su necesidad? ¿Se trata de leyes naturales, leyes psicológicas o leyes morales? O ¿de qué tipo son para que el Dasein se le someta?

Con todo, la caracterización de esta legalidad del pensar nos conduce a la cuestión de las condiciones de su posibilidad: ¿Cómo debe el ente que está sometido a tales leyes, el Dasein mismo, estar constituido para poder estar sometido a semejante legalidad? ¿Cómo ‘es’ el Dasein, según su esencia, para que pueda surgir en él y para él una constricción como la legalidad lógica?

Estos principios o proposiciones fundamentales no son reglas que están junto al pensar, que quedaría determinado desde otra parte, sino que son los fundamentos para las proposiciones en general, fundamentos que hacen posible el pensar, y esto de nuevo sólo porque son fundamentos del comprender, de la existencia, de la comprensión del ser, del Dasein, de la trascendencia originaria.

Es claro que, con estos problemas, estamos ya en el círculo de la pregunta por la constitución del ser del [25] Dasein. Aún más: la constrictión y la legalidad presuponen en sí mismas la libertad como fundamento de su propia posibilidad. Sólo lo que existe como una esencia libre puede estar dotado de una legalidad que le constriña. Sólo la legalidad puede ser origen de la vinculación. *Un problema fundamental de la lógica, la legalidad del pensar, se descubre, en su fundamento, como un problema de la existencia humana, como un problema de la libertad.*

En la primera caracterización de la idea de la lógica formal y de su objeto vimos que en el pensar como pensar sobre algo se encuentra la intención de adecuarse a aquello sobre lo que se piensa y que es determinado en el pensar, esto es, hacer manifiesto en sí mismo aquello sobre lo que se piensa, develarlo y, en tanto que develado, hacerlo accesible. El determinar pensante es develante o velante, es decir, es verdadero o falso. El ser-falso es un modo negativo del ser-verdadero, es un no-ser-verdadero. Pensar es, como tal, siempre de algún modo un ser-que-devela, un *ser-verdadero*.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo le puede pasar al pensamiento, en tanto que comportamiento del Dasein, algo así como ser verdadero o moverse en el o bien –o bien del ser-verdadero y del no-ser-verdadero? ¿Qué es la verdad? ¿De qué modo ‘es’ la verdad en general, ya que ciertamente no es una cosa ni nada parecido? ¿Y cómo ella pertenece al Dasein humano mismo? Estas preguntas por el ser-en-la-verdad nos retrotraen al problema de la trascendencia del Dasein. Y en la medida en que la verdad del pensar está determinada a la vez por su adecuación a las leyes, el problema de la verdad se une al de la legalidad y, así, al de la libertad.

El pensar verdadero busca, en la adecuación a aquello sobre lo que piensa, en el ente mismo, aquello sobre lo que se apoya y se funda. Todo pensar verdadero se funda y tiene determinadas posibilidades de fundamentación. Una vez más hay que preguntar: ¿de qué depende que la verdad del pensar y éste mismo deba tener, y pueda tener, algo así como un fundamento? ¿Qué [26] quiere decir en general fundamento? ¿Qué relación mantienen entre sí el fundamento y el Dasein? ¿Cómo se relacionan entre sí, en relación al pensar, fundamento, verdad, legalidad y libertad?

Pensar, decíamos, es determinar, *determinare*; en la forma más sencilla: el determinar algo como algo –‘como algo’: como esto o aquello–. Hay que preguntar: ¿qué quiere decir ‘como algo’, esta referencia a otra cosa, a partir de lo cual algo dado

previamente puede ser determinado? ¿En qué medida se ha prefigurado aquí la forma fundamental del aprehender algo que denominamos concebir y *concepto*. ¿Cómo se relaciona el concebir con el fundamentar y así con la verdad y la legalidad? ¿Cómo pueden pertenecerse mutuamente concepto y libertad?

Y finalmente, el pensar determinante como pensar sobre el ente expresa, en cierto modo, el ser del ente; esto lo muestra de nuevo de la forma más elemental el simple enunciado: A es B. Sin embargo, este 'es' no precisa necesariamente ser expresado de modo lingüístico, se encuentra también en proposiciones como 'el coche rueda', 'llueve' (*pluit*). Este 'ser' que se pone de manifiesto directamente en la proposición se denomina *cópula*. Que de este modo el pensar determinante en su forma fundamental llegue a unirse tan inmediatamente con el 'es', con el ser, apunta a que debe darse una relación particular entre el pensar y el ser; totalmente independiente de que el pensar mismo sea un ser y como tal se dirija al ente. Surgirá entonces la cuestión: ¿cómo se relaciona este ser como *cópula* con el concepto, el fundamento, la verdad, la legalidad, la libertad?

De este modo, una consideración en absoluto detallada del pensar proporciona ya una mirada previa a una multiplicidad de relaciones totalmente esenciales que señalan inmediatamente en la dirección de los problemas filosóficos fundamentales. La posibilidad y la necesidad de una lógica *filosófica* se torna ya familiar.

Pero, asimismo, se hace claro que sólo cuando nos preparamos para una comprensión auténticamente filosófica de lo que se mienta con el nombre de verdad, fundamento, legalidad, libertad, [27] concepto, ser, se da la posibilidad de alcanzar una comprensión de la forma del Dasein en la que nosotros nos movemos como personas dedicadas a la ciencia.

Que aprendamos a pensar en sentido estricto mediante la lógica depende de si llegamos a comprender el pensar en su intrínseca posibilidad, es decir, en relación a la legalidad, la verdad, el fundamento, el concepto, el ser, la libertad. Si hacemos nuestro este comprender, aunque sea únicamente en sus rasgos fundamentales, sólo entonces tendremos la garantía de hacer comprensible, a partir de sus propios límites, la ciencia positiva en la que en cada caso trabajamos y sólo de este modo lograremos una ciencia en nosotros, es decir, alcanzaremos su libre posesión. Y solamente una ciencia de la que nos hemos apropiado de esta manera, y únicamente ella, es siempre la auténtica escuela del pensar.

## VI. *La división tradicional de la lógica y la tarea del retorno a los fundamentos de esta lógica*

En el retorno a algo como la verdad en general, al fundamento, al concepto, a la legalidad, a la libertad, buscamos la lógica filosófica o mejor: *los principios metafísicos de la lógica* (initia logicae).

Queremos buscar el retorno a estos problemas fundamentales y, por tanto, al camino concreto de entrada en la filosofía misma por medio de una demolición crítica de la lógica hasta sus fundamentos ocultos.

Ahora bien, la historia de la lógica, si en vez de sólo en los resultados, nos fijamos sobre todo en su surgimiento, en cada caso más o menos explícito, a partir de la filosofía, no sólo se presenta muy larga y embrollada, sino que también muestra muchas etapas que cabe denominar primero mediante nombres: Platón, Aristóteles, Estoa, Edad Media, Leibniz, Kant, Hegel, siglo XIX y tránsito al XX: Lotze, Sigwart, Husserl. En este curso, es imposible trazar, [28] junto al tratamiento de los problemas mismos, ni siquiera una imagen de la historia de la lógica. Orientados hacia el problema central, hacia el que tendemos, debemos tratar de alcanzar una posición adecuada para la rememoración histórica.

Una posición adecuada, esto quiere decir: debemos encontrar, por así decir, un agrupamiento de los temas tradicionales de la lógica tal que, a partir de ellos, quepa un retorno pertinente a los distintos problemas fundamentales mencionados. Una posición histórica así se puede realmente encontrar: en Leibniz (1646-1716). En él no sólo se aúnan la tradición antigua y medieval en una forma nueva e independiente, sino que también da pie a nuevas cuestiones y ofrece indicaciones para tareas que, en parte, únicamente han sido afrontadas en tiempos muy recientes. De esta forma, de Leibniz obtendremos importantes perspectivas para los problemas fundamentales de la lógica tanto retrospectivamente hacia el pasado como prospectivamente hacia el presente.

Sin embargo, de Leibniz no tenemos una exposición sistemática de la lógica, puesto que lo esencial que nos ha dejado se halla disperso en cartas, breve tratados, escritos ocasionales y programas. Por esta razón, no podemos pensar en ofrecer una exposición exhaustiva de su doctrina. Tampoco queremos trazar una narración histórica, sino, más bien, tener ocasión para tantear los problemas mismos.

Pero aunque queramos orientarnos desde el comienzo en torno a Leibniz, siguen todavía en pie las preguntas: ¿qué obje-

tos tradicionales de la lógica debemos seleccionar? ¿De qué trata ella en general?

Volvamos a la noción de lógica formal tal como fue ya descrita. Según ella, la lógica es la ciencia del λόγος, del determinar enunciativo de algo como algo. Aquí ‘enunciado’ es ambiguo. Cabe decir: hacer un enunciado, *comunicar*, a diferencia de permanecer en silencio o tener para sí; este enunciar siempre es necesariamente un [29] proferir verbal. Pero aquí ‘enunciado’ significa primariamente también: enunciar algo de algo, ‘A es B’, determinar b como perteneciente a A; enunciado en el sentido de *predicación*. Este carácter de enunciado del λόγος se pone de manifiesto del modo más claro en la caracterización que Aristóteles da de él.

Aristóteles trata propiamente del λόγος en un breve y difícil tratado que titula: περὶ ἑρμηνείας (*De interpretatione*), *Sobre la interpretación*. Aquí Aristóteles dice (cap. 4, 16b 26 ss.; Waitz):

Λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον, ὡς φάσις ἀλλ’ οὐχ ὡς κατάφασις. λέγω δέ, οἷον ἄνθρωπος σεμαίνει μὲν τι, ἀλλ’ οὐχ ὅτι ἐστίν ἢ οὐκ ἐστίν· ἀλλ’ ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις, εἴαν τι προστεθῆ<sup>10</sup>.

Traducimos: la oración, el enunciado, es un acto lingüístico-vocal de proferir, que significa algo, que lleva en sí un contenido de significación, de tal modo que cada parte separada de esta oración tiene por sí todavía un significado, como un mero decir de algo (φάσις), pero no como un afirmar, un decir-hacia, un asentir, (κατάφασις, ‘el hombre allí está excitado’; κατά: de arriba abajo hacia algo). Así, por ejemplo, la expresión ‘hombre’ significa algo por sí misma (decimos que podemos, en efecto, pensar en algo cuando la oímos), pero con este mero decir de la palabra aislada no queda dicho que un hombre exista o no. No obstante, este decir se convierte en κατάφασις o ἀπόφασις, en un decir-hacia o un decir-desde, un disentir, cuando se añade algo a la palabra aislada (a saber, que existe o que no existe).

Todo enunciado, en tanto que determinación de algo como algo, es, por consiguiente, o un decir-hacia o un decir-desde;

---

<sup>10</sup> [“La oración es un sonido verbal significativo, alguna de cuyas partes es significativa por separado, como locución, quiero decir, pero no como afirmación, como, por ejemplo, ‘hombre’ significa ciertamente algo, pero no que es o que no es, será, en cambio, afirmación o negación si se le añade algo”.]



estas expresiones han de tomarse de forma enteramente literal, decir-hacia significa afirmar con la palabra como perteneciente, decir-desde negar con la palabra como no perteneciente. En sus traducciones de los escritos aristotélicos, y en sus comentarios a los libros lógicos y a Porfirio, Boecio (ca. 480-524) traduce φάσις como dictio, κατάφασις como affirmatio y ἀπόφασις como negatio. Esta distinción [30] corresponde a la posterior división del juicio en afirmativo y negativo. 'Juicio' es la expresión usada más frecuentemente hoy para λόγος.

También vemos en el modo en que Aristóteles considera el asunto cuán fuerte es todavía la orientación a la figura verbal del λόγος, cuando dice que representa un entrelazamiento (συμπλοκή, nexus, connexio) de varias palabras significativas por sí mismas. Por ejemplo, la expresión latina pluit, llueve, es asimismo un λόγος, y justamente una κατάφασις, aunque consta solamente de una 'palabra'. Sin duda, es un auténtico problema: ¿qué es aquello de lo que se dice que 'llueve' ['es regnet', en alemán], qué significa este 'es'<sup>11</sup>? <sup>5</sup>

En cualquier caso, la primera caracterización decisiva del λόγος lo entiende como un *entrelazamiento de representaciones*, como una reunificación de significados, como una unión de conceptos. Por consiguiente, alcanzamos, como componentes elementales del λόγος, estas representaciones, significaciones, conceptos concretos, τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ σιμθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι (*De interpr.* 1, 16 a 13 s.)<sup>12</sup>. El camino indicado parece ser, por tanto, el siguiente: en la aclaración de λόγος se ha de comenzar partiendo de aquello de lo que consta: el elemento fundamental del λόγος es el concepto. Por ello, a la doctrina del λόγος (qua juicio) se le debe anteponer la doctrina del concepto. Ahora bien, por otra parte, el pensar se realiza en un entrelazamiento y encadenamiento de enunciados concretos que tienen determinadas formas de conexión: A es B, B es C, por tanto, A es C. Este encadenamiento de juicios se denomina razonamiento.

De este modo obtenemos las tres partes principales de la lógica: doctrina del concepto, del juicio y del razonamiento. Aristóteles ha tratado de estos tres elementos fundamentales, sin que

<sup>11</sup> [Aquí, Heidegger, con ocasión de la necesidad presente en ciertos idiomas, como el alemán, de que los verbos que significan fenómenos meteorológicos requieren un sujeto puramente gramatical, se pregunta acerca del significado de este sujeto.]

<sup>12</sup> ["Los nombres y los verbos se parecen a un pensamiento sin unión ni separación"]

se hubiera propuesto erigir una disciplina. Esto ocurrió sólo más tarde, en la elaboración escolástica de la filosofía de Aristóteles. De esta época procede también la ordenación y denominación de los escritos que tratan en lo esencial de problemas lógicos, bajo el título de *Organon* (instrumento). Ya en este título se expresa la concepción técnico-extrínseca [31] de la lógica. Desde ese momento, 'Organon' quiere decir: Lógica de Aristóteles. Este *Organon* abarca cinco o seis investigaciones y tratados sobre problemas lógicos; el orden tradicional sigue puntos de vista escolares: *Categoriae*, *De interpretatione*, *Analytica priora* (del razonamiento), *Analytica posteriora* (de los principios de la demostración y el conocimiento; está en estrecha conexión con la ontología como la analítica primera), *Topica* (razonamientos probables) y *De sophisticis elenchis* (de los razonamientos engañosos, la mayoría de las veces considerado como parte de los *Tópicos*)<sup>13</sup>.

Ahora bien, ya era convicción de Aristóteles que el *λόγος* evidentemente en el sentido de determinación enunciativa, de juicio, representa el fenómeno fundamental de la lógica. Y es que, primero, él es una unidad originaria; a pesar de ser descomponible en varios conceptos, los elementos separados no constituyen el todo, les falta precisamente su unidad esencial. El *λόγος* no es la suma, la yuxtaposición de dos representaciones. Pero que hay unidad es, al fin, precisamente lo esencial del pensar, del *νοεῖν* y del *διανοεῖν*. Segundo, sólo esta unidad puede ser verdadera o falsa; ella es, por consiguiente, portadora de ese carácter que determina un conocimiento como tal.

La misma reflexión ha llevado, asimismo, en la época moderna a buscar, en el juicio y en la doctrina del juicio, el núcleo fundamental de la lógica. Esta preferencia por la doctrina del juicio (el enunciado) contiene, sin duda, algo correcto, pese a que su fundamentación siga siendo muy superficial.

Por tanto, pretendemos que nuestra primera orientación sobre los problemas fundamentales de la lógica se centre, de la mano de Leibniz, en su doctrina del juicio, y a partir de ahí trataremos de mostrar las líneas principales de la dimensión filosófica de los problemas mencionados: [32] legalidad de los principios, verdad, concepto, fundamento, libertad. De este modo, llegaremos a nuestro tema propiamente dicho.

[33]

---

<sup>13</sup> La edición con comentario todavía hoy mejor preparada es: Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graece*, 2 tomos, Leipzig, 1844 y 1846 (reimpresión en Aalen, 1965).

# Principios metafísicos de la lógica

### *Observación preliminar*

El concepto de metafísica comprende la unidad de 'ontología' y 'teología' en el sentido caracterizado. Dicho sea de paso, el concepto es de procedencia técnico-editorial: μετὰ τὰ φυσικά: tratados que están detrás de los de la física, porque tienen un contenido propio, a saber, la ontología y la teología. El título técnico editorial se convierte en una designación que atiende al contenido: μετὰ, 'más allá', φυσικά, el ente de toda clase de ser; el tema de la metafísica es lo que 'se encuentra más allá' del ente; dónde y cómo, no se dice. Trata a) del ser como tal, b) del ente en su totalidad. Que un libro esté detrás de otro, se convierte en un estar más allá del otro, un orden del ser y del ente.

[35] **Parte I**

**Destrucción de la doctrina leibniziana del juicio  
hasta sus problemas metafísicos fundamentales**

Si ahora queremos obtener claridad sobre la doctrina leibniziana del juicio, no nos conformamos con alguna información sobre lo que uno de los filósofos anteriores ha enseñado sobre el juicio, sino que buscamos un modo concreto de reflexión sobre lo que hace posible el pensar. Por tanto, debemos dirigir nuestra atención al modo en el que aquí es tomado en consideración el pensar, qué estructuras fundamentales determina, hasta qué punto se fundamenta y qué le proporciona a esta caracterización del pensar su fundamento.

Pensar es siempre pensar sobre objetos y, esto significa, sobre el ente. Como pensar sobre..., el pensar está en relación con el ente. ¿Cómo se relaciona el pensar y el ente? El pensar mismo es un relacionarse propio del Dasein y, por consiguiente, un modo de ser –ser, en tanto que ente (Dasein), respecto de otro ente–. Si el pensar se convierte en tema, entonces se vuelven temáticas las relaciones del ser.

¿A partir de qué podemos determinar la relación entre pensar y ser? ¿Qué es lo más cercano? Para Descartes, Spinoza y Leibniz lo más cercano es el pensar. ¿Viene pues el ser después del pensar? En ese caso, el ente debe ser, plena y fundamentalmente de tal forma que sea determinable plenamente en el pensar. De acuerdo con este postulado de la comprensibilidad plena, las condiciones de verdad son los presupuestos del ser. Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus<sup>1</sup>. [36] “Cuando Dios calcula (con signos visibles) y traduce en hechos su pensamiento, surge el mundo<sup>2</sup>. Es preciso determinar el ente en cuanto tal, es decir, el ser, a partir de la esencia del pensar, de la delimitación de lo que pertenece en general a algo pensado en general, de lo pensado mismo. El camino va de la esencia del pensar a la esencia del ser, de la lógica a la ontología.

O, al revés, ¿se funda la lógica en la ontología? Es conocido que la historia del desarrollo de la lógica se determina ampliamente mediante esta relación; que la lógica de Aristóteles se

---

<sup>1</sup> *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. de C. I. Gerhardt, 7 volúmenes, Berlín 1875-1890 (reimpreso en Hildesheim 1960-1961); tomo VII, p. 191 nota

La fórmula es muy conocida: Cum Deus calculat . fit mundus; proporciona también el lema al libro de L. Couturat, *La logique de Leibniz. D'après des documents inédits*, París, 1901 (reimpreso en Hildesheim, 1961)

<sup>2</sup> Siguiendo a D. Mahnke: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo VII y separata, Halle, 1925 (reimpreso en Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), p. 43 [*Síntesis leibniziana de matemática universal y metafísica individual*, en: *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*].

funda en su metafísica es un lugar común. Sin duda, el racionalismo moderno, dominado por el cogito-sum, se plantea la tarea de liberar a la lógica de esta vinculación.

El carácter de la relación de la lógica y la metafísica en Leibniz es controvertido<sup>3</sup>. Sin embargo, con esta alternativa no se llega muy lejos. Debemos decidir sobre la relación entre las disciplinas a partir de los problemas y de los contenidos quiditativos mismos. No podemos considerar las disciplinas como territorios fijos; ciertamente podría ser que ambas disciplinas no estuviesen determinadas suficientemente. Queremos presentar la doctrina leibniziana del juicio y sus dimensiones de modo que sólo roecemos esta controversia.

Preguntamos por las dimensiones del juicio, es decir, por aquellas relaciones según las cuales es posible algo así como un juicio. Varias veces se ha subrayado que el juicio, el enunciado, tiene en sí una estructura; como determinación enunciativa apunta al conocimiento, a la verdad; [37] como un relacionarse está bajo ciertos principios; como conocimiento del ente está referido a éste en general. Por consiguiente, articulamos la destrucción de la doctrina leibniziana del juicio del siguiente modo:

- 1.º Caracterización de la estructura general del juicio: la teoría de la inclusión.
- 2.º El juicio y la idea de la verdad. Las formas fundamentales de la verdad: veritas rationis y veritas facti o vérité de raison y vérité de fait.
- 3.º La idea de la verdad y los principios fundamentales del conocimiento: principium identitatis, principium contradictionis y principium rationis sufficientis. (La mathesis universalis y la unidad del conocimiento.)
- 4.º La idea del conocimiento en general: el intuitus.
- 5.º La determinación esencial del ser del ente auténtico como objeto posible del conocimiento: la mónada.
- 6.º La concepción fundamental del ser en general: essentia y conatus existentiae.

---

<sup>3</sup> La lógica como fundamento de la metafísica leibniziana, así, por ejemplo, B Russell: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900, [*Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Traducción de Hernández Rodríguez, Buenos Aires, Siglo XX, 1977], como también el libro mencionado de L. Couturat, *La logique de Leibniz*, sin duda el más importante sobre Leibniz. La demostración contraria, que fue intentada, todavía no ha triunfado.

1.<sup>o</sup> teoría del juicio y concepción del ser: lógica y ontología<sup>4</sup>.

### § 1. Caracterización de la estructura general del juicio

Hoy hemos aprendido a ver de forma más clara la relación de la filosofía moderna con la escolástica medieval y, por tanto, con la [38] Antigüedad, especialmente con Aristóteles. Es de esperar que la teoría del juicio de Leibniz no sea totalmente nueva, sino que esté determinada por la tradición, por la Edad Media y la Antigüedad. Precisamente en su juventud, Leibniz se ocupó a fondo de la escolástica<sup>5</sup>, en particular de Francisco Suárez, el principal representante de la escolástica tardía en la época de la Contrarreforma. Sus *Disputationes metaphysicae* de 1597 representaron una sistematización de las doctrinas tradicionales sobre metafísica y tuvieron una gran influencia en Descartes y en la escolástica protestante de los siglos XVI y XVII. Y, además, Leibniz se ocupó también directamente de Aristóteles. Por esta razón, aunque lo hemos tratado en parte, tenemos que volver a referirnos a él brevemente una vez más.

Como ya hemos oído, tomando pie en Aristóteles, que vio en el λόγος una συμπλοκή, (un entrelazamiento, nexus, con-nexio) o una σύνθεσις, determinó el juicio como compositio o divisio; Tomás habló (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. XIV, a. 1) de la operatio intellectus, secundum quam componit vel dividit, afirmando vel negando. En su sentido formal más

---

<sup>4</sup> Respecto del desarrollo moderno y el estado actual de la lógica véanse las siguientes obras: *Die Logik von Port Royal: La Logique ou l'Art de Penser*, 1662, reeditado varias veces, [existe traducción española de Guillermo Quintás Alonso, *Lógica o el arte de pensar*, Madrid, Alfaguara, 1987]; *Kants Vorlesung über Logik*, ed. por Jäsche, 1800; Ak IX. C. Sigwart, *Logik*, 2 volúmenes, 1873; 4.<sup>a</sup> ed. 1911 [traducción española de María Jesús Vázquez Lobeiras, *Lógica*, Madrid, Akal, 2001]; H. Lotze, *Logik*, 1874, 2.<sup>a</sup> ed. 1879; editada nuevamente en 1912 con una valiosa introducción de G. Misch; también la (pequeña) *Logik* de 1843. W. Schuppe, *Erkenntnistheoretische Logik*, 1878. J. Bergmann, *Reine Logik*, 1879. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1900-1901; ahora en la 4.<sup>a</sup> edición [traducción de García Morente y José Gaos, *Investigaciones lógicas*, reeditadas en Madrid, Alianza Editorial, 1999]. A. Pfänder, *Logik (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, tomo IV y separata, 1921), un verdadero manual [traducción española de Pérez Bauces, *Lógica*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1938]. Además, como reunión de materiales, C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 tomos, 1855-1870.

<sup>5</sup> Cf. *Leibnizens Dissertation: Disputatio Metaphysica de Principio Individui*, 1663; Gerhardt IV, 15-26.



amplio, el juicio es una relación entre representaciones, una relación de conceptos. Éstas son formulaciones que suenan enteramente igual, que en apariencia quieren decir lo mismo y, sin embargo, en ellas se esconde una gran indeterminación y desacuerdo en la teoría. Así lo dice también Kant:

Nunca ha podido satisfacerme la explicación que los lógicos dan del juicio en general. Según ellos dicen, es el juicio la representación de una relación entre dos conceptos. Sin disputar aquí con ellos..., hago notar tan sólo, que no se determina en qué consiste esa relación (*Crítica de la razón pura*, B 140/141).

Los intentos de explicación son aún hoy controvertidos; su defecto fundamental se encuentra en que las condiciones del problema no están claras. [39]

La relación entre sujeto y predicado es un λέγειν τι κατὰ τινός: enunciar algo sobre algo (de aliquo). El sobre qué es lo subyacente, el ὑποκείμενον, el subjectum. Predicado es lo que se dice sobre algo; la palabra que hace de predicado es, por así decir, 'signo' de lo que se dice, como indica Aristóteles (*De interpr.* 3, 16 b 10 s.; Waitz): ῥῆμα... καὶ ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον ἐστίν, οἷον τῶν καθ' ὑποκείμενου ἢ ἐν ὑποκείμενω, —es “siempre signo de lo que se dice sobre otro, a saber, sobre algo subyacente, o [de algo que está] en algo subyacente”, con otras palabras: lo que se enuncia sobre algo subyacente o como siendo en él—. Aquí se presenta la trivial convicción: lo que puede ser enunciado sobre algo, y con derecho —en verdad—, debe corresponder al sujeto (esse de ratione subjecti), esto es, está contenido en él (ὑπάρχειν αὐτῷ).

Esta convicción aparentemente clara se vuelve indeterminada y equívoca cuando preguntamos: ¿qué se quiere decir con sujeto? En la proposición 'la pizarra es negra', ¿cuál es el sujeto: la pizarra misma, o la representación, el contenido representado o la significación de la palabra 'pizarra'? Análogamente, hay que preguntar respecto de 'negro' y de su estar contenido en el sujeto: si se trata de un recíproco contenerse de representaciones, conceptos o determinaciones de la cosa misma. El estar contenido o incluido ¿es algo material, algo que tiene que ver con las representaciones o los conceptos? ¿Hay correspondencias entre estas distintas relaciones recíprocas de estar contenido? ¿Y cómo se deberían determinar estas relaciones, como correspondencia, como imagen, como atribución?

'La pizarra es negra', 'la tiza se cae de la mesa', ¿cómo están 'contenidos' negro y caer de la mesa en sus respectivos sujetos?

¿Qué quiere decir ‘estar contenido en’? ¿Puede afirmarse algo de este tipo? O ¿es el discurso sobre el estar contenido sólo una teoría, un intento de explicación del juicio? [40]

Sea como fuese, también la concepción leibniziana del λόγος va en la dirección de una teoría parecida a estar contenido el predicado en el sujeto. Es una teoría del contenido o de la inclusión. Si al decir esto no caracterizamos la teoría de una manera meramente externa, entonces evidentemente debe haberse desarrollado dentro de ella una determinada concepción del estar incluido, del inesse, y esto quiere decir, del esse, del ser. En efecto, la teoría de la inclusión en Leibniz alcanza una formulación y una fundamentación muy específicas.

Ante todo, unas pocas referencias para caracterizar la teoría del juicio leibniziana.

Primero, en el *Discours de Métaphysique* de 1686 (publicado sólo en 1846 a partir de un manuscrito de su legado), uno de los principales escritos para nuestro tema, dice en el § 8 (Gerh. IV, 432-433; traducido por Buchenau<sup>6</sup>):

Es, sin duda, verdad que cuando varios predicados se enuncian de uno y el mismo sujeto, si este sujeto ya no se atribuye a algún otro, se le llama sustancia individual; pero esta definición no basta porque esta explicación es sólo nominal. Por consiguiente, se debe considerar qué se quiere decir cuando afirmamos de un predicado que pertenece con verdad a un determinado sujeto. Ahora bien, es cierto que toda predicación verdadera tiene algún fundamento (quelque fondement) en la naturaleza de las cosas y que, por consiguiente, si una proposición no es idéntica, es decir, si el predicado no está expresamente contenido en el sujeto (compris), debe, sin embargo, estar contenido en él virtualmente. Los filósofos llaman a esto in-esse –dicen que el predicado está ‘en el sujeto’ (est dans)–. Por tanto, el término que designa el sujeto debe contener (enfermer) siempre dentro de sí al del predicado, de manera que quien comprenda plena y perfectamente [41] el concepto del sujeto, debería juzgar sin más que el predicado le pertenece.

---

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Traducido por A. Buchenau; revisado y editado, con introducción y notas, por E. Cassirer, 2 volúmenes (Philosophische Bibliothek, vols. 107 y 108, Leipzig, 1904 y 1906 [3.ª edición, Hamburgo, 1966]; volumen II, p. 143. [Del *Discurso de metafísica* existe una traducción debida a Julián Marías, reeditada numerosas veces, Madrid, Libro de Bolsillo, Alianza, 1986.]

En este curso de pensamientos se trata, ante todo, del concepto de 'sustancia individual' (la mónada), de la πρώτη οὐσία (el τόδε τι) de Aristóteles, a cuya definición tradicional, originariamente aristotélica, Leibniz se refiere aquí expresamente.

Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵπποςῖ (Categoriae 5, 2 a 11 ss.; Waitz).  
“Llamamos οὐσία a lo que no se nombra ni se dice de un sustrato, ni se comprende como algo que está en otro sustrato, por ejemplo, este hombre de aquí, este caballo de aquí<sup>7</sup>.”

Aristóteles comprende con οὐσία (sustancia) lo que está presente autónomamente, la presencialidad autónoma. Respecto del sentido de ἐν ὑποκειμένῳ, Aristóteles dice (*loc. cit.*, 2, 1 a, 24 s.): ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω, ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν<sup>8</sup>; es decir: es esencialmente no autónomo. En el mismo sentido se dice en la *Metafísica* (Z 13, 1038 b 8 ss.; Bonitz):

ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσία εἶναι ὅτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρώτη μὲν γὰρ οὐσία ἴδιος ἐκάστῳ ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν<sup>9</sup>.

En la interpretación de la sustancia individual en el pasaje citado del *Discours de Métaphysique*, ésta es tomada, en relación al λέγειν en el siguiente sentido: La sustancia individual no puede por esencia decirse de algo que haga las veces de sustrato, ella es por esencia autónoma (y nunca puede ser predicada de algo). Leibniz ve que esta interpretación de la sustancia está orientada hacia la predicación; por consiguiente, una determinación radical de la predicación (del juicio) debe pro-

<sup>7</sup> [“Llamamos sustancia, en el sentido principal, primero y preferente, a aquello que ni es dicho de un sujeto ni está en un sustrato, como este hombre o este caballo”.]

<sup>8</sup> [“digo en un sustrato lo que se da en algo no como parte, y es imposible que se dé separadamente de aquello en lo que está” ]

<sup>9</sup> [“En efecto, parece imposible que sea sustancia cualquiera de los llamados universales. Puesto que la sustancia primera, propia de cada cosa, es la que no se da en otra, mientras que el universal es común. Y en efecto, se dice del universal que por naturaleza se da en muchos”.]

porcionar un concepto originario de la sustancia: el de *subjectum*. En esta ocasión, él dice de la proposición verdadera: en ella el sujeto debe contener en sí el predicado, sea explícita o implícitamente, cuando lo contiene [42] explícitamente (A es A), se presenta una ‘identidad’, cuando no, se trata de una identidad oculta. Una proposición verdadera significa que el predicado está dentro del sujeto, que el predicado está incluido en el sujeto. Quien aprehende plenamente el sujeto puede fallar todos los juicios verdaderos sobre este sujeto; sólo necesita explicitarlos.

Con intención hemos comenzado con la cita del pasaje del *Discours* porque se refiere al problema central: la ambigüedad del concepto de sujeto y su relación con el concepto de sustancia. Sujeto es: 1.º La sustancia individual (*ὑποκείμενον*), el ente autónomo individual: el sujeto óntico; 2.º El sujeto en la proposición: el sujeto lógico; no todo sujeto lógico tiene que ser una sustancia, por tanto, su concepto es más amplio; 3.º El yo (a diferencia del objeto), en cuanto peculiar sujeto de la proposición y en cuanto peculiar ente individual autónomo. En este caso, en Leibniz, el sujeto óntico (la sustancia) es entendida a partir del sujeto lógico (el sujeto de la proposición). Sin embargo, también podría ser al revés y comprender éste a partir de aquél. ¿Qué sujeto tiene la prioridad, el óntico o el lógico? ¿O ninguno de los dos?

Segundo, en el fragmento *De libertate*<sup>10</sup> Leibniz dice:

Videbam autem commune esse omni propositioni verae affirmativae universali et singulari necessariae vel contingenti, ut praedicatum insit subjecto, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione involvatur; idque esse principium infallibilitatis in omni veritatum genere, apud eum qui omnia a priori cognoscit<sup>11</sup>.

Esta segunda cita muestra algo nuevo e igualmente fundamental: la relación de inclusión –el sujeto envuelve los predi-

---

<sup>10</sup> *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*. Publicado por L. A. Foucher de Carril, París, 1857 (reimpreso en Hildesheim, 1971), p. 179. El pasaje es citado también por Couturat: *La logique de Leibniz*, p. 208, nota 1.

<sup>11</sup> [“Veía, pues, que era común a toda proposición verdadera afirmativa, tanto universal como singular, que el predicado estuviese en el sujeto, o que la noción de predicado implicase por alguna razón la noción de sujeto; y vi que esto es el principio de infalibilidad en todo género de verdades en aquel que conoce todo a priori”].

cados— es la razón fundamental del ser verdadero de todo tipo de conocimiento en el que conoce a priori.

Tercero, ahora dos pasajes del epistolario con el cartesiano y teólogo de Port Royal, co-autor de la *Lógica de Port Royal* (1662): [43] Antoine Arnauld, presumiblemente con ocasión del envío del *Discours*: esta correspondencia es de una importancia fundamental para el problema de la sustancia individual.

a) Antes que nada, una reflexión que reitera casi literalmente la anterior (junio de 1686; Gerh. II, 56; traducción de Buchenau II, 202-203):

Por último he proporcionado una razón decisiva que, en mi opinión, es tan buena como una demostración completa: a saber, que siempre en todo enunciado afirmativo verdadero, tanto necesario como contingente, universal o particular, el concepto de predicado está incluido en cierto modo en el del sujeto (*praedicatum inest subjecto*), de otro modo yo no sabría qué quiere decir la verdad.

Aquí, de una manera aún más clara, se equipara la relación de estar incluido el predicado en el sujeto con la verdad y, se determina de este modo, el concepto de la verdad.

b)

Cuando digo que el concepto individual de Adán incluye todo lo que le acaecerá en cualquier ocasión, no pretendo decir otra cosa más que lo que creen todos los filósofos cuando dicen: *praedicatum inesse subjecto verae propositionis* (Gerh. II, 43; traducción).

Claramente se determina el concepto óntico de un sujeto a partir de la relación sujeto-predicado entendida como *in esse*.  
Cuarto:

Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum insit subjecto, ut loquitur Aristoteles, seu notio praedicati in notione subjecti perfecte intellecta involvatur, utique resolutione terminorum in suos valores seu eos terminos quos continent, oportet veritatem posse ostendi<sup>12</sup>.

“Toda proposición verdadera puede ser demostrada; en la medida en que, según Aristóteles, el predicado inhierre en el sujeto, o en la medida en que el concepto de pre-

---

<sup>12</sup> *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*. Edición a cargo de L. Couturat, París, 1903 [reimpresión en Hildesheim, 1961], p. 388.

dicado está incluido en el concepto del sujeto, en el concepto perfectamente conocido del sujeto, siempre cabe demostrar la verdad de una proposición mediante el análisis [44] del concepto (de sujeto) en el que se incluye.”

Para el inesse, Leibniz se apoya, por consiguiente, en Aristóteles. Hay que observar el vínculo de la subsistencia del ente efectivo, pensado como sujeto, con el concepto del sujeto. La demostración de la verdad de una proposición se alcanza por medio de la *resolutio*, el análisis del sujeto en sus elementos. La idea de demostración y su posibilidad se fundamenta en la estructura de la proposición en tanto que relación de inclusión.

Quinto, por último, un testimonio del breve tratado, publicado por Couturat, *Primae veritates*:

[...] semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedente; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit (Cout. 518 s.).

“Por consiguiente, el predicado, en tanto que consequens, está siempre incluido en el sujeto, que es antecedens; y en este estar-en consiste en general la esencia de la verdad...”

Es fundamental darse cuenta de que en esta teoría de la inclusión se habla tanto de la inclusión del concepto de predicado en el concepto de sujeto como de la inclusión del ser de lo que es pensado con el predicado en el ente mencionado con el sujeto. La inclusión es en el *lóγος*, una inclusión lógica; y en tanto que se concibe en el ente, es también una inclusión óptica. Lo característico es que ambas coinciden en cierto modo; a partir de qué fundamentos o si con razón o no, sólo es decidable cuando hayamos profundizado en los últimos fundamentos metafísicos de esta teoría del juicio.

Sería interesante comparar esta teoría del juicio, caracterizada sólo en sus generalidades, con otras concepciones del juicio. Leibniz remite a Aristóteles, aunque no con toda razón. En qué medida está justificada en cierto modo esta remisión y por qué no lo está en su fundamento, lo trataremos después en la exposición fundamental.

Descartes busca la esencia del juicio en una dirección totalmente diferente que Aristóteles y, posteriormente, Leibniz. Según él, el juicio no es un mero representar o unión [45] de representaciones, sino un tomar posición por parte del sujeto cognoscente respecto a estas representaciones. *Iudicare* significa

assensionem praebere, dar el propio asentimiento a una relación de representaciones, assentiri, credere, sibi ipsi affirmare; la contraposición, aquí puesta de manifiesto, entre asentir y disentir no se superpone a la distinción de afirmar y negar o a la división entre juicio afirmativo y negativo. Para Descartes, esta concepción del juicio está intrínsecamente vinculada al modo que tiene de fundamentar en general la filosofía primera: absteniéndose del asentimiento, poniendo en duda el conocimiento precedente.

La concepción cartesiana del juicio fue aceptada por Brentano en el siglo XIX: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* I, 1874; y también *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889<sup>13</sup>. Brentano se remite a la división tripartita de la actividad anímica, de las cogitaciones, que ofrece Descartes en sus *Meditationes* (III, 5): *ideae, voluntates sive affectus* y *judicia*. En Descartes se encuentra también una dicotomía en *perceptio* y *volitio* (*Principia Philosophiae*, I, 32 y 34); aquí enumera los actos de juicio entre los actos de la voluntad. De esta ambigüedad surge una controversia. Brentano se esfuerza en mostrar que los actos de juicio representan una clase propia. Le sigue J. Bergmann, *Reine Logik*<sup>14</sup>, 1879. De Brentano parte también W. Windelband, *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, (en *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. E. Zelles zu seinem 70. Geburtstag*<sup>15</sup>, 1884), quien, sin embargo, considera el acto de juicio como un acto de voluntad. Éste es también el punto de partida de H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*<sup>16</sup>, su escrito de habilitación, 1892, sexta edición, 1928, que es la pieza fundamental de la epistemología de Rickert, incluida la filosofía del valor. Por último, aparece en 1912 *Die Lehre vom Urteil*<sup>17</sup>, de Lask.

Por mucho que Leibniz discuta con Descartes y los cartesianos, la teoría del juicio que éstos proponen, orientada hacia [46] la toma de postura del sujeto judicativo, en vez de orientada hacia el contenido de lo enunciado, no es para él esencial,

---

<sup>13</sup> [La psicología desde el punto de vista empírico y Del origen del conocimiento moral, respectivamente. Existe traducción al español parcial de la primera de estas obras debida a José Gaos, *Psicología*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1935; la segunda la tradujo Manuel García Morente, *El origen del conocimiento moral*, reeditada últimamente en Madrid, Tecnos, 2002.]

<sup>14</sup> [Lógica pura.]

<sup>15</sup> [Contribuciones a la teoría del juicio negativo en: *Los tratados estraburgueses de filosofía. A E. Zeller en su septuagésimo cumpleaños.*]

<sup>16</sup> [El objeto del conocimiento.]

<sup>17</sup> [La teoría del juicio.]

y con razón pues va en una dirección que se separa de los problemas metafísicos centrales.

De una importancia totalmente distinta para la discusión temática de la teoría leibniziana del juicio es lo que Kant escribe en su *Crítica de la razón pura* (Introducción) a propósito del juicio y de la división fundamental de los juicios en analíticos y sintéticos. Si a la caracterización de la teoría leibniziana se pudiese aplicar la distinción kantiana, se debería decir que, para Leibniz, todos los juicios son analíticos. Sin embargo, el concepto kantiano de analítico no coincide con lo que Leibniz llama *analysis notionum*.

Si fuese necesaria una confrontación, entonces sería con Aristóteles y Suárez, por un lado, y con Kant, por otro. En ambos casos, el problema del juicio, del λόγος, de la lógica, debe ser resuelto a partir de la ontología, de la metafísica en general. Para nosotros es, ante todo, preciso hacer visible la perspectiva metafísica de la doctrina leibniziana del juicio para así aclarar la teoría misma.

Recordamos el *inesse*, la inclusión y aducimos un texto a partir de las *Definitiones logicae*: A includere B, seu B includi ab A, est: De A, subjecto, universaliter affirmari B, praedicatum. Veluti: sapiens includit justum, hoc est, omnis sapiens est [!] justus<sup>18</sup>. Aquí Leibniz equipara ser afirmado con estar completamente incluido; afirmación significa simplemente inclusión. El “est” de la proposición que sirve de ejemplo señala el hecho de que esta *connexio* es una *connexio realis* (cf. Gerh. VII, 300 s.), esto es, una inclusión quiditativa; en este sentido, la realidad es el concepto contrario a la negación.

[47] ¿Se pueden caracterizar mejor este *includi* y este *inesse*? ¿Se encuentra en Leibniz una concepción fundamental específica de esta relación? ¿De qué modo depende la interpretación de esta relación con la nota esencial característica del juicio: la verdad o falsedad?

## § 2. El juicio y la idea de la verdad. *Las formas fundamentales de la verdad*

En la tradición se considera que el juicio es el portador primario y genuino de la verdad —y se ve a la verdad en general

---

<sup>18</sup> G. W. Leibniz, *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. Ed. J. E. Erdmann, Berlín, 1840 [reimpresión en Aalen, 1959 y 1974], p. 100 a. [“Que A incluya B o que B esté incluido en A es: De A, del sujeto, se afirma universalmente B, el predicado. Así, sabio incluye justo, esto es, todo sabio es justo”.]



como una característica de los enunciados, como ser-verdadero-. Mediante una clarificación terminológica distinguimos tres significados de 'verdad': 1.º La idea de verdad, el ser-verdadero en general; 2.º La concreción de esta idea: proposiciones verdaderas como 'verdades' que deben ser demostradas; de aquí que se hable de 'verdades fundamentales'; 3.º Como ideal: la totalidad de las verdades posibles cognoscibles. Nosotros nos ocuparemos sobre todo del primer sentido. La verdad tiene su lugar en el enunciado. En la medida en que los enunciados son verdaderos, ellos mismos son una verdad, un ente-verdad. El ser-verdadero es el ser verdadero del enunciado. Por consiguiente, la esencia del enunciado debe tener una relación esencial con la esencia de la verdad.

Debemos determinar el concepto de enunciado, de juicio, refiriéndolo a la idea de la verdad, y viceversa. ¿Qué relación existe en Leibniz entre la concepción del juicio (teoría de la inclusión) y la concepción de la esencia de la verdad? Al responder a esta cuestión, encontramos una caracterización fundamental de la teoría de la inclusión.

A la cuestión por la esencia de la verdad responde Leibniz: *Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto* (Cout. 11). En la correspondencia con Arnauld (cf. la tercera cita del párrafo precedente) se dice: *Praedicatum inest* [48] *subjecto*; o, si no, no sabría qué es la verdad. Análogamente, en el pasaje citado en quinto lugar: *la natura veritatis in univ-ersum se equipara a la connexio inter terminos enuntiationis*. La naturaleza, la esencia de la verdad, es decir, el entrelazamiento de los elementos componentes del enunciado, consiste en el *in-esse*. En este *in-esse* se apoya el *principium infallibilitatis*.

Ser-verdadero quiere decir: estar entrelazado, estar contenida una determinación en aquello que debe ser determinado; por su parte, enunciar significa: *connexio*, y esto quiere decir: ser-verdadero. ¿No nos movemos en un círculo? El *verum esse* se equipara con el *in-esse* del predicado en el sujeto. ¡Pero hay múltiples enunciados! ¿Cuál es, entonces, la forma originaria y fundamental de este *in-esse*, entendido como *nexus*, como *inclusio*? La forma fundamental del ser-verdadero se debe mostrar en los enunciados más elementales, en las proposiciones verdaderas más simples y originarias, en las 'verdades' primarias.

*Primae veritates sunt quae idem de se ipso enuntiant aut oppositum de ipso opposito negant. Ut A est A, vel A non est non A. Si verum est A esse B, falsum est A non esse B vel A esse non B. Item unumquodque est quale est. Unum-*

quodque sibi ipsi simile aut aequale est. Nihil est majus aut minus se ipso, aliaque id genus, quae licet suos ipsa gradus habeant prioritatis, omnia tamen uno nomine identicorum comprehendi possunt (*Primae Veritates*; Cout. 518)<sup>19</sup>.

Las primeras verdades originarias son idénticas, es decir, enunciados en los que algo es explícitamente determinado como ello mismo, en su mismidad consigo mismo y en relación con ella.

Pero hay que observar otro momento esencial de estas verdades:

Omnes autem reliquae veritates reducuntur ad primas ope definitionum, seu per resolutionem notionum, in qua consistit probatio a priori, independens ab experimento (*Ibíd.*)<sup>20</sup>.

Todas las proposiciones verdaderas son reducibles, en última instancia, a idénticas; esto es, en lo fundamental toda proposición verdadera es una idéntica, aunque no se muestre necesariamente de forma expresa, como tal; pero de acuerdo con una posibilidad de principio, toda verdad es una idéntica.

[49] Pero esto no quiere decir más que el hecho de que la esencia de la verdad en general, es decir, la inclusión del nexus, se encuentra en la idéntica. Ser-verdadero quiere decir ser-idéntico, inesse quiere decir *idem esse*.

Ratio autem veritatis consistit in nexu praedicati cum subjecto, seu ut praedicatum subjecto insit, vel manifeste, ut in idénticis, ... vel tecte (Cout. 11). Et in idénticis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expresa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est (*Primae Veritates*; Cout. 519)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> ["Las verdades primeras son las que enuncian lo mismo de sí mismo o niegan lo opuesto de este mismo opuesto. Como A es A, o A no es no A. Si es verdad que A es B, es falso que A no es B o que A es no B. Igualmente, todo es tal cual es. Cualquier cosa es similar o igual a sí misma. Nada es mayor o menor de sí mismo, todas estas y otras de este género, entre las que puede haber varios grados de prioridad, cabe agruparlas bajo un único nombre: idénticas".]

<sup>20</sup> ["Todas estas verdades se reducen a las verdades primeras por medio de las definiciones, o mediante la resolución de las nociones, en lo que consiste la prueba a priori, independiente del experimento".]

<sup>21</sup> ["La naturaleza de la verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, o que el predicado esté en el sujeto, de modo manifiesto, como en las idénticas... u ocultamente (Cout. 11). Y ciertamente en las idénticas esta

Todas las proposiciones son idénticas, pero idéntica son especialmente aquellas en las que la identidad es inmediatamente manifiesta (manifeste). En las otras proposiciones, la identidad está escondida (tecte). La demostración de su verdad consiste en sacar a la luz la identidad subyacente que está oculta.

La esencia de la verdad es identidad –con total independencia de la cuestión de si el conocer humano es capaz de mostrar realmente que todas las verdades son identidades; pero la verdad caracteriza la esencia del juicio; la natura veritatis equivale al nexus; por tanto, la teoría de la inclusión es una teoría de la identidad–.

Ahora no podemos aún exponer cómo Leibniz fundamenta esta teoría de la identidad, ni en qué presupuestos se apoya, ni tampoco en qué medida cabe aplicarla a todo juicio posible (esto es, cómo es posible que un juicio del tipo  $AB$  es  $B = A$  es  $A$ , cf. Cout. 369). Anticipemos sólo una indicación que debe aclarar que con esta teoría del λόγος, con estos problemas lógicos, nos situamos inmediatamente en las cuestiones metafísicas más centrales, es decir, en la problemática ontológica, en la cuestión por el ser en general.

De modo general ya se ha señalado la relación del problema del juicio con el de la ‘sustancia individual’. Ser-verdadero quiere decir ser-idéntico, inesse est idem esse. La identidad es considerada como la esencia de la verdad; y la identidad es considerada, desde antiguo, como una determinación del ser (cf. la ταυτότης en el *Sofista* de Platón). [50] Verdad y ser son interpretados con la vista puesta en el mismo fenómeno: la mismidad, la identidad. La cuestión de la verdad y la cuestión del ser están entrelazados de modo inmediato.

Dada la importancia que esta teoría tiene para la filosofía entera de Leibniz y dado su carácter metafísico que surge inmediatamente, vale la pena documentar algo más claramente esta teoría.

Nimirum ut Identicae propositiones omnium primae sunt... atque adeo per se verae...; ita per consequentiam verae sunt virtualiter identicae, quae scilicet per analysin terminorum... ad identicas formales sive expressas reducuntur. Manifestumque est omnes propositiones necessarias sive aeternae veritatis esse virtualiter identicas... Gene-

---

conexión, así como la inclusión del predicado en el sujeto, es explícita, en todas las demás es implícita y hay que mostrarla mediante el análisis de las nociones, en el que consiste la demostración a priori” ]

raliter omnis propositio vera (quae identica sive per se vera non est) potest probari a priori ope Axiomatum seu propositionum per se verarum, et ope definitionum seu idearum. Quotiescunque enim praedicatum vere affirmatur de subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjecto, utique censetur aliqua esse connexio realis inter praedicatum et subjectum, ita ut in propositione quacumque: A est B... utique B insit ipsi A, seu notio ejus in notione ipsius A aliquo modo contineatur (Gerh. VII, 300)<sup>22</sup>.

Por consiguiente, una identidad expresa es una veritas per se. Verdadero es lo que es virtualmente idéntico; las identidades virtuales son reducidas a las formales. En general, se acepta que todo enunciado verdadero, sea una identidad originaria o una identidad sólo posible, es demostrable a priori. Esto quiere decir: todo conocimiento verdadero es, en última instancia, conocimiento apriórico. Esta tesis es de un inmenso alcance.

La teoría de la identidad del juicio debe delimitar la esencia del juicio en general y, por tanto, en lo fundamental, la de cualquier forma concreta de enunciado. Puesto que Leibniz distingue dos formas fundamentales de enunciados y, a la vez, de acuerdo con lo que hemos dicho, dos formas fundamentales de “verdad”, la doctrina general de la esencia del juicio debe demostrar su propia validez en estas dos formas de verdad –precisamente aquí se vuelven claras las dificultades–. [51]

En la primera descripción del carácter de identidad del juicio, vimos ya que Leibniz distingue dos tipos de verdades: patentes y ocultas. Pero esta distinción precisa de una determinación ulterior que nos la proporciona la reflexión siguiente.

His attentius consideratis, patuit intimum inter veritates necessarias contingentesque discrimen. Nempe omnis veri-

---

<sup>22</sup> [“Ciertamente, las proposiciones primeras de todas las cosas son como las proposiciones idénticas... y, por ello, son verdaderas por sí...; así por consecuencia, las verdaderas son virtualmente idénticas, esto es, mediante el análisis de sus términos, se reducen a proposiciones idénticas formales o expresas. Y es manifiesto que todas las proposiciones necesarias o de verdad eterna son virtualmente idénticas... Generalmente toda proposición verdadera (que no es idéntica o por sí verdadera) puede ser demostrada a priori mediante los axiomas o proposiciones por sí verdaderas y mediante las definiciones o ideas. Cada vez que el predicado se afirma verdaderamente del sujeto, se piensa en alguna conexión real entre el predicado y el sujeto; así en una proposición como A es B..., ciertamente B está en A, o su noción está contenida de algún modo en la propia noción de A”.]

tas vel originaria est, vel derivativa. Veritates originariae sunt quarum ratio reddi non potest, et tales sunt identicae sive immediatae. . . Veritates derivativae rursus duorum sunt generum: aliae enim resolvuntur in originarias, aliae progressum resolvendi in infinitum admittunt. Illae sunt necessariae, hae, contingentes (*De libertate*; Foucher de Careil 181).

Todas las verdades se dividen en originarias y derivadas; esta distinción no se identifica sin más con la que distingue entre verdades manifiestas y ocultas. Las verdades originarias son aquellas de las que no cabe dar cuenta, de las que no es posible una demostración; son inmediatamente evidentes en sí mismas. Las verdades derivadas se dividen en verdades necesarias y condicionadas. Las verdades necesarias se resuelven en verdades originarias; no toda verdad es ya una verdad originaria, algunas pueden ser deducidas y necesitan de esa deducción. También las otras verdades derivadas son identidades, según su esencia, pero su resolución, su demostración –para un entendimiento finito– nunca llega a término. También esta tesis contiene que todo conocimiento es un conocimiento apriórico.

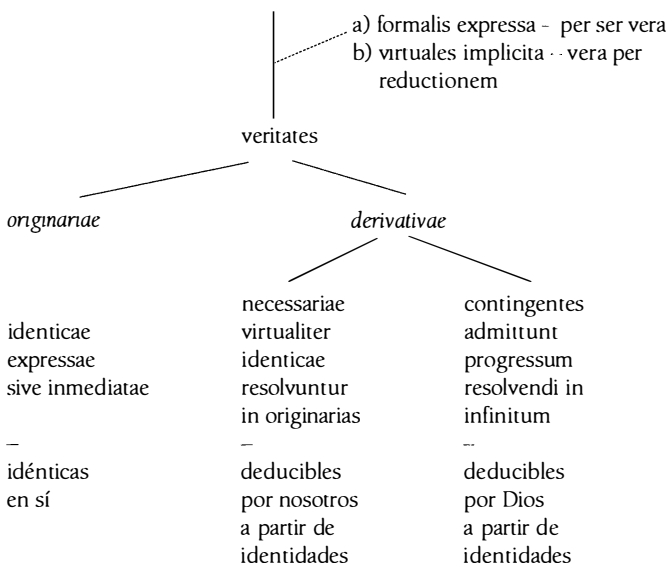
Las verdades originarias en sí mismas y las que se resuelven en ellas, es decir, las verdades necesarias son denominadas por la escolástica *veritates aeternae* e inmediatamente se pone de relieve que también esta articulación de las formas fundamentales de las verdades se sitúa sobre un trasfondo metafísico, ontológico. La distinción entre verdades eternas y verdades condicionadas se corresponde con una división del ente: *ens per se necessarium* y *entia contingentia*, *ens increatum* y *ens creatum*. [52]

Podemos fijar cuanto se ha dicho hasta ahora en el esquema de la página siguiente.

Las verdades eternas se refieren ‘primariamente’ al auto-pensarse de lo increado, éstas son (en la tradición del platonismo) las verdades formales del pensar en general y de la matemática. Las verdades contingentes se refieren al ente creado, que ahora, en el pasado o en el futuro, es subsistente en el tiempo. Aquellas, las verdades eternas, tienen su origen eterno en la razón absoluta de Dios; por esta razón, Leibniz las denomina, asimismo, *veritates rationis* (vérités de raison); las contingentes, referidas a los hechos, son llamadas *veritates facti* (vérités de fait). En la *Monadología* (§ 33; Gerh. VI, 612, traducción al alemán de Buchenau, II, 443) se dice:

Hay además dos tipos de verdades, a saber, verdades de razón y verdades de hecho. Las verdades de razón son

Allirari = includi  
 includi = verum esse  
 verum esse = inesse  
 inesse = idem esse (ταυτότης)  
 veritas = identitas



[53] necesarias y su opuesto es imposible, las verdades de hechos, por el contrario, son contingentes y su opuesto es posible.

Por consiguiente, las verdades contingentes son verdades sobre algo que no es necesario, que puede, asimismo, no ser. La finalidad última de la teoría del juicio de Leibniz es concebir también estas veritates facti como identidades, es decir, en lo fundamental como originarias verdades eternas, a las que, por consiguiente, les corresponde, asimismo, de acuerdo con las ideas, la certeza y la verdad absolutas. Por tanto, aquí se encuentra la tendencia de equiparar, lo más posible, las veritates facti a las verdades de razón –aunque esto se expresa de un modo que lleva a confusión, pues, en efecto, ellas no deben perder su peculiaridad y, sin embargo, deben tener el carácter de identidades, o sea, de juicios de cuyos predicados se extraen sin excepción del concepto mismo del sujeto–. Con mayor precisión: las veritates facti no son veritates necessariae, aunque ciertamente son identicae.

Por extraña que nos pueda parecer de entrada la tendencia a equiparar las veritates facti con las veritates rationis –ipuesto

que entonces la verdad histórica sería también una verdad apriórica!—, no es, sin embargo, la primera vez que se oye si no perdemos de vista un doble hecho: 1.º Que la tendencia global de Leibniz es, en cierto modo, una tendencia ‘racionalista’, es decir, dirigida a captar el ser a partir de su propia ratio, por tanto, también el *esse facti*; 2.º Que además detrás de esta tendencia está la *tradición escolástica*, que precisamente sobre este problema ejerce una influencia central en la medida en que el ideal del conocimiento en general es visto al modo de [54] la *scientia Dei*. Partamos de este contexto.

La escolástica considera como *veritas prima*, como primera verdad y, a la vez, fuente de todas las verdades, el entendimiento absoluto de Dios (cf. Tomás, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. D). La verdad originaria, es decir, la totalidad del conocimiento verdadero, es absoluta, y precisamente en la *scientia Dei*. Este punto lo ha tratado Tomás ampliamente en su *Summa theologiae* (I, q. XIV; cf. *Quaest. disp. de ver.*, q. II). Si no conocemos y comprendemos este contexto, quedarán totalmente ocultos para nosotros los problemas fundamentales de la filosofía moderna. La teoría escolástica acerca de Dios no es sólo la llave para la lógica de Leibniz, sino que la *Crítica de la razón pura* de Kant e, incluso, la *Lógica* de Hegel sólo serán comprensibles en sus auténticos impulsos a partir de ahí. Con esto no se dice que esta filosofía se apoye en la teología y que tome de ella en préstamo sus proposiciones. El sentido filosófico de la orientación hacia la *scientia Dei* es que ella funciona como construcción de un conocimiento absoluto, sobre el que debe medirse el conocimiento finito, humano. En qué medida y por qué semejante construcción pertenece a la esencia de la filosofía, en qué medida el conocimiento filosófico es en general una construcción, no puede ser aquí discutido.

N. B. Debemos señalar el contexto metafísico y la relación con la escolástica, pero naturalmente no para rebajar la originalidad de Leibniz. Indicaría un punto de vista mezquino preguntar: ¿de dónde obtiene él esto? O lo que es igualmente superficial: ¿a partir de qué complejo psíquico surge esto? La superioridad del trabajo productivo reside en ser dependiente de una manera originaria y central —de un modo que nunca puede alcanzar el imitador porque no quiere serlo, puesto que debe buscar siempre desesperadamente la originalidad—. Por tanto, nuestra orientación, dentro de la escolástica, debe consistir en algo totalmente distinto. Y ustedes no están en el fondo equivocados si de entrada se asombran, como es habitual, [55] de esta lógica que trata del concepto de Dios en Tomás de

Aquino. Sin embargo, debo renunciar aquí a introducirme en estos problemas de modo tan profundo como objetivamente sería exigible. Se puede sólo señalar lo más esencial de todo.

El conocimiento divino, que conoce de un modo absoluto, abarca tanto lo posible como lo efectivo. No obstante, aquí se vuelve precisa una distinción respecto de estos dos conceptos. Lo 'posible' quiere decir, por una parte, los mere possibilis, las puras posibilidades, esto es, las esencialidades de los entes, las ideas de las cosas, independientemente de si tales ideas se hacen o no efectivas alguna vez. Para que algo se haga efectivo tiene que ser intrínsecamente posible; pero no es preciso que se realice necesariamente toda posibilidad intrínseca. De estas posibilidades puras, en cuanto tales (del ideal transcendental de la omnitud realitatis en el sentido de Kant), tiene Dios un saber, o mejor: pertenece a su esencia pensar simplemente esta totalidad de posibilidades. Esta scientia simplicis intelligentiae es la scientia necessaria naturalis; puesto que pertenece a la 'naturalidad' de Dios, en tanto que conciencia absoluta de sí mismo (νόησις νοήσεως): en el saber acerca de su pensar conoce lo pensado en este pensar absoluto: la omnitud realitatis, las puras posibilidades.

Pero lo 'posible' significa también: lo que todavía no está en la efectividad misma, pero estará; o lo que está dicho desde la eternidad de Dios, antes de todos los tiempos; aquello de lo posible que se hará efectivo, por consiguiente, todo lo que alguna vez será un factum en un determinado tiempo; todo lo que no es sólo posible, sino determinado. Y es que Dios, como espíritu absoluto, no conoce un factum en cuanto tal sólo después de que haya ocurrido, puesto que, si así fuese, variaría su esencia y sería dependiente de algo que él mismo no es y, por consiguiente, finito. Al contrario, Dios tiene acerca de todo lo efectivo un saber previo, una visio, una scientia libera, porque, en definitiva, lo que se efectuará y cómo se efectuará está en su voluntad. [56]

Para la aclaración de los dos tipos de conocimiento de Dios, scientia necessaria y libera, doy una mirada de conjunto sobre los artículos correspondientes de la quaestio XIV (*De scientia Dei*) en la primera parte de la *Summa theologiae*.

En el artículo 9 (*Utrum Deus habeat scientiam non entium*), Tomás distingue los non entia secundum quid y los non entia simpliciter. A los primeros pertenece aquel ente que no es nunc in actu<sup>23</sup>, pero que es posible en cuanto que ha sido o será, es

---

<sup>23</sup> ["Ahora en acto".]



decir, el no ser de este posible es pensado en relación a (secundum) a lo que es en cada caso subsistente. Del no ente de esta clase hay que distinguir los non entia simpliciter, que son mere possibilis. A estos Dios los conoce con la scientia simplicis intelligentiae, mientras que los non entia secundum quid son conocidos por la scientia visionis. La visio es un captar a la manera del praesens intuitus.

Praesens es entendido desde la aeternitas, quae sine successione existens totum tempus comprehendit<sup>24</sup>; praesens significa lo opuesto a de cum successione: esta visión no es una serie de actos intuitivos, sino que se realiza en un 'nu'<sup>25</sup> (Eckhart). Este ahora no es el momentáneo ahora del tiempo, el nunc fluens, sino el eterno ahora, el nunc stans.

El intuitus se refiere a una visión directa, es decir, a un conocimiento que abarca de un golpe el tiempo entero sin sucesión. La visio como praesens intuitus es una mirada que se dirige a la totalidad: en cuanto que está delante de Dios, que tiene todo presente ante sí y subsistiendo bajo su mano. Praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore sicut in subjecta sibi praesentialiter<sup>26</sup>.

La scientia simplicis intelligentiae no es una visio, sino una simple captación, puesto que las puras posibilidades no se hacen efectivas fuera de Dios, sino que son inmanentes en Dios, en tanto que pensadas, mientras que, por el contrario, todo ver se refiere a algo externo. Todo lo que ha sido, todo ente presente o futuro es visto como presente en la praesens [57] intuitus de la visio. Esta mirada perenne abarca los facta posibles y los que son sólo 'contingentes', efectivos de una manera condicionada, las veritates facti, lo histórico en el sentido más amplio.

De aquí se sigue, por consiguiente, que Dios, en este intuitus no sólo conoce el ente in actu, sino también los nobis contingentia futura. El modo como los conoce se expone en el artículo 13 (Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium). Lo contingente puede ser visto, en primer lugar, in se ipso, es decir, ut praesens, o como determinatum in unum: es ciertamente contingente, podría también no ser, pero ahora fácticamente es subsistente, y, en cuanto tal, lo puedo considerar 'en sí mismo'. Como efectivo, por así decir, se ha decidido a favor de una deter-

---

<sup>24</sup> ["Eternidad que, existiendo sin sucesión, abarca la totalidad del tiempo".]

<sup>25</sup> ["Ahora".]

<sup>26</sup> ["La intuición presente de Dios se dirige a todo tiempo y a todo lo que es en cualquier tiempo, como cosas que le son presenciales".]

minada posibilidad, ha pasado hasta su efectividad y, en esa medida, es *determinatum in unum*. Lo contingens in se ipso puede estar sometido a un conocimiento infalible, a saber, mediante una constatación fáctica en virtud de una intuición sensible –*infallibiliter subdi potest certae cognitioni*–. Semejante conocimiento no constituye ningún problema.

En segundo lugar, lo contingente puede ser considerado ut est in sua causa, esto es, ut futurum, o como *nondum determinatum ad unum*. Aquí lo contingente es tomado a partir de su causa, por consiguiente, como lo que todavía ha de ser efectuado, es decir, como futurum y como tal está todavía abierto a determinadas posibilidades. Por lo que respecta a la posible cognoscibilidad de este tipo de contingente, no puede darse aquí ninguna certa cognitio. En efecto, quien considera el efecto a partir de la causa sólo tiene una cognitio conjecturalis, una suposición: puede ocurrir de este o de aquel modo.

Pero, según Tomás, Dios *capta* también lo contingens futurum como lo contingens in se ipso, conoce los contingencia no solum ut in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso –*non tamen successive, sed simul*–; y precisamente porque, en su presente eterno, ha anticipado todo el futuro. Por decirlo así, Dios conoce como si viese todo igualmente presente en esta presencialidad, *omnia* [58] prout sunt in sua praesentialitate; y, como subraya expresamente Tomás de Aquino, todo esto está presente a la mirada divina no sólo en su posibilidad de esencia, sino en su individual realización. Y gracias a esta presencialidad se efectúa *infallibiliter* la visión divina conjuntiva de todo. Por el contrario, nosotros, los hombres, –según la imagen de la resp. ad 3– conocemos como quien recorre un camino, que no ve a los que vienen detrás, pero quien mira desde un punto de vista elevado el camino ve a todos los que lo están recorriendo.

Artículo XIV (*Utrum Deus cognoscat enuntiabilia*). La ciencia de Dios se extiende también a *omnia enuntiabilia*, quae formari possunt. Con los *enuntiabilia* se mientan todas las posibles proposiciones verdaderas, las verdades posibles. Ya sabemos que una proposición es una *σμπλοκλή*, es decir, *σύνθεσις* y *διαίρησις*, o *compositio* y *divisio*. En este punto la explicación de Tomás adquiere una importancia fundamental para nosotros. La cuestión es si Dios conoce las proposiciones posibles en el modo de la *compositio* y la *divisio*. Esto es la característica del conocer finito, que transcurre sucesivamente: *intellectus noster de uno in aliud discurrit*. En cambio, en Dios no hay sucesión, pues en ese caso, en algún momento, le faltaría todavía algo.

Cuando, por ejemplo, sabemos *quid est homo*, esto implica que *non ex hoc intelligimus alia, quae ei insunt*<sup>27</sup>. Cuando el conocer humano capta un sujeto, no es capaz de obtener de él la totalidad de sus predicados. Más bien, a causa del carácter sucesivo, todo lo conocido separadamente (*seorsum*) in *unum redigere per modum compositionis vel divisionis enuntiationem* formando. En cambio, Dios conoce siempre toda la esencia et *quaecumque eis accidere possunt*. Y es que él conoce *per simplicem intelligentiam*, en la que se capta de un golpe todos los predicados que pertenecen a un sujeto, en su *inesse*, como siendo en él. Lo que para nosotros es una separada y sucesiva posición de predicados, para Dios es una originaria unidad, mismidad; es identidad. [59]

Que la *scientia Dei* no sea un separar y reunir, lo confirma también el artículo VII (*Utrum scientia Dei sit discursiva*). El conocimiento de Dios no es de ningún modo discursivo, *nullo modo discursiva*, sino, de acuerdo con su esencia (cf. artículos 4 y 5 de la misma cuestión), un originario *ver* todo simultáneamente y de un golpe: *Deus autem omnia videt in uno*.

Por tanto, retengamos que en Dios hay una doble *scientia*: *necessaria et libera*; pero ambas son totalmente absolutas y *a priori*. Esto quiere decir que Dios, respecto de lo fáctico, tiene, desde el principio, todos los conceptos de cada caso y sabe de forma absolutamente cierta qué será y cómo será; posee todas las verdades sobre lo creado, y estas verdades sobre lo creado son para él tan absolutamente necesarias y ciertas como las verdades sobre lo posible. En ambas formas de la verdad se trata de un conocimiento a partir del concepto de cada ente respectivo, de una simple evolución de las determinaciones involucionadas, es decir, de puras identidades.

Ahora se ha vuelto claro dónde se encuentra el motivo decisivo para Leibniz respecto de la equiparación de las *veritates facti* con las *veritates rationis*: lo que vale para el espíritu absoluto de Dios lo toma como ideal de conocimiento para el hombre, es decir, determina la idea y la esencia del conocer humano, esto es, de la verdad y del enunciado, a partir de la idea de la *scientia Dei*. Pero, dado que el conocer humano es finito, no dispone de una *visio libera absoluta*. Por ejemplo, no tenemos *a priori*, antes de cualquier experiencia, el concepto total de Julio César, como este determinado sujeto individual, de forma

---

<sup>27</sup> [“sabemos qué es el hombre... por ello no comprendemos todo lo que está en él”.]

que, poseyendo el concepto de este sujeto, pudiéramos desarrollar, a partir de él, todos los predicados, como perteneciéndole necesariamente.

Leibniz se expresa respecto de la esencia de las verdades contingentes (*veritates facti*) de un modo todavía más claro:

Sed in veritatibus contingentibus, etsi praedicatum insit subjecto, nunquam tamen de eo potest demonstrari, neque unquam ad aequationem [60] seu identitatem revocari potest propositio, sed resolutio procedit in infinitum, Deo solo vidente non quidem finem resolutionis qui nullus est, sed tamen connexionem (terminorum) seu involuionem praedicati in subjecto, quia ipse videt quidquid senei inest (*De libertate*; Foucher de Coreil 182).

En el caso de las verdades contingentes, aunque también aquí el predicado está en el sujeto (identidades ocultas), nunca puede llevarse a cabo una demostración rigurosa, o sea, la relación del sujeto y el predicado no puede reducirse a una ecuación matemática, sino que la resolución procede ad infinitum. Sólo Dios ve, en esta resolución de las verdades históricas, la identidad de ellas; no el fin de este proceso, pues no hay fin, sino la totalidad de los predicados recogidos en el sujeto, porque él mismo ve (y no precisamente mediante un recorrido), lo que se encuentra en la serie de los predicados. (Acerca del problema de la resolución de los conceptos y su necesidad hay que confrontar también los pasajes que cita Couturat, *La logique de Leibniz*, p. 183, nota 3: "... ostenditur ad perfectas demonstrationes veritatum non requiri perfectos conceptus rerum".)

La verdad que hay que distinguir (cf. *De libertate*) se encuentra, mediante el concepto de serie infinita, en relación con el número: La verdad contingente se relaciona con la necesaria, como las magnitudes inconmensurables, que no pueden ser reducidas a una medida común, se relacionan con las magnitudes conmensurables. Pero al igual que las magnitudes inconmensurables están sometidas a las matemáticas, que aspira a la adaequatio, a la identidad, también las verdades contingentes están sometidas a la visio Dei que no precisa de discursus seriei.

La distinción entre verdad de razón y verdad de hecho se entiende, asimismo, de otro modo, igualmente anticipado por la ontología tradicional.

Hinc jam discimus alias esse propositiones quae pertinent ad Essentias, alias vero quae ad Existencias rerum; Essentiales nimirum sunt quae ex resolutione Terminorum possunt

demonstrari [61] | . veritates aeternae]... Ab his toto genere differunt Existenciales sive contingentes, quarum veritas a sola Mente infinita a priori intelligitur (Cout. 18; cf. 20)<sup>28</sup>.

Pero, a pesar de esta diferencia toto genere, la esencia de las verdades (proposiciones) esenciales y de las existenciales es la misma, en tanto en cuanto ambos son identidades.

Es distinto el origen de estas veritates: *Necessariae* [veritates], quales *Arithmeticae*; *Geometricae*, *Logicae* fundantur in divino intellectu a voluntate independentes... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa (*Carta a Bourguet* del 11 de abril de 1710; Gerh. III, 550). Las verdades necesarias, que tratan de puras posibilidades, tienen su fundamento en el entendimiento divino, independientemente de la voluntad de Dios; Leibniz añade esto porque Descartes enseñó que también las verdades matemáticas y lógicas dependen de la voluntad de Dios. Pero las verdades contingentes, el conocimiento de lo que fácticamente ocurre y cómo ocurre y el ser de lo conocido en ellas, dependen de la voluntad de Dios, mas no de su pura voluntad, sino de una voluntad que está guiada por su entendimiento, que, por su parte, está guiado por la consideración de lo mejor y lo más adecuado; puesto que el mundo efectivo es el mejor de todos los mundos.

Y en otro lugar dice: *Ut veritates necessariae solum intellectum divinum involvunt, ita contingentes voluntatis decreta* (Cout. 23)<sup>29</sup>. *O: Quodsi propositio sit contingens, non est necessaria connexio, sed tempore variatur et ex suppositio divino decreto, et libera voluntate pendet* (Cout. 402)<sup>30</sup>. Análogamente hay también dos especies de imposibilidades: la imposibilidad 'lógica' de lo que se contradice a sí mismo y la imperfección de lo que, si bien no se contradice, es 'moralmente' imposible.

---

<sup>28</sup> ["Por tanto, ahora aprendemos que hay unas proposiciones que pertenecen a las esencias, otras, en cambio, a la existencia de las cosas; es claro que las esenciales son las que se pueden demostrar mediante la resolución de sus términos (verdades eternas)... De un género totalmente distinto de éstas son las existenciales o contingentes, cuya verdad sólo puede ser entendida a priori por la Mente infinita".]

<sup>29</sup> ["Mientras que las verdades necesarias implican sólo el entendimiento divino, las contingentes implican los decretos de su voluntad".]

<sup>30</sup> ["Si una proposición es contingente, no hay conexión necesaria, sino que varía con el tiempo y depende, por suposición, del decreto divino, y de la voluntad libre".]

La verdad es identidad; por razones de principio es posible reducir todas las verdades a identidades. Las verdades deducidas [62] se dividen en dos clases: necesarias y condicionadas; verdades de razón y verdades de hecho, verdades de esencias y verdades de lo subsistente. La unidad de estas tres clases está orientada a partir de la *scientia Dei*.

La equiparación de las verdades de hecho con las verdades de razón: esto es la idea de un conocimiento del ente fáctico, de lo empíricamente experimentable a partir de conceptos puramente racionales, de un conocimiento del ente a partir de la razón pura. Esta teoría, que se encuentra en la tendencia evolutiva de la filosofía moderna, habría de culminar en una crítica que se denomina ‘crítica de la razón pura’, como la principal obra de Kant. Ésta es la relación intrínseca de la teoría del juicio de Leibniz con el problema fundamental de Kant.

La concepción leibniziana de la verdad está delimitada por un doble objetivo; por una parte, por la reducción a la identidad y, por otra, a la vez, por mantener la peculiaridad de las verdades contingentes de hecho. Esto lleva a determinar, de modo análogo, los principios fundamentales del conocimiento.

#### *En memoria de Max Scheler*

Max Scheler ha muerto. A mitad de un trabajo grandioso y de amplísimas metas, en una etapa que le iba a conducir a profundizar en lo último y en la totalidad, al comienzo de un nuevo período de enseñanza, del que se esperaba mucho.

Max Scheler –prescindiendo totalmente de lo ingente de su producción y de la calidad de ésta– era la más potente fuerza filosófica de la Alemania actual; no, de la Europa actual e incluso de la filosofía de nuestros días en general.

Sus inicios filosóficos estuvieron guiados por Eucken; provenía de una ciencia positiva, de la biología. El impulso decisivo lo recibió de Husserl y de sus *Investigaciones lógicas*. Scheler vio con claridad las nuevas posibilidades de la fenomenología. No la recibió ni la aplicó externamente [63], sino que la hizo avanzar de modo esencial y la puso en contacto con los problemas centrales de la filosofía; esto lo pone de manifiesto sobre todo su crítica del formalismo ético. Importante para él fue también su discusión con Bergson. (Pero motivos, impulsos, situaciones, son ineficaces si no se encuentran con un querer ya vivo que los transforme. No se trata de resultados y progresos –cosas de este tipo se dan sólo en el campo de lo que, en lo más profundo, carece de importancia–.)

Decisivo y característico de su naturaleza fue la totalidad del preguntar. Situado en medio de la totalidad del ente, tuvo un inusual olfato para todas las nuevas posibilidades y fuerzas que irrumpían. Poseía el impulso indomable de pensar e interpretar siempre de modo global.

Y así no fue una casualidad que él, de procedencia católica, en una época de desmoronamiento, retomase de nuevo su camino filosófico en la dirección de lo católico como fuerza mundial histórico-universal, no en el sentido de la Iglesia. Nueva importancia adquirieron Agustín y Pascal –nueva como respuesta a Nietzsche y contra Nietzsche–.

Pero también esta posibilidad se quebró para Max Scheler. De nuevo se situó en el centro de su trabajo la pregunta de qué es el hombre –planteó esta pregunta en el todo de la filosofía, en el sentido de la teología aristotélica–. Con enorme audacia vio la idea del Dios débil, que no puede ser Dios sin el hombre, de manera que el hombre es pensado como ‘colaborador de Dios’. Todo esto permanece muy lejos de un vulgar teísmo o de un vago panteísmo. El plan de Scheler se dirigía a la antropología filosófica, a poner de manifiesto la posición esencial del hombre.

¿Fue su capacidad de cambio un signo de una falta de sustancia, de un vacío interior? Hay que reconocer, sin embargo, algo que, ciertamente, solamente unos pocos pudieron experimentar directamente en conversaciones y debates de días y noches con él: una [64] auténtica obsesión por la filosofía que no dominaba, sino que secundaba; lo que, en el desgarramiento de la existencia de hoy día, a menudo le conducía a impotencia y desesperación. Pero esta obsesión era su sustancia. Y en todos los cambios, permaneció lealmente en la dirección intrínseca de su naturaleza mediante nuevos empeños y esfuerzos. Y esta fidelidad debe haber sido la fuente de la que surgía la bondad infantil que mostraba de cuando en cuando.

No hay nadie de los que hoy filosofan con seriedad que no sea deudor suyo, nadie que pueda ocupar la posibilidad viva del filosofar que con él se ha ido. Su insustituibilidad es la marca de su grandeza.

La grandeza de semejante existencia sólo puede ser medida con la vara que él mismo se dio. La grandeza de esta existencia filosófica consistía en ir al encuentro sin reservas –al encuentro de lo que el tiempo arrastra oscuramente, y que no puede contarse entre las cosas que se heredan– al encuentro de una humanidad que no se deja apaciguar y nivelar mediante un humanismo arcaizante. Aquello a cuyo encuentro iban Dilthey, Max Weber,

cada uno a su modo, se encontraba en Scheler de un modo totalmente originario y con la potencia filosófica más enérgica.

Max Scheler ha muerto. Nos inclinamos ante su destino. Una vez más, un camino filosófico regresa a la oscuridad.

### § 3. *La idea de verdad y los principios del conocimiento*

La esencia de la verdad en general consiste en la identidad del sujeto y el predicado. El conocimiento de la verdad es, por tanto, una aprehensión de identidades. Ahora bien, según que estas identidades sean patentemente manifiestas o deban ser probadas y esto en el doble sentido de verdades necesarias y verdades [65] condicionadas, se precisa de distintos signos y criterios de verdad de estos conocimientos.

La concepción corriente leibniziana de los principios del conocimiento va en el sentido de asociar a la distinción entre verdades de razón y verdades de hecho dos principios distintos; las verdades de razón obedecen al principio de contradicción y las de hecho al principio de razón (cf. *Monadologie* § 31 ss.). Los leibnizianos Wolff y Baumgarten (*Metaphysica* § 19 ss.) llegaron incluso a demostrar el principio citado en segundo lugar a partir del primero y situaron, en definitiva, todo conocimiento bajo el principio de contradicción. Éste es, por tanto, tomado como expresión negativa del principio de identidad, el principio fundamental de todos los conocimientos, es decir, de todas las verdades, en tanto que identidades. Esta tendencia tiene una justificación, aunque va en contra de Leibniz y, sobre todo, en contra de los problemas mismos, como debemos mostrar inmediatamente.

Partamos, pues, de la primera clase de verdades. Las identidades explícitas, las verdades originarias, llevan su carácter de identidad en la frente. El signo de su verdad es precisamente su evidente identidad ( $A$  es  $A$ ). Si expresamos este criterio del ser-verdadero de las verdades originarias en la forma de un principio, este último suena así:  $A$  es  $A$  —el *principio de identidad*—. El principio fundamental de la verdad originaria no es otro sino la verdad originaria más elemental. Esto es esencial: la identidad es ella misma la primera verdad y la fuente de la verdad. Por consiguiente, hay que poner de relieve que este principio no está fuera de las proposiciones para cuyo conocimiento proporciona el principio director, sino que pertenece a ellas como su proposición primera.

Estas verdades son aquellas (cf. Foucher de Coreil 181; aquí citado pp. 54 y 55), *quarum ratio reddi non potest*, para las cuales no puede ofrecerse ninguna razón. Esto no quiere decir que



carezcan de fundamento, por el contrario, ellas mismas son fundamento, de modo que ellas no precisan de fundamento, es decir, de ser reducidas a otras; son [66] justamente las *veritates originariae*. Las demás verdades, por tanto, las necesarias y las contingentes, requieren una fundamentación, o sea, están bajo el *principium rationis*, o para decirlo mejor: bajo el *principium reddendae rationis*, el *principio de tener que señalar un fundamento*, esto es, una *resolutio* (principio de la necesidad de demostración). Por tanto, al *principium rationis* no están sometidas solamente las verdades de una clase de verdades derivadas, las contingentes, sino toda verdad derivada y esto en virtud de su esencia. No obstante, a las *veritates necessariae* hay que asignar un principio especial: el *principium contradictionis*.

La segunda clase de verdades contiene las verdades necesarias, esto es, las que son reducibles directamente a las identidades. *Absolute necessaria propositio est quae resolvi potest in identicas, seu cujus oppositum implicat contradictionem. . . Quod vero implicat contradictionem, seu cujus oppositum est necessarium, id impossibile appellatur* (Cout. 17)<sup>31</sup>. El criterio de las verdades necesarias es, de acuerdo con su naturaleza, su reductibilidad a identidades. Pero reductibilidad a identidades quiere decir coincidencia con ellas. Lo que no coincide con identidades, sino que diverge de ellas, las contradice, contiene una contradicción. Reducibilidad a identidades quiere decir *ausencia de contradicción*. Lo que contiene una contradicción es lo que no puede ser en absoluto, puesto que *esse* quiere decir *inesse* y esto quiere decir *idem esse*. Lo que por principio no puede ser es lo imposible.

Sin embargo, en la medida en que estas verdades necesarias están sometidas al principio de ausencia de contradicción, como principio de su reductibilidad, es decir, de su fundamentabilidad, les pertenece también el *principium reddendae rationis* –sin duda, se puede y se debe decir a la inversa–: éste es tan originario como el principio de contradicción.

Por supuesto que Leibniz dice también:

*Absolute autem et in se illa demum propositio est vera, quae vel est identica, vel ad identicas potest reduci, hoc est quae potest demonstrari a priori [67] seu cujus praedicati cum subjecto connexio explicari potest, ita ut semper appareat ratio. Et quidem nihil omnino fit sine aliqua*

---

<sup>31</sup> [“Una proposición absolutamente necesaria es la que puede resolverse en proposiciones idénticas, o cuyo opuesto implica contradicción. . . Aquello que implica contradicción o cuyo opuesto es necesario se denomina imposible”.]

ratione, seu nulla est propositio praeter identicas in qua connexio inter praedicatum et subjectum non possit distincte explicari, nam in identicis praedicatum et subjectum coincidunt aut in idem redeunt. Et hoc est inter prima principia omnis ratiocinationis humanae, et post principium contradictionis maximum habet usum in omnibus scientiis (Cout. 513 s.)<sup>32</sup>.

Aquí permanece oscura la situación ontológica del principium rationis, sólo se habla de su “uso”. Pero el principium rationis es el principio de la revelación exigida de la identidad.

Por otra parte, puesto que el principio de contradicción es, en el fondo, el principio de identidad, no puede estar reservado para una sola clase de identidades, sino que debe referirse a todas las identidades, también a las verdades contingentes. No hacemos ningún uso auténtico de él para fundamentar estas últimas porque nos resulta imposible llevar a cabo la reducción a las identidades.

Se llega así a dos puntos: Primero, la relación de estos dos principios, o de estos tres, no es sin más transparente; tampoco en Leibniz. Segundo, incluso aunque el propio Leibniz no pocas veces establezca una correspondencia entre los dos principios y las dos clases de verdades, las verdades necesarias y las contingentes, sin embargo, afirma en pasajes importantes de los tres escritos principales que ambos principios valen para las dos clases, es decir, para todas las verdades derivadas.

N. B. Cf. sobre esto, primero, el § 14 del Apéndice a la *Teodicea* (1710), en la reseña suscitada por la controversia sobre el libro de King, *Sobre el origen del mal*, el § 14 (traducido): “Uno y otro principio tienen validez no sólo en el campo de las verdades necesarias, sino también en el de las contingentes... Pues en cierto modo se puede decir, que estos principios están incluidos en la definición de lo verdadero y lo falso” (Cf. Gerh. VI, 414). En el tratado [68] *Primae veritates*

---

<sup>32</sup> [“Pero esa proposición es absoluta y en sí misma verdadera, ya que es idéntica o puede ser reducida a identidad, o sea, que puede ser demostrada a priori o puede explicarse la conexión de su predicado con su sujeto, de modo que siempre aparece su razón. Y ciertamente nada en absoluto se hace sin alguna razón, y no hay ninguna proposición en las que la conexión entre el predicado y el sujeto no pueda explicarse distintamente, excepto las idénticas, pues en ellas el predicado y el sujeto coinciden o se reduce a lo mismo. Y éste se encuentra entre los primeros principios de todo racionamiento humano y tiene, después del principio de contradicción, el mayor uso en las ciencias”.]

(Cout. 519), después de haber señalado la esencia de la verdad como identidad:

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momento. Statim enim hinc nascitur axioma receptum: nihil esse sine ratione, seu: nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non posset probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est<sup>33</sup>.

Esto quiere decir: a partir de lo expuesto sobre la identidad y la verdad, que no ha sido investigado suficientemente a causa de su carácter evidente de suyo, surgen muchas cosas de gran importancia. De la definición de verdad surge el principio de razón o fundamento suficiente. Si el principio de razón no fuese un principio originario de toda verdad, entonces no habría ninguna demostración a priori, ninguna resolución en identidades, lo que va totalmente en contra de la esencia de la verdad. Finalmente, en la *Monadologie* (1714) dice en el § 36 (traducción de Buchenau II, 443): “Sin embargo, la razón suficiente debe encontrarse también en las verdades contingentes o de hecho, o sea, en la relación recíproca de todas las cosas creadas”. Aquí Leibniz se refiere al § 33 en el que había señalado que en el caso de las verdades necesarias se puede encontrar “su razón mediante el análisis” y, mediante éste, llegar a las identidades (cf. Gerh. VI, 612).

La síntesis de la consideración sobre los principios del conocimiento muestra el vínculo de este último con la identidad, en tanto que esencia de la verdad –pero la identidad es el carácter fundamental del ser de todo ente–. Entre los principios, tiene primacía, aunque de forma no clara, el principio de razón. A la luz de la identidad, se pone de relieve un vínculo entre fundamento, verdad y ser. El significado fundamental del principio de razón se vuelve visible sólo si nos damos cuenta de que en él se fundamentan los grandes principios de la metafísica leibniziana e incluso son deducidos expresamente [69] por Leibniz a partir de él (cf. *Primae veritates*). Naturalmente, en este principium rationis se da una amplia ambigüedad: con él están

---

<sup>33</sup> [“De éstos, no suficientemente considerados por su gran sencillez, se siguen muchas cosas de gran importancia. De manera inmediata de ellos surge el axioma aceptado: nada es sin razón, o: ningún efecto sin causa. En caso contrario habría una verdad que no puede ser probada a priori, o que no se resuelve en verdades idénticas, lo que es contra la naturaleza de la verdad, que siempre, explícita o implícitamente, es idéntica”.]

relacionados, o se identifican con él, los principios de la armonía, de la constancia, de la conveniencia o de lo melius (lo mejor), de la existencia, de la identidad de los indiscernibles.

Globalmente se pone de relieve que la tendencia a la equiparación de las dos formas fundamentales de verdad (*veritas rationis* y *veritas facti*) y, en consecuencia, el vínculo, sin duda todavía oscuro, entre los dos principios fundamentales está orientada de acuerdo con la *scientia Dei*, por tanto, con la idea del conocimiento absoluto. Por consiguiente, es preciso que preguntemos si Leibniz define de algún modo la idea del conocimiento y cómo lo hace, dónde ve la esencia del conocer como tal. Puesto que la verdad es un carácter esencial del conocimiento –el conocimiento falso no es conocimiento–, la esencia de la verdad se aclarará con la explicación de la idea del conocimiento, que hasta ahora había sido definida como identidad. Pero ser-verdadero coincide con estar-incluido con ser-idéntico. Por consiguiente, la clarificación de la idea del conocimiento proporcionará una visión más aguda de las relaciones fundamentales en las que nos movemos continuamente. Hay que preguntar: ¿cómo están unidos entre sí, de acuerdo con su estructura esencial: juicio, verdad, identidad, conocimiento, ser, con los principios fundamentales del conocimiento?

N. B. Es preciso darse cuenta de que nos movemos continuamente en las mismas dimensiones de los fenómenos fundamentales designados con estos términos, sin ser ahora capaces de reconocer un orden unívoco de la dependencia que mantienen entre sí –naturalmente quizá no hay ningún orden en el sentido de que uno sea deducible ‘en línea directa’ de otro–. Y, de hecho, ninguno de estos fenómenos fundamentales es más originario que otro –son originarios por igual–. Pero, precisamente por esto es un problema básico: primero, la constitución interna de esta co-originariedad, y, segundo, el suelo que la hace posible. ¡Se trata de la esencia de la integridad [70] (insustituibilidad) de esta dimensión co-originaria de lo transcendental!

### *Recapitulación a modo de resumen*

Buscamos una lógica filosófica y con ella una introducción a la filosofía. Lo que tradicionalmente en la lógica se expone de manera explícitamente técnica, lo tratamos de comprender en sus fundamentos, con los que comienza habitualmente aquello de lo que se ocupa la lógica. A estos fundamentos y principios sólo llega la metafísica; de ahí el título: Principios metafísicos de

la lógica. En la introducción se mostró que los fenómenos fundamentales de los que se habla en la lógica se retrotraen a la metafísica: la verdad remite a la trascendencia; el fundamento, a la libertad; el concepto, al esquema; la cópula, al ser. Dado que esta relación se da en virtud de la naturaleza de las cosas, ha seguido siendo válida en la filosofía hasta ahora, si bien hubo también la tendencia, y hoy aparece más fuerte que nunca, de desligar la lógica totalmente y fundarla en sí misma.

Si, por el contrario, queremos fundamentar metafísicamente la lógica, necesitamos entrar en contacto con la historia de la filosofía porque se necesita fundamentar de nuevo la metafísica misma; pues no poseemos una metafísica acabada, capaz de construir en ella la lógica, sino que la destrucción misma de la lógica es un elemento de la fundamentación de la metafísica; pero esto no es más que la discusión, en el nivel de los principios, con toda la tradición previa.

Por tanto, tratemos, ante todo, de penetrar, mediante un método histórico, en la dimensión de los principios metafísicos de la lógica. No elijamos nuestra orientación arbitrariamente, sino a partir de los principios expuestos por Leibniz. Por ello, la primera parte se titula: Destrucción de la teoría del juicio de Leibniz [71] hasta sus fundamentos metafísicos. Esta tarea se articula en siete parágrafos, de los que hemos discutido ya: § 1. Caracterización de la estructura general del juicio: la teoría de la inclusión; § 2. la idea de la verdad: la teoría de la identidad y las formas fundamentales de la verdad (*veritas rationis*, *veritas facti*); § 3. la idea de la verdad y los principios fundamentales del conocimiento (*principium contradictionis*, *principium rationis sufficientis*). Hasta ahora ha quedado claro el presupuesto de la idea de la verdad absoluta; el conocimiento es proyectado sobre un determinado ideal.

Una orientación histórica no está viva más que si aprendemos a ver que, en el fondo, lo esencial está en deuda con nuestra propia interpretación, en un libre re-pensar que va acompañado con un desprenderse de todo lo aprendido.

#### § 4. *La idea del conocimiento en general*

De la caracterización de la *scientia Dei* se sigue: ella es *intuitus praesens*, *omnia subjecta sibi praesentialiter*. El *intuitus* es un ver, un intuir, un ver inmediato, y *praesens* quiere decir presencialidad, a diferencia de *cum successione*. El conocimiento de Dios no se realiza en una sucesión de actos de visión de cada

cosa concreta, sino sin sucesión, en un golpe de vista instantáneo, pero que no dura un momento, sino que es toda la eternidad; de aquí también su aeternitas: das nunc stans, el ahora estable, permanente, el presente imperecedero. Esta visión constantemente presente, continuamente subsistente en Dios tiene, por su parte, todo 'presente' ante sí, es decir, esta visión continuamente presente tiene lo que ve, o sea la totalidad de los seres efectivos que han sido, son, y serán, como presentes ante sí. El conocimiento es intuitus, visio, un ver continuo inmediato, todo en su presencialidad. [72]

Pero esta idea de conocimiento deriva de la eternidad de Dios. Eterno es lo que es siempre todo él simultáneamente: totum simul. La aeternitas es la mensura temporis. Pero la misma eternidad se deriva de la immutabilitas, de la simplicitas. La construcción es, por tanto, la siguiente: simplicitas – immutabilitas – aeternitas – intuitus praesens. No obstante, lo que es inmutable, por su naturaleza, no puede ser modificado por un incremento de los conocimientos. Lo no percedero es eterno y, como tal, debe tener todo a la vez libre de mutaciones. Por tanto, el tipo de conocimiento del ser absoluto debe tener el carácter del intuitus praesens (omnia sibi praesentialiter subjiciens).

A la pregunta por la idea, la naturaleza del conocimiento en general, Leibniz ha dado una respuesta en un breve tratado publicado excepcionalmente por él mismo: *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (Acta Eruditorum Lipsiensium, nov. 1684, pp. 537-542, por tanto, dos años antes del *Discours*; Gerh. IV, 422-426). A partir de Descartes, el tema mismo era entonces muy tratado entre los cartesianos. Las cuestiones entraron en una nueva fase gracias al ya mencionado escrito polémico que A. Arnauld publicó contra Malebranche: *Traité des vraies et de fausses Idées*. Es una discusión fundamental sobre Descartes y sus principios de conocimiento, y una etapa esencial en el camino que va de Descartes a Kant respecto del problema de las 'categorías'. Leibniz inicia su pequeño tratado refiriéndose a esta discusión.

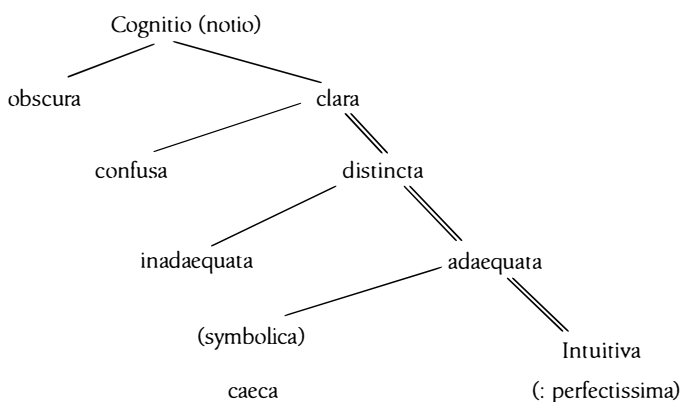
Quoniam hodie inter Viros egregios de veris et falsis ideis controversiae agitantur, eaque res magni ad veritatem cognoscendam momento est, in qua nec ipse Cartesius usquequaque satisfacit, placet quid mihi de discriminibus atque criteriis idearum et cognitionum statuendum videatur, explicare paucis (*op. cit.*, 422). "Hoy, entre los hombres más eminentes se agitan con viveza controversias acerca de la verdad y la falsedad de las ideas y puesto que en esta cuestión, que es [73] de la mayor importancia para el conocimiento de la verdad, ni siquiera Descartes encontró

una solución satisfactoria, permítaseme exponer brevemente mi concepción sobre la distinción y los rasgos característicos de las ideas y los conocimientos.”

A esto sigue la proposición en la que, de forma rápida, anticipa el contenido del tratado que le sigue.

Et ergo cognitio vel obscura vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est. “Por tanto, un conocimiento es oscuro o claro; los claros, por su parte, confusos o distintos; los distintos, inadecuados o adecuados, y, asimismo, los adecuados, indicativos o intuitivos...”

Leibniz procede enumerando, en un orden progresivo, cada vez dos cualidades contrapuestas del conocimiento, vuelve a dividir otra vez la cualidad positiva surgida de la división anterior y termina en la idea del conocimiento perfectísimo: éste es, en tanto que adaequata intuitiva, visión directa. En esquema:



Intentemos interpretar brevemente los rasgos mencionados del conocimiento.

*Obscura* es la notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam. Oscuro es un conocimiento de algo o [74] un estar familiarizado con algo cuando este conocimiento respecto de un ente no es suficiente para reconocer que es él en el caso de que nos encontremos con él. Por ejemplo, tengo el conocimiento de un determinado animal que he visto antes. Si me vuelvo a encontrar este animal de nuevo, pero, a pesar de mi conocimiento de él, no lo reconozco, sino que lo confundo

con otro, entonces mi conocimiento es oscuro. Conocimientos oscuros son los que implican un confundir cosas distintas. En este sentido, en filosofía hay también términos oscuros como el concepto, insuficientemente explicitado por Aristóteles, de entelequia o también el de causa. Unde propositio quoque obscura fit, quam notio talis ingreditur<sup>34</sup>.

*Clara* ergo cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. Claro es el conocimiento que me hace capaz de reconocer un ente con el que me encuentro como el mismo que vi antes, de captarlo como él mismo, de ‘identificarlo’.

Ahora bien, puede ser que yo tenga una representación clara y que, por tanto, distinga siempre con seguridad, por ejemplo, un azor de un águila ratonera, pero que, sin embargo, no esté en disposición de dar cada uno de los rasgos característicos gracias a los cuales los dos animales se distinguen suficientemente. La notio clara puede ser aún confusa.

*Confusa*, más exactamente: confluyente, es la noción cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam suficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit; por tanto, si yo no puedo dar aquellas notas características que distinguen suficientemente la cosa conocida claramente de otra, incluso aunque la cosa pueda tener semejantes notas características y ‘requisita’, en los que este conocimiento puede ser todavía analizado.

Ha de tenerse en cuenta que el concepto de nota significa una determinación esencial y una nota característica individual. Los requisita son [75] los momentos en los que se resuelve el conocimiento de una cosa; cf. sobre ello, en lo que sigue la doble determinación de la cognitio distincta. Sobre la relación de notae y requisita, cf. la distinción de la identidad implícita y la explícita (§ 2).

Leibniz da para las representaciones que son clarae pero confusae los siguientes ejemplos: los colores que son satis clare distinguibles de los olores y de los sabores, sed simplici sensuum testimonio, non vero notis enuntiabilibus. A los ciegos no se les puede explicar el color rojo mediante una definición, sino sólo eos in rem praesentem ducendo<sup>35</sup>. Los artistas pueden saber de manera absolutamente clara quid recte, quid vitiose factum sit; pero a la pregunta: ¿en qué sentido?, sólo aciertan a decir que notan la ausencia de algo, necio quid, no sé qué.

---

<sup>34</sup> [“Por lo que una proposición también se hace oscura cuando contiene nociones semejantes”.]

<sup>35</sup> [“Poniéndolos en presencia de la cosa”.]



*Distincta* (precisa, articulada), por el contrario, es una noción ‘clara’, cuando tenemos ante la mente las *notae et examina sufficientia ad rem ab aliis... similibus discernendam*, las notas características y los criterios suficientes para distinguir explícitamente una cosa de otra. Por ejemplo, tenemos semejante conocimiento distinto de lo que es común a varios sentidos (*τὰ κοινὰ*, Aristóteles): número, tamaño, figura; de acuerdo con los *Nouveaux Essais sur l’Entendement*<sup>36</sup> (II, 5; Gerh. V 116), estas representaciones brotan del espíritu mismo, son ideas del entendimiento puro (cf. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770); tenemos una noción distinta también de afectos como el miedo y la esperanza.

De lo que es distinto, tenemos una *definitio nominalis* (Gerh. IV, 423), *quae nihil aliud est, quam enumeratio notarum sufficientium*: la enumeración de las notas características suficientes para una distinción precisa. Tenemos una *cognitio distincta*: a) de aquello de lo que hay una definición nominal, b) pero también de una *notio indefinibilis*, cuando *ea est primitiva sive nota sui ipsius, hoc est, cum est irresolubilis ac non nisi per se intelligitur, atque adeo caret requisitis* (cf. infra en las intuitiva). Aquí es importante darse cuenta de que el concepto de definición nominal [76] no significa la simple explicación del nombre, sino, más bien, una noción de lo significado y nombrado en el nombrar, y una noción que basta para distinguir lo nombrado de lo demás. Por definición nominal Leibniz no entiende explicar o dotar a una palabra de un significado, sino un conocimiento de la cosa misma, aunque no uno propiamente primario. Y es que lo caracteriza la definición nominal es que, en ella, sólo se ‘enumeran’ las notas características (*enumeratio*). No hay que confundir la definición nominal, como mera enumeración distintiva de notas características, con la definición real, que caracterizaremos en lo que sigue.

Una *cognitio distincta* es una noción en la que no sólo el objeto nombrado se distingue, como tal, de cualquier otro, sino en la que también las notas características son expresamente enumeradas en su distinción. Nos limitamos a las *notiones compositae* (a diferencia de las *notiones primitivae*). Aquí puede ser que sea enumerable cada una de las notas características, distintas entre sí, o sea, que, por tanto, estén unas con otras en una relación de claridad, pero que cada una de las notas carac-

---

<sup>36</sup> [Traducción española de Javier Echeverría Ezponda, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid, El libro de Bolsillo, Alianza, 1992.]

terísticas en sí misma esté aún confusa; rursus notae singulae componentes clare quidem sed tamen confuse. ¡Lo que es claro puede aún ser confuso! Un conocimiento claro en el que las notas características son también claras, pero precisamente sólo claras, Leibniz la denomina *cognitio inadaequata*, conocimiento inadecuado. Por consiguiente, lo que se presenta así, en un conocimiento preciso (distinto), tiene todavía en sí misma una limitación y acepta, en consecuencia, una clarificación posterior. Las notas características confusas (no precisas) pueden ser reducidas a su vez, cada una de ellas, a momentos de notas características precisas.

Cum vero id omne quod notitiam distinctam ingreditur, rursus distincte cognitum est, seu cum analysis ad finem usque producta habetur, cognitio est *adaequata*<sup>37</sup>. Un conocimiento adecuado es el que es enteramente preciso y en el que no hay posibilidad de confusión, en el que [77] cabe llevar hasta el final el análisis hasta las notas características y los momentos de notas características. Por supuesto que Leibniz pone de relieve respecto de la *cognitio adaequata* inmediatamente: *cujus exemplum perfectum nescio an homines dare possint; valde tamen ad eam accedit notitiam numerorum*<sup>38</sup>. Por tanto, también aquí el interés primario se dirige a la construcción de la idea de un conocimiento adecuado, con independencia de la cuestión de su posible realización fáctica por los hombres, en tanto que seres cognoscentes finitos. A la vez aparece de nuevo en relación a esta idea de conocimiento el ideal matemático de conocimiento.

En la *cognitio adaequata* todo el contenido del conocimiento debe fijarse con una precisión perfecta. Debe, según la idea; si así fuese, entonces se presentaría un tipo de conocimiento que ya conocemos: *totum simul, omnia sibi praesentialiter*<sup>39</sup>. Pero lo que ocurre es que *non totam simul naturam rei intuemur*<sup>40</sup>, no tenemos todo el contenido quiditativo de una cosa a la vez en una mirada intuitiva, *sed rerum loco signis utimur*, sino que

---

<sup>37</sup> [“Cuando todo lo que forma parte de una noción distinta es conocido a su vez distintamente, o cuando el análisis en sus productos es llevado hasta su final, la noción es adecuada”.]

<sup>38</sup> [“No sé si los hombres pueden dar un ejemplo perfecto de esto; sin embargo, se aproxima mucho a ello nuestra noción de los números”.]

<sup>39</sup> [“Tener presente delante de uno todas las cosas de forma totalmente simultánea”.]

<sup>40</sup> [“pero no intuimos de forma totalmente simultánea toda la naturaleza de la cosa”.]

en lugar de las cosas – o sea, en vez de mantenernos en la total intuición –, usamos signos. Por ejemplo, si pensamos en un quiliágono, no sólo no somos capaces de intuir adecuadamente un ejemplo suyo, sino que tampoco captamos simultáneamente con él la naturaleza (esencia) de lado, de igualdad, de número mil, etc. Más bien, usamos de las palabras en vez de lo nombrado mismo, con la conciencia añadida de que conocemos la esencia de esta determinación y que en cualquier momento podríamos ponerla ante la vista. También, por tanto, aquellas ‘naturalezas’ pertenecen a las notae, a saber, como requisita. Aquí se encuentra el hecho de que las notas características no son sólo y primariamente algo así como propiedades individuales. (Cf. infra sobre la possibilitas.)

El representar adecuado se realiza usando signos indicativos sustitutivos: symbola. Por tanto, esta cognitio adaequata se llama symbolica o caeca, ciega: en efecto, no se nos hacen visibles, individualmente ni como un todo, la totalidad de las [78] ‘notas características’ precisas y como un todo; claro es que las conocemos, podemos movernos entre ellas, pero no las vemos.

Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet (ies decir, cuando omnes simul!)... cognitionem voco *intuitivam*<sup>41</sup>. ¡Ésta es la cognitio *perfectissima*!

Hay que darse cuenta de que lo que Leibniz llama una cognitio caeca, un conocimiento ciego, es esencialmente distinto, por decirlo así, de un conocimiento oscuro (cognitio obscura) y de uno confuso (cognitio confusa); porque, en efecto, para que el conocimiento pueda ser ciego, debemos tener un conocimiento adecuado; un conocimiento adecuado es un conocimiento totalmente preciso y, naturalmente, respecto de una notio composita; y sólo un conocimiento adecuado semejante puede ser ciego, de acuerdo con su idea. Por consiguiente, es preciso haber alcanzado un grado elevado, elevadísimo, de este proceso cognoscitivo para que pueda ser ciego. De aquí se sigue que los dos caracteres mencionados en último lugar por Leibniz: caeca (symbolica) e intuitiva proceden de un punto de vista de consideración distinto que los anteriores. Éstos, los caracteres mencionados primero (obscura – clara, confusa – distinta,

---

<sup>41</sup> [“Cuando una noción es muy compleja, no podemos pensar simultáneamente todas las nociones que la componen; donde esto es posible,... al conocimiento lo denomino intuitivo”.]

inadaequata – adaequata) se refieren, en cada caso, a una etapa del análisis, o sea, a una etapa del proceso de poner de manifiesto las notas distintivas y los momentos de las notas distintivas (requisita). Sin embargo, en la última distinción se trata de un doble modo posible de apropiarse y poseer lo adecuado, es decir, lo analizado completamente como tal.

Que el conocimiento intuitivo no esté ya situado más arriba que el conocimiento adecuado, como un nuevo grado de un análisis más desarrollado, sino que expresa el modo de apropiación de lo que, en cada caso está ya completamente analizado, se muestra en que el conocimiento intuitivo es ya posible en una etapa anterior e inferior a la *cognitio adaequata*, es decir, en la *cognitio distincta* –cuando la *notio est primitiva et caret de requisitis*–. Una representación simple ya no es analizable, o sea, está totalmente analizada [79], es adecuada, ya se ha alcanzado el grado máximo posible del análisis. De aquí que:

*Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est*<sup>42</sup>.

El conocimiento puede ser ciego o vidente (*cognitio intuitiva*). El *intuitus* no es tampoco un grado superior del análisis, sino un modo de apropiación de la etapa superior del análisis, es decir, de su resultado, la *cognitio adaequata*. El *intuitus* en el sentido leibniziano presupone *adaequatio*, ésta se encuentra en el concepto de aquél. El *intuitus* no es simple ‘intuición’, sino intuición adecuada. *Totum distinctum simul intueri; in totum praesens ducere*<sup>43</sup>.

De este modo se hace totalmente claro por primera vez que el concepto leibniziano de *intuitus* no es simplemente el nombre general de intuición y visión indeterminada, sino que con ello se entiende el modo de la visión, del tener un conocimiento absolutamente adecuado; en otras palabras: en este concepto de *intuitus* está implícita la orientación hacia el ideal del modo, descrito antes, con que Dios, en tanto que *ens simplicissimum*, conoce –*intuitus es*, por tanto, 1.º *aprehensión directa*, y, por supuesto, 2.º *algo no ulteriormente analizable en su totalidad*–.

---

<sup>42</sup> [“No hay otro conocimiento de la noción primitiva distinta más que el intuitivo, mientras que a menudo el conocimiento de lo compuesto no es sino simbólico”.]

<sup>43</sup> [“Intuir simultáneamente el todo distinto, llevar a completa presencia”.]

Pero tampoco el concepto de *adaequata* cognitio puede ser entendido de manera tan superficial como ocurre con frecuencia cuando se habla simplemente de etapas o grados del conocimiento y no se tiene en cuenta el modo en que se realiza la gradación. Vimos que, en la cognitio adaequata, a diferencia de la cognitio distincta, para la cual las notas características son solamente claras, estas notas son además distintas, de forma que ya no queda ninguna confusión. De este modo parecería como si en el conocimiento adecuado, a diferencia del conocimiento que es sólo preciso, hubiese algo más de precisión, como si el conocimiento adecuado fuese un conocimiento preciso respecto de la suma de todas las notas características. Sin embargo, en el conocimiento adecuado no hay ya sólo una precisión ‘cuantitativamente mayor’, sino algo esencialmente distinto. Oigámoslo: en el conocimiento adecuado el análisis es *ad finem usque producta* [80]. Todas las notas características existen con precisión, entre ellas también las ‘naturalezas’, las *determinaciones esenciales*, es decir, aquello que hace *posible* la cosa misma. O sea, la conexión precisa de las notas características en sí mismas precisas se manifiesta en este análisis como una conexión posible. Naturalmente, en Leibniz la relación entre *essentia* et *existentia* sigue siendo fluida.

Et quidem quandocumque habetur cognitio adaequata, habetur et cognitio possibilitatis a priori; perducta enim analysi ad finem, si nulla apparet contradictio, ubique notio possibilis est (*op. cit.*, 425)<sup>44</sup>.

En el conocimiento adecuado aprehendemos el qué, el contenido quiditativo o, como dice Leibniz expresamente en este artículo, la *realitas notionum*, lo que mentamos en el concepto, en su quididad, en su esencia. La *possibilitas* es la posibilidad intrínseca de la cosa. El conocimiento adecuado como conocimiento de esencia es el conocimiento apriórico de lo que hace posible lo conocido mismo. El conocimiento adecuado es, pues, la aprehensión precisa de la completa *compatibilitas*, conciliabilidad: *cum notiones resolvimus in sua requisita, seu in alia notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatible esse scimus*<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> [Cuando se posee un conocimiento adecuado, se posee un conocimiento de algo posible a priori; ya que si, al llevar hasta el final el análisis, no aparece contradicción, el concepto es completamente posible”.]

<sup>45</sup> [“Cuando resolvemos en sus momentos de notas características, o en otras nociones de posibilidad conocida, y conocemos que no hay nada incompatible en ellas”.]

Hemos escuchado antes que al conocimiento distinto pero todavía no adecuado, le corresponde la enumeratio, la enumeración de las notas características, que alcanza a distinguir una cosa de la otra. En esta enumeración, que no alcanza la precisión de cada nota característica individual, se manifiesta únicamente la yuxtaposición de éstas, pero no su estructura interna, o sea, su intrínseca compatibilidad y la posibilidad de la relación entre ellas. Para esto se necesita el conocimiento adecuado, que permite penetrar con la mirada en la realitas notionum. Y, por esto, al conocimiento adecuado le corresponde la *definición real*; definiciones reales, ex quibus constat rem esse possibilem<sup>46</sup>. Por consiguiente, para una definición real no basta un conocimiento solamente preciso. En consecuencia, se da una distinción intrínseca fundamental entre la cognitio distincta y la cognitio [81] adaequata, entre la definición nominal y la definición real.

Precisamente Kant establece esta misma distinción, casi al pie de la letra, en sus lecciones de *Lógica* (§ 106). Hay que darse cuenta de que esto posee una importancia fundamental para el entendimiento del concepto kantiano de realidad [Realität]; el simple desconocimiento de este contexto ha llevado erróneamente a toda la interpretación neokantiana de la *Crítica de la razón pura* a que se busque en Kant una teoría del conocimiento. Pero bajo el título de ‘realidad objetiva de las categorías’, Kant busca la posibilidad, entender la esencia de las categorías de modo que puedan ser determinaciones reales de los objetos (de los fenómenos), sin que deban ser propiedades empíricas (de los fenómenos). Si las determinaciones del ser no son propiedades ónticas de las cosas que son, ¿de qué modo pertenecen a la realitas, a la quididad de los objetos? Su realidad, su pertinencia al contenido quiditativo es una realidad transcendental, es decir, finita, horizontalmente-extática. (Cf. la distinción kantiana entre realidad empírica e idealidad transcendental del espacio y el tiempo.)

De acuerdo con todo lo dicho, Leibniz vio el ideal del conocimiento en el intuitus. La cognitio intuitiva es necesariamente adaequata, en la medida en que se refiere a nociones compositae, o distinta, en la medida en que trata de nociones primitivae, que no precisan exigir una adecuación. Pero como ya se señaló varias veces, esta construcción del ideal no es tam-

---

<sup>46</sup> [“Las definiciones reales, a partir de las que se conoce que la cosa es posible”.]

poco la afirmación de su realización fáctica, ni siquiera de la posible. Esto significaría que nosotros, seres finitos, nos hubiéramos colocado en la misma posición que Dios, el cognoscente absoluto, es decir, seríamos capaces de conocer lo mismo que Dios conoce y como Dios lo conoce, es decir, de modo absoluto y así conocer también directamente a Dios mismo de forma absoluta. En todo caso, Leibniz no se arriesga a decidir la cuestión de si para nosotros es posible semejante conocimiento, que sería un conocimiento de las primeras posibilidades esenciales de todos los seres en general. De ahí que:

An vero unquam ab hominibus [82] perfecta institui possit analysis notionum, sive an ad prima possibilium ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta Attributa Dei, nempe causas primas atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim. Plerumque contenti sumus, notionum quarundam realitatem experientia didicisse, unde postea alias componimus ad exemplum naturae<sup>47</sup>.

Con frecuencia estamos satisfechos si tomamos de la experiencia el contenido quiditativo del conocimiento y, siguiendo este hilo conductor, construimos por asociación otros conceptos.

Ahora bien, es claro en qué sentido Leibniz, con su crítica alcanza el centro de la doctrina cartesiana y comprende de forma más radical el problema de las ideas. Leibniz concuerda con Descartes y, de este modo con toda la tradición metafísica, en que, para el conocimiento del ente, se presupone, consciente o inconscientemente, una comprensión de las 'ideas' un conocimiento de la esencia. Pero Leibniz discute, frente a Descartes, que, para el conocimiento de las ideas mismas, sea suficiente el principio cognoscitivo enunciado por Descartes como regla generalis (*Meditationes* III, 2): ac proinde jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio<sup>48</sup> (cf. Descartes, *Principia Philosophiae*

---

<sup>47</sup> ["Si pueden establecer los hombres un análisis perfecto de las nociones, esto es, si pueden reducir sus pensamientos a los primeros posibles y a las nociones irresolubles o (lo que lleva a lo mismo) a los atributos absolutos mismos de Dios, o sea, a las causas primeras y las razones últimas de las cosas, no me atrevo aquí a determinarlo. Con frecuencia nos basta con aprender por experiencia la realidad de algunas nociones y después componer, a partir de ellas, otras siguiendo el ejemplo de la naturaleza".]

<sup>48</sup> ["Y ahora me parece pues que puede establecer como regla general que es verdadero todo lo que percibo muy clara y distintamente", *Meditationes de*

I, 45 ss. –quid sit perceptio clara, quid distincta; la regula mis-  
ma–: *op. cit.*, 43). Leibniz no da sólo un concepto más estricto  
de claridad y oscuridad, y de distinción y confusión, sino que  
muestra que, más allá de esto, se encuentra un grado esencial-  
mente superior que alcanzamos con el conocimiento de la esen-  
cia, puesto que sólo en ella se descubre el totum de los requi-  
sita de las realidades. La regla generalis no es, precisamente,  
un criterio del conocimiento de la esencia y de las ideas, per-  
manece aún por debajo de este último.

Naturalmente, esta crítica de Leibniz tampoco llega al cen-  
tro. Sólo Kant, que ataca al propio Leibniz, comprende de un  
modo más radical el problema de la posibilidad de un conoci-  
miento de la esencia con contenido ontológico en la medida en  
que se pregunta de nuevo por las condiciones de posibilidad y  
acepta fundar el conocimiento ontológico sobre [83] la imagi-  
nación trascendental; el intuitus alcanza carácter constituyente.  
Hoy la fenomenología habla de ‘visión’ de esencias. A lo que  
apunta esta expresión corriente, pero que lleva a error, sólo pue-  
de ser clarificado con la radicalización de toda esta problemática.

Por consiguiente, Leibniz dice sobre el principio de Descartes:

Nec minus abuti video nostrū temporis homines jacta-  
to illo principio: quicquid clare et distincte de re aliqua  
percipio, id est verum seu de ea enuntiabile. Saepe enim  
clara et distincta videntur hominibus temere judicantibus,  
quae obscura et confusa sunt. Inutile ergo axioma est, nisi  
clari et distincti criteria adhibeantur, quae tradidimus, et  
nisi constet de veritate idearum<sup>49</sup> –si no consiste en su fun-  
ción de criterio de verdad de las ideas– (ibíd.; en Cassi-  
rer/Buchenau la traducción carece de sentido I, 27 s.; si la  
verdad de las ideas no es demostrada).

En otro pasaje, Leibniz compara el abuso del principio car-  
tesiano con la arbitraria apelación de los teólogos al testimo-  
nium spiritus sancti internum<sup>50</sup>.

---

*prima philosophia*, III, p. 33, (*Oeuvres de Descartes*, publicadas por C. Adam y  
T. Tannery, Léopold Cerf, París, 1904, en adelante AT), IX, 35.]

<sup>49</sup> [“y creo que no es un abuso menor de nuestra época que los hombres  
propongan aquel principio: todo lo que clara y distintamente percibo de algo es  
verdadero o enunciable de ello. Pues con frecuencia a los hombres que juzgan  
temerariamente les parece claro y distinto lo que es oscuro y confuso. Luego el  
axioma es inútil a menos que se apliquen los criterios de lo claro y distinto que  
hemos propuesto y funcionen como criterios de la verdad de las ideas”.]

<sup>50</sup> [“Al testimonio interno del Espíritu Santo”.]



¿Qué sacamos de toda esta discusión para nuestro problema principal? Hemos oído que *veritas* equivale a *identitas*, *verum esse* es igual a *idem esse*; ahora Leibniz dice contra Descartes –según el asunto, aunque no en esta formulación expresa–: *verum esse* no es igual que *clare et distincte perceptum esse*, sino que *verum esse* es igual a *adaequate intuitive perceptum esse*. Al principio, la verdad fue determinada por referencia al enunciado (*enuntiatio*), esto es, como *ser-ídéntico*, ahora es determinada por referencia a la idea del conocimiento en general. ¿Cómo se compagina la definición de la verdad puesta antes de relieve, *verum* igual a *idem esse*, con la de ahora, *verum* igual a *adaequate intuitive perceptum esse*? Con mayor precisión: ¿tiene el *idem esse* lo más mínimo que *ver* con el *adaequate intuitive perceptum*? Aquí parece que se presenta una dificultad insoluble; la identidad y el carácter de aprehendido de modo adecuadamente intuitivo no pueden ponerse juntos como definición de uno [84] y el mismo concepto de verdad. ¿Qué quiere decir en general identidad? *Idem* significa la misma cosa; ¿se quiere decir con ello que varias cosas son la misma cosa?

Pero si tratamos de ver más agudamente cuanto hasta ahora se ha dicho, se pone de relieve que esta dificultad no sólo es soluble, sino que precisamente ahora estamos en disposición de comprender más claramente lo que Leibniz quiere significar con *identidad*, sin que él mismo lo haya explicado.

En el conocimiento adecuado, lo conocido es el *totum* de los requisitos, es decir, aquello que, como todo, constituye la realidad de una cosa; lo que se conoce es lo verdadero, lo *verum*; este todo de los requisitos es la *possibilitas*, aquello mismo que hace posible la *quididad* de la cosa. El contenido de la cosa es en sí mismo compatible, pues sólo esta compatibilidad puede hacerla posible. La incompatibilidad, en tanto que oposición, rompe, por decirlo así, la esencia de una cosa; se destruye en sí misma; ella no ‘puede ser’. Lo conocido en el conocimiento adecuado es la conexión de las determinaciones, compatibles entre sí de una cosa y, naturalmente, si se conoce la cosa adecuadamente, se la conoce precisamente en relación a la compatibilidad de sus realidades. El conocimiento adecuado es la aprehensión total de la concordancia de la multiplicidad.

Pero anteriormente hemos llegado a que el juicio es una conexión, y naturalmente, una *connexio realis*; pero esta *connexio* es aprehendida como *identitas*, esto quiere decir: lo que está en el *nexus* y se aprehende en la *connexio* no se separa, no se opone a sí mismo, sino que todo en sí está unificado y se refie-

re como determinación a uno y el mismo qué –lo idéntico en su identidad–.

Por esta razón, la identidad no significa, en el fondo, uniformidad vacía, privada de toda distinción, sino exactamente lo contrario, toda la riqueza de las determinaciones reales en su compatibilidad libre de contradicciones. Identidad no es el concepto negativo de la falta de toda distinción, sino, al contrario, la idea de la un-animidad de lo diferente. [85]

Sin embargo, sigue siendo necesario observar –y esto es esencial para Leibniz– que él usa a la vez identidad en sentido formal vacío ( $A = A$ ) e identifica los dos términos, y que unifica ambos; por ejemplo, de la identidad formal en el sentido de la vacía mismidad consigo mismo, intenta deducir la identidad en el sentido de la unanimidad y copertinencia de lo distinto. En cierto modo, esto sólo es posible en el ideal de la simplicitas Dei: en este caso se unifica la absoluta simplicidad y el totum de la omnitud realitatis.

Si la unidad de la identidad significa unificación compatible de lo que se co-pertenece, entonces es claro que las dos características de la esencia de la verdad –verum como idem esse y verum como adaequate perceptum– sin duda, se unen y quieren decir lo mismo.

Para Kant los dos conceptos de verdad y de identidad están incluidos en la unidad originaria de la síntesis de la apercepción trascendental. Aquí, todavía con la ayuda de la verdad del juicio, se retrotrae a la condición de posibilidad de cualquier acción de conocimiento. El ‘yo’ es aquel sujeto cuyos predicados constituyen todas las representaciones, es decir, todo aquello que de algún modo entra en el conocimiento.

Sólo tras esto se hace patente que de nuevo el concepto de conocimiento se conecta con la idea del ente sin más y con su ser. Intuitus e identitas, en tanto que caracteres de la esencia de la verdad y el conocimiento –lo ‘lógico’ en el sentido más amplio– surgen a partir de la simplicitas Dei como el ideal que guía un auténtico ente. Pero dado que la teoría de la identidad del juicio apunta a este contexto metafísico, la concepción mencionada del ser, y dado que todo juzgar y todo conocimiento es conocimiento del ente, es preciso aclarar ahora que Leibniz orienta la interpretación del ser hacia el mismo ideal. (Pero también el ente ejemplar, Dios, aparece a la luz de una determinada concepción del ser en general.) [86]

Pero puesto que ahora, además de a los conceptos de sujeto y de predicado, el concepto de sujeto lógico se refiere de modo inmediato al ontológico-metafísico (cf. *Discours de métaphysique*, § 8),

el concepto metafísico de sujeto, que tiene que expresar la sustancia individual, el auténtico ente, debe mostrarnos la relación entre la interpretación del ser y la de la teoría del juicio.

### § 5. La determinación esencial del ser del auténtico ente

#### a) La mónada como impulso

El conocimiento auténtico es el adecuado, contiene en sí, con total precisión, el todo de las determinaciones co-pertene-cientes, que contiene en sí un ente. La cognitio adaequata es notio completa seu perfecta, en ella están disponibles todos los predicados que determinan el subjectum. Pero este subjectum de la proposición es, a la vez, el subjectum en tanto que ente mismo subyacente: la sustancia individual. De ahí que Leibniz diga (*Primae veritates*; Cout. 520):

Notio completa seu perfecta substantiae singularis involvit omnia ejus praedicata praetenta, praesentia ac futura<sup>51</sup>; y (Cout. 403): Si qua notio sit completa, seu talis ut ex ea ratio (reddi) possit omnium praedicatorum ejusdem subjecti cui tribui potest haec notio, erit notio Substantiae individualis; et contra. Nam substantia individualis est subjectum quod alteri subjecto non inest, alia autem insunt ipsi, itaque praedicata omnia ejusdem subjecti sunt omnia praedicata ejusdem substantiae individualis<sup>52</sup>.

Es manifiesta la identificación del sujeto de las proposiciones verdaderas con el sujeto con la sustancia individual, en tanto que auténtico ente. Pero hasta ahora permanece sin determinar el ser de este ente: la *substancialidad* de esta sustancia. Y además hay que preguntar qué relación se da entre la característica metafísica de la substancialidad de la sustancia individual y la de la teoría [87] lógica de la identidad acerca del juicio; o qué quiere decir en este caso 'lógico'.

---

<sup>51</sup> ["La noción completa o perfecta de sustancia singular envuelve todos sus predicados pasados, presentes y futuros".]

<sup>52</sup> ["Si una noción es completa, o es una noción tal que de ella puede (darse) razón de todos los predicados del sujeto al que se le atribuye, entonces será la noción de una sustancia individual; y viceversa. Y es que la sustancia individual es un sujeto que no inhiere en otro sujeto, sino que otros inhiere en ella, de este modo todos los predicados de su sujeto son predicados de su sustancia individual".]

La doctrina de la substancialidad de la sustancia individual la establece Leibniz en la *Monadología*, que constituye el núcleo de toda su metafísica. La tesis metafísica principal, que será objeto de nuestra explicación, suena así: la sustancia individual es mónada. La interpretación leibniziana del ser es la monadológica.

Los textos principales relativos a la *Monadología* son: 1.º *Discours de la métaphysique*, 1686 (Gerh. IV, 427-63). 2.º La correspondencia con Arnauld, 1686 ss. (Gerh. II, 47-138). 3.º *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae*, en los *Acta Eruditorum Lipsiensium*, 1694 (Gerh. IV, 468-70). 4.º *Système nouveau de la nature et de la communication des substances...*, en el *Journal des Savants*, 1695 (Gerh. IV, 477-87). 5.º *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, 1714 (Gerh. VI, 598-606). 6.º *Monadologie*, 1714 (Gerh. VI, 607-23). Leibniz compuso en francés este escrito dos años antes de su muerte, durante su última estancia en Viena. No fue publicado en vida de su autor. En 1721 apareció una traducción latina en las *Acta Eruditorum*, con el título *Principia Philosophiae*. En 1840, J. E. Erdmann publicó por primera vez el texto original (y le dio el título de *La Monadologie*).

Aquí podemos presentar sólo algunos rasgos, para nosotros los esenciales, de la *Monadologie*, pero no todo el contexto ni todos los motivos, sobre todo porque en el mismo Leibniz lo esencial está sólo indicado en vez de elaborado sistemáticamente a partir de sus fundamentos<sup>53</sup>. Aquí, como en otras muchas doctrinas, mucho no ha pasado de una concepción inicial, tal como surgió, la mayor parte de las veces, en el transcurso de una polémica. [88] Naturalmente que poseemos un escrito propio, la *Monadologie*, pero, de modo típicamente leibniziano, contiene noventa tesis propuestas una detrás de la otra.

Por esta razón, la metafísica monadológica es susceptible de las más diversas interpretaciones, cada una de las cuales puede apoyarse en algún texto de Leibniz, en cada caso distinto, tan bien como cualquier otra. Pero así son las cosas en lo que se refiere a toda auténtica filosofía. Sólo en la pseudo-filosofía reina el acuerdo; el acuerdo de la plebe. Sería, pues, una concepción completamente errónea de la esencia de la filosofía si

---

<sup>53</sup> Cf. el resumen de la *Monadologie* leibniziana en el curso: *Einleitung in die Philosophie [Introducción a la filosofía]*, semestre de invierno de 1928-1929, planeado como el volumen 27 de la *Gesamtausgabe*; de ella también se trata en el seminario del semestre de invierno de 1929-1930: sobre verdad y certeza en Descartes y Leibniz.

se creyese poder, al final, mediante un cálculo o un balance inteligente, por ejemplo, de todas las visiones de Kant o de todas las interpretaciones de Platón, obtener, algo así como, por una destilación, 'el' verdadero Kant y 'el' verdadero Platón. El mismo poco sentido tendría esto en Leibniz. A lo que llegaríamos en tales casos, sería a algo muerto. El 'Kant en sí' es una idea que va contra la esencia de la historia en general y, con mayor razón, contra la historiografía filosófica. El Kant histórico es siempre sólo el que se manifiesta en una posibilidad originaria del filosofar, —sólo en parte, si se quiere, pero en una parte auténtica, que lleva a efecto en sí mismo el todo—.

La efectividad de lo 'histórico', en particular del pasado, no se expresa en un 'esto y aquello ha sido' conocido lo menos incompletamente posible, sino que la efectividad de lo sido se haya en su posibilidad que, como tal, sólo se hace patente en cada caso como respuesta a una pregunta viva, que se pone a sí misma en una presencia futura, en el sentido del '¿qué podemos hacer?' La objetividad de lo histórico consiste en la inagotabilidad de las posibilidades, y no en la inamovible rigidez de un resultado.

En la siguiente interpretación de la monadología, tendremos que recordar también esto. Precisamente en este punto debemos atrevernos a una interpretación que vaya más allá de Leibniz, o mejor, que retroceda hasta él de un modo más originario, incluso corriendo el riesgo de alejarse mucho de lo que él dijo de hecho. [89]

Ante todo debemos fijar dos puntos: 1.º La monadología, como interpretación de la substancialidad de la sustancia, determina el ser del auténtico ente. Por tanto, ella es ontología, metafísica. Y, por supuesto, metafísica general, ya que debe alcanzar un concepto del ser que atañe a todo ente auténtico, sea naturaleza física, viviente (plantas, animales), existente en el sentido del hombre, Dios; no obstante, debe, a la vez, hacer posible que el concepto de ser establezca las diferencias de los distintos entes en la unidad de un concepto general. 2.º Ahora bien, precisamente la esencia del conocimiento ontológico y su realización explícita en Leibniz es, con mucho, oscura y tentativa. Por consiguiente, su interpretación monadológica de la sustancia, justamente cuando sigue las tendencias más radicales, está destinada a volverse insensiblemente impenetrable y confundirse con otra. El pensamiento de Leibniz supone sólo una preparación para la distinción entre el saber metafísico y el saber no metafísico, que vendrá a la luz con Kant para después quedar de nuevo sepultada.

Recordemos una vez más el contexto de problemas que ha de guiarnos. Buscamos, de la mano de la monadología, aclaración sobre el ser del ente (de la sustancia). Hasta ahora sabemos que el ente, acerca del que se juzga, el *subjectum*, está determinado por la totalidad de las notas características compatibles entre sí, mediante la co-pertinencia misma, la identidad en tanto que unidad de esta multiplicidad. ¿Se da un nexo entre la interpretación del ente como *identidad* y la del ente en tanto que mónada? ¿Cuál es? ¿Nos proporciona el descubrimiento de este nexo la comprensión de lo que buscamos: los fundamentos metafísicos de la lógica leibniziana y, de este modo, una comprensión ejemplar de cómo la lógica general está arraigada en la metafísica general?

Ya la expresión que Leibniz elige para designar la substantialidad de la sustancia es característica: ‘mónada’. La palabra griega *μονάς* quiere decir: lo simple, la unidad, el uno, pero también: lo individual, lo solitario. [90] Leibniz usó esta expresión sólo después de establecer su metafísica de la sustancia y, por supuesto, sólo después de 1696; La tomó de F. M. van Helmont o de Giordano Bruno. Lo que Leibniz quiere significar con ‘mónada’ reúne, por decirlo así, todos los significados griegos fundamentales. La esencia de la sustancia se encuentra en que ella es mónada, es decir, el auténtico ente tiene el carácter de la ‘unidad’ simple del individuo, de lo que es-por-sí. Anticipando, ‘mónada’ quiere decir lo que unifica de modo simple y originario, lo que individúa de antemano.

La dirección según la cual Leibniz trata de comprender la esencia de la sustancia de un modo nuevo, más originario y universal, se pone de manifiesto si recordamos los intentos inmediatamente anteriores de Descartes y Spinoza. Descartes dice en los *Principia Philosophiae* (I, 51): *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*<sup>54</sup>. Lo característico de ella se ve en su no menesterosidad. En Spinoza se dice (*Ethica* I, def. 3): *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*<sup>55</sup>. Según esta definición la sustancia se da

---

<sup>54</sup> [“Podemos entender por sustancia no más que la cosa que existe de tal modo que no necesita de ninguna otra cosa para existir”.]

<sup>55</sup> [“Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa a partir del cual deba formarse”.]

en sí, pero también aquí lo esencial sigue estando determinado negativamente.

El darse-en-sí, el sustrato irreductible, pertenece al concepto de sustancia desde siempre, como pone de relieve el término ὑποκείμενον. Lo que añaden Descartes y Spinoza es esencialmente negativo o se refiere al modo de comprensión de la sustancia. Frente a esto, Leibniz quiere precisamente determinar de manera positiva la substancialidad de la sustancia. ¿En qué medida es la caracterización de la sustancia como mónada, como ‘unidad’, esta interpretación positiva? Y ¿qué quiere decir aquí ‘unidad’?

Hemos escuchado que la monadología es una metafísica general; sin embargo, o precisamente por ello, debe estar orientada a todos los entes. Así también el problema candente del ser de la naturaleza, [91] tanto de la físico-inorgánica como de la orgánica, que era un problema candente en la época de Leibniz, es un hilo conductor de la concepción de la monadología, aunque no es el único, ni siquiera el definitivo en última instancia.

Descartes había intentado ver el ser de la naturaleza física, de la res corpórea, en la extensio. El carácter de extenso es el primer atributo, cualquier propiedad de la cosa física debe reducirse a él. Ahora bien, todas las determinaciones como determinaciones de los sucesos de la naturaleza se refieren a la modificación, al movimiento. Todo movimiento es motus localis, cambio de lugar y sólo así el movimiento es considerado científicamente. Y de este modo se hace accesible a la concepción científica supuestamente más estricta, la matemático-geométrica. Sobre todo fueron los cartesianos los que extendieron esta teoría a la naturaleza orgánica, a las plantas y animales; los últimos fueron vistos también como un entramado de meros cambios de lugar, o sea, puro mecanismo: los animales son como máquinas. Ya el hecho de poner de relieve este círculo del ente, la vida orgánica, pudo poner un límite a la ontología cartesiana de la naturaleza. Pero incluso dentro de la naturaleza físico-inorgánica ella se revela insuficiente. Descartes intentó expresamente excluir de la física el concepto de fuerza: ac de vi qua [motus localis] excitatur... non inquiramos (*op. cit.*, I, 65). Con mayor precisión: Descartes no concibió ningún concepto de fuerza determinado físicamente, sino que con el término de vis pensaba en las ‘cualidades ocultas’ de la filosofía escolástica de la naturaleza.

En cambio, Leibniz pretendió que la pieza fundamental de la física matemática tenía que ser una dinámica. Pero de esta forma no se alcanzaba su auténtica intención filosófica. Ésta, la

ontológico-metafísica, va siempre unida, sin embargo, a la limitación físico-óptica, sin una clara distinción de los ámbitos, de los modos de planteamiento de la cuestión y de la fundamentación. Si se quiere valorar el alcance de la tendencia a una dinámica en la física en relación a su importancia metafísica y su motivación, [92] entonces hay que darse cuenta de otra cosa, a saber: aquello que sólo la estructura monadológica pide también a la naturaleza física.

Si aceptamos el punto de partida ontológico de Descartes, según el cual, la esencia de la cosa física se apoya en la extensión, entonces cabe que se reduzca finalmente todo lo extenso a los últimos elementos de la extensión: los puntos matemáticos. Éstos son, en cierto modo, 'unidades'; pero ¿de qué modo? Sólo como límites. Esto quiere decir dos cosas: 1.º los puntos son límites, divisibles ellos mismos hasta el infinito, es decir, nunca se pierde su carácter de límite, de limes. Que el punto es límite quiere decir: 2.º que ya no hay un cubo, una superficie, una línea, sino sólo su límite. Tales unidades están determinadas de manera puramente negativa; lo que se pone de relieve posteriormente, por ejemplo, en la metafísica hegeliana del espacio, cuando dice: el punto es simple negación, es decir, no es nada de lo otro que hay en el espacio como construcción espacial, y, no siendo primariamente nada de lo demás, todo punto es, a la vez, la negación de los demás. El punto es unidad sólo en el sentido del residuo que todavía queda, pero él mismo, de acuerdo con su idea, es un resto reducible (o sea, posee el carácter del límite) de una completa fragmentación del todo.

El elemento fundamental de la extensión tiene únicamente carácter de limes y de negación. En tanto que residuo negativo no puede poseer la capacidad de unificar un todo, sino que sólo puede ser, como tal, lo que entra en una unificación y tiene necesidad de ella. Si la extensión, la extensión, debe constituir la esencia ontológica de la cosa natural, entonces lo originario de esta esencia, el punto matemático, no puede nunca hacer comprensible y justificar la unidad ontológica de un ente por sí. Para la consideración ontológica de la esencia es decisivo lo siguiente: Si la extensión constituye metafísicamente la *res corporea* y *omne ens unum est*, entonces debe el elemento fundamental de la extensión, el punto matemático, constituir la unidad de una *res corporea*. ¿Es esto [93] posible? No. Si no, entonces la extensión no es la esencia, entonces es precisa una nueva determinación de la sustancia y de lo que quiere decir 'unidad'.

Además de esto, Leibniz hace valer contra Descartes que lo que permanece inalterable, lo constante, no es la cantidad de



movimiento, sino la magnitud de la fuerza. Pero ésta no está determinada mediante  $m \cdot v$  (por el producto de la masa por la velocidad), sino por  $m \cdot v^2$ . De esto, Leibniz concluye que algo que pertenece al cuerpo está más allá de la masa y el movimiento de lugar, por tanto, más allá de la extensión.

Por tanto, dice Leibniz (*Système nouveau*; Gerh. IV, 478 s.: traducción de Buchenau II, 259 s.):

En el comienzo, tras haberme liberado del yugo de Aristóteles, acepté el vacío y los átomos porque estos principios son los que mejor satisfacen la imaginación [no como traduce Buchenau: la intuición sensibles]. Pero cuando volví a ellos, tras mucha reflexión, me percaté de que no es posible encontrar los principios de una unidad verdadera en la mera materia o en lo pasivo, porque ahí sólo se da una colección o un agregado de partes hasta el infinito.

Lo negativo y lo pasivo, que precisa ello mismo de unificación, no puede ser principio de unidad, es decir, no es verdaderamente unificante. Por tanto, hay que buscar el principio de la unidad en algo que sea en sí mismo positivamente unificante, y, en consecuencia, activo. De acuerdo con su esencia, su realidad, la pluralidad sólo es posible sobre la base de una verdadera unidad. Leibniz prosigue (ibíd.):

Ahora bien, la pluralidad sólo puede tener realidad a partir de verdaderas unidades, que son totalmente distintas y, de otro origen, que los puntos matemáticos, que son solamente los límites y las modificaciones de lo extenso, y de los que indudablemente no cabe obtener el continuo mediante su yuxtaposición. Y, así, para encontrar estas unidades reales (unités réelles), debo recurrir a un punto real y, por decirlo de algún modo, animado, o sea, a un átomo sustancial que debe incluir algo formal [que forma] y activo para constituir una esencia completa. [94] Por consiguiente, me vi forzado a recurrir a las formas sustanciales, hoy día tan desacreditadas, y ponerlas de nuevo en cierto modo en un lugar de honor.

Pero aquí Leibniz observa expresamente que estas formas sustanciales no deben ni pueden servir para “explicar los problemas concretos de la naturaleza”; carecen de una función óptica en la problemática de la ciencia positiva de la naturaleza. Sin embargo, son “necesarios para establecer los verdaderos principios universales” (ibíd.); es decir, en estos “puntos ani-

mados” está en juego un problema ontológico-metalísico. Estos puntos son unidades, pero unidades animadas: mónadas. El “átomo formal” no es precisamente un residuo de la  $\psi\lambda\eta$ , de la materia, de lo determinable, sino que es lo determinante.

Si se toma esta doctrina –no mantenida siempre por el propio Leibniz– de un modo externo y no en su pura finalidad metafísica, si se entiende la monadología, por así decir, de un modo popular, ingenuo, se trata entonces de algo como un animismo universal; todo, hasta los átomos de los cuerpos, está lleno de almas y espíritus. Leibniz mismo habla aquí de “pequeños dioses”; y se la puede entonces describir con los queridos esquemas de las frases hechas: en Leibniz tenemos, en vez de una visión del mundo mecánica, una dinámica; en lugar de un materialismo, ‘defiende’ un espiritualismo; su visión del mundo es teleológica, en vez de unilateralmente causal, y todos los otros cuentos para niños que se pueden oír en la historia usual de la filosofía.

Por el contrario, debemos admitir, y tenemos razones para ello, que esta interpretación monadológica del ente fue emprendida con una auténtica intención filosófica. Para poner de relieve esta intención, es decisivo, de acuerdo con nuestra interpretación, el problema de la substancialidad de la sustancia como problema metafísico-ontológico, a pesar de que ni siquiera el propio Leibniz es totalmente claro al respecto, ya que es confuso su concepto de la metafísica misma. Nuestra máxima [95] metodológica debe sonar así: primero claridad sobre la intención que nos guía y después sobre lo que el propio Leibniz dice sobre la función de la interpretación monadológica de la naturaleza. Debemos aspirar a liberar el auténtico núcleo filosófico de la monadología. Sólo entonces podremos y deberemos tomar conciencia, retrospectivamente, de hasta qué punto la intención de Leibniz era posible y fue realizada, cómo y por qué fue necesariamente distorsionada. Esto no ocurrió por casualidad, sino porque toda filosofía, al igual que todo asunto humano, fracasa en lo más profundo; y Dios no necesita ninguna filosofía. Pero para que una filosofía pueda fracasar, ¡hay que esforzarse en hacerla triunfar!

En la primera caracterización de las mónadas, los puntos ‘animados’ y animantes, hemos partido intencionadamente de la extensio para poner en claro que el problema monadológico se impone también allí donde el ente como tal no tiene el modo de ser de la vida.

Por tanto, ¿qué más hay que afirmar, ante todo, respecto de la idea de mónada? Tres puntos: 1.º Las unidades, los puntos,

no necesitan, por su parte, unificación, sino que son los que proporcionan la unidad, hacen posible algo. 2.º Las unidades, en tanto que confieren la unidad, son ellas mismas unificantes de modo originario, en cierto modo, son activas. En consecuencia, Leibniz designa estos puntos como *vis primitiva*, *force primitive*, fuerza simple originaria. 3.º Esta concepción de la mónada tiene una intención metafísico-ontológica. Por esta razón, Leibniz denomina estos puntos también *points métaphysiques* (*op. cit.*, 482), “puntos metafísicos”, no puntos matemáticos. Además los llama ‘átomos formales’, no materiales, es decir, no son las últimas partículas elementales de la *ύλη*, de la materia, sino el principio originario e indivisible de la formación, de la forma, el *εἶδος*.

Todo ente por sí está constituido como mónada, es decir, *ipsum persistens... primitivam vim habet*<sup>56</sup> (carta a De Volder, 21 de enero de 1704; Gerh. II, 262). ¿Qué quiere decir que todo ente por sí [96] está dotado de fuerza? La comprensión del sentido metafísico de la doctrina de las mónadas depende de que comprendamos correctamente el concepto de *vis primitiva*.

Vemos algo esencial: el problema de la sustancialidad de la sustancia debe ser resuelto positivamente y éste es, para Leibniz, el problema de la ‘unidad’ de la mónada. Sobre este horizonte del problema de la determinación positiva de la unidad de la sustancia se debe comprender todo lo que se dice a propósito de la ‘fuerza’ y de su función metafísica. Tiene que comprenderse el carácter de ‘fuerza’ a partir del problema de la unidad que subyace en la sustancialidad.

Sólo hoy aprendemos de nuevo a penetrar en el significado de principio, pero también en la dificultad del problema de la metafísica general. Sólo a partir de la ruptura total del filosofar actual con la gran tradición antigua de la filosofía se explica la perplejidad frente a los problemas metafísicos. Sólo esto puede ser la razón de que no se intente comprender radicalmente la monadología leibniziana a partir de su intención esencial, a pesar de que Leibniz había puesto de relieve inequívocamente su sentido metafísico general y la importancia del problema monadológico de la sustancia, en el breve artículo ya mencionado *De primae Philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (sobre la mejora de la filosofía primera, es decir, la metafísica general –ontología–, mediante una clarificación del

---

<sup>56</sup> [“lo persistente por sí mismo... tiene fuerza primitiva”.]

concepto de sustancia, o sea, mediante una interpretación monadológica de la substancialidad).

El conciso artículo abarca en la edición de Erdmann, sólo una página (Erdm. 121/122; Gerh. IV, 468-470). De su comprensión depende que logremos penetrar en el sentido ontológico de la monadología o que permanezcamos en la superficialidad habitual de la filosofía popular. El tema es la natura substantiae in universum, la esencia de la sustancia en general, la substancialidad como tal. [97]

Notio substantiae, quam ego assigno, tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximi per ceteras scientias usus futurae, consequantur (*op. cit.*; Gerh. IV, 469). “El concepto de sustancia, tal como yo la presento, es tan fecunda que de ella surgen las primeras y más originarias verdades, las referidas a Dios, a las almas y a la naturaleza de los cuerpos [o sea, respecto de todos los entes y sus ámbitos], verdades que, en parte, son conocidas, pero poco demostradas, en parte, desconocidas hasta ahora, pero, sin embargo, de gran importancia para las restantes ciencias [las no filosóficas].”

Leibniz antepone a la breve exposición de la sustancia, o del concepto de sustancia, que se muestra, de este modo, como el concepto ontológico fundamental, una reflexión general sobre la necesidad de la clarificación del concepto metafísico de fundamento y las dificultades de semejante tarea y los intentos realizados hasta entonces. Es característico observar que en ella la matemática, con sus definiciones, se vuelve a presentar como el modelo de la claridad y precisión, si bien Leibniz, precisamente aquí, ve en cierto modo que la claridad y la fundamentación de los conceptos metafísicos fundamentales tienen otro carácter.

Video plerique, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadverant. Cujus rei potissimam causam esse arbitror, quod notions generales, et quae maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscurae sunt factae; et quae vulgo afferuntur definitiones, nec nominales sunt quidem, adeo nihil explicant... Nec vero substantiae tantum, sed et causae, et actionis, et relationis, et similitudinis, et ple-rorumque aliorum terminorum generalium notions veras

et locundas vulgo latere manifestum est. Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae [98] Philosophiae nomine venit... , adhuc inter quaerenda mansisse (468). “Veo que la mayoría de las personas que tienen interés en las doctrinas de las matemáticas, siente repulsión frente a la metafísica, porque en aquéllas perciben luz, mientras que en ésta, oscuridad. En mi opinión, la razón fundamental de esto es la siguiente: los conceptos generales que todos consideran como comprensibles por sí mismos se han vuelto ambiguos y han dejado de ser claros por la negligencia [superficialidad] y la inconstancia del pensamiento humano; las definiciones que por lo común se proponen para estos conceptos fundamentales no son más que definiciones nominales y, en consecuencia, no proporcionan ninguna aclaración... Es patente que los conceptos verdaderos y fecundos, no sólo de sustancia, sino también de causa, ejecución [acción], relación, semejanza y muchos otros permanecen por lo general ocultos. Por tanto, no es sorprendente que esa ciencia principal que responde al nombre de filosofía primera [metafísica] siga estando ahora entre las cosas que deben ser buscadas [todavía es problema].”

Mihi vero in his [Metaphysicis] magis quam in ipsis Mathematicis, luce et certitudine opus videtur, quia res Mathematicae sua examina et probationes secum ferrunt, quae causa est potissima successus, sed in Metaphysicis hoc commodo caremus. Itaque peculiaris quaedam proponendi ratio necessaria est, et velut filum in Labyrintho, ... servata nihilominus claritate, quae nec popularibus sermonibus quicquam concedat<sup>57</sup> (469).

En oposición a lo que es suficiente por lo que respecta al progreso de la matemática, en opinión de Leibniz, para la metafísica es necesario un modo propio de proceder y obtener claridad; hay que buscar esta claridad, lo que no quiere implicar hacer concesiones al habla popular o a lo universalmente comprensible.

---

<sup>57</sup> [“Pero me parece a mí que es más necesaria la luz y la certeza en ésta (la metafísica) que en la propia matemática, porque las cosas matemáticas llevan consigo su exámenes y comprobaciones, lo que es la causa más poderosa de su éxito, pero en la metafísica carecemos de esta facilidad. Y de este modo es necesario proponer un cierto orden peculiar, como un hilo en el laberinto, ... cuidado con no menor claridad que cualquiera concede en el habla popular”.]

Precisamente, tomar como medida de la metafísica general la matemática ya se da en Platón en cierto modo y ocurre de un modo fundamental desde Descartes, de manera que todavía en Kant [99] es necesaria una expresa discusión de esta relación, cf. *Crítica de la razón pura*: Doctrina trascendental del método, parte primera, sección primera: la disciplina de la razón pura en el uso dogmático (A 712-38, B 740-66). Allí se dice: “El conocimiento filosófico es el conocimiento de la razón a partir de conceptos, el conocimiento matemático a partir de la construcción de conceptos” (A 713, B 741). Precisamente aquí, en la reflexión metódica, Kant no ha alcanzado el grado de claridad que, de hecho, se da en la interpretación filosófica en el capítulo del esquematismo.

Cujus rei ut aliquem gustum [una prueba] dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant *Krafft*, Galli la force) cui ego explicandae peculiarrem *Dynamics* scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam<sup>58</sup> (*op. cit.*; Gerh. IV, 469).

Aquí Leibniz sólo afirma de entrada que el concepto de fuerza es constitutivo para la interpretación de la substantialidad de la sustancia, pero en este punto no arroja luz sobre la intrínseca relación entre el carácter de fuerza y la unidad de la sustancia, sino que se limita a una tarea previa: aclarar lo que se entiende por fuerza. Y, por supuesto, esto lo hace delimitándolo frente a los conceptos metafísicos fundamentales escolásticos de *potentia nuda* (pasiva), *potentia activa* y *actio*, que, por su parte, se remontan a las nociones aristotélicas de *δύναμις*, *ἐνέργεια* y *ἐντελέχεια*.

La teoría de la *potentia* pasiva y activa es un elemento doctrinal de gran importancia en la escolástica aristotélica en el que, en este momento, yo no puedo entrar con detalle. Esta distinción es la subdivisión de una distinción más general, que en cierto modo hemos ya conocido, en una dirección, bajo el nombre de *essentia* o *realitas*: la posibilidad en el sentido de aquello que constituye la esencia de una cosa, la hace posible en su

---

<sup>58</sup> [“Diré de momento, para dar algo así como un primer vistazo de este asunto, que la noción de fuerza o poder, que los alemanes denominan *Krafft* y los franceses *force*, y a cuya explicación destiné la ciencia particular de la dinámica, proporciona mucha luz para comprender la verdadera noción de sustancia”.]

entidad esencial, independientemente de que este posible se realice en algún momento. A esta *posibilidad* la escolástica la denomina también *potentia objectiva* (o metafísica); *objectiva* [100] en el antiguo sentido (que todavía se da en la realitas *objectiva* de Descartes): *ob-jectum*, lo contrapuesto –para el mero pensar e imaginar la posibilidad pura, la esencia de una cosa–. De esta *potentia objectiva* (*possibilitas, essentia*) hay que distinguir la *potentia subjectiva*; *subjectum* no en el sentido moderno, sino en el antiguo sentido: lo subyacente, lo subsistente por sí; por consiguiente, también la *potentia physica*. Ella es la *facultad*, la ontológica *capacitas rei ad aliquam perfectionem seu ad aliquem actum*.

Esta *potentia subjectiva (physica)* se divide en *activa* y *passiva*. Tomás de Aquino dice en las *Quaestiones disputatae de potentia* (q. I, a. 1, resp.):

Duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum; alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum<sup>59</sup>.

El término ‘*facultad*’ tiene un doble significado: por una parte, quiere decir la *facultad de realizar*; le corresponde la realización misma, el *actus* en el sentido de la *actio*. Y a este fenómeno, es decir, a la *facultad de ejecutar*, parece que ha de asignársele en primer lugar y sobre todo la expresión ‘*facultad*’; y naturalmente se encuentra en este fenómeno de la *facultad* el motivo primario para la construcción del concepto de *posibilidad* en general. La *facultad*, en otro sentido, es la *facultad de padecer*, es decir, el *dejar-hacerse-algo*: la *facultad* en el sentido de *inclinación a...*; la *disposición*. Le corresponde el *actus* en el sentido de *forma*, la *efectividad*. ‘*Facultad*’, como el término de lo que se deja que se le efectúe algo, parece que es un significado derivado.

En este punto se pone en claro que al doble concepto de *potentia, facultad*, le corresponde un doble concepto de *actus*. Tomás dice en el mismo lugar: *Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio*. Pero el

---

<sup>59</sup> [“La potencia es doble: una activa que corresponde al acto, que es operación; y parece que el primer nombre fue atribuido a esta potencia; otra es la potencia pasiva, a la que corresponde el acto primero, que es forma, y a la que, de modo similar, parece que a esta potencia se le atribuye el segundo nombre”.]

concepto de acto es doble: el ‘primero’ quiere decir el carácter de ser efectuado, [101] o mejor: la efectividad de algo, ‘forma’; el ‘segundo’ el acto como causar –de algo ya efectivo–; aquí, por tanto, la numeración obedece al asunto.

Al *actus qua forma* le corresponde la *potentia pasiva*; al *actus qua actio*, la *potentia activa*. Pero el tipo de correspondencia es distinto en ambos pares de conceptos. Sobre esto, dice Tomás (*Summa theologiae* I, q. XXV, a. 1, ad 1): *Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est in actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundum quod est in potentia.* La facultad de ejecutar no se distingue del *actus qua efectividad*, o sea, no es algo independiente, sino algo que sólo puede ejecutar algo si ella mismo es efectiva; algo no puede ser lo que es si no es *efectivo*. Por el contrario, la facultad de convertirse en algo, el dejarse que le ocurra algo, se distingue de la efectividad; pues aquí lo que se hace efectivo depende propiamente de la constitución de aquello que permite que le ocurra algo. La disposición a... se distingue de lo que algo puede ser y llegar a ser en virtud de esta disposición. La disposición en sí no tiene necesidad de ser efectuada.

Éstas son distinciones importantes en la perspectiva ontológica general que durante mucho tiempo no han sido aceptadas ni interpretadas suficientemente. Hay que ver más allá de la forma escolar de una lista de distinciones.

Leibniz delimita su concepto de *vis activa*, de fuerza, en relación a esta distinción de la *potentia activa* y *pasiva*, o más precisamente, en relación a la *potentia activa*. *Vis activa* y *potentia activa* parecen significar, de acuerdo con la palabra, lo mismo. Pero (*op. cit.*; Gerh. IV, 469):

*Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa Scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur.*

“Pues se distingue [102] la *vis activa* de la mera facultad de producir, conocida por los escolásticos porque la facultad de producir o la capacidad de llevar a cabo no es más que la posibilidad inmediata de hacer, de efectuar que naturalmente necesita de un estímulo externo, algo así como un agujón, para pasar al acto.” Por consiguiente, la *potentia activa* de la escolástica es un mero ser capaz de actuar y de tal modo justamen-



te que este ser capaz de... esté cerca de efectuar pero que todavía no efectúa. Ella es una capacidad subsistente en lo subsistente, que todavía no ha entrado en juego.

Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, est conatum involvit. (Ibíd.; cf. también, infra, nisus, inclinación.) “Pero la vis activa contiene un determinado efectuar ya efectivo, es decir, una entelequia, es algo intermedio entre la mera capacidad de efectuar que está en reposo y el efectuar mismo e incluye dentro de sí un conatus, un intento.”

En consecuencia, la vis activa es un cierto efectuar, pero, sin embargo, no es el efectuar en su auténtico operar; una capacidad, mas tampoco una capacidad en reposo. Lo que aquí Leibniz quiere indicar lo denominamos tender a..., mejor todavía, para expresar el momento específico del efectuar ya en cierto modo efectivo: el impulsar, el *impulso*. No se quiere decir, por tanto, una disposición ni tampoco un proceso, sino el apoyarse a sí mismo; el interesarse-por-sí-mismo (como en el giro ‘le importa...’), el instarse a sí mismo.

Lo característico en el impulso es que él, por sí mismo, lleva a efectuar y esto no de forma ocasional, sino de modo esencial. Este llevarse a sí a... no necesita de un acicate que proceda de otro sitio. El impulso es el estímulo que, precisamente por su naturaleza, es estimulado por sí mismo. Pero en el fenómeno del impulso no se encuentra sólo que él, por decirlo así, lleve consigo por sí mismo la causa, en el sentido del desencadenante [103], sino que el impulso, en cuanto tal, está siempre ya desencadenado, pero de un modo tal que está todavía cargado, tenso. A esto corresponde el hecho de que el impulso pueda ser obstaculizado en su tender, pero no por ello es idéntico con la mera capacidad en reposo de efectuar. Sin embargo, la eliminación del obstáculo puede liberar el tender antes que cualquier otra cosa. El impulso no necesita, pues, de una causa externa que venga a él, sino que, al contrario, sólo de la eliminación de algún obstáculo subsistente, o, para utilizar una feliz expresión de Max Scheler: la desinhibición. Leibniz dice (ibíd.): Atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti<sup>60</sup>. La imagen de un arco tendido hace intuible lo que se quiere decir.

---

<sup>60</sup> [“Es llevado así a operar por sí mismo, no precisa de nada más salvo de que se remuevan los obstáculos”.]

Después de esta explicación de la vis activa como impulso –traducirlo por ‘fuerza’ puede llevar a confusión porque precisamente por con facilidad suscita la representación de una propiedad en reposo–, Leibniz alcanza la determinación fundamental (470): Et hanc agendi virtutem omni substantiae inesse ajo, semperque aliquam ex ea actionem nasci. “Digo, por tanto, que esta fuerza inhiere en toda sustancia [constituye su substancialidad] y siempre da a luz un cierto efectuar”, ella es precisamente impulso, o sea, productiva; producere quiere decir: llevar afuera, generar desde sí y conservar en sí lo dado de este modo. Pero esta determinación como impulso vale también para la sustancia corpórea; en el choque recíproco de los cuerpos el impulso sólo es delimitado y restringido de varios modos. Esto lo pasaron por alto aquéllos –los cartesianos– *essentiam eius [substantiae corporeae] in sola extensio... collocaverunt*<sup>61</sup> (ibíd.).

Todo ente tiene este carácter de impulso, está determinado en su ser como impulsante. Éste es el carácter metafísico fundamental de la mónada, con esto todavía no queda determinada la estructura de este impulso.

Sin embargo, aquí se encuentra una afirmación metafísica de gran alcance, que debemos ahora ya anticipar. [104] En efecto, esta interpretación del ente auténtico debe explicar también, en tanto que general, precisamente, la posibilidad del ente en su totalidad. ¿Qué se dice con la tesis monadológica fundamental sobre la co-subsistencia de varios entes en la totalidad del universo? Si todo ente, si toda mónada se impulsa por sí misma, entonces esto quiere decir, que lleva consigo lo esencial de su ser, o sea, aquello hacia lo que ella se impulsa y el modo de impulsarse. Todo co-subsistir, o para decirlo mejor: todo co-impulsarse de unas mónadas por otras es esencialmente *negativo* en su posible relación con cada mónada concreta. Ninguna sustancia puede dar a otra su impulso, o sea, lo que es esencial en ella. Lo que puede dar es solamente la desinhibición o la inhibición e incluso esta función negativa se efectúa sólo de manera indirecta. La relación de una sustancia con otra es solamente la relación de la delimitación y, así, de la determinación negativa. Leibniz dice a este respecto con mucha claridad (ibíd.): *Apparebit etiam ex nostris meditationibus substantiam creatam ab alia substantia creata non ipsam vim limites*

---

<sup>61</sup> [“que habían colocado su esencia (de la sustancia corpórea) sólo en la extensión”.]

tantummodo ac determinationem accipere<sup>62</sup>. Lo decisivo es el praeexistens nisus. Y Leibniz concluye: Ut alia nunc taceam ad solvendum illud problema difficile, de substantiarum operatione in se invicem, profutura<sup>63</sup>.

N. B. Leibniz llama también a la vis activa ἐντελέχεια, en referencia a Aristóteles, tanto en su *Système nouveau* (Gerh. IV, 479) como en la *Monadología* (§ 18; Gerh. VI, 609), en este último lugar fundamentándolo: car elles ont en elles une certaine perfection (ἔχουσι τὸ ἐντελές) –“pues las mónadas tienen en sí una cierta perfectio”, llevan consigo, en cierto modo, una perfección, en tanto que toda mónada (como se mostrará) ya lleva consigo lo positivo de sí misma y, por supuesto, de tal modo que, de acuerdo con su posibilidad, es el universo mismo—. Esta interpretación de la ἐντελέχεια no corresponde propiamente a la tendencia de Aristóteles. Por otra parte, en su monadología, Leibniz utiliza precisamente esta expresión dándole un nuevo significado. [105] Ya en el Renacimiento, la ἐντελέχεια fue traducida como perfectihabia, en el sentido leibniziano; en el § 48 de la *Monadología* se cita a Hermolao Bárbaro, como traductor. Este Hermolaus Barbarus (1454-1993) tradujo y comentó a Aristóteles en el Renacimiento, y también el comentario de Temistio, sin duda, con la intención de dar valor al Aristóteles griego frente a la escolástica medieval. Naturalmente su trabajo estuvo cargado de graves dificultades. Se cuenta, por ejemplo, que él, forzado por la perplejidad del significado filosófico del término ἐντελέχεια, había invocado al diablo para que le diera la solución. (Hoy estamos en la misma situación.)

Hasta ahora hemos explicado el concepto de vis activa en general: 1.º Vis activa significa impulso. 2.º Este carácter de impulso debe inherir en toda sustancia qua sustancia. 3.º De este impulso surge de continuo un efectuar.

Ahora llegamos por primera vez a la auténtica problemática metafísica de la substancialidad, es decir, a la cuestión por la *unidad* de la sustancia como ente primario; pero a lo que no es sustancia Leibniz lo llama fenómeno, esto quiere decir, algo emanado, derivado. En lo que toca al problema de la unidad, hemos escuchado ocasionalmente la crítica a la res extensa car-

---

<sup>62</sup> [“Será, asimismo, patente, a partir de nuestras meditaciones, que una sustancia creada recibe de otra sustancia creada no la fuerza misma de actuar, sino solamente los límites y la determinación de su impulso ya preexistente o de su capacidad de obrar”.]

<sup>63</sup> [“Para guardar ahora silencio sobre otros asuntos, en otro momento posterior solucionaré el difícil problema de la operación de las sustancias entre sí”.]

tesiana: la 'unidad' no es el resultado de una acumulación, algo posterior, sino que es lo que unifica desde el comienzo. La unidad, como aquello que unifica, es activa, es vis activa, impulso: es el *primum constitutivum* de la unidad de la sustancia (carta a De Volder, 30, VI, 1704; Gerh. II, 267). Aquí se encuentra el problema central de la monadología, el problema del *impulso* y la *substancialidad*.

Se ha vuelto ahora visible el carácter fundamental de esta actividad; sigue siendo oscuro el modo en que precisamente algo como el impulso mismo puede unificar. La cuestión esencial siguiente es: ¿cómo se constituye, sobre la base de esta mónada, en sí misma unificada, la totalidad del universo en sus relaciones? Antes es precisa una consideración intermedia. [106]

#### b) Consideración intermedia respecto del hilo conductor de la interpretación del ser

Ya hemos subrayado varias veces que sólo cabe hallar el sentido metafísico de la monadología cuando se intentan construir los vínculos y las perspectivas esenciales siguiendo el hilo conductor de lo que para el propio Leibniz era determinante en el esbozo de la monadología. Esto es aclarar el ser del ente. Por consiguiente, debe alcanzarse, a partir de algún lugar, una idea ejemplar del ser, para que desde ella algo así como el ser se muestre evidente de forma inmediata para el cuestionar filosófico.

Nos relacionamos con el ente, nos entregamos a él, nos perdemos en él, nos ofusca y nos vence. Pero no nos relacionamos sólo de este modo con el ente, nosotros mismos somos asimismo un ente –y *somos* este ente cada uno de nosotros, y, a decir verdad, no lo somos de un modo indiferente, sino de un modo tal que nos concierne nuestro propio ser–. Por consiguiente, prescindiendo de otras razones, el hilo conductor es en cierto modo siempre el propio ser; así ocurre también en el proyecto de la monadología. Qué significa la función de hilo conductor y qué trae ante la mirada (existencia) son dos cosas que permanecen, sin embargo, no contestadas ontológicamente.

La continua mirada al propio Dasein, la constitución de ser y el modo de ser del yo propio, ofrece a Leibniz el modelo de la 'unidad', que atribuye a todo ente. Se interpreta al ente en analogía con el alma, la vida, el espíritu. Esto se hace patente a partir de muchos textos. Para la comprensión de la interpretación, cargada de consecuencias, del ente por parte de Leibniz es decisivo ver con claridad lo que respecta a este hilo conductor.

Por medio de la mirada al 'alma' o la 'forma', se alcanza la idea de una auténtica unidad, que corresponde a lo que se llama en nosotros el 'yo'; pero algo de este tipo no se encuentra en las máquinas artificiales ni tampoco en la masa de materia como tal... Ésta no puede considerarse, pues, más que como un ejército, un rebaño, o como un [107] estanque lleno de peces o también como un reloj compuesto de muelles y ruedas (*Syst. Nov.*; Gerh. IV, 482; traducción de Buchenau II, 265).

Pienso en la sustancia misma, cuando tiene el carácter originario de impulso, como una mónada perfecta e indivisible, que es comparable a nuestro yo (De una carta a De Volder, filósofo cartesiano de la Universidad de Leyden, 20, VI, 1703; Gerh. II, 251; traducción de Buchenau II, 325).

Además, no obstante, hay que tener en cuenta que este principio de la actividad [impulso] podemos comprenderlo en el grado supremo porque está construido en cierto modo en analogía con lo que inhiere en nosotros mismos, a saber, representar y tender (a De Volder, 30, VI, 1704; Gerh. II, 270; traducción de Buchenau II, 347).

Aquí se muestra con claridad, en primer lugar, que la determinación de la sustancia se obtiene de la analogía con el 'yo' y, en segundo lugar, que posee el grado supremo de comprensibilidad en razón precisamente de este origen.

“Por el contrario, presupongo siempre y en todas partes sólo lo que todos nosotros debemos admitir con frecuencia y suficientemente en nuestra alma, a saber: movimientos internos espontáneos y con este único presupuesto mental agoto la suma entera de las cosas” (a De Volder, 1705; Gerh. II, 276; traducción de Buchenau II, 350). Por consiguiente, el único presupuesto, esto es, el auténtico contenido del proyecto metafísico es la idea de ser, que es obtenida a partir de la experiencia de uno mismo, a partir del cambio continuamente percibido en el yo, a partir del impulso.

“Por consiguiente, si pensamos en las formas substanciales [vis primitiva] como algo análogo a las almas, entonces se puede poner en duda si han sido repudiadas con razón” (a Joh. Bernoulli, 29, VII, 1698; *Math. Schr*<sup>64</sup>. III/2, 552; traducción de

---

<sup>64</sup> *Leibnizens Mathematische Schriften*, edición de C. I. Gerhardt, volumen 7 (in 8.<sup>o</sup>), Berlín y Halle 1849-1863 (reimpreso en Hildesheim, 1962).

Buchenau II, 366). Esto no quiere decir que las formas sustanciales sean meras almas o incluso cosas nuevas y corpúsculos, sino que [108] son lo correspondiente a las ‘almas’; esto es sólo la ocasión para proyectar la estructura fundamental de la mónada.

Es por esto que nosotros, pensando en nosotros mismos, aprehendemos el pensamiento del ser, de la sustancia, de lo simple y de lo compuesto, de lo inmaterial y de Dios mismo, cuando nos representamos [via eminentiae] que lo que en nosotros subsiste de modo limitado está contenido en él sin limitación (*Monadología* § 30; Gerh. VI, 612; traducción de Buchenau II, 442).

Para todo el problema de la función del hilo conductor de la consideración de sí mismo y de la autoconciencia en general, tiene que citarse la carta a la reina Sofía Carlota de Prusia “De lo que se encuentra más allá de los sentidos y la materia” (1702; Gerh. VI, 499-508); traducción de Buchenau II, 410-22). En ella se dice:

Este pensamiento de mí mismo, del yo para el que le son conscientes los objetos sensibles y de su propia actividad referida a ellos, añade algo a los objetos de los sentidos. Es algo totalmente distinto pensar en un color y reflexionar acerca de este pensamiento, tan distinto como lo es el color mismo y el ‘yo’ que piensa en él. Y, puesto que comprendo ahora que también otros seres pueden tener derecho a decir ‘yo’ y que se podría decir lo mismo también de ellos, comprendo entonces, a partir de aquí, qué puede llamarse de forma totalmente general sustancia. Además la consideración de mí mismo me ofrece también otros conceptos metafísicos, como el de causa, efecto, actividad, semejanza, etc.; e incluso los conceptos fundamentales de la lógica y la moral.

Y finalmente: “El ser mismo y la verdad no pueden ser comprendidos a partir únicamente de los sentidos”. Por tanto, los conceptos del ser y de la verdad se encuentran antes en el ‘yo’ y en el entendimiento que en los sentidos externos y en la percepción de los objetos externos (Gerh. VI, 502/3; Buchenau II, 413-15).

¿Qué se sigue de todo esto? Ante todo que Leibniz, pese a todas las diferencias con Descartes, afirma [109] con él la autoconciencia del yo como lo primario; que ve, igual que Descartes, en el yo, en el ego cogito, la dimensión a partir de la que deben obtenerse todos los conceptos metafísicos fundamentales. Pero

aquí la función de hilo conductor del ego permanece aún ambigua de varias formas. Ante todo, el sujeto, en tanto que aquel que se plantea el problema del ser en general, puede volverse él mismo cuestionable. Después se puede tomar el sujeto como ente ejemplar en la medida en que él mismo, en tanto que ente con su ser, proporciona la idea de ser en general. Además, el sujeto puede ser visto como aquel que comprende el ser; como ente de un tipo especial que tiene en su ser en general la comprensión del ser, donde ser no quiere decir sólo el existir del Dasein.

Respecto del conocimiento del ser en general, dice Leibniz: Et je voudrais bien savoir, comment nos pourrions avoir l'idee de l'estre en nous (*Nouveaux Essais* I, 1, § 23; Gerh. V, 71; cf. también *op. cit.* § 21, *Discours* § 27 y *Monadología* 30<sup>65</sup>). Aquí plantea Leibniz expresamente la cuestión de la idea del ser y responde (siguiendo a Descartes): no la tendríamos si nosotros mismos no fuéramos entes y encontrásemos entes en nosotros mismos. Ciertamente debemos, esto también lo cree Leibniz, ser para tener esta idea. Pero esto implica aún más que, desde una perspectiva metafísica, nuestra esencia es precisamente que no podemos ser lo que somos sin la idea del ser. Esto quiere decir: la comprensión del ser es constitutiva del Dasein.

Pero de esto no se sigue que nosotros formemos la idea del ser mirándonos a nosotros mismos como entes. Al contrario, su origen más próximo es un origen indiferente: la subsistencia indistinta del mundo y de nosotros. (Por lo demás, la idea de 'mana' hay que aclararla a partir de esta indistinción y del ser entregado.) [110] Sin duda, somos nosotros mismos la fuente de la idea del ser, pero hay que entender esta fuente como trascendencia originaria del Dasein. Por consiguiente, esto quiere decir: la idea del ser surge a partir del 'sujeto'. Y es que la comprensión del ser pertenece a éste sólo en la medida en que trasciende. Y únicamente a partir de la trascendencia brota la articulación comprensiva del ser. La idea de ser en general es, sin embargo, un problema difícil y último.

En la ambigua función de hilo conductor del ego, permanece el sujeto mismo no explicado ontológicamente en su totalidad. Leibniz plantea y resuelve el problema del ser, o sea, el problema fundamental de la metafísica, retrotrayéndolo al suje-

---

<sup>65</sup> Cf. en D. Mahnke: *Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik*, p. 104 supra y los pasajes posteriores en la nota 125. También aquí, aunque de un modo confuso, se unen ser y subjetividad.

to. Pese a haber puesto de relieve fenómenos ópticos auténticos sigue siendo ambiguo este retrotraerse al sujeto, tanto en Leibniz como en los que le precedieron y los que le siguieron, porque precisamente no se comprendió el 'yo' mismo en sus estructuras esenciales y en su modo de ser específico.

Precisamente por esto, Leibniz tiene que dar la impresión de que su interpretación monadológica del ente es simplemente un antropomorfismo, un pansiquismo en analogía con el 'yo'. Pero esto no hay que tomarlo de un modo tan extrínseco y arbitrario; prescindiendo totalmente de que el propio Leibniz intenta fundamentar metafísicamente esta consideración analogizante: "Siendo la naturaleza de las cosas uniforme, nuestra propia esencia no puede ser infinitamente distinta de las demás sustancias simples a partir de las cuales se compone la totalidad del universo" (a De Volder, 30, VI, 1704; Gerh. II, 270; traducción de Buchenau II, 347). Sin duda, aquí el fundamento dado es un principio ontológico universal, que a su vez hay que fundamentar.

En vez de una mera y gran afirmación de antropomorfismo, debe preguntarse, más bien, a la inversa: ¿qué estructuras del propio Dasein son las que deben ser relevantes para la interpretación del ser de la sustancia? ¿Cómo se modifican estas estructuras hasta volverlas idóneas para hacer comprensible monadológicamente todo ente, todos los grados de ser? [111] Para retomar el problema central: ¿cómo puede el impulso dar unidad a la sustancia? ¿Cómo puede ser determinado el impulso mismo?

### c) La estructura del impulso

Si el impulso o lo determinado como impulsante, en la medida en que es algo que impulsa, puede dar unidad, entonces él mismo debe ser *simple*, es decir, no puede tener partes en el sentido de un agregado, de una colección. Lo *primum constitutum* debe ser una unidad indivisible. *Quae res in plura (actu jam existentia) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuam* [tiene su contenido quiditativo sólo en préstamo]. *Hinc iam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum*<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> ["La cosa que puede dividirse en varias (con existencia ya en acto) es un agregado de varias, y la cosa que es un agregado de varias no es una más



(en la misma carta a De Volder; Gerh. II, 267). Y el § 1 de la *Monadología* dice (Gerh. VI, 607; traducción de Buchenau II, 435): “La mónada de la que aquí se habla no es más que una sustancia simple que entra en lo compuesto. Es simple, es decir, no tiene partes”.

Pero, ahora bien, si la sustancia es simplemente unificante, entonces debe haber también ya algo *múltiple* que ella unifique, puesto que si no todo el problema de la unificación carecería de sentido y sería superfluo. Aquello que unifica y cuya esencia consiste en unificar debe tener, en consecuencia, una relación esencial con lo múltiple. Esto quiere decir: debe haber precisamente en la mónada, en tanto que simplemente unificante, algo múltiple: ella debe, como simplemente unificante, en cuanto tal, implicar la multiplicidad posible.

Ahora bien, en la medida en que lo simplemente unificante es *impulso*, y sólo como tal, el impulsar lleva consigo a la vez algo múltiple, debe ser algo múltiple, debe tener lo múltiple el carácter del impulsar, o sea, del movimiento en general. Pero lo múltiple en movimiento es lo que cambia y [112] se hace otro. Lo múltiple dentro del impulso debe tener el carácter de lo impulsado. Algo impulsado es un *com-pulsado*. Pero lo *com-pulsado* en el impulso es éste mismo. Por ello, en el impulso mismo se encuentra un sobrepasarse a sí mismo, se encuentra en él una transformación, un hacerse otro, un movimiento. Esto quiere decir: el impulso es lo que se hace otro en el impulso mismo, es lo *im-pulsado*.

Ahora bien, como *primum constitutum* el impulso debe ser unificante en cuanto simple y a la vez debe constituir el origen y el modo de ser de lo mutable. Lo que quiera decir ‘unificante en cuanto simple’, habrá que determinarlo posteriormente. La unidad no puede ser la reunión posterior de una colección, sino la unificación originariamente organizadora. Esto quiere decir que el principio constitutivo de la unificación debe ser anterior a aquello que se somete a la posible unificación. Lo unificante debe ser antes, esto significa: de antemano debe extenderse hacia algo de donde ha recibido ya toda multiplicidad su unidad. Lo unificante en cuanto simple debe ser originariamente *abarcante* y, como abarcante, *abrazante* de antema-

---

que en la mente ni tiene otra realidad más que la que le presta su contenido. De esto ya infería que en las cosas se dan unidades indivisibles, porque, en caso contrario, no habría en las cosas verdadera unidad, ni realidad no prestada; lo que es absurdo”.]

no, de modo que toda multiplicidad se hace ya multiplicidad en el carácter abrazante.

En este sentido, lo unificante sobrepasa de antemano lo que unifica en su transcurrir; es *substantia prae-eminens* (a *De Vol-der*, 20, VI, 1703; *Gerh.* II, 252). El *prae-* no significa un ser subsistente previo, sino un estructural preabarcar y abrazar.

Por consiguiente, se sigue que la *vis* primitiva, o sea, el impulso como *primum constitutum* de la unificación originaria es abarcante y abrazante. Leibniz lo expresa así: la mónada, en razón de su esencia, es pre-aprehensiva, *re-presentativa*.

El motivo metafísico más intrínseco del carácter representativo es la función ontológica de unificación propia del impulso. Al propio Leibniz se le oculta esta motivación. Sin embargo, según el asunto, sólo éste puede ser el motivo del carácter de representación; y no la reflexión: la mónada, en tanto que fuerza, es algo vivo, y a lo vivo le es propio [113] tener un alma, y a un alma, le es propio, a su vez, el representar; esto sería, sin duda, una transposición externa de lo anímico al ente en general y, de esta forma, carecería de justificación.

Dado que el impulso debe ser lo originariamente unificante, en tanto que simple, tiene que ser abarcante-abrazante; debe ser '*representante*'. *Re-pre-sentar* debe tomarse aquí estructuralmente en un sentido muy amplio, no como una determinada facultad anímica. En consecuencia, la mónada no es alma, de acuerdo con su esencia metafísica, sino, por el contrario: el alma es una posible modificación de la mónada. El impulso esencialmente representante no es, por consiguiente, un proceso que ocasionalmente también representa o produce representaciones, sino que la estructura del propio proceso impulsor es abarcante, es *extático*, y, en este sentido, el impulsar es un *re-pre-sentar*. Sin embargo, este representar no puede ser comprendido como un puro mirar de hito en hito, sino como perceptio, o sea, como un unificar de antemano lo múltiple en lo simple, *dans le simple* (*Principes de la nature...* § 2; *Gerh.* IV, 598). En su correspondencia con Des Bosses, Leibniz define la perceptio como *nihil aliud, quam multorum in uno expressio*<sup>67</sup> (11. VII, 1706; *Gerh.* II, 311); y, posteriormente, escribe: *Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo*<sup>68</sup> (20, IX, 1706; *op. cit.*, 317).

---

<sup>67</sup> ["No es más que la expresión de muchos en uno".]

<sup>68</sup> ["La percepción nunca versa sobre un objeto en el cual no haya alguna variedad o multitud".]

Del mismo modo que el 'representar', también pertenece a la estructura del impulso el 'tender'; esta contraposición apunta a la *νόησις* y a la *ὄρεξις*, que son las dos facultades fundamentales de todo lo vivo. Junto a la perceptio Leibniz menciona, asimismo, una segunda facultad, el *appetitus*; debe subrayarse de modo especial el *appetitus* porque no ha captado de forma suficientemente radical la esencia de la vis activa, a pesar de la clara delimitación entre potentia activa y actio. Aparentemente, la fuerza permanece todavía como algo sustancial, un núcleo que después es dotado con un representar y un tender, mientras que precisamente el impulso es en sí mismo una tendencia que representa o un representar que tiende. Sin embargo, ciertamente el [114] carácter del *appetitus* no tiene todavía un significado especial y no equivale al impulso. Más bien, *appetitus* significa un momento constitutivo, esencial y peculiar del impulso, como la perceptio.

En la medida en que el impulso unifica originariamente, debe ser previo a toda posible multiplicidad, debe ser capaz de hacer frente a toda multiplicidad en su posibilidad, o sea, debe haber ya sobrepasado y superado la multiplicidad. Por tanto, el impulso debe llevar en sí mismo la multiplicidad y dejarla nacer mediante el impulsar; esto es su carácter de 'mundo'. Conviene que veamos el origen esencial de la multiplicidad en el impulso en cuanto tal.

Recordemos que, en tanto que superador de antemano, el impulso es una unidad originariamente unificante, y de este modo se entiende la mónada como substantia. Substantiae non tota sunt [no 'todos' tales] quae contineant partes formaliter, sed res totales quae partiales continent eminenter<sup>69</sup> (a De Volder, 24, I, 1704; Gerh. II, 263). El impulso es la 'naturaleza', o sea, la esencia de la sustancia; en tanto que impulso, es activa en cierto modo, pero, en tanto que activa, es siempre originariamente representante (*Principes de la Nature...* § 2, *op. cit.*).

En la carta a De Volder, que acabamos de citar, Leibniz prosigue:

Si nihil sua natura activum est, nihil omnino activum erit; quae enim tandem ratio actionis si non in natura rei? Limitationem tamen adjicis, ut res sua natura activa esse possit, si actio semper se habeat eodem modo. Sed cum omnis actio mutationem contineat, ergo habemus quae

---

<sup>69</sup> ["Las sustancias no son todos que contienen partes formalmente, sino cosas totales que contienen porciones eminentemente".]

negare videbaris, tendentiam ad mutationem internam, et temporale sequens ex rei natura<sup>70</sup>.

Aquí se dice claramente: la actividad de la mónada como impulso es eo ipso impulso al cambio; el impulso, por su naturaleza, tiende a lo otro, en él está implícito un sobrepasarse. Esto quiere decir que lo múltiple surge de lo impulsante mismo en tanto que impulsante. La sustancia es successioni obnoxia (ibíd.), sometida a sucesión; el impulso se somete, en tanto que impulso, a la sucesión múltiple [115]; no como algo distinto de sí mismo, pues es aquello que, en tanto que impulso, trata de provocar, él se somete a la sucesión temporal, no como a algo que le sea extraño, sino que él mismo es esta multiplicidad. Del impulso mismo surge el tiempo.

En el impulso mismo se encuentra la tendencia a transitar desde... a..., la tendencia a superar cada una de las etapas del impulso. Y esta *tendencia a transitar* es lo que Leibniz designa con el término *appetitus*. Pero hay que afirmar al respecto que la *perceptio* (en el sentido más característico) es una determinación igualmente originaria de la mónada. La tendencia es, ella misma, re-pre-sentante; esto quiere decir: unificante a partir de una unidad que de antemano es algo que transporta; lo que unifica no son más que las transiciones del representar al re-pre-sentar, suscitadas por el impulso y que, por su parte, son impulsantes.

Respecto de la definición definitivamente válida de mónada, Leibniz escribe a De Volder:

Imo rem accurate considerando dicendum est nihil in rebus esse nisi substantias simplices et in his perceptionem atque appetitum... Revera igitur [principium mutationis] est internum omnibus substantiis simplicibus, cum ratio non sit cur uni magis quam alteri, consistitque in progressu perceptionum Monadis cujusque, nec quicquam ultra habet tota rerum natura<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> ["Si nada fuese activo por su propia naturaleza, nada en absoluto sería activo; pues ¿qué razón de la acción habría, si no es en la naturaleza de la cosa? Sin embargo, añades la limitación de que una cosa puede ser activa por su propia naturaleza si la acción siempre se mantiene del mismo modo. Pero puesto que toda acción contiene cambio, crearás que tenemos que negar, en consecuencia, la tendencia al cambio interno que se sigue temporalmente de la naturaleza de la cosa".]

<sup>71</sup> ["Ciertamente si consideramos el tema cuidadosamente, hay que decir que nada hay en las cosas salvo las sustancias simples y en esta percepción y apetito... Por tanto, verdaderamente (el principio del cambio), es interno a

El *progressus perceptionum* es lo originario de la mónada, o sea, la tendencia re-pre-sentante a transitar, el impulso.

Porro ultra haec progressi et quaerere cur sit in substantiis simplicibus perceptio et appetitus, est quaerere aliquid ultramundanum ut ita dicam, et Deum ad rationes vocare cur aliquid forum esse voluerit quae a nobis concipiuntur<sup>72</sup> (30, VI, 1704; Gerh. II, 270 s.).

Instructivo sobre la génesis de la doctrina del impulso y de la tendencia a transitar es el siguiente pasaje del primer borrador de esta carta a De Volder del 19, I, 1706 (Gerh. II, 282 nota):

Mihi tamen sufficit sumere quod concedi solet, esse quandam vim in percipiente sibi formando ex prioribus novas perceptiones, quod idem est ac si dicas, ex priorie aliqua perceptione sequi [116] interdum novas. Hoc quod agnoscitur solet alicubi a philosophis veteribus et recentioribus, nempe in voluntariis animae operationibus, id ego semper et ubique locum habere censeo, et omnibus phaenomenis sufficere, magna et uniformitate rerum et simplicitate<sup>73</sup>.

La respuesta a la cuestión: ¿en qué sentido el impulso es unificante en tanto que impulso? exigió profundizar en la estructura esencial del impulso mismo: 1.º El impulso es *originariamente unificante*; por tanto, no gracias a lo que unifica, no es una composición de lo que unifica. Es abarcante-abrazante: perceptio. 2.º Pero este percipere abraza y está dirigido a algo múltiple que ya está él mismo implicado en el impulso y se origi-

---

todas las sustancias simples, puesto que no hay razón para que deba ser en una más que en otra y consiste en el progreso de las percepciones de cada mónada, y toda la naturaleza de las cosas no contiene nada más”.]

<sup>72</sup> [“Además, preguntar por qué este progresar y este querer en las sustancias simples es percepción y apetito, es preguntar algo ultramundano, por decirlo así, y pedir a Dios razones de por qué ha querido que haya algo de lo que nosotros concebimos”.]

<sup>73</sup> [“Pero me es suficiente con aceptar lo que se suele conceder, que hay cierta fuerza en el percipiente que forma nuevas percepciones a partir de las anteriores, lo que es lo mismo que decir que a partir de alguna percepción anterior se siguen nuevas de vez en cuando. Lo que suele ser reconocido en todas partes por los filósofos antiguos y modernos, en las operaciones voluntarias del alma, yo pienso que tiene lugar siempre y en todas partes, y es suficiente para todos los fenómenos por la gran uniformidad y simplicidad de las cosas”.]

na de él. El impulso es algo que transporta, es *pulsante*; es una multiplicidad de fases que ellas mismas son siempre *representantes*. 3.º El impulso es *progressus perceptionum*. Impulsando se transporta, es *appetitus*, es *tendencia a transitar*, *tendencia interna ad mutationem*.

Si echamos una mirada a lo dicho sobre la sustancialidad de la sustancia: la sustancia es lo que constituye la unidad de un ente. Esto que unifica es impulso, por supuesto, tomado en las determinaciones que han sido mostradas ahora: re-presentación y tendencia a transitar, o sea, constituye lo múltiple en sí mismo.

El impulso, como lo unificante, es la naturaleza de un ente. Y a la vez toda mónada tiene su *propre constitution originale*. Ésta la recibe con la creación. Ahora bien, ¿qué hace, en lo fundamental, que toda mónada sea precisamente esa mónada? ¿Cómo se constituye esta misma *individuación*? El recurso a la creación es sólo la explicación dogmática del origen de lo individualizado, pero no la aclaración de la individuación misma. ¿En qué consiste ésta? La respuesta a esta pregunta debe precisar aún más la esencia de la mónada.

Es evidente que también la individuación debe tener lugar, por así decir, en lo que constituye en lo fundamental la esencia de la mónada [117]: el impulso. ¿Dónde puede y debe encontrarse el fundamento de la peculiaridad de cada mónada? ¿Qué carácter esencial en la estructura del impulso hace posible la individualización de cada caso? ¿En qué medida lo originariamente unificante es precisamente en el unificar un individualizarse?

Si antes se dejó a un lado el vínculo con la creación, fue sólo para no caer en una explicación dogmática; sin embargo, el sentido metafísico que se expresa en la caracterización de la mónada como creada es la finitud.

Formalmente, finitud quiere decir limitación. ¿Hasta qué punto cabe restringir el impulso? Si la finitud en tanto que limitación pertenece a su esencia, debe ser definida a partir del rasgo fundamental del impuls; pero este rasgo fundamental es la unificación, y, por supuesto, una unificación re-presentante y que supera de antemano. En este unificar presentante se encuentra una posesión previa de la unidad a la que el impulso *dirige su mirada* en cuanto representante y tendente al tránsito. En el impulso, en tanto que *appetitus* presentante se encuentra, por decirlo así, un 'punto' al que se dirige desde el comienzo la atención: la unidad misma, a partir de la que unifica. Este punto de vista, o *point de vue*, punto-de-la-mirada, es constitutivo del impulso. Este punto de mira, es decir, lo representado en

él de antemano es también aquello que desde el comienzo regula todo impulsar; en la medida en que este último, el impulsar, en tanto que movimiento que representa en cuyo libre moverse siempre está lo re-pre-sentado de antemano, no es empujado desde fuera. En consecuencia, perceptio y appetitus son determinados primariamente, en su impulsar, a partir del punto de vista.

Pero aquí se encuentra lo que hasta ahora no se ha comprendido explícitamente. Algo que, como impulso, es en sí mismo algo que abarca y, precisamente de un modo que se mantiene y es en este abarcar, tiene en sí la posibilidad de comprenderse a sí mismo. En un impulsar hacia... lo que impulsa siempre atraviesa una dimensión, es decir, se atraviesa a sí mismo y es algo tal que está abierto para sí mismo, y esto naturalmente según su posibilidad esencial. Gracias a esta [118] *autoapertura* dimensional, lo que impulsa puede también comprenderse a sí mismo expresamente; por tanto, además de percibir puede a la vez que percibe ser presente para sí mismo, percibirse a sí mismo: *apercibir*. En los *Principes de la Nature et de la Grace...*, dice Leibniz, en el § 4 (Gerh. VI, 600; cf. *Monadologie* § 21 ss.):

Ainsi il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état interieur de la Monade representant les choses externes, et l'Apperception qui est la Consciente, ou la connoissance reflexive de cet état interieur [es decir, estar consciente, vigilia], laquelle n'est point donnée à toutes les Ames, ny tousjours à la même Ame<sup>74</sup>.

Ahora bien, mediante este punto de vista, por así decir, se aprehende con la vista todo el universo, cada vez en una perspectiva distinta del ente y de lo posible, pero reflejándolo de un modo determinado –a saber, en cada caso de acuerdo con el grado del impulsar de una mónada, o sea, según su posibilidad de unificarse a sí misma en su multiplicidad–. En este ‘sí mismo’ se expresa que en la mónada, en tanto que impulso que representa, se encuentra a la vez un cierto co-representarse a sí mismo. Ahora bien, este desvelamiento de sí puede tener diversos grados, que van desde la perfecta transparencia hasta el aturdimiento y el embotamiento. Ninguna mónada carece de per-

---

<sup>74</sup> [“Así conviene distinguir entre la percepción, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas, y la apercepción, que es la conciencia, o el conocimiento reflexivo de ese estado interior, la cual no se da en todas las almas, ni a la misma alma siempre”.]

ceptio y de appetitus y, de este modo, de una cierta autoapertura; aunque esta no debe ser un co-presentarse a sí mismo. Toda mónada posee ésta autoapertura, aunque sólo tenga el grado ínfimo. Por consiguiente, el punto de vista de cada caso, y la posibilidad correlativa de unificación, su unidad, constituye el carácter de única propio de cada mónada.

Precisamente en la medida en que unifica —ésta es su esencia— la mónada se individualiza. En su esencia de impulso se funda la intrínseca posibilidad de la individuación. Pero en la singularización, en el impulso a partir de su propia perspectiva, unifica el universo que representa en sí de antemano sólo de acuerdo con su propia posibilidad. Toda mónada es, por tanto, en sí misma, un mundus concentratus (carta a De Volder, 20 Vi, 1703; Gerh. II, 252). Todo impulso, [119] concentra en sí mismo, en su impulsar, el mundo, en cada caso de acuerdo a su manera.

Pero dado que cada mónada es, en cierto modo y a su manera, el 'mundo', puesto que lo presenta, todo impulso se halla en consenso con el universo. Y gracias a esta concordancia de todo impulso representativo con el universo, todas las mónadas mantienen entre sí una relación. En la idea de mónada, en tanto que impulso representante que tiende a un tránsito, se encuentra incluido el que pertenezca a ella, en cada caso, el mundo en una refracción según la perspectiva y, así, todas las mónadas, en tanto que unidades de impulso están de antemano orientadas a la armonía pre-establecida, la harmonia praestabilita, de la totalidad de los entes. En cada mónada, se halla, de acuerdo con su posibilidad, todo el universo.

Pero la armonía pre-establecida, en tanto que constitución fundamental de mundo efectivo, de los actualia, es lo contrapuesto a la mónada central —Dios—, en tanto que es lo que ha recibido el impulso. El impulso de Dios es su voluntad; pero el correlato del querer divino es lo optimum.

Distinguendum inter ea, quae Deus potest, et quae vult: potest omnia, vult optima. Actualia nihil aliud sunt, quam possibilium (omnibus comparatis) optima. Possibilia sunt quae non implicant contradictionem<sup>75</sup> (a Joh. Bernoulli, 21, II, 1699; *Math. Schr.* III/2, 574).

---

<sup>75</sup> [“Hay que distinguir entre aquello que Dios puede y lo que quiere: puede todo, quiere lo óptimo. Lo efectivo no es más que lo óptimo de lo posible (considerando todas las cosas). Posible es lo que no implica contradicción”.]



La singularización que tiene lugar en el impulso en tanto que unificación es por esencia siempre singularización de un ente que pertenece al mundo. Las mónadas no son, pues, elementos aislados, que sólo darían el universo una vez sumadas, sino que cada una, a su modo, es en cada caso, en tanto que impulso caracterizado, el universo mismo, cada una representa, desde su punto de vista, el mundo. El hablar de la mónada como un 'pequeño mundo', como un microcosmos, no capta lo esencial, ya que cada mónada es el universo en la medida en que ella, impulsando, representa en cada caso la totalidad del mundo en su unidad, a pesar de que nunca lo comprenda totalmente. Cada mónada es, de acuerdo con el grado de su vigilia, una historia del mundo que [120] presenta el mundo. Y, por consiguiente, en cierto modo, el universo puede multiplicarse tanto como mónadas haya; de la misma forma que una misma ciudad puede ser representada de modo distinto según las distintas situaciones de cada uno de los que la observan (*Discours* § 9).

De lo dicho resulta clara ahora la imagen que Leibniz usa con frecuencia gustosamente para caracterizar la esencia completa de la mónada: la mónada es un *espejo* vivo del universo. Uno de los pasajes esenciales se encuentra en la carta a De Volter del 20, VI, 1703 (Gerh. II, 251/2):

Entelechias differre necesse est, seu non esse penitus similes inter se, imo principia esse diversitatis, nam aliae aliter exprimunt officium est ut sint totidem specula vitalia rerum seu totidem Mundi concentrati. "Es necesario que las entelequias [las mónadas] se distingan unas de otras, es decir, que no sean enteramente similares. Deben ser incluso [ellas mismas como tales] los principios de la diversidad, pues todas ellas expresan, cada una de forma distinta que las otras, el universo, de acuerdo con su modo de ver [re-pre-sentar]. Y precisamente ésta es su tarea más propia: ser otros tantos espejos vivientes del ente u otros tantos mundos concentrados."

En esta frase se encuentran varios puntos: 1.º La diferenciación de las mónadas es una diferenciación necesaria, esto es, pertenece a su esencia: en tanto que unificantes, cada una unificante desde su punto de vista, se singularizan a sí mismas. 2.º En consecuencia, las mónadas son ellas mismas el origen de las diferencias entre ellas, en virtud de su modo de ver perceptivo-apetitivo. 3.º Este poner-delante el universo, que es unificante, en cada caso, en una singularización, es precisamente lo que importa a cada mónada en su ser, su impulso. 4.º Las

mónadas son, cada una de ellas, el universo en una concentración; son concentraciones universi (a De Volder, 1705, Gerh. II, 278). El centro de la concentración es precisamente el impulso determinado por el punto de vista respectivo. 5.º La mónada es *speculum vitale*; cf. *Principes de la [121] Nature et de la Grace...* § 3, *Monadología* §§ 63 y 77 (Gerh. VI, 599, 618 y 620), carta a Remond (julio, 1714, borrador; Gerh. III, 623). Ella es *miroir actif indivisible* (Gerh. IV, 557), un reflejar activo, indivisible, simple. Espejo, *speculum* (la misma raíz que *speculare*, *species*) significa un dejar ver. Pero las mónadas dejan ver en cuanto que impulsan, esto es, reflejan en tanto que representan, y sólo en esta acción se realiza el respectivo desvelamiento del mundo. El reflejar no es un rígido reproducir, sino que él mismo es, en cuanto tal, un impulsar hacia nuevas posibilidades prefiguradas de sí mismo. En la posesión previa de un universo en un punto de vista, sólo a partir del cual se hace visible algo múltiple, el reflejar es simple.

Desde aquí cabe entender con mayor agudeza ahora la esencia de la sustancia finita en una perspectiva no observada hasta el momento. Leibniz dijo en una ocasión (en la carta a De Volder, del 20, VI, 1703; Gerh. II, 249): *Omnis substantia est activa, et omnis substantia finita est passiva, passioni autem connexa resistentia est*<sup>76</sup>. ¿Qué puede haberse dicho aquí? La sustancia es activa, impulso. En todo impulso finito, realizado en cada caso en una perspectiva, se encuentran siempre y necesariamente resistencias que se oponen al impulso como tal. Y es que ya, impulsando cada vez desde un punto de vista hacia todo el universo, el impulso no es una gran cantidad de cosas, pero se modifica por el punto de vista. No obstante, hay que observar que el impulso está expuesto, en tanto que un impulsar, a la resistencia propia, porque, desde el punto de vista de su posibilidad, puede ser todo el universo, pero no lo es. En tanto que la mónada es, en cada caso, el todo dentro de un punto de vista, la mónada es, en virtud de su ordenación al universo, finita, es decir, se relaciona con algo que se le opone, con algo que ella no es, pero que a la vez podría ser. A la finitud del impulso le pertenece esta pasividad en el sentido de lo que el impulso no impulsa.

Lo negativo, sólo en cuanto momento estructural del impulso finito, es lo propio del carácter de lo que Leibniz entiende con la expresión *materia prima*.

---

<sup>76</sup> ["Toda sustancia es activa, y toda sustancia finita es pasiva, la resistencia, sin embargo, está unida a la pasión".]

Materia prima cuilibet Entelechia [122] est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia pasiva totius substantiae completae. Neque enim materia prima in mole seu impenetrabilitate et extensione consistit<sup>77</sup> (a De Bosses, 16, X, 1706; Gerh. II, 324).

Mediante esta originaria pasividad esencial, la mónada tiene la posibilidad intrínseca del nexus con la materia secunda, esto es, con la massa, con lo resistente, en el sentido de la masa y materia secunda el peso material. (Cf. al respecto la correspondencia con el matemático Joh. Bernoulli y con el jesuita De Bosses, profesor de filosofía y teología en el colegio jesuita de Hildesheim.) Este momento estructural proporciona a Leibniz el fundamento para hacer metafísica comprensible y mostrar positivamente el nexus de la mónada con un cuerpo material (materia secunda, massa), y por qué la extensio no puede constituir la esencia de la sustancia. Ahora no podemos profundizar en esto, como tampoco en la subsiguiente elaboración de la monadología y en los principios metafísicos que se relacionan con ella.

Nuestro problema principal es cómo la lógica hunde sus raíces en la metafísica, o sea, cómo la teoría del juicio, arraiga en la teoría de la sustancia, por tanto, el problema de la teoría de la identidad en la monadología. La monadología es una determinación de la sustancialidad de la sustancia, de la unidad del ente en tanto que ente. De este modo, se concibe la unidad como originariamente unificante, esto es, la 'monas' se muestra como impulso. Éste es representante y tendente a transitar. ¿Cómo unifica este impulso y cómo se hace uno en la unificación? Unifica en tanto que es un recibir anticipante; por tanto, en una perspectiva respecto de la unidad, bajo un punto de vista. En cada caso guía un punto de vista y, en cada caso, se representa el todo bajo este punto de la mirada. Así toda mónada es una perspectiva del universo o un mundus concentratus y está, en tanto que es mónada, en consensus con las otras. Las mónadas no tienen 'ventanas' (*Monadología* § 7; Gerh. VI, 607) porque no las precisan. No hay influxus, no sólo porque sería inexplicable, sino porque sería [123] también superfluo. Resumiendo escribe Leibniz (a De Bosses, 19, VIII, 1715; Gerh. II, 503):

---

<sup>77</sup> ["La materia prima es esencial para toda entelequia y nunca se separa de ella, ya que la completa y es la potencia pasiva misma de toda la sustancia completa. Y, por tanto, la materia prima no consiste en la masa o impenetrabilidad y extensión".]

Non credo systema esse possibile, in quo Monades in se invicem agent, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo, et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia, saltem ni Deus miraculo intercedat<sup>78</sup>.

La interpretación de la monadología fue necesaria para alcanzar mediante ella el auténtico fundamento metafísico de la lógica leibniziana. Este fundamento lo hemos obtenido en la constitución monadológica del ens qua substantia. No obstante, este resultado requeriría una consideración aún más profunda –todavía no hemos alcanzado la base última: el problema del ens como essentia y existentia, como algo posible, que, como tal, es algo posible efectivo–. Pero con la vista puesta en la economía de todo el curso me veo obligado a saltarme el § 6: la concepción fundamental del ser en general –essentia y conatus existentiae–. Cf. al respecto en el curso del semestre de verano de 1927 las exposiciones sobre essentia et existentia: las articulaciones fundamentales del ser<sup>79</sup>. La discusión de la concepción leibniziana de essentia y existentia (que debería tener lugar en el § 6) requeriría reflexiones relativamente amplias y explicaciones detenidas de los textos, sobre todo porque Leibniz sólo habla en unos pocos pasajes sobre este problema.

### § 7. *La teoría del juicio y la concepción del ser. Lógica y ontología*

Para caracterizar la lógica de Leibniz, hemos partido de su teoría del juicio. Hemos seguido una relación establecida en la filosofía desde la antigüedad, [124] a saber: que el juicio tiene que ser el auténtico portador de la verdad y su genuino lugar. El enunciado es lo que se encuentra en la disyuntiva de ser verdadero o falso, puesto que en él se enuncia algo sobre algo, se

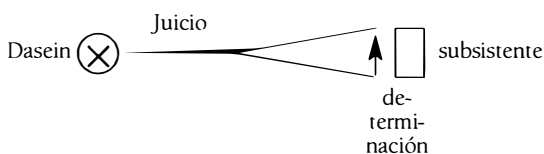
---

<sup>78</sup> [“No creo que sea posible un sistema en el que las mónadas obren unas sobre otras porque no parece posible explicar el modo de esto. Añado, además, que ese influjo es superfluo, ¿por qué una mónada da a otra lo que ya tiene? Ciertamente es la naturaleza misma de la sustancia el que el presente esté grávido del futuro y que puede entenderse todo a partir de uno, a no ser que Dios intervenga con un milagro”.]

<sup>79</sup> Publicado como volumen 24 de las Gesamtausgabe: *Die grundprobleme der Phänomenologie*; editado por F. W. von Hermann, Fráncfort del Meno, 1975. [Traducción española de J. J. García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Madrid, Trotta, 2000.]

determina algo como algo. Por el contrario, el mero re-presentar algo, dicho de otro modo, un directo intuir sin más, por ejemplo, una percepción, no puede ser ni verdadera ni falsa; se realiza o no se realiza. Si, en vez del juicio: la pizarra es negra, llevo a cabo la intuición: la pizarra –negra–, entonces ciertamente no ‘afirmo’ nada, por tanto, tampoco algo ‘verdadero’ o ‘falso’. Ahora bien, puesto que el carácter distintivo del conocimiento en general es la verdad –el conocimiento falso no es conocimiento de algo–, y la verdad tiene su sede en el enunciado (en el juicio), conocer equivale a juzgar. La doctrina actual del conocimiento es la lógica. La cuestión por la esencia de la verdad en general se sitúa en la teoría del juicio.

Surge la cuestión de cómo debe plantearse y ser tratada una teoría de la esencia del juicio; lo que quiere decir: aclarar el ‘juicio’ en su esencia. Juzgar es un comportamiento del hombre; en tanto que juzgar sobre el ente, el juzgar sobre... está relacionado con el ente. Denominamos a esta relación con... la intencionalidad. Juzgar sobre... es en sí intencional. Pero también una mera intuición de algo, el percibir la pared, por ejemplo, es un estar en relación con... Ahora bien, ¿qué caracteriza ante todo la intencionalidad del juicio? Juzgar sobre..., enunciar de... es en sí mismo un determinar, y sin duda un determinar tal que aquello sobre lo que se juzga queda determinado en el juzgar. En el juicio sobre la pizarra negra, en tanto que negra, se pone negro en relación con pizarra, por tanto se presenta también otra relación. Y ciertamente ahora una relación que determina aquello sobre lo que se juzga. No sólo la relación del Dasein juzgante con el sobre-qué, sino que este sobre-qué está articulado en sí mismo de forma relacional, enlazado relacionalmente. Esto quiere decir: la relación intencional del enunciado es en sí misma una *relación relacionante*. El [125] estar relacionado intencionalmente con... realiza, en tanto que tal relación intencional, además un relacionar en el sentido de un determinar algo como algo. La relación intencional de la proposición enunciativa con el sobre-qué está en sí misma *bifurcada*. Cabe representar esto, de modo burdo e insuficiente, del siguiente modo:



El enunciado posee una intencionalidad referencial; una relación única originariamente bifurcada (la unidad de síntesis y diairesis) y no dos o más relaciones no bifurcadas simultáneas o sucesivas; no percibo primero la pizarra y luego negro para unir a continuación ambas percepciones. En el 'es' del juicio "A es B" se encuentra simultáneamente el "es" de la relación con el ente y la bifurcación.

La cuestión por la esencia de la verdad –verdad entendida como localizada en el juicio– se convirtió en la cuestión por la esencia del juicio, y el juicio mostró ante todo la estructura de la intencionalidad y de la bifurcación, y, por supuesto, como estructuras del Dasein juzgante. ¿Qué es éste y cómo es para que pueda enunciar sobre... y deba enunciar en el modo de la intencionalidad bifurcada? ¿Dónde se encuentra la posibilidad intrínseca del juicio como modo de relacionarse característico del Dasein? Se precisa, pues, esclarecer la constitución del ser del Dasein, primero, en esta específica perspectiva, después, se necesita una ontología, una metafísica del Dasein.

¡Prosigamos, no obstante, con la cuestión de la relación del juicio con la verdad! La verdad tiene su lugar en el enunciado. ¿Qué significa esto? ¿Es la verdad una 'propiedad' del juicio, como la coloración es una propiedad de una cosa material? Cabe decidir esto sólo si es claro cómo la verdad en general se [126] relaciona con el Dasein juzgante y con el Dasein en general. ¡Sólo en la medida en que se esclarezca la intrínseca posibilidad del conocimiento y, de este modo, se vuelvan comprensibles el juzgar y el pensar, pero no viceversa!

De aquí se sigue para el concepto de lógica en general: su tarea es, entendida de modo totalmente universal, aclarar la esencia de la verdad. Pero si este esclarecimiento de la esencia sólo cabe llevarlo a cabo como metafísica, como ontología, entonces la lógica debe ser concebida como *metafísica de la verdad*.

Por consiguiente, hemos descrito la teoría del juicio leibniziana en la dirección conveniente para toparnos con el carácter de la 'verdad': el juicio es connexio, más precisamente, incluso; el carácter de la relación sujeto-predicado es el de la identidad; pero ser-verdadero para Leibniz no significa más que ser-idéntico. Fundamentación, esclarecimiento y afianzamiento del ser-verdadero se consigue mediante la reducción a identidades y se vuelve posible mediante la copertinencia de las determinaciones, en cuanto compatibles, para la unidad de aquello sobre lo que se juzga, para la unidad del subiectum. Pero hay que darse cuenta de que esta concepción del juicio y la verdad no se refiere, por decirlo así, sólo a las verdades esenciales, sino, asimismo, a las existenciales. Esto

quiere decir que, de acuerdo con su idea, todos los posibles enunciados que determinan un cierto ente individual deben ser reducibles a una conexión de meras identidades. Son, pues, determinaciones de lo co-pertinente.

No obstante, para poder ser un todo posible de lo co-pertinente, la multiplicidad de lo co-pertinente precisa una unidad de la co-pertinencia. Pero esta unidad debe ser una unidad previa, pues sólo así puede funcionar como medida de la pertinencia a un conjunto o de la no pertinencia a un supuesto conjunto. La reunión en un conjunto de algo múltiple, en la medida en que sea un conjunto pertinente, necesita de una unidad que la regule de antemano. La reducción a la identidad, en tanto que totalidad de [127] determinaciones mutuamente pertinentes y compatibles entre sí, como modo del juzgar sobre el ente, es metafísicamente posible sólo si el ente mismo está constituido como ente mediante una unidad originaria. Leibniz ve esta unidad en la constitución monádica de la sustancia. Por consiguiente, la estructura monádica del ente es el fundamento metafísico para la teoría del juicio y la teoría de la verdad en tanto que teoría de la identidad. De este modo se realiza la demolición de la teoría leibniziana del juicio en sus problemas metafísicos fundamentales. Sigue siendo preciso afirmar ante todo que cada mónada es un espejo, es, de acuerdo con su posibilidad, el universo. Por consiguiente, de acuerdo con su idea, está ordenada al universo, como objeto del conocimiento divino absoluto. Se alcanza así ahora la base metafísica de la idea del conocimiento como intuitus, del ideal del conocimiento como *cognitio adaequata intuitiva*, como absoluta claridad, o sea, como absoluta conciencia de la mónada.

Por tanto, esta lógica de la verdad es posible sólo sobre el fundamento de la metafísica monadológica de la sustancia. Por tanto, la lógica tiene, de acuerdo con su esencia, principios metafísicos; como puede mostrar una reflexión radical, realmente ella misma no es más que la metafísica de la verdad.

Con todo, Leibniz no ha tratado nunca, de forma expresa, el problema de la fundamentación metafísica de la lógica. Al contrario, una y otra vez aparece la tendencia a desarrollar la lógica a partir de sí misma y, a partir de ella, la metafísica. Y además se mantienen los rasgos fundamentales de los conceptos tradicionales de metafísica y lógica, a pesar de todas las transformaciones de los problemas concretos. Pero para nosotros, la orientación sobre la lógica leibniziana y su relación con la metafísica tiene la tarea ante todo de hacer visible en este campo un horizonte de problemas posibles, para, de este modo, eliminar de las explica-

ciones puramente sistemáticas que siguen su carácter de extrañeza, y, sobre todo, para destruir el prejuicio de que la lógica sea algo que flota en el aire, encerrado en sí mismo. [128]

Sin embargo, hay una argumentación, que se propone a menudo, con cuya ayuda se cree poder demostrar de manera convincente la superioridad de la lógica sobre la metafísica. Esta argumentación tiene además la ventaja de que, según sólo los conceptos totalmente generales de la lógica y la metafísica, se puede decidir la cuestión de la relación entre las dos, sin tener que profundizar en el contenido de problemas de ambas. En cambio, nuestra tesis es que la lógica a) se fundamenta en la metafísica y b) ella misma no es más que la metafísica de la verdad, mientras que aquella argumentación se apoya, primero, en el prejuicio de que la lógica flota libremente en el aire, es algo último, el 'pensar', por así decir; y, segundo, en el argumento general que hunde sus raíces en aquel prejuicio: la lógica ocupa un lugar de preeminencia frente a todas las ciencias.

La ventaja de este argumento es que a) se lo sostiene de un modo formal, general, si entrar en el contenido de las disciplinas de la metafísica y de la lógica, y b) declara sin más, de forma vulgar, que la metafísica, en cuanto ciencia, es un conocer, por tanto, un pensar, por consiguiente, presupone la ciencia del pensamiento, por tanto, la lógica; la lógica es, pues, presupuesto de la metafísica, dado que sin ella la metafísica no podría ser fundamentada ni llevada a cabo. Ahora bien, esto es válido para cualquier ciencia, e incluso para todo conocimiento y pensamiento. En consecuencia, ¡también la lógica presupone la lógica! Sin duda, esta consecuencia del argumento da que pensar; sobre todo da que pensar si el argumento decide algo respecto de la relación de la lógica y la metafísica —dado que vale para ambas del mismo modo—. Pero de ser así, entonces hay que poner definitivamente a prueba el alcance de este argumento.

Se dice: la metafísica es en tanto que conocimiento filosófico, en tanto que conocer, un pensar; pero el pensar presupone la lógica, por tanto, antes que encontrar fundamento para la metafísica, debe fundamentarse la lógica, en tanto que fundamento de la metafísica, y no a la inversa. Se ve fácilmente que cabe aplicar este argumento a todas las ciencias; de aquí se sigue que la lógica debe proporcionar el fundamento a todas las ciencias. [129] Pero en definitiva, precisamente la aplicabilidad de esta argumentación a cualquier ciencia es un argumento que habla contra la tesis de que la lógica es el presupuesto de todas las ciencias, en consecuencia, especialmente de la metafísica. Pues, ¿qué quiere decir aquí 'presupuesto'?



Toda ciencia, por tanto, también la metafísica, todo pensar precientífico hace uso, como pensamiento, de las reglas formales del pensar. Al realizar el pensamiento es inevitable usar las reglas del pensar. Por qué esto es así, se deja abierto. Pero, a partir de la inevitabilidad del uso de reglas para realizar el pensamiento, ¿se sigue que la ciencia se funda en la lógica? En absoluto. La inevitabilidad de usar reglas no significa, en efecto, sin más, todavía la inevitabilidad de la lógica; el uso de reglas no exige, por su parte, necesariamente la ciencia de las reglas del pensar ni tampoco un saber fundado en estas reglas en el sentido de la lógica tradicional. Y es que, si no fuese así, sería intrínsecamente imposible la fundamentación pensada de la lógica, o sería superflua. Debería entonces, por ser pensada, darse ya la lógica desarrollada plenamente.

Pero incluso si se concediese que la inevitabilidad del uso de reglas en el pensar científico implica la inevitabilidad de la lógica para la ciencia (para la metafísica), esto no significaría, además, que la lógica sea el fundamento de la ciencia como tal. Pues la realización del pensar y el uso de las reglas viene exigido, entre otras cosas, por la esencia de la ciencia, pero la esencia de la ciencia misma no tiene su posibilidad intrínseca en la realización del pensar y en el uso de sus reglas. Más bien, al contrario, la inevitabilidad del uso de las reglas puede fundamentarse sólo a partir de la intrínseca posibilidad esencial de la ciencia, es decir, metafísicamente. Pero no sólo el uso de las reglas, sino las reglas mismas exigen la metafísica como fundamento suyo. Pero se podría objetar nuevamente [130] que incluso este fundamento metafísico de las reglas de la lógica presupone ya, por su parte, el pensar científico, las reglas mismas, y hace necesariamente uso de ellas.

Pero incluso así la preeminencia de las reglas del pensar no debe ser rechazada, por muchas vueltas que se le pueda dar. De hecho, no podemos evitar esta argumentación, pero tampoco, todavía menos, la cuestión de si las condiciones de realización del pensar están preordenadas a la esencia del pensar y de aquello en los que se funda en tanto que comportamiento del Dasein, o si, por el contrario, la esencia del Dasein y del pensar hace posible, antes que cualquier otra cosa, las condiciones de realización y el tipo de su uso necesario. Pensar y usar reglas puede ser inevitable para la realización de todo pensamiento, por tanto, también para la fundamentación de la metafísica misma, pero de aquí no se sigue que esta fundamentación se encuentre en el uso de las reglas. Por el contrario, de aquí se sigue solamente que este uso de reglas está, él mismo, también necesi-

tado de fundamentación y se sigue además que esta argumentación aparentemente plausible es incapaz de llevar a cabo una fundamentación. La argumentación de la inevitabilidad de usar reglas puede únicamente referirse a este hecho, pero es incapaz de convertir en problema su intrínseca posibilidad, y mucho menos de resolverlo.

En consecuencia, la lógica no es, primero, una condición para efectuar el pensar, sino sólo una ciencia de reglas fijadas por una tradición en cuanto tales. Pero, segundo, si es una ciencia de reglas, entonces se pone de manifiesto que la lógica no puede aclarar, siguiendo el modo tradicional, la esencia de estas reglas, ni tampoco fundamentarlas. Tercero, en la medida en que la posibilidad intrínseca de algo, en tanto que fundante, está dirigida de antemano a su realización fáctica y a sus condiciones, el esclarecimiento de la posibilidad intrínseca del pensar en general es presupuesto de la 'lógica' como ciencia de las reglas del pensar. Cuarto, la lógica no puede plantear, discutir ni resolver el problema de la posible superioridad de la metafísica [131] sobre la lógica o de la lógica sobre la metafísica, a no ser que la lógica misma sea concebida como metafísica de la verdad. Si es posible una discusión al modo de la metafísica, entonces, sin duda, el uso de reglas es una condición, entre otras, para llevarla a cabo.

Baste lo dicho para caracterizar el popular argumento en favor de la supremacía de la lógica. Éste es un argumento clásico –para toda *sofística*–; porque suscita, y siempre puede suscitar, la apariencia de que llega hasta la fundamentación última y no se apoya en algo penúltimo, puesto que permite todavía rebatir cualquier fundamentación pensante, ya que ella misma, en tanto que fundamentación, también piensa; ahora bien, aunque en esta apariencia se apele a algo de lo que no se puede dar justificación, sin embargo, se suscita la apariencia –y esto es lo sofisticado– de que esta argumentación formal es la más estricta y que toda fundamentación es satisfactoria sólo en el sentido de tal argumentación.

Sería un error creer que este argumento, precisamente porque es un argumento formal, vacío, se deja refutar formalmente por el mismo método. La refutación consiste, más bien, únicamente en mostrar por qué este argumento es posible y por qué, bajo ciertos presupuestos, es incluso necesario. Proporcionando al argumento, antes que nada, su justificación, se hace patente que vive y se alimenta de algo que él mismo no es capaz de proporcionarse, sino que incluso cree que debe negar.

Pero dado que, lejos de ser arbitraria, esta argumentación posee raíces metafísicas, aparece una y otra vez siempre que

supuestamente se aspira a una fundamentación radical. Y así le ocurre a Leibniz cada vez que se encuentra cerca de una fundamentación semejante de la metafísica a partir de la lógica; sobre todo y del modo más claro y patente en el tratado mencionado ya en varias ocasiones, *Primae veritates* (Cout. 518-523). La lógica actual, en la que se muestra [132] un nuevo giro de la problemática: no sólo la metafísica se retrotrae a la lógica, sino la lógica misma a la matemática; la lógica actual es logística, una lógica matemática, por tanto, una lógica según el método de la matemática.

Ahora bien, a pesar de que, gracias a las consideraciones hechas hasta aquí y apoyándonos en Leibniz podemos usar los títulos de *Metafísica* y de *Lógica* de manera más precisa en lo referente a su contenido, sin embargo, no podemos decidir el problema de la relación entre la metafísica y la lógica mediante discusiones generales. Sobre todo, porque no tenemos ante nosotros dos disciplinas fijadas, estables, que quepa contraponer entre sí. Conviene ahora, sobre el transfondo de las consideraciones propuestas hasta aquí, que han estado orientadas históricamente, plantear el problema fundamental de la lógica y clarificar de un modo que haga concretamente preciso cómo la lógica es posible sólo como metafísica de la verdad. Aquí, como en todas las tareas filosóficas de fundamentación, hay que observar, por razones de principio, que fundamentación no quiere decir proporcionar otro fundamento a una disciplina acabada, sino que el fundamento es siempre un nuevo proyecto del plano de construcción. Toda fundamentación de la filosofía debe transformar la filosofía misma; pero la transformación sólo es posible alcanzando y ateniéndose a lo esencial.

A modo de conclusión de la primera parte del curso, establecemos lo que sigue: en su conjunto, nuestra intención se dirige a una lógica filosófica, es decir, buscamos los principios metafísicos de la lógica; la destrucción de la lógica de Leibniz (en sí misma habría sido también posible la de Platón o la de Aristóteles) nos ha servido como introducción concreta a los problemas metafísicos fundamentales; en ella quedó al descubierto la relación entre la teoría de la identidad y la monadología; a partir de esta relación se justifica nuestra tesis: la lógica se funda en la metafísica y no es más que la metafísica de la verdad. Fue conveniente una discusión crítica previa de la objeción corriente de la primacía de la lógica. Una condición necesaria de la realización de algo no es [133] lo mismo que el fundamento de la posibilidad intrínseca de ese algo realizable

como tal. Indicar esta condición necesaria no proporciona el fundamento, sino que aparta de la cuestión y extravía el camino. Se muestra la ceguera característica del argumento en que se vuelve a proponer una y otra vez. Con esto pasamos a la segunda parte del curso.

## Parte II

# La metafísica del principio de razón como problema fundamental de la lógica

[135] Para obtener la articulación de las discusiones concretas, conviene antes de nada exponer, en sus grandes líneas, el siguiente contexto de problemas. Se considera por lo general a Leibniz como el descubridor del principio de razón o de fundamento. Se dice que Leibniz consideró, como los dos principios fundamentales de la verdad y el conocimiento, el principium contradictionis y el principium rationis sufficientis seu determinationis<sup>1</sup>. Pero precisamente este elemento doctrinal de la lógica leibniziana es el más oscuro. Primero, porque no se aclara unívocamente en qué relación está el principium rationis sufficientis con el principium contradictionis, y, segundo, porque tampoco es evidente y sólo cabe conjeturar burdamente en qué se fundamenta el propio principium rationis sufficientis. Tercero, es cuestionable su relación con la doctrina metafísica: la monadología. Cuarto, es totalmente problemático qué quiere decir aquí ‘principium’, es decir, aquí “proposición fundamental”, qué significa el carácter de proposición fundamental del principio de razón. Además, quinto, debemos preguntarnos si este principio primario debe subordinarse a la doctrina del juicio y de la verdad lógica o si tiene otras raíces. Esta cuestión apunta al concepto de un principio metafísico como un principio ‘lógico’ correctamente comprendido.

Para acercarnos a estas cuestiones, como cuestiones planteadas y planteadas claramente, es preciso apoyarse de modo radical en la metafísica tal como Leibniz la presenta. No obstante, partiendo de las reflexiones anteriores, queremos tratar primero de fijar el punto de partida del problema de la metafísica del principio de razón dentro de la orientación leibniziana. Naturalmente, conviene ver que este principio de razón funciona en Leibniz funciona con significados diferentes. La cuestión histórica de si cabe fundamentar unitariamente estas concepciones dentro del sistema leibniziano [136] y determinarlas en sus conexiones no nos importa en este momento.

La concepción más general del principium rationis es la vulgar: Nihil est sine ratione. Nada es sin razón; positivamente: todo tiene su razón. “Ratio” está relacionado con reor<sup>2</sup>: tener algo como; ratio es aquello en relación a lo cual yo tengo algo como algo; aquello por lo cual lo tengo como esto o aquello. Aquí ratio significa sobre todo la razón en el sentido del fun-

---

<sup>1</sup> [El principio de contradicción y el principio de razón suficiente o de determinación.]

<sup>2</sup> [El verbo latino reor significa juzgar, considerar.]

damento para un enunciado verdadero. ‘Razón’ o ‘fundamento’ en este caso se refiere al conocimiento, es *fundamento de conocimiento*. Aristóteles dice:

Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ’ ἕκαστον ἀπλῶς..., ὅτ’ αὐτῆν τὴν αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι’ ἃν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ’ ἄλλως ἔχειν. (*Analytica posteriora* A 2, 71 b 9 ss. Waitz). “Creemos pues comprender totalmente algo cuando creemos conocer por qué algo es, cuando sabemos que este por qué es su razón, la causa, y que, por tanto, no puede comportarse de otro modo que como se comporta.”

Conocer quiere decir comprender la razón de algo; esto consiste en: conocer la razón o fundamento en cómo y en qué respecto se fundamenta. Comprender, saber, significa: haber captado la razón que fundamenta algo mediante su fundamentar.

Αἰτία se traduce con frecuencia por *causa*, entendiendo por causa la razón del efectivo suceder de algo. Por ejemplo, una teja cae del tejado, su causa es el mal tiempo que ha dañado el tejado. Pero que este algo en general suceda, tiene su razón en que es una cosa material determinada por el peso; esto es su *fundamento esencial*, su *possibilitas*. Sin duda, Aristóteles tiene ante la vista este sentido de razón cuando da otra definición del conocimiento del auténtico saber:

καὶ εἶδέναι δὲ τότε οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τοῦτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν<sup>3</sup> (*Met.* Z 1, 1028 a 36 ss.; Bonitz).

Aquí, razón es aquello a lo que retorna el determinar que fundamenta, aquello en lo que, en tanto que insoluble, [137] uno se detiene en el retorno, y aquello desde donde, en tanto que primero y originario, parte la fundamentación. Razón aquí quiere decir ἀρχή, es decir, comienzo y punto de partida: lo primero desde donde se emprende un conocimiento que fundamenta y a lo que se refiere en primer lugar. Pero este concepto

---

<sup>3</sup> [“Y creemos que conocemos cada cosa particular mejor cuando sabemos qué es el hombre o qué es el fuego, más que cuando sabemos cómo es o cuánto es o dónde es, puesto que también conocemos estas cosas particulares cuando conocemos el cuándo y el cómo”].

de razón, en cuanto ἀρχή puede ser concebido también de modo que abarque tanto la causa como la razón esencial: lo primero, desde donde un ente, en tanto que es, toma su esencia, y lo primero también desde donde un ente, en la medida precisamente en que se realiza de una determinada manera, comienza a desarrollarse para su realización. Entendida de esta manera, la razón es τὸ τί ἐστίν, el qué, el λόγος. Este significado de razón qua esencia es también expresado mediante el término ratio, y en este sentido, en Chr. Wolff, la causa es un determinado modo de ratio; en este caso, la ratio no se refiere primariamente al conocimiento (¿ini siquiera a un conocimiento ontológico!?).

Estos tres conceptos principales de razón como ἀρχή, de acuerdo con lo cual αἰτιόν es también una ἀρχή, son reunidos por Aristóteles en la *Metafísica*, Δ 1 (1013 a 17 ss.): πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκειται. Ἀρχή es la razón de ser-este-qué, es decir, su *esencia*. Es razón de su subsistir (que es), esto es, su *causa*; es la razón de su ser-verdadero, esto es, es su *argumento* (fundamento de la proposición). Y cuando al qué, a la subsistencia y al ser-verdadero añadimos como esencialmente co-perteneiente el Dasein (la existencia del hombre) y su obrar, entonces alcanzamos también la razón de su obrar: el *motivo* (el οὐ ἐνεκα de la *Ética Nicomaquea*).

Ya reconocemos burdamente en correspondencia a estos cuatro conceptos de razón, o sea, en estas cuatro variaciones de lo que puede entenderse por razón, cuatro modos posibles de fundamentar, de dar o poner un fundamento: esencia, causa, argumento (en el sentido de ‘una verdad’), motivo. La caracterización formal y universal de razón es: ‘lo primero, de donde’. Pero con lo que acabamos de decir no se agota la idea de razón, y tampoco se fundamentan de modo radical, en sus relaciones mutuas, los cuatro conceptos fundamentales [138] ni se comprenden con claridad; permanecen en la oscuridad tanto su origen como su ordenación.

Sin embargo, algo se ha conseguido: se ha determinado el ámbito que puede tener y con frecuencia tiene la concepción vulgar del principium rationis, en su generalidad. Nihil est sine ratione. Nihil, nada, sea el qué, la subsistencia, el ser-verdadero, el obrar, nada en cuanto ser es sin su razón. Todo modo de ser tiene su respectiva razón. Aquí se muestra algo nuevo y esencial: la vinculación de la idea de ser en general con la de razón o fundamento en general. *Al ser le pertenece la razón o fundamento.*



Con facilidad vemos que este tema, es decir, el principium rationis, tomado en un sentido amplísimo, exige, asimismo, una fundamentación. Y evidentemente ésta sólo se consigue si se aclara la esencia del ser en general. Puesto que esta cuestión es la cuestión metafísica fundamental, el principio de razón aparece como un problema fundamental de la metafísica, en donde se incluye la metafísica de la verdad, la lógica.

Ya en la concepción generalísima del principium rationis, mediante una primera aclaración, pusimos de manifiesto la relación del problema de razón con el problema del ser. No obstante, deberemos evitar tomar como hilo conductor exclusivo la concepción general y corriente del principio; esta precaución crítica es obligada, dado que el carácter de la generalidad del principio comprendido de modo corriente es oscuro. Esta oscuridad está vinculada con la falta total de claridad que se da, desde la Antigüedad, sobre el carácter de principio de este principio, del que nunca se hizo problema. Se ve fácilmente: el carácter de principio como problema apunta al principium, a la ἀρχή; ipor tanto, a la razón o fundamento! El carácter de principio del principio se obtiene él mismo a partir del esclarecimiento de la esencia de la razón o fundamento en general.

Schopenhauer intentó por primera vez exponer unitariamente el principio de razón suficiente en todas las concepciones del problema que habían aparecido hasta entonces. Esto sigue siendo un [139] mérito, especialmente el intento realizado en su disertación doctoral, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, 1813; 1847 en su segunda edición, editada por el propio Schopenhauer, 1864 en la tercera edición de J. Frauenstädt, con añadidos de Schopenhauer tomados del ejemplar que él manejaba, aunque, naturalmente, con la omisión de las expresiones más impetuosas. Lo cuestionable de la segunda edición es que filosóficamente no lo comprende de modo más radical ni tampoco lo fundamenta de modo más estricto, sino que sólo ha sido adornada con invectivas carentes de gusto contra Hegel, Schelling y la filosofía universitaria. En tanto que primera orientación y como ensayo de un desarrollo relativamente unitario del problema, este escrito sigue siendo de utilidad. Pero es totalmente insuficiente tanto en lo que respecta a la solidez científica general de la exposición histórica como también en lo tocante a su fundamentación filosófica; en ella se encuentra un kantismo romo y absolutamente superficial; fue ciertamente más el resentimiento que la incapacidad filosófica la que cegó a Schopenhauer y le encerró en una sorprendente falta de libertad. Puesto que el problema

del fundamento no es discutido como problema de la lógica ni como tampoco de la metafísica en general, y a Schopenhauer, a este respecto, se le presta poca atención, se consigue fácilmente este breve escrito, sobre todo en las ediciones posteriores (supuesto que de la noche a la mañana no se convierta en algo de buen tono en filosofía ocuparse del principio de razón).

Schopenhauer ofrece en el capítulo II de su disertación una “panorámica de lo más principal que se ha enseñado hasta ahora sobre el principio de razón suficiente”. Lo que aquí le interesa sobre todo es mostrar que el concepto de razón o fundamento se pone de relieve ante todo en la distinción entre el fundamento real (causa) y el fundamento del conocimiento (ratio). En el § 9, “Leibniz”, se lee:

Leibniz es, pues, el primero en el que nosotros encontramos un concepto preciso de esa distinción. En sus *Principia Philosophiae* distingue muy nítidamente la ratio cognoscendi de la causa efficiens y propone que ambos son dos aplicaciones [140] del principium rationis sufficientis, que en este punto presenta como un principio fundamental del conocimiento<sup>4</sup>.

Conviene dejar a un lado el que esta caracterización de la doctrina leibniziana del principium rationis es extremadamente concisa y, en lo esencial, es insostenible. Para una panorámica histórica del problema en una disertación puede ser suficiente.

Sin embargo, más preocupante, y característico del modo de filosofar de Schopenhauer y quizá de toda la época poshegeliana, es el modo en que un Schopenhauer sexagenario encuentra necesario mejorar al autor de veinticinco años de la disertación. El mismo § 9 dice en la segunda edición de 1847 (p. 16/17; Deussen, tomo III, p. 125 o p. 749:

Leibniz fue el primero que propuso formalmente el principio de razón como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia. Alude a la distinción de los dos significados principales de este principio, pero no la subraya expresamente ni tampoco la expone con detalle en ningún lugar. El pasaje principal se halla en el § 32 de sus *Principia philosophiae* y un poco mejor en la elaboración francesa de éstos, titulada *Monadología*:...

---

<sup>4</sup> Edición original, Rudolstadt, 1813, pp. 13/14; *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. Von P. Deussen, tomo III, Múnich, 1912, p. 11.

Lo que resulta aceptable todavía de esta referencia procede de la primera época y debe su origen al ambiente filosófico de entonces. Lo que Schopenhauer tendría que ofrecer como algo fundamental a partir de su filosofía, no es nada, si dejamos a un lado el tono airado. Este tono, que frente a Schelling y Hegel adopta todavía formas muy distintas y que después se hará habitual también en otros, no puede ocultar la superficialidad sin límites con la que estos epígonos camorristas del siglo XIX creían haber superado la grandiosa y auténtica filosofía que va desde Platón hasta Hegel. [141]

No obstante, el modo de Schopenhauer de orientarse históricamente acerca del problema, y en especial en lo que toca a Leibniz, tuvo como consecuencia que él comprendiese el problema del principio de razón sólo de forma muy extrínseca y en absoluto en su raíz. Esto se hace tangible en el § 5 (p. 7; Deussen, tomo III, p. 7), donde Schopenhauer trata de formular primero el principio en general y se atiene a la fórmula de Wolff, que ciertamente se remonta a Leibniz: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*. Schopenhauer la traduce simplemente: “Nada es sin razón o fundamento por el que sea”. ¡Así suena también en la siguiente edición! Sin embargo, en esta fórmula hay algo totalmente distinto; no: *nihil est sine ratione cur sit*, sino: *cur potius sit quam non sit*. El *potius quam* lo ha dejado Schopenhauer fuera de su atención. Por supuesto que esto no es un mero error de traducción; no merecería la pena comprobar la exactitud filológica de Schopenhauer. Que se pasase por alto este *potius*, muestra, sin embargo, que Schopenhauer se mueve por los viejos carriles afrontando el problema externamente sin comprenderlo. Pues este *potius quam*, *μᾶλλον ἢ*, ‘más que’ es precisamente lo central del problema del *principium rationis*. Sin embargo, sólo es posible ver esto si se lleva a cabo el intento de enraizar la lógica de Leibniz en una metafísica y comprender, por su parte, filosóficamente esta metafísica, superando los esquemas de la historia de la filosofía.

La fórmula corriente abreviada del principio de razón es tan general como indeterminada. Ciertamente no ha sido propuesta en ningún lugar por Leibniz la correspondiente fórmula del principio que abarcase todas las posibles variaciones de éste y sus aplicaciones, y que no fuese ambigua. No obstante, cabe proponer esquemáticamente tres formulaciones que hace visible el problema que está detrás de la adecuada comprensión del *principium rationis*: primero, *ratio ‘est’ cur aliquid potius existit quam nihil*; segundo, *ratio ‘est’ cur hoc potius existit quam*

aliud; tercero, ratio 'est' cur sic potius existit quam aliter'. El principium rationis es el *principio del 'más que'*, de la primacía de algo [142] sobre la nada, de esto sobre aquello, del así sobre del otro modo. Al mismo tiempo se vuelve patente que, el peso de este principio descansa sobre el ente efectivo, sobre la facticidad en el sentido más amplio, y que, por así decir, en lo fáctico se encuentra una determinada elección frente a lo que es todavía posible. De esta manera, esta comprensión del principio se apoya en la relación entre la posibilidad y la realidad. Dice Leibniz en el tratado *De rerum originatione radicali* de 1697 (publicado por primera vez por Erdmann; Gerh. VII, 302-8, 303):

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilitium combinationibus seriebusque possibilitibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimize petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu<sup>6</sup>.

Esto quiere decir: de las infinitas combinaciones y series posibles se realizan aquellas mediante las que la mayor cantidad de esencialidad o posibilidad es traída a la efectividad: lo que se encuentra fácticamente es la mejor realización de todo lo posible.

Cabe ver todo el tratado claramente sobre este trans fondo y en el centro está la idea de ser-creado y que la última ratio rerum es el unum dominans extramundanum<sup>7</sup>. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi (*op. cit.*, 302)<sup>8</sup>. Sin duda, no ganamos mucho con la mera indicación de que detrás de esta concepción del principio de algún modo está la teología

---

<sup>5</sup> ["primero, razón 'es' por lo que existe algo en vez de nada; segundo, razón 'es' por lo que existe esto en vez de aquello; tercero, 'razón' es por lo que existe así en vez de otro modo".]

<sup>6</sup> ["Sin duda, se comprende con gran claridad que, de las infinitas combinaciones de las cosas posibles y series posibles existen aquellas mediante las cuales la mayor cantidad de esencia o posibilidad es llevada a existir. Es decir, en las cosas siempre se da un principio de determinación que va de lo máximo a lo mínimo, o sea, que un efecto máximo se consigue tomando lo mínimo, por decirlo así".]

<sup>7</sup> ["La última razón de las cosas es el uno extramundano que domina".]

<sup>8</sup> ["Pues no sólo en ninguno de los individuos, sino tampoco en ningún agregado y serie de cosas puede darse una razón suficiente de su existir".]

dogmática cristiana; al contrario, con ello simplemente se ha dado vueltas en torno al problema objetivo. (Éste es siempre el caso cuando se cree haber solucionado un problema sólo por haber enumerado con verosimilitud psicológica qué impulsos, en el fondo, habían participado en el planteamiento y solución del problema. Uno puede descansar una vez satisfecha esta curiosidad psicológica acerca de la concepción del mundo, [143] sólo se ha de tener claro que este hurgar en la historia del espíritu buscando motivos impulsores no tendría un objeto posible, ni en general ninguna justificación, ni siquiera la posibilidad de llevarse a cabo, si los problemas fuesen idénticos que los impulsos que co-determinan su superación.)

El principium rationis sufficientis, en tanto que principio del potius, se seguiría dando aunque la interpretación específicamente teológica no se tuviese en cuenta. Que aquí se esconde un problema central de la metafísica en general, se pone de manifiesto fácilmente mediante una breve indicación. Hemos visto ya que la idea de la razón o fundamento (razón como esencia, causa, verdad o argumento, motivo) está en una relación originaria y estrictísima con el ser. Ahora aparece otra relación a primera vista de un tipo totalmente distinto: la de razón, ratio, y preeminencia, potius, de fundamentación y preferencia, elección-libertad (en definitiva: propensio in bonum), por tanto, la relación de *fundamento y libertad*. En el concepto de potius, 'mejor que', μᾶλλον, se encuentra un momento de la preferencia. Sólo conocemos posibilidades de preferencia en el campo en el que en general se decide acerca del valor y disvalor, del valor superior e inferior. Por supuesto, la alusión a la dimensión del valor como horizonte posible para preferir, estimar, rechazar no es una solución del problema, puesto que la idea del valor es, en su génesis metafísica, tan oscura como la de lo ἀγαθόν, de lo bonum. Sin embargo, la relación entre ἀγαθόν y ὄν se impuso ya en la filosofía antigua.

La relación intrínseca entre el problema del ser y el problema de la preferencia se pone de manifiesto especialmente en Platón, cuando en la *República* enseña que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας todavía está la ἰδέα ἀγαθοῦ: 1.º Ἡ ἀγαθοῦ ἰδέα ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία (*Rep.* VII, 517 b 8 s.)<sup>9</sup> –pero de tal modo que la idea de bien lleva todo a su cumplimiento: es aquello que contienen a todo ente en tanto que ente–. El ser mantiene

<sup>9</sup> ["Más allá del ser, todavía está la idea de lo bueno: 1.º La idea de lo bueno es lo último de lo cognoscible".]

una relación intrínseca con lo ἀγαθόν. Esta idea de lo bueno es μόλις ὀραῖσθαι, difícil de ver. [144] 2.º Πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία (517 c 2), causa o fundamento de todo lo justo y lo bello: la idea de lo bueno es la determinación fundamental de todo orden, de todo lo que se pertenece mutuamente. Ahora bien, en la medida en que esta mutua pertinencia, κοινωνία, es una determinación esencial del ser, se dice que la idea de lo bueno lleva consigo primariamente esta κοινωνία. 3.º Ἐν τε ὀρπατῶ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα (517 c 3)<sup>10</sup>. La idea de lo bueno trae además la luz al ámbito de lo visible y a la vez al soberano de esta luz, es decir, al Sol. Aquí se debería interpretar detalladamente la alegoría de la caverna: la luz es el presupuesto para ver. También el ver del comprender exige de la luz, y lo que da originariamente la luz para todo conocer el ente, o sea, comprender el ser, es la idea de lo ἀγαθόν. 4.º Ἐν τε νοητῶ αὕτη κυρία (517 c 3-4)<sup>11</sup> –ella domina directamente en el ámbito de lo aprehensible mediante la razón humana, de modo que prepara la verdad y la razón–. La posibilidad intrínseca de la verdad y la razón se fundamentan en la idea de lo bueno. 5.º Ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή (511 b 7) –ella es punto de partida, fundamento, causa de todo–. Esta idea de lo bueno es 6.º ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (509 b 9) –se yergue más allá del ente y de su ser–. ¿Qué se mienta con la idea de lo bueno? Aquí debe bastarnos la indicación de la vinculación de la idea del ser en general con la idea del fundamento (en sus múltiples significados) y la de la preeminencia, de lo preeminente, de lo ἀγαθόν. (Cf. para ampliarlo § 11b<sup>12</sup>.)

A partir de lo dicho resulta claro que hay una aprehensión general corriente del principio del fundamento; sin embargo, esta aprehensión esconde la multiplicidad de facetas del problema; este problema, con todo, parece estar intrínsecamente relacionado con el problema del ser en general. Afirmamos al mismo tiempo que este problema del fundamento es el problema central de la [145] lógica. Por consiguiente, intentemos considerar toda la problemática descrita a lo largo de tres secciones: I. Clarificación de las dimensiones del problema. II. El problema del fundamento mismo. III. La proposición del fun-

<sup>10</sup> [“En el ámbito de lo visible, (la idea de lo bueno) ha engendrado la luz y al soberano de ésta”.]

<sup>11</sup> [“En el ámbito inteligible ella (la idea de lo bueno) es la soberana”.]

<sup>12</sup> Cf. también el curso del semestre de verano de 1926: *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua. Gesamtausgabe*, Bd. 22. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1993.

damento y los problemas fundamentales de la lógica como metafísica de la verdad (cf. § 14).

Hay que observar, no obstante, que no tratamos ahora de proponer el principio del fundamento en alguna de sus fórmulas ni de demostrarlo; se trata, más bien, de traer a la luz qué dice y puede querer decir esta proposición. Con la clarificación del contenido significativo de la proposición debe esclarecerse en general su carácter de principio; sólo a partir de ese momento resultará evidente qué posibilidad de demostración hay en lo que toca a este principio y qué modo de demostración exige. No sería sólo contrario al método en general, sino también carente de finalidad discutir, antes de haber aclarado el sentido del principio, si es inmediatamente evidente, si resulta, por así decir, de la esencia de la razón, si descansa en la experiencia, si expone un postulado práctico. Quizá ninguna de estas concepciones alcanza la esencia de este principio. Este es mucho más rico que lo que se deja encorsetar en estas distinciones corrientes. [146]





## **Primera Sección**

### **Exposición de las dimensiones del problema**

Aquí nos atendremos a la comprensión de la idea del fundamento que se formó en primer lugar y que siempre permaneció predominante, aunque ya siempre anuncia, más o menos, la problemática total. No fue casual que inicialmente la idea del fundamento se presentase como 'causa' y como 'argumento' (es decir, como fundamento del tener por verdadero, como fundamento de demostración), ambos designados con el término αἰτία. ¿Por qué no es esto casual? Por un lado, porque la idea de causa y de causación emerge inmediatamente y con forzosidad en razón de nuestro estar entregados al mundo en la producción de un ente a partir de otro, es decir, en el saber manejarse en lo tocante a la producción, la τέκνη. Por otro lado, porque se muestra a la vez como aquello acerca de lo que trata el habla, o sea, se muestra en el λόγος o en la ἐπιστήμη, donde se trata de la 'verdad'. Pero el λόγος así entendido está relacionado mediante su τί ἐστιν con la ἰδέα, con los εἶδη. Somos remitidos al εἶδος también a partir de la τέκνη mediante el αἴτιον como ἀρχή.

Ahora bien, tomados en sentido lato, λόγος y τέκνη son los comportamientos en los que en primer lugar se revela el ente en general, de modo que es en este horizonte donde primero se desarrolla la idea del ser. Sin embargo, hemos escuchado que el problema del fundamento se ha desarrollado en contacto estrechísimo con la idea del ser en general, de forma que se vuelve comprensible por qué precisamente también la primera exposición del problema del fundamento se mueve en la misma dimensión en la que se mueve el problema fundamental de la metafísica en general. Expresado de otro modo: el problema del fundamento pertenece también al problema *fundamental* de la metafísica. [147]

Tenemos que alcanzar la dimensión problemática del problema del fundamento; esto significa una apertura del campo de visión dentro del cual el fenómeno del fundamento se vuelve visible, dentro del cual llegamos a comprender qué quiere decir fundamento en general, de dónde surge esta idea. Ahora bien, de acuerdo con la esencia de la filosofía, no cabe encontrar ninguno de sus ámbitos de problemas directamente, esto es, inmediatamente en la dirección de la mirada del sentido común cotidiano. Para ingresar en un campo problemático específico se requiere siempre un camino peculiar, cuya peculiaridad ahora no podemos describir —aunque aquí se prefigura necesariamente lo que propiamente sólo puede ser visto después—, sino que nos limitaremos nosotros mismos a recorrer un tramo. Partimos de la opinión corriente o de una concep-

ción del problema que se le acerca lo más posible porque todas las opiniones de este tipo tienen su verdad escondida y acaso deformada.

En la lógica tradicional, el principio del fundamento aparece también; lo hace en algún lugar escondido junto a otros muchos. Se lo enumera, entre las leyes del pensamiento, después del principio de identidad, del principio de contradicción y del principio de tercio excluso. Como punto de partida, elegimos una concepción, la más corriente y roma posible, para, desde ella, profundizar y llegar a una nueva problemática y a la vez demostrar cuáles de los múltiples significados de este principio son aceptables, y precisamente lo son porque nunca han sido considerados seriamente como problema.

### § 8. El principio de razón o fundamento como regla del pensar

Conviene precisar qué quiere decir la formulación del principio de razón o fundamento como regla del pensar, si con ello se expresa el sentido originario del principium rationis, si la idea del fundamento es clara; si no, entonces, este principio fundamental de la lógica difícilmente puede considerarse [148] como principio de la supuesta ciencia fundamental. Partamos de la fórmula que ofrece Sigwart en su *Lógica*, § 32<sup>1</sup>.

Allí se dice de manera general: “La cuarta de las llamadas leyes del pensamiento... expresaría la propiedad universalísima de todo juicio en general de que al creer en la validez de un juicio se cree a la vez en su necesidad” (*op. cit.*, 257). La interpretación corriente del principio de razón o fundamento afirma que el hombre no puede juzgar si tener un fundamento para su enunciado; o, como dice Sigwart (*op. cit.*, 256): no se “expresa ningún juicio sin un fundamento psicológico de su certeza”. ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Qué significa aquí hablar del fundamento de la certeza?

Hay que distinguir evidentemente entre “certeza” y el carácter descrito hasta ahora del enunciado, de la verdad. Para el ser verdadero hemos mencionado ya una clase del fundamento: el ‘argumento’, el ‘fundamento del conocimiento’. Ahora se habla de un fundamento de la certeza. ¿Cómo se relacionan entre sí el fundamento de la verdad y el fundamento de la certeza? ¿Qué quiere decir certeza como distinta de la verdad?

---

<sup>1</sup> C. Sigwart, *Logik*, tomo I, 4.<sup>a</sup> ed. (a cargo de H. Maier), Tubinga, 1911.

La certeza de un conocimiento consiste en que yo estoy seguro de la verdad de un enunciado. ¡La certeza siempre presupone, por tanto, la verdad! Y este asegurarse de la verdad se apoya en algo que le permite atenerse a la verdad correspondiente como una legítima posesión cognoscitiva. Pero ¿qué proporciona a la posesión del conocimiento su legitimidad? Patentemente la intuición de que lo poseído es verdad, y esto quiere decir además que está fundado. ¿Qué resulta de aquí? ¿Son entonces el fundamento de la verdad y el fundamento de la certeza una y la misma cosa? El estar-cierto respecto de una verdad es precisamente la intuición evidente o el completo examen intuitivo del fundamento de la verdad. [149] El fundamento de la certeza es, pues, el fundamento de la verdad, y justamente en tanto que visto como tal fundamento, esto es, respecto de su fundamentar la verdad. El fundamento de la certeza es el fundamento de la verdad que se ha vuelto evidente. El fundamento de la certeza y el fundamento de la verdad son materialmente lo mismo y sólo se distinguen formalmente mediante el momento de ser conocido y aprehendido. El fundamento de la certeza es el fundamento de la verdad que se ha hecho evidente.

De esta reflexión se sigue en primera lugar que el tener-por-verdadero un enunciado verdadero, la apropiación de la verdad, para estar seguro de sí mismo, debe atenerse en definitiva al fundamento de la verdad. La certeza, como modo de tener por verdadero, como forma de apropiación de la verdad, está determinada a la vez por aquello de lo que uno se apropia, por la verdad; ésta misma tiene 'fundamento'. La certeza y la seguridad dependen del fundamento de la verdad.

Ahora bien, ¿se formula esta relación esencial en el texto antes citado? ¿O la proposición: no se enuncia ningún juicio sin un fundamento psicológico de su certeza, significa algo diferente? ¡Evidentemente! Y justamente ya sólo porque esta proposición no es un enunciado sobre una conexión esencial, sino una constatación de un hecho. Léida de forma positiva la proposición dice: en todo enunciar y efectuar un juicio se encuentra un fundamento psicológico de su certeza. Pero esto no significa: todo juicio es evidente, es decir, se efectúa con la intuición evidente del fundamento de su ser-verdadero. Y es que tienen lugar muchos juicios propuestos como ciertos que no son evidentes. Por supuesto que la falta de la intuición evidente del fundamento que fundamenta el ser-verdadero no excluye que la realización del juicio y el tener-por-verdadero tengan su fundamento que los motive. El fundamento que motiva el estar-

cierto y el tener-por-verdadero, el fundamento que motiva la convicción no es sin más a la vez el fundamento de la evidencia. Por consiguiente, si estos juicios carecen del fundamento de la certeza, no por ello les falta necesariamente también un fundamento que motiva [150] la convicción de la verdad. La tesis antes enunciada puede, por tanto, querer decir, como mucho, que en la realización de todo juicio se encuentra un fundamento que motiva tenerlo-por-verdadero. Esto no quiere decir, sin embargo, que, a la esencia de la verdad, y por consiguiente, también a la apropiación de la verdad qua certeza, le pertenezca un fundamento.

Pero incluso la interpretación mencionada en último lugar de la tesis puede ser puesta en duda. ¿Tiene todo juicio un fundamento que motiva tenerlo-por-verdadero? Se realizan también enunciados insuficientemente fundados e incluso carentes de fundamento que son tenidos por verdaderos, sin que se pueda decir que este tener-por-verdadero carezca de un fundamento que lo motive. Por supuesto que puede también faltar éste, es decir, hay enunciados no fundados carentes de fundamento que los motive; pero ni siquiera éstos son entonces totalmente carentes de fundamento en la medida en que incluso los enunciados no fundamentados y carentes de un fundamento que los motive son todavía ‘causados’.

¿Qué se quiere decir con la proposición citada? Sólo esto: los juicios de los hombres suelen tener un fundamento que los motiva. Por consiguiente, la tesis es un enunciado sobre el comportamiento fáctico, tal como se vive por término medio, del hombre cuando juzga. Sin embargo, aquí nada se dice sobre la esencia del fundamento –tanto del fundamento de la verdad como del fundamento de la certeza–, únicamente se caracteriza el modo habitual de comportarse respecto de los fundamentos motivantes del juicio.

Por supuesto, si esta afirmación no pretendiese nada más, no habría ningún reparo que oponerle, salvo que con ella todavía filosóficamente no se ha conseguido nada. Sin embargo, esta afirmación no sólo se pone en el lugar del principio de razón o fundamento, sino que se cree que con la proposición mencionada se puede decir todavía más en la medida en que se la aplica a la lógica como ciencia de las reglas del pensar. En la proposición que afirma el hecho de un comportamiento general usual en el juicio se ve el fundamento de una proposición de carácter totalmente distinto, la exigencia de que todo pensar, todo juzgar, debe tener un fundamento. Dado que, cuando se juzga, es costumbre general tener un fundamento

psicológico, [151] el juzgar debe siempre buscar su fundamento! El pensar debe fundarse y ser fundado. Esta proposición normativa se fundamenta en aquella constatación del hecho y cree además que esta proposición normativa, que da expresión a una norma, es la formulación genuina del principio de razón o fundamento. Sin duda, se puede ir un poco más lejos e identificar esta proposición normativa con la siguiente: todo enunciado precisa de una demostración, por tanto, precisa de la exigencia de la absoluta demostrabilidad y necesidad de demostración de toda proposición.

Prescindamos ante todo de que aquí se intenta fundar una norma universal del pensar acudiendo a hechos de experiencia, que aquí nos encontramos con el intento de fundar empíricamente una proposición a priori. El contrasentido de este intento de fundamentación lo muestra la crítica de Husserl al psicologismo, *Investigaciones lógicas*, tomo I. Naturalmente, esta argumentación es sólo de una fuerza demostrativa relativa y únicamente negativa, puesto que sigue en pie la cuestión: ¿qué son las proposiciones a priori? Y ¿es apriórica una proposición normativa de ese tipo? ¿En qué sentido?

Mucho más esencial es preguntar de qué modo la proposición normativa: debe fundarse todo pensar, se relaciona con el universal principium rationis. Es fácil darse cuenta de entrada de que el principio mencionado es sólo un caso particular del universal que afirma: todo comportamiento del hombre como libre tiene su fundamento que lo motiva, su motivo; incluido también el comportamiento qua pensar. (Comprendida correctamente, esta proposición es un enunciado esencial sobre el comportamiento en general, no sobre cómo se suele comportar en general el hombre considerado estadísticamente.) Pese a esto, en la proposición normativa mencionada se encuentra, de acuerdo con su intención, algo más que la exigencia de la fundamentabilidad del tener-por-verdadero porque precisamente satisfacer el intento de esta exigencia lleva a demostrar el fundamento de verdad de lo que es tenido por verdadero. Así nos encontramos de nuevo con la relación del fundamento de la verdad y el fundamento de la certeza, y ahora cabe comprender más claramente esta relación [152] mediante las tesis mencionadas. Preguntemos: ¿por qué debe poseer todo tener por verdadero, toda apropiación de la verdad, su fundamento? ¿Sólo porque es un comportamiento entre otros? ¿O también y precisamente porque el tener por verdadero como tal, la proposición verdadera misma y, por supuesto, como verdadera, posee una referencia a algo como el fundamento?

Pero ¿tiene entonces la verdad como tal una relación con el fundamento? ¿En qué sentido? Y ¿qué quiere decir aquí 'fundamento'? Y si a la esencia de la verdad le pertenece el fundamento, ¿es entonces esta misma relación esencial el fundamento de la posibilidad de la exigencia de la fundamentabilidad de un juicio verdadero? Y ¿se sigue, por tanto, sólo a partir de esta exigencia de demostrabilidad del enunciado verdadero, el postulado de un fundamento de la certeza? Y ¿qué quiere decir, pues: a partir de la esencia de la verdad se sigue una exigencia?

La discusión de una determinada concepción del principio del fundamento nos ha llevado a la intuición evidente de que el problema del fundamento se relaciona de algún modo con el fenómeno de la verdad, y que, por tanto, la dimensión problemática a la que se alude con el rótulo 'verdad', 'esencia de la verdad', es a la vez aquella en la que cabe situar el problema del fundamento. Ya en el juzgar hemos distinguido una variedad de 'fundamentos' que conciernen a cosas diferentes, de modo que 'fundamento' significa cosas diferentes. Todos estos tipos de fundamento están de alguna manera relacionados con el fundamento y la verdad. En las discusiones llevadas a cabo hasta ahora siempre habíamos comprendido de algún modo la expresión 'fundamento' sin explicarla propiamente. Ni siquiera se consigue mucho con la indicación de que el fundamento está relacionado de algún modo con la verdad, mientras no esclarezcamos suficientemente la esencia de la verdad misma con respecto al problema que consideramos. [153]

### § 9. *La esencia de la verdad y su relación esencial con el 'fundamento'*

#### a) La esencia de la verdad del enunciado

Si nos proponemos la tarea de establecer la relación esencial entre la verdad y el fundamento, entonces no se trata sólo de mostrar el fundamento de determinadas verdades, sino de poner de relieve de qué modo la verdad en general, de acuerdo con su esencia, tiene una relación con algo que, con razón, denominamos 'fundamento'. Esta relación esencial entre la verdad en general con algo así como el fundamento en general proporciona la posibilidad intrínseca de que quepa idealmente fundamentar toda verdad, y esta relación esencial entre la verdad en general y el fundamento en general es a la vez el punto de apoyo para la justifi-

cabilidad de la exigencia, necesaria en ciertos aspectos, de la fundamentabilidad de las proposiciones verdaderas.

La relación esencial entre la verdad y algo así como el 'fundamento' sólo se hace patente si se aclara suficientemente la esencia de la verdad misma. Por consiguiente, se precisa, antes que nada, una caracterización general de la esencia de la verdad y, además una exposición de la posibilidad intrínseca de la esencia de la verdad. Preguntar y buscar respuesta en esta dirección, y aclarar la posibilidad intrínseca de la esencia de la verdad implica, asimismo, caracterizar la dimensión dentro de la cual hay que situar el problema del fundamento. Por tanto, lo primero es una caracterización general de la esencia de la verdad.

Ya se ha subrayado varias veces que la verdad tiene su lugar en el juicio, el enunciado; la verdad no se encuentra sólo en el juicio, pero es a partir de éste de donde ha de obtenerse la esencia de la verdad. Naturalmente todo bajo el supuesto de que la tesis tradicional sea correcta. En la doctrina leibniziana del juicio se puso de manifiesto que la verdad queda determinada a partir del juicio. Juicio quiere decir *nexus*, [154] *connexio*, *inclusio*, *identitas*: mutua pertinencia de sujeto y predicado, de conceptos, de representaciones; ya en la Antigüedad el juicio es *σύνθεσις νοημάτων*, 'unión de representaciones'. La verdad equivale a esta mutua pertinencia de sujeto y predicado. Lo que mutuamente se pertenece de modo correcto es válido. La verdad es la *validez de una unión de representaciones*. La verdad como validez; así, entre otras formas, y de manera derivada, cabe caracterizar la verdad. Pero ¿se alcanza con esta caracterización la esencia de la verdad? Lo válido es lo que correctamente se pertenece mutuamente. Pero ¿a partir de qué se decide qué se pertenece mutuamente? ¿Cómo hemos de medir qué ha de pertenecer a un enunciado para que sea verdadero? ¿Desde dónde determinamos la legitimidad de la mutua pertinencia? Si *veritas* equivale a *identitas*, entonces la cuestión está todavía a medio camino. Es característico del modo de pensar matemático que Leibniz, para sus fines, defina la verdad como *identitas* sin poner aquí en cuestión precisamente la posibilidad de esta *identitas*.

¿Con qué se determina la legitimidad de la unión de representaciones, es decir, la mutua pertinencia como concordancia? ¿Qué decide si esto concuerda o no? El enunciado es un enunciado que concuerda, o sea, es conforme si la relación de representaciones está de acuerdo con aquello acerca de lo que se juzga. La concordancia (*identitas* del *nexus*) obtiene su legitimidad y validez a partir del *acuerdo* de lo pensado en el pensar judicial con el sobre-qué, con el objeto. La regulación de la con-



cordancia tiene lugar en el acuerdo y gracias a él. La verdad qua validez, la mutua pertinencia, la identidad, descansa en el acuerdo entre la representación y el objeto, entre νόημα y πράγμα. Desde la Antigüedad, este acuerdo es el carácter de la verdad, se lo determina como ὁμόλωσις, adaequatio, esto es, como acomodación a..., medido por... Pero ¿por qué y cómo pertenece este carácter de la acomodación a la esencia de la verdad? ¿En qué se basa que la [155] esencia de la verdad deba ser determinada siguiendo el hilo conductor de la idea de la acomodación a..., el ser medido por...? ¿De dónde surge esta tradicional determinación esencial de la verdad, la idea de la adaequatio?

Ante todo es claro que el carácter de la verdad como identidad es reducido al carácter de la verdad como adaequatio. A la vez, se pone de relieve que no se logra sin más el intento de comprender la esencia de la verdad con el hilo conductor del juicio; en todo caso no se logra de manera inequívoca. Hasta ahora no hemos hecho más que cambiar una concepción por otra, y precisamente por otra que también está en relación con el enunciado: la unión de representaciones concuerda. ¿En dónde nos situamos ahora respecto a nuestra cuestión de la esencia de la verdad? En el acuerdo de la representación con el objeto, en el sujeto y su conciencia de su relación con aquello que se encuentra 'fuera de la conciencia'. La verdad como acuerdo se refiere, pues, de algún modo a esta relación de las representaciones con el objeto. ¿Cómo puede determinarse más de cerca esta relación? Con este planteamiento de la cuestión conseguimos una palestra para todas las teorías posibles. ¿Se puede situar la esencia de la verdad en este ámbito dudoso? ¿Se puede, por tanto, fundamentar el esclarecimiento de la esencia de la verdad en una teoría dudosa del conocimiento?

Tanto los que hablan a favor como los que lo hacen en contra de esta caracterización tradicional de la verdad pasan por alto que con ella se propone un punto de partida para aclarar la esencia de la verdad, un punto de partida, que, como muestra la historia del concepto de verdad, no sólo no garantiza en absoluto que se prosiga correctamente, sino que puede ser el comienzo de teorías erróneas. ¡La determinación de la verdad como adaequatio es el punto de partida; todavía no, la respuesta; el comienzo del planteamiento del problema, todavía no la solución! [156]

Pero, por otro lado, simplemente porque conduzca a dificultades, no cabe abandonar el camino, retomado una y otra vez desde antiguo en la tradición, de aclarar la esencia de la verdad —el camino que pasa por el enunciado, por el λόγος—. En

el fondo, todo depende del hecho de que este camino se recorra de forma correcta para que precisamente así lleve más allá de donde pretende al comienzo dirigir: a la esencia de la verdad como carácter del enunciado.

Pero ¿qué significa recorrer de forma correcta el camino de la interpretación del enunciado con el fin de esclarecer la esencia de la verdad? ¿Qué quiere decir: interpretar de forma correcta el enunciado como tal? Sin duda pertenece a una correcta interpretación del *enunciado* como tal que se lo tome en el modo en que se da; que evitemos, por consiguiente, construir precipitadamente una teoría del enunciado sin haber primero establecido suficientemente qué le pertenece en general en cuanto enunciado que ha de ser explicado, sin comprenderlo tal como se da primariamente. Sin embargo, surge la cuestión: ¿qué quiere decir aquí: un enunciado se da primariamente? ¿Cómo se nos muestra él mismo cuando nos comportamos con respecto al enunciado antes de toda teoría del juicio, antes de toda cuestión filosófica?

Ahora bien, se puede responder: el enunciado es un juicio expresado, una proposición expresada en el hablar; un proferir en palabras; éste se presenta como voces, tonos, sonidos, desde éstos vamos a la palabra articulada, a la palabra, de ahí al significado, el pensar, el representar; éste se realiza en el alma y la representación en el alma se refiere al objeto de fuera. Ya en Aristóteles encontramos la serie: sonido, voz (φθόγγος, φωνή), palabra articulada, palabra, significado, pensar, representar, alma. De aquí se sigue que tenemos un punto de inicio exacto y riguroso en aquello que se da antes de cualquier otra cosa: sonidos a partir de los cuales ascendemos paso a paso... Y además este punto de inicio y este camino llevan al problema ya caracterizado del acuerdo de la representación y el objeto. Cuanto [157] más exactamente sigamos y expliquemos en cada caso la relación entre sonido, voz, palabra, significado, pensar, representar, tanto más científica será la explicación de lo que en general se denomina acuerdo del pensar con el objeto.

Por tanto, al poner el punto de partida en el proferir, ¿se capta lo que se da en primer lugar? De ningún modo. Si alguien aquí en este auditorio efectúa el enunciado: la pizarra es negra, y precisamente dentro de un contexto dado de preguntas y respuestas, ¿a qué nos dirigimos en la comprensión del enunciado? ¿A algo así como el acto de proferir? ¿O a la representación que el enunciado efectúa y de la que son 'signos' sus sonidos orales? ¡No, sino a la pizarra negra misma, colgada de esa pared! En el percibir esta pizarra, o en el traer ante la mente, en el pen-

sar en ella, en la pizarra negra, y en nada más, participamos de la realización del enunciado. Lo que primero se da en el enunciado es aquello *sobre-lo-que* enuncia.

Pero ¿se ha ganado mucho con esto? ¿Cabe hacer algo con ello? Ciertamente, no, si con ello se pretende construir teorías precipitadamente; pues éstas son puestas en entredicho por el proceder mencionado. Con todo, algo se ha conseguido, si el punto de partida de toda auténtica aclaración de un fenómeno consiste en que primero se aprehenda y se fije lo que se da. Naturalmente, ahora comienzan las dificultades de la interpretación apropiada. Conviene determinar lo que primariamente se da y a partir de ahí preguntarse de nuevo por la estructura completa del fenómeno de que se habla.

¿Qué se nos da primariamente en el natural escuchar y comprender el enunciado? ¿En qué respecto lo comprendemos? Respecto de aquello *sobre-lo-que* enuncia. Pero esto consiste en que comprendemos el enunciado como enunciado sobre... [158]

Esto ya lo hemos mencionado; ahora, sin embargo, lo interpretamos con mayor agudeza. De esto se sigue que en la realización del enunciado (*sobre la pizarra*) no sólo entramos, por así decir, en el alma del que enuncia y luego desde ella nos referimos, de algún modo, al objeto exterior dicho, sino que nos comportamos siempre ya respecto de las cosas que son alrededor de nosotros. No es el enunciar lo que nos produce primero la relación, sino a la inversa: el enunciado sólo es posible sobre la base del ya siempre latente relacionarse con el ente. El yo que enuncia, el Dasein, está siempre ya 'en medio de' los entes sobre los que enuncia. Un primer resultado: el enunciar como enunciar sobre... no es en absoluto una relación originaria con el ente; al contrario, él mismo sólo es posible sobre la base de un *estar-ya-medio-de-los-entes*, sea éste meramente percipiente o algún comportamiento práctico. Decimos: enunciar sobre... sólo es posible sobre la base de un *trato con...*

Pero ¿qué implica esto para nuestro problema? ¿Cabe caracterizar la esencia de la verdad con la ayuda, como hilo conductor, del enunciado? Si verdad significa acuerdo, acomodación al ente, entonces es evidente que el adecuarse enunciativo se funda en que nosotros, por así decir, ya hemos llegado a un acuerdo con el ente en el *trato con él*, que el ente que no somos nosotros, pero con el que de algún modo tratamos, se nos devela. De modo que, en definitiva, un enunciado sólo puede ser verdadero, esto es, adecuado al *sobre-qué* mediante el contenido de lo enunciado, porque ese ente ya, de algún

modo, está develado. Es decir, un enunciado sobre... sólo es verdadero porque el trato con... ya tiene una cierta verdad. El argumento preferido contra la adecuación, señalar su carácter superfluo o su imposibilidad, se apoya en el presupuesto de que el acuerdo del enunciado debe producir primero la relación sujeto-objeto.

La verdad del enunciado hunde sus raíces de un modo más originario, precisamente en el *ser-ya-en-medio-de*; esto ocurre 'ya', o sea, antes [159] de enunciar. Y ¿desde cuándo? ¡Desde siempre! Siempre, es decir, desde que existe el Dasein y mientras éste exista. Este ser-ya-en medio pertenece a la *existencia* del Dasein, a su modo y manera de ser.

La existencia es la expresión para el modo de ser del ente que somos cada uno de nosotros, el Dasein humano. Un gato no existe, sino vive, una piedra no existe ni tampoco vive, sino subsiste. A la existencia le pertenece, entre otras cosas, el ser-en-medio-de. Esto hay que tomarlo en el sentido de que aquello en medio de lo cual el Dasein, en tanto que existente, existe está develado en este ser-en-medio-de y para él. Ser-en-medio-de... no es subsistir al lado de..., al modo como un poyo está junto a la casa. Un poyo no existe, no posee ningún "ser-en-medio-de la casa" pues esto significaría que en el ser-subsistente del poyo como poyo se encuentra el que al poyo le aparece la casa como casa, se le muestra.

El ser-en-medio-de como carácter de la existencia es *develante*, es un dejar que algo venga al encuentro. El ser-en-medio-de, en cuanto tal, es develante, y, a decir verdad, no de forma ocasional, sino esencial. Este ser develante es el auténtico sentido de ser-verdadero. Cuando nos volvemos a la significación originaria del concepto de verdad, se nos muestra la relación elemental acuñada por la expresión griega ἀ-λήθεύειν. Los griegos vieron este carácter de la verdad aunque su intuición no fue filosóficamente fructífera porque fue ocultada por las teorías. Conviene convertir en problema la negatividad que se encuentra en el concepto de ἀ-λήθεια.

El ser-ya-en-medio-de, el trato-con es en sí mismo develante. Este modo de develar es, en tanto que devalar lo subsistente en el más amplio sentido, un *descubrir*. El enunciar acerca de lo subsistente descubre éste en un modo propio, a saber, como *determinar* algo como algo. Éste es el auténtico sentido de la síntesis (συνπλοκή, connexio). Este 'algo como algo' no es, por supuesto, en sí mismo analizable, y, sin embargo, está fundado. Sólo es posible sobre la base del develar, que ya se encuentra en el trato-con. El descubrir tal como se realiza [160] en el

enunciar siempre apunta a... se alimenta del autentico descubrir que se encuentra en el trato.

Con esto hemos logrado varias cosas:

- 1.º Ser-verdadero quiere decir ser-develante.
- 2.º El ser-verdadero del enunciado no es un ser primario, sino que se funda en el develar del ser-en-medio-de, en el develar del trato. Este modo de develar es un descubrir.
- 3.º El ser-verdadero como develar pertenece a la existencia del Dasein como tal.

Gracias a esto podemos introducir la cuestión fundamental: si la verdad no pertenece al enunciado de un modo primario, sino sólo derivado, y esto último sólo porque es una determinación esencial del ser-en-medio-de, que es un carácter fundamental de la existencia, entonces ¿pertenece el ser-verdadero a la existencia sólo en la medida en que el Dasein se relaciona con lo subsistente o pertenece la verdad de un modo tan originario también a las otras estructuras esenciales del Dasein? ¿Es el ser-verdadero sólo el develar qua descubrir, o se le ha de comprender aún más originaria y ampliamente?

Además, ya se ha puesto en claro que si el ser-verdadero del enunciado no es originario, sino que el fundamento está en una relación esencial con la verdad, entonces el problema originario del fundamento no puede tampoco comprenderse a partir de la verdad del enunciado.

## b) Intencionalidad y transcendencia

Antes de que busquemos la esencia de la verdad de modo más radical, conviene hacer nuestro con mayor claridad lo dicho hasta aquí y especialmente con respecto a las opiniones tradicionales, y todavía hoy dominantes, que determinan completamente la lógica.

Se podría pensar que hay ser-en-medio-de y además ser subsistente. El ser-en-medio-de pertenece a la subjetividad del sujeto. Pero se piensa que cabe caracterizar la subjetividad mediante la tesis de la relación sujeto-objeto comprendida ésta como un ser mutuamente subsistentes el sujeto y el [161] objeto, en el sentido de que ninguno es sin el otro: con todo sujeto subsiste un objeto (1.º) y con todo objeto, un sujeto (2.º).

Ad 2.º En la tesis 'ningún objeto sin sujeto', 'objeto' es ambiguo. Es un subsistente por sí —y este subsistente por sí, toma-

do, en lo que toca a su objetividad, como lo contrapuesto, es, en su estar-contrapuesto, presupuesto y concebido como un ente que subsiste a partir de sí mismo y, en su ser-subsistente, no tiene necesidad en absoluto de ser-comprendido—. En el captar lo subsistente como subsistente se encuentra un franquear el paso a lo subsistente retirándose; el captar tiene el carácter de que lo captado en el captar puede descansar en sí y se comprende a sí mismo como un acoger. Ahora bien, si con ‘objeto’ se mienta lo subsistente por sí, esto es, lo que no necesita ser aprehendido, entonces la tesis es falsa. Este subsistente no necesita de un sujeto y con su ser-subsistente no está puesto el ser-subsistente de un sujeto. En esta tesis se desconoce la esencia del sujeto o se toma al sujeto sólo como un sujeto que aprehende. El sujeto puede ser lo que es, el Dasein existe sin aprehender el ente qua objeto. Al ser-en-medio-de no le pertenece necesariamente el objetivar y menos aún el tematizar teórico. (Si se toma el objeto en su carácter de contrapuesto, entonces, sin duda, es correcto que este carácter de contrapuesto es dependiente de un sujeto que aprehenda.)

Ad 1.º ‘Subsiste un objeto con todo sujeto’. A partir de lo dicho, también esta tesis se vuelve ambigua. Ante todo conviene ver que esta tesis no dice nada acerca de la subjetividad del sujeto. El sujeto puede muy bien ser sin objeto; lo que no significa, sin embargo, que el sujeto pueda existir sin ser-en-medio-de, puesto que esto le pertenece al carácter de sujeto como tal. Con otras palabras: con la existencia de un Dasein, en tanto y mientras que exista, ocurre algo, ha comenzado una historia, a saber lo inaudito de que [162] el ente se encuentre y pueda encontrarse con otro y, por supuesto, sin que el sujeto propiamente se dirija a ello.

Cuando se evoca la relación sujeto-objeto y especialmente cuando se hace para caracterizar la subjetividad, entonces hay que decir, que, con esta relación sujeto-objeto y con su referencia a ella, se deja fuera algo esencial y se pierde de vista lo decisivo. Lo que se deja fuera es la característica de esta ‘relación entre’, que es precisamente lo que habría que aclarar. Se pierde de vista el concepto genuino de subjetividad, en la medida en que se pasa por alto que la ‘relación a’ pertenece precisamente a la esencia de la subjetividad. Por supuesto que con la tesis: a la esencia de la subjetividad le pertenece la relación con posibles objetos, todavía no está todo claro. Se puede defender esta tesis sin haberse dado cuenta de su genuino sentido ontológico, que implica que a la existencia le pertenece el ser-en-medio-de en tanto que develante.

Nuestro tema es la aclaración de las relaciones esenciales entre verdad y fundamento. Para ello es necesario el esclarecimiento esencial de la verdad, siguiendo en primer lugar el hilo conductor tradicional: verdad igual a verdad del enunciado; una interpretación del enunciado mismo muestra que éste está fundado en el ser-ya-en-medio-de; aquí se encuentra la verdad más originaria. Sin duda que este ser-en-medio-de es, en tanto que existenciarío, un problema, y esto precisamente en razón de la aparente comprensibilidad de suyo de comenzar con una relación sujeto-objeto.

Es sorprendente que el problema que esta tesis enuncia no se haya movido de su sitio. Es tan antiguo como la filosofía y aparece ya en Parménides. Que el alma, el pensar y representar, la conciencia, se refiere a objetos, o para decirlo en el sentido inverso: que el ente se contrapone y se enfrenta ( $\alpha\nu\tau\acute{\iota}\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ) al representar, intuir y pensar, es una afirmación que hizo desde antiguo y con facilidad la comprensión prefilosófica del Dasein y que se ha mantenido durante mucho tiempo en esta forma general e indeterminada. El problema ofrece justamente la [163] visión seductora de lo que es comprensible de suyo y fácil. De este modo, desde la Antigüedad, en la Edad Media y en la Filosofía moderna, hasta la dialéctica de Hegel, se habló de este problema, especialmente Kant convirtió en problema la relación de la conciencia al objeto. Así, por ejemplo, cuando escribe (en una carta a Markus Herz, 21 de febrero de 1772): “Me pregunté a mí mismo en qué fundamento se apoya la relación entre lo que llamamos en nosotros representación y el objeto”.

Sin embargo, es característico que Kant, al igual que los posteriores y especialmente sus epígonos de hoy día, se dé prisa en preguntar por el fundamento de la posibilidad de la relación de la conciencia con el objeto sin haber esclarecido antes suficientemente qué se mienta con esta relación, qué se quiere aclarar, entre qué se da esta relación y qué modo de ser le es propio.

Qué quiere decir propiamente ‘relación’ sigue sin estar claro. Esta falta de claridad repercute en la indeterminación de lo que está en relación. Se pone ante todo de manifiesto la indeterminación del concepto de sujeto y, por otra parte, en la ingenuidad y en no ver como problema todo lo tocante al ser del ente. Su ‘in-dependencia’, por decirlo así, es, por una parte, sólo una determinación negativa y puede, por otra parte, sólo significar in-dependencia del sujeto, y de este modo es precisamente en relación al sujeto como tiene que ser explicar esta in-dependencia, y, en general, convertida en problema.

Respecto de la ‘relación’ de sujeto y objeto, hay que observar dos cosas: la simplicidad del problema tratado en lo relativo a su amplitud y originariedad, y, por tanto: que ha de ser comprendido en su totalidad o no ser comprendido en absoluto. Aquí se encuentra justamente la dificultad, pues la comprensibilidad de suyo del punto de partida lleva a considerar que están dadas como comprensibles de suyo las premisas de la solución y sus condiciones.

La teoría del conocimiento de la segunda mitad del siglo XIX y de las últimas decenas de años ha puesto siempre en la base de los planteamientos de sus cuestiones la relación sujeto-objeto, [164] pero tanto los intentos idealistas como los realistas de explicación tenían que fracasar porque no estaba determinado suficientemente lo que había que explicar. Cómo la explicación precedente del fenómeno que hay que esclarecer determina por completo toda la problemática, se muestra en que, precisamente en nuestro problema, el alcance de la primera aclaración llega hasta un punto, que es el que tiene que ser alcanzado y realizado, donde se esfuma un posible problema, en el sentido de la teoría del conocimiento realista e idealista.

Los intentos más recientes comprenden la relación de sujeto-objeto como una ‘relación del ser’. Precisamente aquí sale a la luz la insuficiencia, la confusión y la incomprensión de la problemática central. Con esta expresión no se ha conseguido nada mientras no se diga en qué tipo de ser se está pensando, y mientras siga siendo oscuro el modo de ser de los entes entre los que se establece esta relación. Se cree que, dejando indiferenciado tanto el ser de la relación como el modo de ser del sujeto y del objeto, el problema se plantea con los menos presupuestos posibles. Ocurre justamente lo contrario; la comprensión anterior es más crítica en la medida en que no habla de una relación de ser, porque el ser –y esto también en Nicolai Hartmann y en Max Scheler– es considerado como ser-subsistente. Esta relación no es una nada, pero ella tampoco es como algo subsistente. Por ello también Hartmann se ve forzado a recaer en el ‘realismo crítico’ (sin duda, el planteamiento de la cuestión menos filosófico respecto de este problema).

Una de las tareas preparatorias principales de *Ser y tiempo* es sacar a la luz, de modo radical, esta ‘relación’ en su esencia originaria, y hacerlo con plena intención por razones de principio (cf. §§ 12 y 13 como primeras caracterizaciones introductorias). Con otro método y con otra intención, Max Scheler ha llegado a concepciones similares, y últimamente ha planeado, en parte en referencia a mis investigaciones, [165]



un gran tratado *Idealismo-realismo*. Este plan de discusión se ha frustrado.

En nuestra última conversación larga, en diciembre de 1927, llegamos a un acuerdo sobre cuatro puntos: primero, el problema de la relación de sujeto-objeto debe ser planteado de un modo totalmente nuevo y, por supuesto, dejando a un lado los intentos llevados a cabo hasta ahora. Segundo, no es una cuestión de la llamada teoría del conocimiento; es decir, primariamente no tiene que plantearse con referencia a un sujeto que capta un objeto; este captar no puede ser puesto en la base al comienzo. Tercero, tiene una importancia central para la posibilidad de la metafísica y está en una relación muy intrínseca con su problema fundamental. Cuarto, lo más esencial: ha llegado el momento, precisamente por la desolación de la situación pública de la filosofía, de atreverse a dar un paso adelante en la auténtica metafísica, o sea, a desarrollarla desde su fundamento. Éste fue el estado de ánimo en el que nos separamos, el alegre estado de ánimo de una esperanzadora batalla; el destino quiso otra cosa, Scheler era optimista; creía tener ya la solución, mientras que yo estaba convencido de que todavía no se había planteado y tratado total y radicalmente el problema. Mi objetivo esencial es, ante todo, plantear el problema y tratarlo de tal manera que lo más esencial de toda la tradición occidental se concentre en la simplicidad de un problema fundamental.

En el tratado mencionado, Scheler rechaza, por imposibles, dos caminos, el del idealismo y el del realismo e intenta a la vez ofrecer un fundamento de por qué ambos deben fracasar. Identifica como el  $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \phi\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$  de ambos la falta de claridad sobre la relación de *essentia* y *existentia*. De este modo, se vuelve evidente que el problema [166] depende de una cuestión central de la ontología general; sólo que Scheler creía de un modo sorprendente que este problema era decisivo, mientras que aquí comienza y sólo puede comenzar precisamente toda la problemática si ha de ser expuesto el problema fundamental del ser. Por nítidamente, por tanto, que Scheler rechazase los intentos tradicionales de resolver el problema y que viese, más o menos, el fundamento de su fracaso, sin embargo, aceptó tesis

---

<sup>2</sup> Las partes II y III han aparecido en *Der philosophische Anzeiger*, volumen 2, número 3, 1927-1928, pp. 253-324. (Ahora en: *Gesammelte Werke*, tomo 9, *Späte Schriften*, editados por Manfred Frings, Berna y Múnich, 1976, pp. 185-241.) [Traducción española, *Idealismo-realismo*, Buenos Aires, Nova, 1962.]

de la tradición, sin darse cuenta de que están todavía menos fundadas y puestas en discusión que las tratadas en la teoría del conocimiento. Que Scheler ya no viese en la esfera genuina del problema ningún problema, le indujo, como veremos, a comprender mal el planteamiento más central del problema en mi ensayo.

Sin embargo, nuestra coincidencia no fue casual; en parte, porque yo mismo he aprendido de Scheler, pero sobre todo porque ambos intentos han surgido de la fenomenología, y aquí especialmente a partir de la comprensión de la *intencionalidad*. Pero precisamente aquí, tenemos de nuevo una expresión y un concepto que es tan comprensible de suyo que no nos detenemos mucho tiempo en él y lo tomamos, ya en la fase preparatoria de la solución del problema, como llave maestra para todas las puertas. Frente a esto, conviene convertir en problema aquello que con esta expresión se mienta.

Ofrezcamos una orientación condensada sobre el problema. Ya en Aristóteles se pone de relieve el ‘carácter de estar relacionado’ del ver, el pensar, de la νόησις, con el νόημα. En el siglo XIX, Franz Brentano sitúa el concepto de intencionalidad en el centro de su *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874). Desde el punto de vista empírico –esto es esencial para el modo en que aquí se plantea el problema–, su principio metódico es poner ante la vista lo psíquico, previamente a toda explicación científico-natural. Lo característico de todo lo psíquico es la “inexistencia intencional del objeto”: todo lo psíquico se refiere a algo. De acuerdo con la división tradicional de las facultades, Brentano distingue [167] tres clases de referirse-a, tres clases fundamentales de lo psíquico que son irreductibles entre sí: representación, juicio e interés. Su finalidad es establecer una clasificación de los fenómenos psíquicos; sin embargo, no se alcanza el concepto mismo de lo psíquico. La intencionalidad sigue siendo un asunto interno a la psicología y no adquiere una importancia fundamental.

Husserl liberó al problema de esta restricción mediante su concepto de conciencia intencional, en la “Quinta Investigación lógica” (*Investigaciones lógicas*, t. 2). Preparó una nueva fase al demostrar que la intencionalidad determina la esencia de la conciencia en general, la esencia de la razón como tal. Con su doctrina de la intencionalidad inmanente de las cogitaciones puso de relieve a la vez el vínculo con las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna desde Descartes. Pero, al igual que ocurrió con Brentano, no trató el concepto mismo de alma, de modo que también en Husserl, en su teoría del conocimiento

idealista, tampoco se plantea la cuestión que indaga acerca del ente constituido como conciencia. La comprensión de la intencionalidad no llega tan lejos como para darse cuenta de que la aprehensión de esta estructura como estructura esencial del Dasein debe revolucionar todo el concepto de hombre. Sólo entonces se pondrá de manifiesto su importancia filosófica central. Scheler ha tomado el fenómeno de la intencionalidad desde el suelo de su posición primariamente realista, y no tanto como determinación de la razón en general, cuando como momento estructural de los actos que pertenecen esencialmente a la persona. Al comprender la intencionalidad como momento esencial de la personalidad, vio la decisiva importancia de la intencionalidad misma. Aunque él no la convirtió en problema, siguiendo esta comprensión, fue capaz de ver más allá de la alternativa idealismo y realismo. Naturalmente no convirtió tampoco en problema metafísico la personalidad, sino que se limitó a concebirla como centro de los actos intencionales. [168]

Si el referirse-a, que es lo que quiere decir la expresión intencionalidad, se comprende correctamente, entonces no puede ser tomado como un carácter del representar, un representar que, por su parte, quedaría dentro de lo psíquico, como podría parecer de acuerdo con Brentano. De otro modo, caemos en la situación problemática de admitir una esfera del alma dentro de la cual aparecen representaciones que se dirigen intencionalmente a imágenes que también pertenecen a lo psíquico. En ese caso, nos encontramos, igual que Brentano, ante el problema: ¿cómo se relaciona la esfera psíquica respecto de la esfera física? Sin embargo, la intencionalidad de un percibir no se dirige a una imagen en el alma, que habría que poner todavía en relación con lo subsistente, sino a lo subsistente mismo. Sólo si establecemos este sentido natural de la intencionalidad, tenemos la base necesaria para un punto de partida apropiado al asunto. Se objeta que entonces desaparecería el problema de la relación de sujeto-objeto. Ciertamente, pero esto es justamente la finalidad del concepto de intencionalidad: dejar a un lado este pseudoproblema.

Sin embargo, la intencionalidad misma debe convertirse en problema. Está relacionada con el alma misma y, en este sentido, es un comportamiento que trasciende ópticamente, pero no constituye originariamente este referirse-a, sino que éste está fundado en el ser-en-medio-de... los entes. Por su parte, este ser-en-medio-de se fundamenta, de acuerdo con su posibilidad intrínseca, en la existencia. De este modo se vuelven patentes los límites de la interpretación y función vigentes hasta ahora del concepto de intencionalidad, así como su importancia fundamental. Este

concepto no produce sólo una modificación del concepto tradicional de conciencia y de espíritu, sino que la concepción radical del fenómeno que con él se mienta dentro de una ontología del Dasein lleva a una fundamental superación 'universal' de esta posición. Desde aquí el concepto hasta ahora vigente de intencionalidad aparece como una concepción restrictiva en la medida en que es entendida como una relación con algo subsistente. Se explica así [169] también el que se tienda a tomar la aprehensión de sí mismo como una intencionalidad óptica dirigida hacia dentro. Además, siguiendo esta restricción, la intencionalidad es entendida primariamente como un 'mentar', y el mentar es entendido como poseyendo el carácter indiferente de un conocer. De este modo, todo dirigirse-a recibe primariamente el carácter del conocer, por ejemplo, en Husserl, que caracteriza la estructura fundamental de toda relación intencional como νόησις; de manera que toda intencionalidad es un mentar cognoscitivo sobre el que se construyen los otros modos de relación con el ente. Sólo Scheler ha puesto de manifiesto, especialmente en el artículo "Amor y conocimiento"<sup>3</sup>, que las relaciones intencionales son totalmente distintas, y que, por ejemplo, el amor y el odio fundan incluso el conocer; Scheler toma aquí argumentos de Pascal y de Agustín.

Afirmamos respecto del concepto hasta ahora vigente de intencionalidad lo siguiente: primero, es sólo una transcendencia óptica; se refiere, segundo, a la relación existente con el ente sólo dentro de ciertos límites y se pone ante la vista, tercero, sólo en una concepción teórica restrictiva, como νόησις.

Toda la problemática hasta ahora vigente de la 'relación' del 'sujeto' y el 'objeto' se encuentra no discutida en la base del problema de la *transcendencia*, entendiendo esta expresión primariamente de un modo totalmente corriente: un ente (el Dasein) asciende hasta otro ente (Dasein o subsistente) de un modo tal que, en este transcender, aquello hacia lo que el Dasein trasciende es para él develado en un sentido muy amplio. Era preciso, ante todo, comprender este aspecto más cercano de la transcendencia, su concepto corriente. El fenómeno corriente de la transcendencia quiere decir la transcendencia en la que el Dasein de modo inmediato y esencial se mueve. Precisamente ésta es difícil de ver, como se ha puesto de manifiesto en la exposición llevada a cabo hasta

---

<sup>3</sup> (Ahora en las *Gesammelte Werke*, tomo 6, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, editados por Maria Scheler, Berna y Múnich, 2.<sup>a</sup> edición, 1963; pp. 77-98) [Traducción española, *Amor y Conocimiento*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1960.]

ahora, y se necesita aquí [170] una mirada aguda y no sesgada. El trabajo preparatorio para ello se ha llevado a cabo mediante la elaboración de la problemática de la intencionalidad.

Por otra parte, para un planteamiento radical del problema hay que poner de manifiesto esencialmente el fenómeno originario de la transcendencia. Este problema de la transcendencia no se identifica con la relación de sujeto-objeto, sino que depende, de un modo más originario cuantitativa y cualitativamente, de manera inmediata del problema del ser en general. (Cf. *Ser y tiempo*, §§ 12 y 13; y también se hace patente, de forma gradualmente más originariamente en los §§ 69 y 83). La transcendencia del Dasein es el problema central (con vista a esclarecer no el 'conocimiento', sino el Dasein y su existencia en general, y esto, a su vez, con la mira puesta en la ontología fundamental).

El problema de la transcendencia no es idéntico con el problema de la intencionalidad. Ésta, en tanto que transcendencia óptica, sólo es posible sobre el fundamento de la transcendencia originaria: el *ser-en-el-mundo*. Esta transcendencia originaria hace posible toda relación intencional con el ente. Pero esta relación ocurre de tal modo que, en el comportarse con el ente y para este comportarse, el ente está en el 'ahí' [Da] del Dasein o ser-ahí. La relación se fundamenta en una comprensión preliminar del ser del ente. Esta comprensión del ser, sin embargo, sólo asegura la posibilidad de que el ente se dé a conocer como ente. Aporta la luz a cuya claridad el ente se puede mostrar. Por consiguiente, si la transcendencia originaria (el ser-en-el-mundo) hace posible la relación intencional, que, sin embargo, es óptica, y fundamenta la relación con lo óptico en la comprensión del ser; entonces debe darse entre la transcendencia originaria y la comprensión del ser en general una intrínseca convertibilidad; ciertamente, en definitiva, ellas son una y la misma cosa.

Vimos antes (sección a) que el ser-verdadero, en tanto que el ser-develado, pertenece al ser-en-medio-de... lo subsistente; 'descubrimiento' de lo subsistente es una forma fundamental de los comportamientos del trato. [171] En total, la esencia de la verdad debe ser, por tanto, esclarecida sólo como problema de la transcendencia.

#### § 10. *El problema de la transcendencia y el problema de Ser y tiempo*

La comprensión del ser constituye el problema fundamental de la metafísica en general. ¿Qué quiere decir 'ser'? es la pre-

guía fundamental de la filosofía por excelencia. No tenemos que exponer aquí el planteamiento del problema y su 'repetición' en *Ser y tiempo*. En vez de eso queremos exponer desde fuera sus proposiciones fundamentales y, de este modo, fijar el 'problema de la transcendencia'.

a) Ante todo, una caracterización general: el punto de partida del problema constituye la ontología fundamental como analítica de la existencia del Dasein. Esta analítica se desenvuelve con un objetivo ontológico-fundamental y únicamente con él; por éste quedan regulados el punto de partida, el desarrollo, los límites y el modo de concreción de determinados fenómenos. A partir del modo de ser del Dasein, que es primariamente la existencia, se trae a la luz la comprensión del ser. Esta comprensión del ser del Dasein es de tal clase que en ella se manifiesta la posibilidad intrínseca de la comprensión del ser que pertenece esencialmente al Dasein. Por consiguiente, no se trata de antropología ni tampoco de ética, sino del ente en su ser, y, por tanto, de una analítica preparatoria. La metafísica del Dasein no está todavía en el centro.

b) Tesis principales:

1. Para designar el ente que es el tema de la analítica no se elige la expresión 'ser humano', sino la expresión neutral '*el Dasein*'. Con este término se designa el ente al que no le es indiferente su propio modo de ser, en un sentido determinado.
2. La *neutralidad* peculiar de la expresión '*el Dasein*'<sup>4</sup> es esencial porque la interpretación del ente se lleva a cabo antes de toda [172] concreción fáctica. Esta neutralidad quiere decir también, que el Dasein no es de ninguno de los dos sexos. Pero este carácter asexual no es la indiferencia de la nada vacía, la débil negatividad de una indiferente nada óptica. El Dasein en su neutralidad no es indiferentemente nadie y todos, sino la originaria positividad y potencia de la esencia.
3. La neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la potencia de lo *originario*, que lleva en sí la posibilidad intrínseca de toda concreta humanidad fáctica.

---

<sup>4</sup> [Neutralidad reforzada por el hecho de que Dasein en alemán es de género gramatical neutro.]

4. Este Dasein neutral nunca es lo existente; el Dasein existe en cada caso en su fáctica concreción. Pero el Dasein neutral es, sin duda, la fuente originaria de la posibilidad intrínseca, fuente originaria que mana en todo existir y hace posible intrínsecamente la existencia. La analítica habla siempre sólo en el Dasein del Dasein de los existentes, pero no habla al Dasein del existir; esto último sería un contrasentido, porque sólo se puede hablar a los existentes. Por tanto, la analítica del Dasein se encuentra antes de todas las profecías y anuncios relativos a las concepciones del mundo; ella tampoco es sabiduría, ésta sólo tiene lugar en la estructura de la metafísica. Contra esta analítica como un 'sistema del Dasein' se alza el prejuicio de la filosofía de la vida. Surge de la angustia ante el concepto, se produce por la falta de comprensión del concepto y de la 'sistemática' en tanto que arquitectónica conceptual y, sin embargo, histórica.
5. Por tanto, este Dasein neutral tampoco es el individuo egotista ni el individuo óntico aislado. No es la egoidad del individuo lo que ocupa el centro de toda la problemática. No obstante, hay que tomar, como punto de partida, la cualidad esencial del Dasein que consiste en que se pertenece a sí mismo en su propia existencia. Que el punto de partida está en la neutralidad implica ciertamente un peculiar aislamiento del ser humano, pero no en el sentido fácticamente existencial, como si el que filosofase fuese el centro del mundo, sino que se trata de un *aislamiento metafísico* del ser humano. [173]
6. El Dasein en general alberga la intrínseca posibilidad de una fáctica dispersión en la corporeidad y, así, en la sexualidad. La neutralidad metafísica del ser humano aislado como Dasein no es la vacía abstracción obtenida a partir de lo óntico, un ni-ni, sino el peculiar concreto de lo originario, el todavía-no del fáctico estar-disperso. El Dasein, en cuanto fáctico, está en cada caso distribuido, entre otras cosas, en un cuerpo y a la vez, por esto, entre otras cosas, disociado en un determinado sexo. Distribución, disociación, suenan a primera vista de forma negativa (como "destrucción"), a estos conceptos que niegan se les une, tomado ónticamente, de modo inmediato el momento significativo de lo disvalioso. Pero aquí se trata de algo distinto: se trata de la caracterización de la multiplicación (no de la 'mul-

tiplicidad’) que se encuentra respectivamente en cada Dasein fácticamente individualizado con tal. No se trata de algo así como de la idea de que un gran ser originario pierde ópticamente su simplicidad al desparrarse en muchos individuos; se trata, más bien, del esclarecimiento de la posibilidad intrínseca de la multiplicación que, como veremos todavía con mayor precisión, se encuentra en todo Dasein, y para la que la corporeidad representa un factor de organización. La multiplicidad, sin embargo, no es tampoco una mera pluralidad meramente formal de determinaciones, sino que la multiplicidad pertenece al ser mismo. Con otras palabras: a la esencia del Dasein en general le pertenece ya, de acuerdo con su concepto metafísicamente neutral, una *difusión*, que, en un aspecto totalmente determinado, es *dispersión*. Añadamos a esto una indicación somera: el Dasein, en tanto que existente, nunca se relaciona en cada caso sólo con un objeto, y cuando lo hace, entonces esto ocurre únicamente en la forma del prescindir de otros entes que han aparecido antes y siguen apareciendo a la vez que aquél. Esta multiplicación no tiene lugar por el hecho de que hay más objetos, sino al contrario. Esto vale también para el comportamiento consigo mismo y, sin duda, de acuerdo con la estructura de la historicidad en el más amplio sentido, en la medida en que el Dasein ocurre como un durar. Otra posibilidad esencial de la dispersión fáctica del Dasein [174] es su espacialidad. El fenómeno de la dispersión del Dasein en el espacio se muestra, por ejemplo, en que todo hablar está primariamente determinado por los significados espaciales. Por supuesto, este fenómeno puede ser aclarado únicamente si se plantea el problema metafísico del espacio que se hace patente sólo después de que se recorra el problema de la temporalidad (radicalmente: metontología del espacio; cf. el Apéndice).

7. Esta dispersión transcendental perteneciente a la esencia metafísica del Dasein neutral –como la posibilidad unificante de su división y desagregación fácticas, existenciales–, se fundamenta en un carácter originario del Dasein: el *carácter de estar-arrojado*.
8. Esta dispersión arrojada en lo múltiple, que tiene que ser tomada metafísicamente, es el presupuesto para que, por ejemplo, el Dasein, en tanto que en cada caso es



lático, pueda dejarse llevar por el ente que no es él, con el que, sin embargo, se identifica, ante todo, en virtud de la dispersión. El Dasein puede, por ejemplo, dejarse llevar por lo que, en sentido lato, llamamos naturaleza. Sólo lo que, de acuerdo con su naturaleza, es arrojado en algo y se encuentra perplejo ante ese algo, puede dejarse llevar y quedar atrapado en ello. Esto vale también para el emerger del mítico Dasein primitivo en la naturaleza. En su ser llevado, el Dasein mítico tiene la peculiaridad de no ser consciente de sí mismo en lo tocante a su modo de ser (con esto no se dice que le falte la autoconciencia). No obstante, a la esencia de la dispersión fáctica le pertenece el que el carácter de estar-arrojado y el de encontrarse-perplejo permanecen escondidos profundamente por sí mismos, y justamente por ello ocurre en el Dasein la simplicidad y la falta de preocupación de un absoluto ser-llevado.

9. La dispersión, esencialmente arrojada, del Dasein entendido de modo todavía neutral, se da a conocer, entre otras cosas, en que el Dasein es *ser-con* con el Dasein. Este *ser-con* con... no surge en virtud de un fáctico ser juntos ahí, no se explica sólo en razón de un ser genérico, supuestamente originario, de los seres [175] corpóreos divididos sexualmente, sino que este genérico aspirar a la unión y la unificación genérica tiene, como presupuesto metafísico, la dispersión del Dasein como tal, esto es, el *ser-con* en general. Pero jamás cabe deducir este carácter metafísico fundamental del Dasein a partir de su organización genérica, a partir de la convivencia. Al contrario, la corporeidad y la sexualidad fácticas respectivas se esclarecen sólo –y esto únicamente en los límites de la contingencia esencial de todo esclarecimiento– en la medida en que el *ser-con* de un Dasein fáctico es forzado justamente a entrar en esta determinada dirección fáctica en la que otras posibilidades son ocultadas o permanecen cerradas.
10. El *ser-con* como genuina relación de la existencia es posible sólo si todo co-existente puede ser y es, en cada caso, propiamente él mismo. Esta libertad del uno-con-el-otro presupone, sin embargo, la posibilidad de la autodeterminación de un ente del carácter del Dasein en general, y es un problema cómo el Dasein, en tanto que esencialmente libre, puede existir en la libertad de la fáctica constricción de *ser-junto-con-otros*. En la medi-

da en que el ser-con es una determinación metafísica fundamental de la dispersión, se muestra ahora que esta misma se fundamenta, en definitiva, en la libertad del Dasein en general: la esencia metafísica fundamental del Dasein metafísicamente aislado se centra en la *libertad*. Pero ¿cómo hemos de entender metafísicamente el concepto de libertad? Parece demasiado vacío y demasiado simple. Pero la inexplicabilidad óptica no excluye una comprensión ontológica-metafísica! Libertad es el nombre para el problema central (independencia, atadura, regulación, criterio), algunos de éstos debieron de ser tratados en la clarificación del concepto de mundo (§ 11c).

De este modo, hemos dicho en tesis aquello de lo que trata la analítica del Dasein. Todavía son necesarias otras dos tesis más para precisar cómo ha de llevarse a cabo esta analítica.

11. Esta metafísica del Dasein, entendida desde el comienzo como analítica, sólo puede lograrse en la libre proyección de la propia constitución del ser. Dado que el Dasein, en cada caso, existe como él mismo y el ser sí mismo [176], como existir, es, en cada caso, sólo en su realización, la proyección de la constitución ontológica fundamental del Dasein debe surgir en cada caso de la construcción de una posibilidad muy extrema de un auténtico y total poder ser del Dasein. La dirección de la proyección se dirige hacia el Dasein como un todo y hacia las determinaciones fundamentales de su totalidad, aunque es ópticamente en cada caso sólo en tanto que existente. Dicho de otro modo: la obtención de la neutralidad y el aislamiento metafísicos del Dasein sólo es posible sobre el fundamento del *empeño* existencial extremo del que proyecta.

Este empeño es necesario y esencial para la proyección metafísica, para la metafísica en general, pero precisamente por esto, en tanto que comportamiento existencial individual, no es determinante ni constrictivo dentro de las múltiples posibilidades concretas del existir fáctico respectivo. Pues precisamente la proyección metafísica misma devela la finitud esencial de la existencia del Dasein, que sólo será comprendida existencialmente en la inesencialidad del yo, que sólo llegará a ser concreto –de la misma manera en que cabe fundamentarlo metafísicamente– mediante el servicio y en

el servicio de la totalidad posible en cada caso. Esto último se muestra de un modo totalmente peculiar en las cuestiones metafísicas. Sin embargo, es un genuino problema en qué medida en la proyección metafísica y el empeño existencial del que filosofa se encuentra también una guía, sin duda, indirecta.

12. Ahora bien, la interpretación ontológica de las estructuras del Dasein debe ser concreta respecto a la neutralidad y el aislamiento metafísicos de éste. De ninguna manera la neutralidad se identifica con el carácter indeterminado de un vago concepto de una conciencia en general; la auténtica universalidad metafísica no excluye la *concreción*, al contrario, bajo un cierto aspecto es lo más concreto, como ya vio Hegel, aunque lo exageró. La concreción del análisis de los fenómenos del Dasein, que proporcionan la dirección y el contenido a la proyección metafísica del Dasein, conduce [177] fácilmente, primero, a tomar por sí mismos estos fenómenos concretos del Dasein, y, segundo, a la inversa, a volverlos absolutos, en tanto que existenciales, en su concepción extrema, condicionada desde un punto de vista ontológico-fundamental. Cuanto más radical es el empeño existencial, más concreta es la proyección ontológico-metafísica; pero cuanto más concreta es esta interpretación del Dasein, más fácil resulta la mala comprensión, por razón de principio, de que el empeño existencial sea, como tal, lo esencial y peculiar, mientras que él, precisamente en la proyección, se manifiesta en su particular carencia de importancia personal.

El empeño existencial de la ontología fundamental lleva consigo la apariencia de un ateísmo radical, extremadamente individualista —ésta es la interpretación desde la perspectiva de la concepción del mundo en la que se lo comprende—. Sin embargo, hay que probar si es correcta, y si lo es, qué sentido metafísico, ontológico-fundamental, tiene. No obstante, no se debe perder de vista que con semejante explicación ontológico-fundamental no ha quedado todavía decidido nada, por el contrario, debe mostrarse que de este modo nada es decidible; sin embargo, se da todavía la necesidad fáctica de la ‘presuposición’ de una situación fáctica.

Estas tesis principales señalan con brevedad qué intención está en la base de la analítica del Dasein y qué necesita para

desarrollarse. La intención fundamental de esta analítica es mostrar la intrínseca posibilidad de la comprensión del ser y esto quiere decir, a la vez, la de la transcendencia.

Pero ¿por qué es la analítica preparatoria del Dasein, realizada con la intención de develar la posibilidad de la comprensión del ser, un poner de relieve la *temporalidad* del Dasein? ¿Por qué se mueve la proyección metafísica del Dasein en dirección hacia el tiempo y a su interpretación radical? ¿Se podría decir algo así como que por las mismas razones que la teoría de la relatividad trata del tiempo o del principio de una medida objetiva del tiempo? O ¿por lo mismo que Bergson y, en su estela, Spengler tratan del tiempo? O ¿porque Husserl ha elaborado la [178] fenomenología de la conciencia interna del tiempo, o porque Kierkegaard habla de la temporalidad en el sentido cristiano, distinguiéndola de la eternidad; o porque Dilthey vio como central la historicidad del Dasein, y la historicidad está relacionada con el tiempo? Por consiguiente, ¿estaría la analítica del Dasein proyectada sobre el tiempo porque se pensó que de una mezcla de los autores mencionados saldría algo muy bueno? Dicho brevemente, ¿porque se puede tener la idea de mezclar estos diferentes tratamientos del problema del tiempo y como, dice la frase, ‘pensarlos hasta el final’? Es una memez la idea de la filosofía según la cual a partir de cinco autores se hace un sexto. (Ya había discutido con Kierkegaard cuando todavía no había bibliografía dialéctica; y con Dilthey cuando todavía no era respetable mencionarle en un seminario de filosofía.) Además, el mencionado ‘pensar hasta el final’ requiere su peculiar condición. Para pensar algo hasta el final y reunir a Kierkegaard, Husserl, Bergson y Dilthey, primero se debe poseer este final hacia el que se tiene que pensar; y todavía permanecería la cuestión de por qué precisamente los mencionados.

La analítica del Dasein en cuanto temporalidad, desarrollada con respecto al develamiento de la intrínseca posibilidad de la comprensión del ser, no es más que la situación objetiva que determina este problema fundamental de la metafísica, más exactamente: lo determinado por la intuición evidente fundamental de que la comprensión del ser está relacionada de un modo originario, pero primeramente oscuro y misterioso, con el tiempo.

Por tanto, si la analítica de la temporalidad ha logrado su dirección sólo a partir del problema metafísico fundamental, entonces se puede aceptar y hacer propias, en su contenido decisivo, las interpretaciones dadas hasta ahora del tiempo, desde Aristóteles hasta Bergson, pasando por Agustín; sería una

sorprendente ingenuidad que se quisiese reconocer esta ayuda, aunque sea sólo indirecta, como la que se puede encontrar en Aristóteles, que ha condicionado [179] toda la problemática del tiempo que ha venido después, incluyendo, y no en menor medida, a Bergson.

Pero ¿por qué el tiempo está en relación con la comprensión del ser? Esto no es patente. Y, sin embargo, —porque nada accesible está totalmente escondido, en caso contrario, no sería accesible jamás para el Dasein finito— hay también indicaciones de esta relación y a favor de ella. Antes de que las sigamos, anticipemos un recuerdo que nos sirva para formarnos una comprensión más aguda de la problemática de la comprensión del ser.

En una época tan antigua como la de Parménides, ya éste había reconocido y fijado la correlación entre εἶναι y νοεῖν: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (fragmento 3)<sup>5</sup>. Sin duda, conviene, ante todo, dejar a un lado algunas malas interpretaciones. En el siglo XIX hubo el intento de utilizar esta proposición a favor de distintas concepciones de teoría del conocimiento. Por ejemplo, en ella se vio un ‘primer vislumbre’ de idealismo, como si Parménides hubiese creído que el sujeto es el único que pone al ente en cuanto ente, o como si hubiese pensado, tal como se entiende a Kant, que los objetos se rigen por el conocimiento. Todo esto contiene un cierto núcleo de verdad en la medida en que, con Parménides, se expresó por primera vez, que el ser está relacionado con el sujeto. Sin embargo, aquí es esencial precisamente lo siguiente: el εἶναι que se corresponde al νοεῖν no se distingue todavía con claridad del ὄν, pero esto no significa ciertamente que el ὄν fuese ente sólo en la medida en que fuese causado y producido por un νοεῖν; no se trata de una dependencia óptica causal, no es una ‘posición’. Tan precipitado como hablar de causación óptica sería buscar en Parménides el prejuicio denominado crítico, esto es, un motivo de teoría del conocimiento en el sentido del giro copernicano, que, por lo demás, se apoya en una mala comprensión de Kant.

En oposición a semejantes interpretaciones, cabe indicar que en toda la filosofía antigua no hay un idealismo similar. Por supuesto que hay que decir sobre esto que la interpretación del pensamiento parmenídeo como ‘realismo’ [180] es igualmente insostenible, puesto que aquí no se trata de una toma de posición respecto de la relación del ente en general con el sujeto que es,

<sup>5</sup> [“Es lo mismo pensar y ser”.]

sino de una primera aparición del problema auténticamente metafísico del ser en general. No se trata de si el sujeto pone el ente o si se dirige, en tanto que cognoscente, al ente, sino de en qué modo el hombre en general comprende algo como el ser. Precisamente quien no piensa, en lo que toca a la teoría del conocimiento, de forma idealista, cree, sobre todo hoy, que ocupa una posición de superioridad respecto al llamado criticismo, y cree así ser el defensor de la tradición antigua y medieval, mientras que él sólo representa el reverso del idealismo, es decir, piensa en términos de la teoría del conocimiento y de ninguna manera, incluso menos que otros, puede comprender el problema.

Por tanto, si se comprende algo del problema fundamental de la filosofía antigua y se entiende a ésta de un modo suficientemente originario en sus raíces, entonces no puede tratarse de tomas de postura y de puntos de vista en el sentido del realismo y del idealismo, y esto no sólo porque ellos, en cuanto planteamientos de teoría del conocimiento, son ambos igualmente insostenibles, sino también porque en el problema fundamental (el del ser) todavía no está en juego en absoluto una teoría del conocimiento; el problema del ser es anterior a cualquier problema de teoría del conocimiento. Para darse cuenta de esto es preciso, por supuesto, haber comprendido realmente y seguido de modo concreto los problemas fundamentales de la metafísica antigua.

Una reflexión, más fácilmente accesible, del *Teeteto* (185 a ss.) muestra que Platón desarrolla la tesis de Parménides sobre νοεῖν y εἶναι como el problema de la relación del ser y el alma, ψυχή. Sócrates explica allí a Teeteto: el ser, el ser otro, la mismidad, la igualdad, nada de esto puedes tú captar con el oído o la vista. Y, sin embargo, dices, que son, aunque no lo has visto ni oído. Cuando dices ‘salado’, sabes a qué facultad, a saber, al gusto, debes referirte. Para el ser, por el contrario, no se encuentra ningún órgano del cuerpo, sino [181] que es el alma, me parece, la que ve por sí misma todo lo que enunciamos acerca de todo en la medida en que es. –Aquí se muestra que no obtenemos ninguna de las determinaciones del ser de tipo primario mediante órganos corpóreos, sino que el alma misma, sólo por sí misma, se refiere, de acuerdo con su libertad interna, al ser—. Por sí misma, el alma se extiende desde sí hacia el ser, es decir, el alma es puramente por sí lo que, en el modo de la ἐπὶ ὁραξίς<sup>6</sup>, comprende algo como el ser.

---

<sup>6</sup> [Acción o efecto de alargarse para obtener algo.]

Para el planteamiento de Parménides y su desarrollo en la filosofía griega, fijamos los siguientes puntos: primero, el ὄν no es ónticamente deducible del νοεῖν o del λέγειν (éstos son, más bien, un δηλοῦν, una manifestación). Segundo, no se trata de una tesis de teoría del conocimiento sobre una inversión de lo que mide y es medido en el conocimiento. Ambas falsas interpretaciones se apoyan metafísicamente en la relación sujeto-objeto y toman demasiado a la ligera el problema. Como muestra también la prueba del *Teeteto*, se trata, más bien, del problema del ser, aunque, por supuesto, sea sólo en sus inicios, y este problema está orientado hacia el ‘sujeto’ en tanto que ψυχή. Aquí todavía es incierto a qué llamamos subjetividad. Debemos además decidir qué se reconoce y de qué se es explícitamente consciente respecto de la subjetividad mediante expresiones como νοεῖν, νοῦς, λόγος, ψυχή, νόησις y ὄρεξις y cómo ella funciona, sin embargo, de forma muy distinta en τέχνη y πρᾶξις –también esto se reconoce, aunque no en su función ontológica–. Positivamente para el problema del ser se consigue que se dé alguna relación especial entre el ser y la subjetividad (Dasein).

Después de este recordatorio previo, podemos proseguir con las indicaciones acerca de la relación del tiempo y la comprensión del ser. Hay una más extrínseca (a) y otra que toca ya más el centro del problema (b).

(a) Respecto al tiempo, el ser queda dividido en las siguientes regiones de ser: 1.º Lo intratemporal (naturaleza e historia), 2.º Lo extratemporal y 3.º Lo supratemporal, las dos últimas son lo atemporal. [182]

Se puede objetar: esta indicación demuestra, sin embargo, también y sobre todo, que el ente, el extratemporal y el supratemporal, es sin el tiempo, que justamente no todo ente es ‘en el tiempo’. ¡Por supuesto! Pero la cuestión estriba en si con esto se ha agotado la referencia temporal del ente. Pues es preciso darse cuenta de que la cuestión es totalmente distinta: no si el ente es en el tiempo o no; sino: si el ser del ente es comprendido en referencia al tiempo. Y tenemos como resultado que lo extratemporal y lo supratemporal son comprendidos como no estando en el tiempo, pero este ‘a-temporal’ es justo sólo un determinado modo de la relación con el tiempo, al igual que el reposo inmóvil es un modo del movimiento; sólo que aquí se da una relación más radical. Es preciso, pues, explicar por qué y cómo es posible esta relación, y con qué intrínseca necesidad la comprensión corriente del ser del ente se retrotrae al tiempo. Además: la relación temporal que está en cuestión no que-

da agotada, ni siquiera tocada por el tiempo en el sentido de la intratemporalidad. Esta comprensión del ser requiere ella misma esclarecimiento. También el ente que no está ‘en el tiempo’, y más éste, sólo es comprensible, con relación a su ser, sobre el fundamento del tiempo; pero para ello hay que captar el tiempo de un modo más radical. El ser es comprendido a partir de su relación temporal, pero el problema de esta relación del ser y el tiempo es el ‘y’.

(b) Nuestra cuestión es en qué medida ya se ha visto una relación entre el ser y el tiempo. Después de la primera indicación muy somera, seguimos ahora una segunda<sup>7</sup> que, en sí misma, es doble ( $\alpha$ ,  $\beta$ ).

a) La expresión terminológica para el ser del ente que, sin duda, se usa con frecuencia, asimismo, para el ente es: οὐσία: enti-dad, es lo que constituye al ente en tanto que ente, el ὄν ἢ ὄν, el ser. La misma οὐσία tiene [183] un significado doble, que no es casual, y que Aristóteles fue el primero en poner de relieve con claridad, aunque en Platón está ya por doquier afirmada:

Οὐσία es el ser en el sentido del modus existendi, del ser subsistente. Por ejemplo, *Teeteto*, 155e 4 ss.: εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὐ ἂν δύνωτατι ἀπριξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατο οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίᾳ μέρει...<sup>8</sup> aquellos que creen que nada subsiste salvo lo que puede agarrarse con las manos; todo lo otro no pertenece al ámbito de la οὐσία, del ser subsistente.

Οὐσία es ser en el sentido de modus essendi: el qué, el contenido quiditativo, esencia, aquello que convierte a algo en aquello que es –tanto si existe como si no–. La traducción latina *essentia* (desde Boecio) no describe, pues, el término griego οὐσία; éste es más rico, significa también *existentia*. Aristóteles quiere dar ambas significaciones cuando distingue la πρώτη οὐσία, este ente, tal como existe, el que-es, y la δευτέρα οὐσία, el qué, la esencia.

---

<sup>7</sup> Cf., asimismo, la conferencia de Colonia “Kants Lehre vom Schematismus und die Frage nach dem Sinn des Seins” [“La doctrina de Kant del esquematismo y la cuestión por el sentido del ser”], pronunciada el 26 de enero de 1927.

<sup>8</sup> [“Son aquellos que creen que nada subsiste salvo lo que puede agarrarse con las manos y no admiten que también participan de la οὐσία las acciones y procesos, y todo lo invisible”.]



Ambos significados fundamentales están orientados hacia el tiempo. Existencia: aquello que ‘existe’ propiamente, el ser cuya existencia se manifiesta en aquello  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$   $\acute{\omicron}\nu$ , lo que siempre es, y nunca, en ningún ahora, no es, lo que es ahí ‘en todo momento’. Essentia significa el qué, la  $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ , aquello que de antemano determina todo ente como ente y, por tanto, como  $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$   $\acute{\omicron}\nu$ , es con mayor razón  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$   $\acute{\omicron}\nu$ . La relación temporal se hace visible no sólo en el carácter del *durar continuamente*, del  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ , sino aún más originariamente, aunque todavía más veladamente, en otro.

Οὐσία, la expresión para el ente y su ser (qué y que, a la vez) es asimismo una expresión óptica para designar precisamente lo que está siempre disponible en el Dasein cotidiano del ser humano: los utensilios, la casa y la finca, el patrimonio, la propiedad, que siempre está a la mano en el uso cotidiano, lo que está presente<sup>9</sup> [Anwesende] en primer lugar y casi siempre. El significado temporal de οὐσία aparece en este significado prefilosófico todavía con más claridad. Lo que es presente [Gegenwärtige], en este sentido, [184] no es sólo y no tanto  $\alpha\epsilon\acute{\iota}$ , sino que es en todo ahora *presente* [gegenwärtig]; pero presencia [Gegenwärt] como carácter temporal en el sentido de *presencialidad* [Anwesenheit]. Οὐσία es a menudo sólo una abreviación de παρουσία, presencialidad. El παρά, como expresión del ser-presente-en-medio-de, del continuo presente [Gegenwart] de algo en la más próxima proximidad, aparece en todos los grandes problemas ontológicos de Platón.

El ente es lo siempre presente [Anwesende] –en constante presencialidad–. *Permanencia y presencialidad* poseen carácter temporal en un sentido ante todo problemático. (Refirámonos aquí a las expresiones de Tomás antes citadas: intuitus praesens, omne praesentialiter subjectum, esse Dei como actus purus, en las que se muestra en principio el mismo concepto de ser.)

β) Pero todavía cabe poner de manifiesto en otro respecto la relación del ser y el tiempo, aunque no se ha hecho de ella un problema, sino sólo admitirla. De aquello que determina el ente como ente, del ser (como  $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$  y  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ), se dijo en la ontología antigua (Aristóteles) que era πρότερον, que el ente, y,

---

<sup>9</sup> [El término utilizado por Heidegger y aquí traducido por *está presente* es *Anwesende*, expresión donde se reconoce la raíz *wesen*, que habitualmente, también aquí, se traduce como *esencia* y que está en obvia relación, como el término de origen latino *esencia*, con el verbo *ser*. Podría haberse traducido como lo que se esencializa, a riesgo de ser confuso, ya que no se quiere indicar algo así como lo que se convierte en idea platónica, sino, al contrario, lo que se substancia, aquello con lo que se puede contar.]

naturalmente πρότερον en un modo peculiar; como πρότερον φύσει se distingue del πρότερον γινώσκει, el πρότερον πρὸς ἡμᾶς<sup>10</sup>. El ser es anterior al ente. El ‘anterior a’ que corresponde al ser es una ‘determinación’ importante, no se refiere a la γινώσις, como orden de aprehensión del ente. El ser es anterior a, es el ‘anterior’ esencial, es desde antes, en el lenguaje de la ontología posterior: es *a priori*. Todo preguntar ontológico es un preguntar por el ‘a priori’ y un determinarlo.

No obstante, ‘anterior a’ es, evidentemente, una determinación temporal. No hay un anterior sin tiempo. ¡Anterior a todo posible ‘anterior a’ es, sin embargo, el tiempo! Por tanto, si el ser es πρότερον, a priori, entonces está en una relación originaria con el tiempo. Ahora bien, qué quiere decir aquí ‘anterior’, o sea, qué significa tiempo, sigue siendo oscuro –y totalmente misterioso si se intenta partir del concepto corriente de tiempo–. Inmediatamente se ve que esto [185] no marcha; esto fue rechazado incluso ya por los griegos mediante la distinción mencionada.

El ser es πρότερον no como πρότερον πρὸς ἡμᾶς, no en el sentido de que, como tal, nosotros lo conociésemos antes que el ente. Al contrario, siempre captamos primero el ente y con frecuencia nos quedamos en él, sin captar el ser como tal. Por tanto, en el orden del ser aprehendido, el ser no es lo anterior, sino lo posterior. Y, sin embargo, es un anterior φύσει<sup>11</sup> (por tanto, hay ente como objeto), es por sí anterior. Qué quiere esto decir, sin duda, es algo oscuro y ambiguo; todo esto no está explicado ontológica y metontológicamente y se entiende, por consiguiente, ónticamente. Sin embargo, el ser no es, aunque clasificado como ὄντως ὄν, un ente. Lo anterior no significa tampoco una subsistencia-anterior del ser, como un ente anterior, en cierto modo, a otros entes. Lo anterior no pertenece, por ello, al orden del ser-aprehendido, ni al orden de la subsistencia, no es ni lógica ni ontológicamente anterior; no es nada de esto. ¡Y sin embargo!

Ya hemos dicho frecuentemente que el ser es entendido ya de antemano en todo aprehender el ente; la comprensión previa del ser da, por decirlo así, luz a todo captar el ente. ‘Ya de antemano’, ‘previamente’, ¿no es esto lo anterior? ¡Ciertamente! Pero también dijimos que lo anterior no se refiere al orden

---

<sup>10</sup> [πρότερον φύσει, primero por naturaleza, πρότερον γινώσκει, primero según el conocimiento, πρότερον πρὸς ἡμᾶς, primero respecto de nosotros.]

<sup>11</sup> [“Por naturaleza”.]

de la aprehensión y ahora hablamos de una comprensión previa del ser, de un comprender de antemano; el πρότερον de la οὐσία, de la ιδέα no es, con todo, un πρότερον γνώσει. Pero hay que observar que γνώσις aquí siempre significa conocimiento del ente y el rechazo de este πρότερον quiere decir, si se entiende de modo correcto, sólo negativamente que el ser no es el ente y su ser aprehendido no se halla en el orden de la aprehensión del ente. Por tanto, en definitiva, el ser es muy anterior respecto del ser-aprehendido en un sentido amplio, antes de todo aprehender el ente. Y, en definitiva, el ser se da en un modo que se distingue [186] totalmente de la aprehensión del ente. El ser se da 'en sí' en un sentido originario; es πρότερον φύσει y πρότερον ἡμᾶς; sólo si se lo entiende correctamente, no como algo óptico entre otros. El ser es el peculiar 'en sí' y el auténtico, de ahí la originariedad de la comprensión del ser, es decir (como se mostrará) de la libertad.

El ser es anterior, no óptica ni lógicamente, sino anterior en un sentido originario; precede a ambos de un modo totalmente distinto en cada caso: no es óptica ni lógicamente anterior, sino sólo ontológicamente. Pero éste es el problema. Es decir, es precisamente un problema, cómo es 'anterior' el ser, cómo se relaciona originariamente qua ser con el tiempo. Ser y tiempo, éste es el problema fundamental! Y mientras que no se plantee y, relativamente, se resuelva, incluso el uso de la expresión 'a priori' seguirá careciendo de legitimidad y justificación, de la misma forma que la expresión 'a posteriori' y, asimismo, la distinción entre ambas.

El ser es lo anterior en un sentido oscuro. En cierto modo, se aclara si nos referimos a aquello que vio sobre todo Platón en su doctrina de la ἀνάμνησις. El ser es aquello de lo que nos acordamos de nuevo, aquello que permitimos que se nos dé como algo y comprendemos como tal, aquello que ya se nos ha dado y se nos ha dado ya desde siempre, aquello que nunca es extraño, sino siempre conocido, 'nuestro'. Por consiguiente, el ser es, en cuanto tal, lo que desde siempre ya comprendemos y de lo que sólo necesitamos acordarnos otra vez, para tenerlo como tal. Al aprehender el ser, no aprehendemos nada nuevo, sino algo familiar en el fondo, es decir, algo en cuya comprensión existimos desde el momento en que nos relacionamos con aquello que ahora llamamos el ente. Esta rememoración se refiere al ser y pone de manifiesto, por tanto, una originaria relación temporal del ser: desde siempre está ahí y, sin embargo, sólo aprehendida al volver sobre ella. Esto no es el recuerdo corriente de un ocurrir óptico, de un ente, sino el *recuerdo meta-*

físico, en el que se da a conocer esa originaria relación temporal del ser. En este recuerdo metafísico el hombre se comprende [187] a sí mismo en su esencia peculiar como el ente que comprende el ser y, mediante este comprender, se dirige al ente.

Según Platón (*Fedro*, 249 b 5-c 6), un ser vivo que no ha visto nunca la verdad no puede tomar la figura de un hombre. En efecto, el hombre, en conformidad con su modo de ser, debe comprender y saber de tal manera que, por ello, se dirija con la palabra a lo que conoce en relación a su ser (κατ' εἶδος λέγειν). El hombre puede poseer la verdad sobre algo sólo cuando comprende el ente en su ser. Comprender el ser es un recordar aquello que nuestra alma vio ya en una ocasión; en una ocasión, a saber, cuando aún marchaba junto a Dios y veía más allá de lo que ahora llamamos el ente. Platón ve en el fenómeno de la rememoración una relación entre comprender el ser y el tiempo, aunque ésta sólo se aclare a través del mito.

Hasta aquí las indicaciones acerca de una relación del problema del ser con el tiempo.

Ahora bien, el problema del ser es el problema fundamental de la filosofía en general, y en estrechísima relación con él se halla el problema capital de la transcendencia, a la que nos ha llevado la cuestión por la esencia del fundamento y la relación esencial del fundamento y la verdad, de acuerdo con nuestro tema: la lógica como metafísica de la verdad bajo la guía del problema del fundamento. Si, por tanto, el problema del ser en general, y para nuestra cuestión en especial, es absolutamente central, si además se da esta relación del ser y el tiempo, y si, no obstante, esta relación permanece hasta ahora velada y es aceptada como algo comprensible de suyo, entonces conviene plantear realmente este problema central del ser y su relación con el tiempo, y esto quiere decir que el problema central debe ser planteado y considerado, primero, radicalmente, y, segundo, universalmente, en relación a su significación fundamental para la filosofía como tal. [188]

Primero, la *radicalización* del problema del ser. Se ha puesto de relieve una relación entre εἶναι y ψυχή, y entre εἶναι y χρόνος, como también, en la ἀνάμνησις, entre ψυχή y χρόνος. La relación entre el ser y el alma hay que comprenderla de modo más originario, al igual que la que se da entre el ser y el tiempo; esto implica esclarecer la relación entre el alma y el tiempo.

Ser y alma: esto quiere decir mostrar cómo en lo que se denomina alma, o en el ente cuyo ser es caracterizado precisamente de modo primario por el alma, se encuentra la comprensión del ser; para ello se requiere una adecuada interpretación origi-

naria del Dasein. Dado que se emprende con la intención puesta en la cuestión del ser en general, esta interpretación es, asimismo, metafísica, ontológica, o sea, le importa traer a la luz la peculiaridad del ser del Dasein, para hacer visible que precisamente éste, en su peculiaridad, incluye algo así como la comprensión del ser. En el intento de una interpretación ontológicamente originaria y adecuada del Dasein se muestra, no obstante, que la tradición no interpreta metafísicamente este ente de forma originaria ni adecuada y menos aún en relación con el problema fundamental. Y esto no ocurre por negligencia e incompetencia, sino por razones que se encuentran en la esencia de la génesis de la misma comprensión del ser.

Interpretación ontológicamente originaria del Dasein; pero esto significa a la vez una interpretación originaria del tiempo. También éste va a ser interpretado como algo subsistente, partiendo del ahora, de acuerdo al concepto tradicional de tiempo.

Conviene, pues, emprender una interpretación tan originaria del tiempo como la del Dasein, o sea, un esclarecimiento originario de la relación entre ambos. Que el tiempo ἐν τῇ ψυχῇ, in anima ist, es una vieja intuición (cf. Aristóteles y Agustín). Pero el tiempo es visto como algo subsistente, que de algún modo subsiste en el alma. Esto es oscuro todavía en Kant (como problema de la relación entre el tiempo y el yo pienso) [189] y en sus seguidores. Últimamente Bergson ha intentado comprender el concepto de tiempo de modo más originario. Ha aclarado mejor que los anteriores el entrelazamiento del tiempo con la conciencia. Pero aún en él, lo esencial sigue sin terminar de convertirse en un problema. Desarrolla su interpretación del tiempo sobre el suelo del concepto tradicional de conciencia, de la res cogitans de Descartes. No plantea el problema metafísico fundamental de la originaria relación entre Dasein y temporalidad y menos todavía el problema del ser en general, para el que aquello debe ser un paso previo.

Pero si el ser tiene una relación originaria con el tiempo, y si la comprensión del ser pertenece originariamente a la esencia del Dasein, a su posibilidad intrínseca, entonces el tiempo co-determina esta posibilidad intrínseca del Dasein; es decir, es preciso demostrar, con la intención puesta en el problema del ser y llevado por él, que la temporalidad es la estructura fundamental del Dasein. Pero de este modo, se transforma el propio concepto de tiempo. De aquí surge una fundamental toma de postura originaria respecto de la historia de la metafísica en general. Hemos escuchado que el ser es lo a priori. Si el a priori es un carácter fundamental del ser, y si el a

priori es una determinación del tiempo, y el tiempo y el ser están relacionados de modo que la comprensión del ser hunde sus raíces en la temporalidad del Dasein, entonces se da un nexo intrínseco entre el a priori y la temporalidad, esto es, la constitución del ser del Dasein, la subjetividad del sujeto. Entonces, en el fondo, no es ningún prejuicio idealista, como hoy se pregona gustosamente, que el problema del a priori en Platón y Aristóteles, al igual que en Descartes, Leibniz, Kant y en el idealismo alemán, esté intrínsecamente entrelazado con el problema del sujeto, por oscuro que pueda permanecer todavía el vínculo.

Segundo, la *universalización* del problema del ser. También a este respecto hoy el problema se ha vuelto extraño, se ha vuelto aún más extraño por un movimiento que aparentemente renueva la [190] ontología y la metafísica. Es una mala comprensión, muy extendida de la ontología, procedente del kantismo, creer que si se plantea un problema ontológico, entonces se toma una decisión en teoría del conocimiento a favor del realismo pues éste admite el ente-en-sí.

El interés actual por la ontología fue suscitado ante todo por la fenomenología. Pero tampoco Husserl ni Scheler, y menos los demás, vieron la importancia de la ontología. También en estos casos se entiende por ontología, como por doquier hoy, por ejemplo Rickert, una reflexión que convierte en problema el en-sí de las cosas en su llamada independencia del sujeto. La cuestión por la subjetividad no debe ser una cuestión de ontología, sino que pertenece a la teoría del conocimiento. Ontología debe querer decir poner énfasis en el objeto, después de que hasta ahora sólo se haya tenido en cuenta el sujeto. En este sentido, la ontología está unida a la posición realista en teoría del conocimiento, en contraposición al idealismo. La ontología debería prescindir lo más posible del sujeto, mientras que, por el contrario, la necesidad fundamental consiste en convertir en problema la subjetividad. En cambio, en la comprensión actual, la ontología no es considerada, primero, como una ciencia del ser, sino como una ciencia del ente, y, segundo, de los objetos, de la naturaleza en el sentido más amplio.

En la renovación de la ontología se ve un retorno a la escolástica medieval realista y a Aristóteles, que aparece en este retorno como un padre de la Iglesia embozado. En este sentido, se busca también en Kant el motivo ontológico. En Scheler, N. Hartmann y Heimsoeth está viva la idea de que en Kant, junto a sus reflexiones idealistas en teoría del conocimiento, se dan también otras de carácter ontológico-realistas que permitirían

que hubiese un mundo objetivo. Esta idea de la ontología es absurda y no es aristotélica ni kantiana. [191]

Precisamente lo que la presunta interpretación ontológica de Kant considera como teoría del conocimiento es la auténtica ontología; la metafísica no se opone a la teoría del conocimiento. Más aún, es preciso subrayar que el análisis de la *Crítica de la razón pura* constituye el primer intento, tras Platón y Aristóteles, de convertir realmente la ontología en problema filosófico. Pero se considera que este atrevimiento es imposible porque Kant es criticista, es decir, la creencia kantiana es que el conocimiento no se rige por el objeto, sino éste, por el conocimiento.

El problema ontológico no tiene primariamente nada que ver con el tristemente célebre pseudoproblema de la realidad del mundo externo y la independencia del ente en-sí respecto del sujeto que aprehende. Más bien, el problema ontológico consiste precisamente en ver que no puede plantearse la llamada cuestión de teoría del conocimiento, si no se pone en claro qué quiere decir el ser-en-sí de lo subsistente. Pero esto no puede ser planteado como problema y, mucho menos resuelto, si sigue siendo oscuro cómo ha de plantearse la cuestión por el sentido del ser en general.

Pero este rechazo de un error ampliamente extendido, que hace, por razones fundamentales, estéril todo lo que se llama interés por la metafísica, sigue siendo sólo negativo. Desarrollar positivamente la universalización del problema del ser implica mostrar qué cuestiones fundamentales mutuamente relacionadas incluye la pregunta por el ser en general. ¿A qué problemas fundamentales se alude con la sencilla expresión 'ser' cuando se pregunta por el ser y el tiempo?

El problema ontológico fundamental no es sólo no idéntico a la pregunta por la 'realidad' del mundo externo, sino que este problema presupone un genuino problema ontológico: el esclarecimiento del modo del *que-es* de la cosa y su constitución regional. Además, el Dasein de las cosas materiales de la naturaleza no es, ciertamente, el único, también la historia y las obras de arte son. La naturaleza es en modos distintos: espacio y [192] número, vida, el propio Dasein humano. Hay una multiplicación de modi existendi y éstos son, por su parte, modi de entes con determinados contenidos constitutivos, con determinadas quididades. La expresión 'ser' es entendida con tal amplitud que abarca todas las regiones posibles. El problema de la multiplicación regional del ser lleva consigo, sin embargo, precisamente cuando es planteado universalmente, la cuestión por la unidad de esta expresión general, 'ser', por el modo

en que se diversifica el significado general del término 'ser' en las distintas significaciones regionales. Éste es el problema de la *unidad de la idea del ser y sus variaciones regionales*. ¿Significa la unidad del ser universalidad en otra forma y motivación? El problema es siempre la unidad y universalidad de la idea del ser en general. Justamente este problema fue ya planteado por Aristóteles, aunque no lo resolvió. Lo esencial es, en todo caso, cómo se entienda la universalidad del concepto de ser.

Pero la multiplicación regional es sólo un aspecto en el cual el problema del ser debe ser de antemano universalizado. Ya hemos visto con ocasión de la clarificación del significado de οὐσία, que el ser quiere decir tanto que-es como, en general, qué-es. Desde la antigüedad se aceptó esta división del ser. Se la tiene en cuenta como algo comprensible de suyo, sin que se pregunte jamás: ¿dónde se encuentra la posibilidad intrínseca de esta división de la idea de ser en general? ¿Dónde está su origen? ¿Por qué un algo concreto, aquello que es, cualquiera que sea su contenido quiditativo está siempre determinado por un qué y un posible que-es? Pues también el algo formal, del que decimos que no muestra ningún contenido quiditativo determinado, se caracteriza por el hecho de que le falta un determinado contenido quiditativo. (Sobre el problema de lo formal no cabe aquí profundizar.)

Ser no significa sólo la multiplicidad de las regiones y de los modi existendi y essendi que les pertenecen, sino que esta idea significa el ser respecto de su esencial articulación en [193] existentia y essentia. Esta articulación es un problema fundamental de la ontología: el problema de la *articulación fundamental del ser*.

Hasta ahora hemos señalado dos problemas fundamentales que se refieren al ser mismo sin darnos cuenta de que ser, igual que se articula en cada caso en essentia y existentia, se regionaliza también de modo que siempre es el ser de un ente. Ser es en general, y en todos sus significados, ser de un ente. El ser se distingue del ente –y en general sólo esta distinción, esta posibilidad de distinción, asegura una comprensión del ser–. Dicho de otra manera: en la comprensión del ser se encuentra realizada esta diferencia de ser y ente. Esta distinción es, más que cualquier otra cosa, lo que hace posible algo como la ontología. Por consiguiente, llamamos *diferencia ontológica* a esta distinción que es la única que hace posible algo como la comprensión del ser.

Con intención usamos la expresión neutral 'diferencia' porque precisamente el problema es en qué modo lo diferenciado



en ella, ser y ente, se diferencia o diverge. Y se hace claro que con el problema de la diferencia ontológica se impone el problema originario del ser y el centro de la pregunta por el ser. Es superfluo señalar que esta diferencia ontológica debe ser tomada de nuevo en toda la extensión de los mencionados problemas de la articulación fundamental y de la regionalización.

Íntimamente enlazado con este problema de la diferencia ontológica y con los otros que hemos mencionado está aquél hacia el que continuamente nos dirigimos, aunque siguiendo, por decirlo así, una dirección opuesta. El vínculo intrínseco de ser y verdad, el carácter de verdad del ser. Pertenece a la lógica como metafísica la pregunta por el vínculo originario de verdad y ser, el problema del *carácter veritativo del ser*.

La expresión universal 'ser' incluye estos cuatro problemas fundamentales: 1.º La diferencia ontológica. 2.º La articulación fundamental del [194] ser. 3.º El carácter veritativo del ser. 4.º La regionalidad del ser y la unidad de la idea del ser.

Por consiguiente, el problema del ser se explica como el problema central, universal, radical. Echemos un vistazo a qué quiere decir preguntar por la posibilidad intrínseca de algo como la comprensión del ser en general; comprensión del ser que es la nota esencial de la existencia humana. Ahora bien, en la caracterización de la transcendencia, tal como se la entiende de modo corriente, la transcendencia óptica, tal como se la encuentra en la intencionalidad, vemos, sin embargo, que el comportamiento respecto del ente, el comportamiento óptico, presupone la comprensión del ser; esto implica que incluso la propia transcendencia óptica está fundamentada en la transcendencia originaria, la transcendencia primigenia, que tiene relación, por ello, con la comprensión del ser. Ahora queda puesta de relieve la problemática respecto de este problema y, teniendo en cuenta lo anterior, esto implica que el problema de la transcendencia y, por tanto, el problema de la verdad, y, con él, el problema del fundamento sólo pueden plantearse en la dimensión de problema que esboza el problema del ser en general. En otras palabras: el problema de la transcendencia debe ser planteado de modo tan universal y radical como el problema del ser en general. Por tanto, no es un problema que estuviese limitado a la relación del sujeto con las cosas independientes de él, y no es una cuestión por una determinada región del ente. Pero tampoco se puede detener o comenzar en una relación sujeto-objeto como caída del cielo, sino, al igual que para el problema del ser en general, para la transcendencia, la cuestión central es la subjetividad del sujeto mismo.

SOBRE ESTO, TRES TESIS:

1. El ente es en sí mismo ente, aquello que es y en el modo en que es, aunque, por ejemplo, el Dasein no exista.
2. El ser no 'es', sino que hay ser sólo en tanto que exista el Dasein. En la esencia de la existencia se encuentra la transcendencia, esto es, el dar un mundo antes de todo ser y para todo ser hacia y en-medio-de entes intramundanos. [195]
3. Sólo en la medida en que el Dasein existente se da a sí mismo algo así como el ser, puede manifestarse el ente en su en-sí, es decir, puede a la vez y en general comprenderse y reconocerse la primera tesis.

N. B. Porque el ser no es y, por tanto, nunca es un ente más entre los entes, la cuestión qué es el ser en el ente en-sí no tiene sentido ni legitimidad. Pero podríamos también preguntar qué corresponde en el ente al ser, (que no es, sino) que 'sólo' lo hay. El ser se da originariamente y en sí cuando hace accesible su ente. Y respecto a este ente por sí tampoco se puede interrogar por su ser en sí mismo. Sólo conocemos el ente, pero nunca un ser que es. Esto se vuelve claro únicamente a partir de la transcendencia y la diferencia ontológica.

De este modo, hemos alcanzado lo que nos propusimos en la primera sección de la segunda parte: poner de manifiesto la dimensión problemática del problema del fundamento; ésta no es más que la del ámbito problemático de una dirección central de la pregunta de la metafísica en general. Antes de pasar a la segunda sección y desarrollar el problema del fundamento mismo dentro de la dimensión problemática alcanzada, debemos caracterizar más de cerca, aunque con brevedad, a modo de apéndice, esta dimensión problemática y el modo en que ha de ser considerada. Designamos esta dimensión problemática y su exposición como ontología fundamental. [196]

## Apéndice

## *Caracterización de la idea y la función de una ontología fundamental*

Por ontología fundamental entendemos los fundamentos de la ontología en general. A ella pertenece: 1.º La fundamentación demostrativa de la posibilidad intrínseca de la cuestión del ser como problema fundamental de la metafísica –la interpretación del Dasein como temporalidad–. 2.º La explicación de los problemas fundamentales contenidos en la cuestión del ser –la exposición temporánea del problema del ser–. 3.º El desarrollo de la autocomprensión de esta problemática, su tarea y límites: la conversión.

Para lo que sigue, y en el marco de este curso, nos basta una caracterización muy general. Lo que importa es que la ontología fundamental no sea entendida de un modo demasiado estrecho y demasiado unilateralmente. Las cuestiones principales son éstas: ¿Por qué la ontología fundamental surge de una analítica existencial? ¿Qué quiere decir aquí ‘existencia’? Y ¿en qué medida la analítica existencial como historia metafísica y ‘humanitas’ obtiene su sentido del concepto pleno de metafísica?

Únicamente con esta ontología fundamental y a través de ella captamos, en un determinado aspecto, la vida interna y escondida del movimiento fundamental de la filosofía occidental. Hemos visto en varias ocasiones cómo se dan a conocer desde el principio los rasgos fundamentales de esta problemática. Y conviene traerlos a la luz del modo más comprensible posible y no permitir que se queden en la indiferencia y esto no porque estos problemas fuesen desde antiguo considerados repetidamente a causa de su gran antigüedad, que les otorga una cierta dignidad, sino, al contrario, porque la ontología fundamental abarca problemas que pertenecen en su propia problemática a la existencia del [197] hombre, a la esencia metafísica del Dasein, como se nos ha hecho patente; y sólo por ello, y precisamente por ello, estos problemas vinieron a la luz, al comienzo de la filosofía occidental, en una figura concreta y determinada.

La ontología fundamental es siempre sólo una repetición de esta antigüedad, de este pasado. Pero éste se nos transmite en la repetición sólo si le damos la posibilidad de transformarse. Puesto que estos problemas lo exigen, de acuerdo con su esencia. Todo esto, como ha de mostrarse con detalle, tiene su fundamento en la historicidad de la comprensión del ser. Y es característico que la tradición, es decir, la transmisión exteriorizada, prive al problema precisamente de transformarse en la repetición. La tradición transmite proposiciones y opiniones fijas,

modos lijos de preguntarse y de exponer. Esta tradición externa de las opiniones y puntos de vista flotantes en el aire se denomina ahora la 'historia de los problemas'. Y dado que esta tradición exterior y su tratamiento en la historia de la filosofía les niega a los problemas su vida, y esto quiere decir, negarles su transformación, y tratar de asfixiarlos, vale la pena la lucha,

La Antigüedad no debe ser superada –si en general en este respecto lo oportuno es la 'crítica' (lo que se exige no primariamente, pero sí en toda situación)–, pero se debe combatir contra sus malos defensores. Pero esto ocurre sólo por el hecho de que nosotros nos esforzamos en procurar a estos problemas fundamentales, es decir, a la *metaphysica naturalis* que se encuentra en el Dasein mismo, una ocasión para transformarse. Esto es lo que entiendo por destrucción de la tradición. No se trata de eliminar los últimos dos milenios para dejar sitio en el que ponemos nosotros mismos.

Pero por resueltamente que debamos encontrar otra vez el camino de vuelta a la fuerza elemental de los problemas centrales comprendidos en su universalidad y radicalidad, sería irremediamente equivocado si se absolutizasen precisamente estos problemas y así se los [198] suprimiese en su función esencial. No sólo hoy y no por casualidad, nosotros, los seres humanos, tendemos a tomar erróneamente como lo central de la filosofía lo interesante o lo cercano, y cuando lo central es comprendido, sentimos la tentación de absolutizarlo de golpe y, de modo ciego, fijar una determinada fase posible de la problemática originaria y convertirla en una tarea eterna, en vez de hacer madurar y preparar la posibilidad de nuevos orígenes. Para lo último, no se requiere la previsión de éstos, sino, en virtud de la finitud del Dasein, sólo el trabajo constante en las posibilidades fácticas. Puesto que filosofar es esencialmente una cuestión de la finitud, toda concreción de la filosofía fáctica debe caer víctima también de lo fáctico.

No hay que dejar a un lado el peculiar breve aliento del preguntar y pensar, sino que requiere de nuestro esfuerzo para no caer inadvertidamente víctimas de él. Sólo raras veces podemos recorrer de cabo a rabo el intrínseco camino completo de una problemática y mantenerla viva y capaz de transformaciones, y cuando podemos hacerlo, ya no tenemos la fuerza de encontrar un aliento totalmente nuevo para otras posibilidades igualmente esenciales. O cuando esto es posible, entonces resulta más difícil la elaboración porque en el fondo es una imposibilidad intrínseca el desligarse de las anteriores. De esta manera, siguen abriéndose en cada caso los horizontes; lo esencial siem-

que es dejado al futuro, como la verdadera herencia. Pero lo esencial no es aquello que puede ser negado y discutido por el espíritu de la época. (Si Kant hubiese sido sólo aquel que comprendieron sus contemporáneos, al que refutaron con o sin razón, entonces se le habría dejado en una mala situación.)

La finitud de la filosofía no consiste en que se tope con límites y no pueda ir más allá de ellos, sino en que, en la simplicidad de su problemática central, esconde una riqueza que exige una y otra vez un nuevo despertar. [199]

Lo que la ontología fundamental debe empezar a tener en cuenta es, sobre todo, que precisamente la radicalidad y universalidad de esta problemática central, y sólo ella, conduce a comprender a fondo que estos problemas son centrales, pero justo por ello nunca son únicos por su esencialidad. Dicho de otro modo: la ontología fundamental no agota el concepto de metafísica.

Puesto que hay ser sólo cuando ya el ente está en el *ahí*, en la ontología fundamental se encuentra latente la tendencia a una transformación metafísica originaria que es posible sólo cuando el ser es comprendido en su problemática total. La necesidad intrínseca de que la ontología vuelva a allí de donde partió se puede aclarar mediante el fenómeno originario de la existencia humana: que el ente 'ser humano' comprende el ser; en el comprender el ser se encuentra a la vez la realización de la distinción entre el ser y el ente; hay ser sólo cuando el Dasein comprende el ser. Con otras palabras: la posibilidad de que haya ser en el comprender tiene como presupuesto la existencia fáctica del Dasein, y ésta, por su parte, la subsistencia fáctica de la naturaleza. Precisamente en el horizonte del problema del ser planteado radicalmente se muestra que todo esto sólo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes.

De aquí se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su *μεταβολή*. Designo esta problemática como *metontología*. Y aquí, en el círculo del preguntar metontológico-existencial, está también el círculo de la metafísica de la existencia (sólo aquí pueden situarse las cuestiones de la ética).

También las ciencias positivas tienen como tema suyo los entes, pero la metontología no es una óptica sumaria en el sentido de una ciencia general que reuniese empíricamente los resultados [200] de las ciencias particulares en una, digamos, imagen del mundo, para obtener de ella una concepción del

mundo y de la vida. En cierto modo, algo así está vivo en el Dasein precientífico, aunque esto tiene, sin embargo, otra estructura; la posibilidad y la estructura de la concepción natural del mundo es un problema por sí mismo. Que se intente una y otra vez un resumen del conocimiento óntico y que esto se presente como 'metafísica inductiva' indica un problema que continuamente se impone en la historia.

La metontología sólo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella; precisamente la radicalización de la ontología fundamental provoca la mencionada conversión de la ontología a partir de sí misma. Lo que aquí separamos aparentemente en diversas 'disciplinas' a las que les damos un rótulo es una sola cosa –del mismo modo que la diferencia ontológica es una, el fenómeno originario de la existencia humana!–. Pensar el ser como ser del ente y captar de modo universal y radical el problema del ser quiere decir, a la vez, que el ente se convierte en tema a la luz de la ontología en su totalidad.

Sería superficial y pedante creer que, una vez que se hubiese encontrado la ontología fundamental como disciplina, hubiese que añadir, a modo de complemento, una nueva con un nuevo nombre. No sólo esto, la ontología fundamental tampoco es una disciplina fijada que ahora, después de que el niño tiene nombre, debe ocupar para siempre un lugar hasta este momento vacío en un supuesto sistema de filosofía, y que, en esta tesitura, sólo queda desarrollarla y completarla para (como se imagina el profano o el positivismo) en unos pocos decenios llevar la filosofía a un final feliz. De hecho, ese 'lugar' está en cada filosofía ocupado y siempre se transforma.

No se debe confundir la pedantería del esquematismo con la tensión del preguntar y debe quedar claro que nosotros, en la analítica, nos apoderamos de aquello que en todo [201] presupuesto analítico está ya en su base como unidad y totalidad originarias, como síntesis, que no hemos expresamente realizado, sino que, por decirlo de algún modo, se realiza en nosotros y con nosotros desde siempre, en la medida en que existimos.

No necesitamos sólo la analítica en general, sino que debemos, por así decir, generar la ilusión de que la tarea de cada momento es la única y necesaria. Sólo quien comprende el arte de existir, considera, en su obrar, lo que en cada momento obtiene como totalmente único, y, al mismo tiempo, sin embargo, se da cuenta de la finitud de este actuar, sólo él comprende la existencia finita y puede esperar realizar algo en ella. Este arte de existir no es la auto-reflexión, que es una caza desinteresada-

da, para husmear motivos y complejos, a partir de los cuales se alcanza un reposo y la dispensa de actuar, sino que es únicamente la claridad del obrar mismo, la caza de genuinas posibilidades.

De esto se sigue que el problema fundamental de la metafísica exige, al radicalizarse y universalizarse, una interpretación del Dasein teniendo en cuenta la temporalidad, que permite arrojar luz sobre la posibilidad intrínseca de la comprensión del ser y, con ella, de la ontología –pero no para que meramente se conozca esta posibilidad intrínseca–. Ésta es entendida sólo en la realización, es decir, en el desarrollo de la problemática fundamental misma (expuesta en los cuatro problemas principales). Este compuesto total de fundamentación y desarrollo de la ontología es la ontología fundamental; ella es, primero, analítica del Dasein y, segundo, analítica de la temporaneidad del ser. Pero esta analítica temporánea es a la vez el giro [Kehre] en la que la ontología misma da marcha atrás expresamente hacia la óptica metafísica en la que de modo implícito siempre ha permanecido. Conviene, mediante el movimiento de la radicalización y la universalización, llevar la ontología a la conversión en ella latente. Allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología. [202]

La ontología fundamental y la metontología constituyen en su unidad el concepto de la metafísica. Pero en esto no se expresa más que la variación de un problema fundamental de la filosofía misma que ya antes y en la introducción fue tratado con el doble concepto de filosofía como *πρώτη φιλοσοφία* y *θεολογία*. Y esto es sólo la concreción respectiva de la diferencia ontológica, esto es, la concreción de la realización de la comprensión del ser. Con otras palabras: la filosofía es la concreción central y total de la esencia metafísica de la existencia.

Se requería esta breve indicación, necesariamente general, de la idea y función de la ontología fundamental tanto para ver la extensión del horizonte problemático como también, a la vez, no perder de vista el estrecho sendero sobre el que necesariamente debemos movernos al tratar de forma concreta el problema siguiente. [203]



## Segunda Sección

### El problema del fundamento

a) Sobre el concepto de transcendencia

Preguntamos por la esencia del fundamento, es decir, por la posibilidad intrínseca de algo como el fundamento en general. La exposición de esta pregunta nos llevó a la profunda convicción de que sólo puede ser planteada y respondida en la dimensión del problema general del ser. Las estaciones del retorno a esta dimensión se indican por los términos: fundamento, principio del fundamento, ley del pensamiento, juicio, enunciado, verdad, relación intencional, transcendencia óptica, transcendencia ontológica, ontología, problema general del ser, metafísica.

El punto de partida del tratamiento concreto del problema del fundamento se encuentra en el problema general del ser; pero éste es preparado por la analítica del Dasein, y ésta descubre la transcendencia como un fenómeno fundamental. Ahora bien, para no recorrer todo el camino desde el comienzo, pongámonos en el problema de la transcendencia, pero no para tratarlo sólo y primariamente con la vista puesta en la analítica del Dasein, la ontología fundamental, sino con referencia al problema del fundamento. Tras lo dicho hasta ahora, podemos suponer que una adecuada interpretación de la transcendencia nos lleve, por sí misma, por decirlo de algún modo, al fenómeno y la esencia del fundamento.

Ahora conviene mantener la perspectiva problemática precedente, pero a la vez se la debe poner fuera de foco para poder concentrar la mirada en el fenómeno de la transcendencia. ¿Cuál es el significado general de esta palabra? ¿Qué quiere decir el concepto verbal y qué el término filosófico? [204]

Comenzamos con el concepto verbal y tratamos primero de fijar los significados en los que se ha utilizado la expresión 'transcendencia'. El significado de la palabra proviene de *transcendere*: pasar al otro lado, superar, ir más allá de hacia. Por consiguiente, *transcendencia* significa: paso al otro lado, pasar al otro lado y lo *transcendente* designa aquello hacia donde se produce el paso, aquello que, para ser accesible y comprensible, requiere un paso al otro lado, lo de más allá, lo contrapuesto; por último, lo *que transcende*: aquello que realiza el paso más allá. Por consiguiente, el significado de la palabra abarca: primero, un obrar en sentido amplio, un hacer; segundo, desde un punto de vista formal, una relación: el paso hacia..., y, sin duda, desde...; y tercero, algo que sobre lo que se pasa, una frontera, un límite, una barrera, un 'estar entre'. Esto es, ante todo, sólo

una clarificación general de lo que se halla en el ámbito general de la idea cuando entendemos el significado de 'trascendencia'.

Ahora debemos caracterizar el uso terminológico de la palabra en la filosofía. No necesitamos adentrarnos en todas sus variantes; nos basta con dos significados principales a los que remiten todos los demás. Nos atenemos al concepto de lo *trascendente* y caracterizamos su significado filosófico con referencia a los conceptos opuestos decisivos. Este término significa: primero, lo trascendente a diferencia de lo *inmanente*; segundo, lo trascendente a diferencia de lo *contingente*.

Ad 1.º: Lo trascendente a diferencia de lo inmanente. Esto último es lo que permanece dentro, o sea: lo que permanece en el sujeto, dentro del alma, de la conciencia; lo trascendente es, entonces, lo que no permanece dentro, sino que está fuera: lo que está *fuera* del alma y la conciencia. Lo que está de este modo fuera de los límites y del muro que rodea la conciencia, ha pasado, pues, si se habla de la ciudadela más interna de esta conciencia, el muro que la rodea, la sobrepasa y se halla fuera. En la medida, sin embargo, en que esta [205] conciencia conoce, se refiere a lo exterior y, de esta manera, lo trascendente que subsistente externo es a la vez lo que se *encuentra enfrente*.

El sujeto es aquí representado, por decirlo de algún modo, como una cápsula, con un interior, una cubierta de la cápsula y un exterior a ella. Sin duda, no se defiende la burda creencia de que la conciencia sea, de hecho, una cápsula, pero lo que es esencial en la analogía y justamente aquello que pertenece a este concepto de trascendente es que debe superarse un límite entre el interior y el exterior. Es decir, el interior es, ante todo y propiamente, delimitado mediante un límite y la conciencia debe primero abrirse paso a través de él, debe primero *romper la limitación*.

La trascendencia misma es tomada, pues, como la relación, que, de alguna manera, mantiene la circulación entre el interior de la cápsula y el exterior mediante un saltar por encima o un perforar la pared de la cápsula. De esta forma, surge el problema de explicar la posibilidad de esta circulación. Se trata de explicar de manera causal, psicológica o fisiológicamente, o echando mano, de un modo u otro, de la intencionalidad; o, si se tiene este recurso por inútil, permaneciendo dentro de la cápsula y tratando de explicar, dentro de la misma, cómo hay que entender lo que se cuele, supuestamente de lo que es fuera, en nuestras ideas.

En este último caso, se adopta cada vez un punto de vista distinto acerca de la inmanencia y varía, correlativamente, tam-

bién el concepto de conciencia. Pero sea como fuese, siempre que se plantea el problema de la trascendencia en orientación explícita o implícita al concepto opuesto de inmanencia, nos encontramos, por principio, con la mencionada idea de fondo de que el sujeto, el Dasein, es una cápsula. ¡Sin este supuesto el problema del pasar más allá de un límite o frontera carece de sentido! Y ya es claro que el problema de la trascendencia depende de cómo se determine la subjetividad del sujeto, es decir, la constitución fundamental del Dasein. ¿Es legítima o no [206] en principio esta idea de cápsula? Pero si no lo es, ¿por qué es tan persistente?

Dicho con otras palabras: ya se ha puesto de manifiesto que la trascendencia no es una determinación que yo todavía podría añadir, junto a otras, a un sujeto, sino que la cuestión será si cabe comprender la esencia de la subjetividad ante todo mediante la trascendencia correctamente entendida.

Gracias al concepto descrito de trascendencia, que tiene como concepto opuesto el de inmanencia, se hace posible lo que denominamos teoría del conocimiento. Llamamos, pues, *epistemológico* a este concepto de trascendencia. Si éste fuese injustificado, porque se apoya en un presupuesto apresurado, entonces lo mismo pasaría con la teoría del conocimiento en general. Con esto no se pretende decir que el conocimiento no sea un problema de la filosofía. Distinguimos entre el concepto epistemológico de trascendencia y el *teológico* en el sentido más amplio.

Ad 2.º: Trascendencia orientado en contraposición a la contingencia. Lo contingente es aquello que nos toca, que nos afecta directamente, con lo que estamos en pie de igualdad, lo que es de nuestra clase y origen. Lo trascendente, por el contrario, es lo que se encuentra por encima de todo esto en tanto que lo condiciona: lo incondicionado, pero, a la vez, lo propiamente inalcanzable: *lo que nos excede*. Trascendencia es pasar al otro lado en el sentido de estar por encima del ente condicionado.

También en este caso la trascendencia es un concepto relacional, pero no entre sujeto y objeto, sino entre el ente condicionado en general, al que también pertenece el sujeto y todos los posibles objetos, y lo incondicionado. Aquí el concepto de trascendencia es determinado esencialmente, de forma inversa, por la comprensión y representación de aquello hacia donde trasciende la trascendencia, por lo que está por encima de lo contingente. El estar por encima expresa, en este caso, a la vez, una distinción gradual del ser, o mejor: la distinción infi-

nta entre lo creado y el creador, si sustituimos transcendente por Dios, entendido de modo cristiano, lo que no es necesario. [207] En la medida en que lo transcendente siempre apunta, de algún modo, en este segundo sentido, a lo incondicionado, a lo absoluto, y esto quiere decir principalmente lo divino, podemos hablar de un concepto teológico de transcendencia.

Ahora bien, los dos conceptos de transcendencia, el epistemológico y el teológico, pueden conjugarse, como ha ocurrido desde siempre y volverá a ocurrir. En efecto, si se coloca en la base el concepto epistemológico de transcendencia, sea expresamente o no, entonces se pone un ente fuera del sujeto, que se halla frente a él. Entre los entes que se hallan enfrente hay uno que sobresale: la causa de ellos. Por consiguiente, uno que se halla enfrente y, a la vez, sobrepasa a todos los condicionados que se hallan enfrente. Lo transcendente, en este doble sentido, es lo eminente, el ente que supera, sobrepasa, toda experiencia. De este modo, la cuestión de la posible aprehensión de lo transcendente en el sentido epistemológico se entrecruza con la cuestión de la posibilidad del conocimiento del objeto transcendente en sentido teológico. Sin duda, esta última cuestión es, en cierto modo, el motivo para la primera. En consecuencia, el problema de la existencia del mundo externo y su cognoscibilidad se entrecruzó con el problema del conocimiento de Dios y la posibilidad de la demostración de su existencia.

Toda la metafísica teológica, y también toda la teología sistemática, se mueve en el entrelazamiento de los dos problemas de transcendencia. Si después adjudicamos la distinción entre lo racional y lo irracional a lo contingente y lo transcendente, entonces la confusión ya no es superable. Esta madeja de problemas medio planteados y medio falsamente planteados se seguirá suscitando en la filosofía ontológica y en la teología sistemática, pasará de mano en mano, y sólo conseguirá confundir más la situación de entrelazamiento al proporcionarle nuevos nombres.

No se gana nada para la filosofía si se continúa esta confusión o incluso si se la desentraña. La señal [208] por otro motivo y con la intención puesta en nuestro problema central. Dicho sin los necesarios matices, también en Kant y precisamente en él, este entrelazamiento de los dos problemas de la transcendencia es un motivo dominante en su planteamiento de la cuestión y, naturalmente, durante todo el período de su filosofar. A pesar de ello, es radicalmente erróneo querer situar en la base de la interpretación de Kant estas vinculaciones corrientes. Por el contrario, conviene ver que Kant hizo justamente el intento

de liberarse de este encadenamiento del problema de la trascendencia, si bien sólo lo logró en parte, y sin que el problema de la trascendencia fuera central para él.

Demos una breve indicación respecto del modo en que Kant propone el problema de la trascendencia partiendo de un pasaje en el que él mismo fijó el doble sentido de la expresión 'fuera de nosotros' unida a la distinción entre fenómeno y cosa en sí<sup>1</sup>:

No obstante, puesto que la expresión 'fuera de nosotros' lleva consigo una ambigüedad inevitable, ya que unas veces significa lo que existe como cosa en sí distinta de nosotros, y otras veces lo que pertenece al fenómeno externo, queremos, para poner fuera de la mencionada inseguridad este concepto tomado en su última significación, en tanto que es aquella en la que propiamente debe ser planteada la cuestión psicológica acerca de la realidad de nuestra intuición externa, queremos, digo, distinguir los conceptos empíricos externos de aquellos que podrían ser llamados así en el sentido transcendental, denominándolos directamente cosas que se encuentran en el espacio (*Crítica de la razón pura*, A 373; falta en B).

'Fuera de nosotros' significa, por tanto, primero, el ente independiente; segundo, este mismo, pero pensado como objeto posible de un conocimiento absoluto, que no nos es posible para nosotros, pensado como fuera de nuestra posibilidad de aprehensión. 'Fuera de nosotros' [209] quiere decir, por una parte: aquello que nosotros mismos no somos, lo subsistente, lo que como tal sólo se nos muestra por medio de la extática trascendencia del Dasein proyectado en tanto que ser-en-el-mundo. Pero 'fuera de nosotros' también puede significar no sólo lo que nosotros mismos no somos, sino además lo que se encuentra fuera de la accesibilidad mediante la trascendencia extática finita; es decir, los fenómenos en tanto que considerados en sí mismos. 'Fuera de nosotros' quiere decir entonces fuera de 'nosotros' en el sentido de Dasein finito total y de sus posibilidades como finito. El fenómeno mismo tiene 'dos lados' (A 38, B 55): la cosa misma como un ente que existe por sí y se me muestra a mí, sujeto finito. Esto significa en primer lugar que el objeto es considerado en sí mismo, independiente del

---

<sup>1</sup> Cf. en el curso *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [*Interpretación fenomenológica de la Crítica de la razón pura de Kant*], semestre de invierno, 1927/1928 (publicado como el tomo 25 de la *Gesamtausgabe*, editado por I. Görland, Fráncfort del Meno, 1977).

modo en que es intuitivo de acuerdo con la alección; éste es intuitivo por un entendimiento infinito, en el *intuitus originarius*. En segundo lugar, se presta atención a la forma en la que el ente se hace accesible a un sujeto finito; entonces el ente en sí es un fenómeno (cf. A 251 s.).

Una de las mayores faltas de comprensión de la interpretación de Kant más enjundiosa y penetrante, la de la escuela de Marburgo, consiste en entender la cosa en sí como algo separado, por lo que intenta suprimirla en la interpretación. Kant dice en el *Opus postumum*: la cosa en sí no es un ente distinto del fenómeno, sino que cada uno de ellos expresa sólo “una relación (*respectus*) distinta de la representación con el mismo objeto”. El mismo ente puede ser el correlato de un *intuitus originarius* o *derivativus*; la distinción se encuentra “meramente en la diferencia de la relación, en cómo el... sujeto... es afectado”<sup>2</sup>.

La transcendencia en sentido kantiano se orienta, sobre todo, hacia dos posibilidades del ser aprehendido del ente que es en sí, hacia dos clases esencialmente diferentes de intuición. [210] Esta comprensión de la transcendencia es esencial porque ella no se expone en relación a una teoría psicológica, sino que pone en su base una relación inmediata del sujeto con el ente mismo. No se puede eliminar el concepto de cosa en sí disolviéndolo mediante la teoría del conocimiento, sino que este concepto (en tanto que correlato de un entendimiento absoluto) cae sólo cuando se puede mostrar que no es filosóficamente necesario el presupuesto de un entendimiento absoluto.

Por tanto, hay que distinguir: la cosa misma qua fenómeno y qua cosa en sí. Primero, partiendo del concepto correctamente entendido de cosa en sí, cabe deducir el del fenómeno qua objeto ‘finito’. Segundo, partiendo del fenómeno hay que poner de relieve inmanentemente en él la ‘X’ qua cosa misma, que, sin embargo, no es ‘en sí’ en el sentido estricto.

N. B. A este respecto, dos cuestiones: primero, ¿en qué medida es la ‘infinitud’ presupuesta como hilo conductor? Segundo, ¿en qué medida en Kant se muestra todavía la función fundamentalmente problemática de lo óntico para la ontología? La ontología está fundada en lo óntico y, sin embargo, se expone la problemática transcendental a partir de lo así fundado y es

---

<sup>2</sup> *Kants Opus postumum*, ordenado y editado por E. Adickes, Berlín, 1920, p. 653 (C 551) y pp. 695-696, nota 5 (C 565) (Ak XXII = manuscrito póstumo, t. IX, pp. 26 y 43).

esta problemática trascendental también la que primero hace evidente la función de lo óntico.

Toda la *Crítica de la razón pura* de Kant es un dar vueltas en torno al problema de la transcendencia –que, en su sentido originario, no es precisamente un problema de teoría del conocimiento, sino el problema de la libertad–, sin que Kant hubiese planteado con seguridad, de modo radical a partir de su fundamento, este fenómeno de la transcendencia. Sin duda que se debe leer a Kant buscando lo que él ha querido decir. Lo esencial de estas distinciones se pierde si lo comparamos con Hume, Leibniz o Wolff, etc.

Respecto de estos dos conceptos de transcendencia, el epistemológico y el teológico, es fundamental decir: la transcendencia no es una relación entre una esfera interna y una esfera externa, de modo que lo que en ella se superase fuese un límite perteneciente a un sujeto [211], límite que separase el sujeto de la esfera externa. Pero la transcendencia tampoco es primariamente la relación cognoscitiva de un sujeto con un objeto, relación que le perteneciese al sujeto como añadida a su subjetividad. Tampoco la transcendencia es simplemente el término que expresa lo que excede y es inaccesible al conocimiento finito<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> El problema de la transcendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad y sólo desde ahí puede señalarse hasta qué punto pertenece a la transcendencia misma, como diferente de forma esencialmente ontológica, el comprender el ser qua supra-poder, qua santidad. No se trata de demostrar ónticamente lo divino en su 'Dasein', sino de esclarecer el origen de esta comprensión del ser a partir de la transcendencia del Dasein, es decir, aclarar que esta idea de ser pertenece también a la comprensión del ser en general. (Cf. ahora también la idea de Scheler de esta génesis.) Sólo a partir de la esencia del ser y la transcendencia, sólo a partir de la dispersión total que pertenece a la esencia de la transcendencia y en esta dispersión (cf. § 10, proposición 6), se puede entender esta idea del ser como supra-poder, pero no en una interpretación que tenga en cuenta un absoluto Tú, ni tampoco algo como un bonum, como un valor o como lo eterno. (Sigue teniéndose que pensar aún: ser y δαιμόνιον o comprensión del ser y δαιμόνιον. ¡Ser qua fundamento! Ser y nada: angustia.)

Con plena intención, esto no será tratado en este curso porque precisamente ahora, en nuestros días, en la violenta religiosidad inauténtica, la apariencia dialéctica es especialmente grande. Es preferible que a uno se le endosse el barato reproche de ateísmo que incluso, cuando se lo entiende ónticamente, está totalmente justificado. La presunta fe óntica en Dios ¿no es en el fondo una carencia de Dios? Y ¿no es el auténtico metafísico más religioso que los fieles corrientes, que pertenecen a una Iglesia, o incluso que los 'teólogos' de cualquier confesión?



Más bien, la transcendencia es, primero, la constitución originaria de la *subjectividad* de un sujeto. El sujeto trasciende qua sujeto, no sería sujeto si no trascendiese. Ser sujeto quiere decir transcender. Es decir: el Dasein no existe y luego, en algunas ocasiones, efectúa una superación, sino existir significa originariamente superar. El propio Dasein es la superación. De aquí se sigue que la transcendencia no es un comportamiento posible (entre otros posibles comportamientos) del Dasein respecto de otros entes, sino la constitución fundamental de su ser; sólo gracias a la cual puede comportarse respecto de los entes. [212] Únicamente porque el Dasein, en tanto que existente, es en un mundo, puede aprender a comportarse de este modo de aquel modo respecto de los entes y confrontarse con ellos; pero de esta forma no llega sólo al ente.

Segundo, transcendencia no quiere decir superar un límite que previamente ha encerrado al sujeto en un espacio interior. Lo que se supera es el ente mismo, que puede mostrarse al sujeto, y precisamente gracias a su transcendencia. Por el hecho de que la superación existe con el Dasein y, por tanto, es superado un ente que no es el Dasein, sale ese ente como tal, o sea, en sí mismo, a la luz. La transcendencia que ha saltado previamente hasta el ente es lo que hace posible que éste, hasta el que previamente se ha saltado, se contraponga como ente al Dasein y sea aprehendido como contrapuesto.

Lo que supera el Dasein en su transcendencia no es, por tanto, una barrera o un límite entre él mismo y los objetos, sino que precisamente lo superado por el Dasein son los entes, entre los que también está el Dasein qua fáctico. Son superados los objetos, o para decirlo con más exactitud, los entes que después pueden convertirse en objetos. El Dasein es proyectado, fácticamente, mediante su corporeidad totalmente en medio de la naturaleza y precisamente la transcendencia consiste en que estos entes en medio de los cuales el Dasein está y a los que pertenece son superados por el Dasein. Con otras palabras: el Dasein es en tanto que trasciende más allá de la naturaleza, aunque, en tanto que fáctico, permanezca rodeado por ella. En tanto que trasciende, es decir, en tanto que libre, el Dasein es algo extraño a la naturaleza.

Tercero, el 'adónde', el sujeto como sujeto trasciende, no es un objeto, no es en modo alguno este o aquel ente, sea una determinada cosa o un ser similar a él o un ser viviente de cualquier clase. El objeto o ente que puede tener el carácter de ser encontrado es lo que se supera, no el adónde. Adónde el sujeto trasciende es lo que llamamos *mundo*. [213]

Cuarto, porque la transcendencia conforma la constitución fundamental del Dasein, pertenece primariamente a su ser y no sólo es un comportamiento añadido, y porque este ser originario del Dasein como superación supera hacia un mundo, designamos el fenómeno fundamental de la transcendencia con la expresión: *ser-en-el-mundo*.

En la medida en que el Dasein existe, es decir, en la medida en que es un existente *ser-en-el-mundo*, ya se ha saltado sobre los seres (naturaleza) y los entes alcanzan la posibilidad de mostrársele. En la medida en que el Dasein existe son ya, desde ese momento, objetos accesibles para él, aunque todavía está totalmente indeterminado y es variable con qué modo de posible objetividad se aprehendan estos objetos; hay distintos grados de posibilidades, en los que las cosas mismas son descubribles en su *ser-en-sí*.

Scheler no vio propiamente esta conexión intrínseca, pero fue el primero que llegó a comprender lo que él llamó la 'relatividad del Dasein de las cosas' (en este caso, Dasein significa subsistencia). Según Scheler, es un planteamiento erróneo del problema que se presupongan cosas y luego se pregunte por su objetividad. Para los entes hay grados de descubribilidad, distintas posibilidades en las que se dan a conocer en sí mismos. Hay distintos grados –y no se puede decir que, por ejemplo, frente a la aprehensión natural del globo solar, la de la física sea el conocimiento auténtico–.

En la medida en que el Dasein existe *qua ser-en-el-mundo*, siempre está ya fuera, en medio de los entes; sin duda este modo de hablar está, en el fondo, equivocado, el 'ya fuera' presupone que habría alguna vez un dentro. También si digo: su comportamiento intencional desde siempre está abierto hacia los entes y para los entes, entonces, en el fondo de esto se encuentra el que alguna vez estuvo cerrado. Lo que se quiere dar a entender con esta transcendencia no se deja conciliar con las concepciones hasta ahora vigentes y es difícil de ver en las agarradas deformaciones del problema [214] propuestas hasta hoy. Ni Bergson, él menos que todos, pero tampoco Dilthey, ni siquiera Husserl, ven el problema y el fenómeno; hace dos años, Husserl se opuso a esto vehementemente desde el principio.

Pero si la transcendencia en el sentido del *ser-en-el-mundo* es la constitución metafísica fundamental del Dasein, entonces una metafísica del Dasein, con suficiente intención ontológica fundamental, debe señalar esta constitución fundamental desde el principio. Y es preciso que trate de hacer patente esta constitución fundamental partiendo del concepto tradicional de

transcendencia de la relación epistemológica del sujeto y objeto. En consecuencia, en *Ser y tiempo*, la investigación comienza, después de la exposición de un primer capítulo, con el segundo capítulo: “El ser-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein”; los §§ 12 y 13 proporcionan un bosquejo del fenómeno y un primer familiarizarse con él. Y si se tiene sólo una mínima idea de metodología, entonces se podría concluir que, evidentemente, esta constitución fundamental es central para una metafísica del Dasein y, por tanto, constantemente retorna y, en el progreso de la interpretación, lo hace de forma cada vez más originaria; esto quiere decir: que se trae a la luz cada vez de modo más central como problema. Por consiguiente, después de la primera caracterización de la constitución fundamental, se intenta, ante todo, articular sus momentos estructurales y explicarlos en su totalidad a partir de las vinculaciones que más fácilmente hacen posible un acceso. Pero en la medida en que toda la investigación tiende a poner de relieve la temporalidad como esencia metafísica del Dasein, se hace patente que la transcendencia misma será aprehensible sólo a partir de aquélla; pero, en cuanto constitución fundamental, la temporalidad debe ser tenida en cuenta como central a lo largo de todo el camino de la investigación. El análisis de la angustia (§ 40), los problemas del Dasein, mundanidad y realidad, así como también la interpretación de la conciencia moral y el concepto de muerte, todos sirven a la consideración progresiva de la transcendencia, hasta que después ella misma [215] es convertida expresamente de nuevo en problema (§ 69): “La temporalidad del ser-en-el-mundo y el problema de la transcendencia del mundo”. Por tanto, es aquí donde propiamente y por primera vez la transcendencia se hace problema. Con esta indicación quiero decir que el problema no puede ser infravalorado y que debe tener un amplio aliento para que no se abandone precisamente allí donde la problemática comienza por primera vez. Y que la intencionalidad se funda sobre la transcendencia, se dice precisamente aquí (p. 363 nota) y se determina como problema ontológico fundamental.

La transcendencia, que es ser-en-el-mundo nunca se equipara ni identifica con la intencionalidad; si esto se hiciera, como ocurre frecuentemente, entonces con esto se demostraría que todavía se está muy lejos de la comprensión de este fenómeno y que éste no puede comprenderse de modo inmediato. No es tanto el contenido y la estructura fundamental de esta constitución fundamental lo que vuelve difícil comprenderla correctamente, sino el hecho de que estemos cargados de prejuicios y queramos

comenzar inmediatamente con las cosas; o que no se tome por suficientemente esencial lo que no puede aferrarse con las manos. Por consiguiente, el esfuerzo y gasto de energía en interpretaciones concretas nunca es demasiado grande, pero tampoco prepara suficientemente el camino para hacer evidente este fenómeno fundamental de la trascendencia (cf. *Ser y tiempo*, p. 351 ss.). Estoy muy lejos de mantener la convicción de haber tratado esta constitución fundamental tanto que sólo se necesite mirarla, como la pizarra, para ‘confirmarla’ ¡Aquí no se trata en absoluto de confirmar nada en este sentido! Pero un resultado de la segunda parte es que, frente a las interpretaciones que hasta ahora he dado, es posible otra más radical; que ésta es necesaria lo muestra el hecho de que el propio Scheler no vio lo que se mienta con la trascendencia<sup>4</sup>. [216]

Ahora queremos intentar aclarar con mayor precisión esta constitución fundamental del Dasein, y esto quiere decir ante todo: evitar las malas comprensiones más corrientes. Primero deberíamos extrañarnos de que, si la trascendencia quiere decir ser-en-el-mundo, haya hecho tanto ruido, incluso como problema. Lo que con esto se dice es algo evidente, incluso lo más evidente que puede darse. Ser-en-el-mundo del Dasein –ciertamente: un Dasein fácticamente existente, un ser humano existente de hecho, naturalmente, en tanto que ente efectivo, existe entre otros entes, está en la tierra, camina entre los árboles y se mueve en medio de los seres humanos–. El Dasein es un mundo, esto es, el ser humano fácticamente existente aparece, entre otros entes, dentro de la totalidad de los restantes entes. Esto es tan claro que con razón no se ve dónde puede estar aquí el problema; ciertamente se podría, todo lo más, decir que es evidentemente falsa la proposición: “El Dasein, por su constitución fundamental, o sea, por su esencia, es en un mundo”. Efectivamente es tan evidente que no es una necesidad esencial que este o aquel ser humano exista, que no se encuentra en la idea de ser humano que él exista realmente, es decir, esté en un mundo; sólo es posible que un ente tal como el Dasein humano esté en un mundo; pero decir que la esencia del Dasein estriba en su ser-en-el-mundo, es obviamente un contrasentido.

Ahora bien, en realidad es correcto decir que no pertenece a la esencia del Dasein en general que él exista fácticamente, sino

---

<sup>4</sup> Cf. *Idealismus – Realismus*, op. cit., p. 293 supra (*Gesammelte Werke*, tomo 9, p. 215 infra) [traducción española de Agustina Schroeder de Castelli *Idealismo – Realismo*, Buenos Aires, Nova, 1962].

que precisamente es parte de su esencia que este ente pueda también de hecho en cada caso no ser existente. El cosmos puede ser sin que el ser humano habite la Tierra y presumiblemente había cosmos mucho antes de que el ser humano existiese.

¿Cómo podemos entonces afirmar que pertenece a la esencia del Dasein el ser-en-el-mundo? Si esta proposición pudiese ser verdadera, entonces ser-en-el-mundo debe querer decir algo distinto. Y lo que quiere decir es, en lo fundamental, ya afirmado cuando se señala que ser-en-el-mundo es la [217] constitución fundamental del Dasein. Pues aquí está negativamente lo decisivo: si yo digo del Dasein que su constitución fundamental es ser-en-el-mundo, enuncio algo que pertenece a su esencia, pero a la vez prescindo de si el ente con tal esencia existe fácticamente o no. Con otras palabras: la proposición que afirma que el Dasein es, de acuerdo con su constitución esencial, ser-en-el-mundo, no es una constatación de su existencia fáctica: con esta proposición no afirmo que mi Dasein fáctico ocurra, tampoco digo que, de acuerdo con su esencia, deba existir en cada caso fácticamente, sino que digo: si el Dasein existe fácticamente, entonces su existencia tiene la estructura de ser-en-el-mundo, es decir, el Dasein es, de acuerdo con su esencia, ser-en-el-mundo, tanto si existe fácticamente como si no.

El Dasein no es un ser-en-el-mundo porque exista fácticamente, sino al contrario, puede existir fácticamente en tanto que Dasein porque su esencia es ser-en-el-mundo. Conviene, pues, distinguir con nitidez y de forma fundamental: primero, el enunciado existencial fáctico de que este Dasein determinado existe ahora. Aquí es decisivo si existe o no un Dasein fáctico, y justamente en relación a que él exista. Segundo, el enunciado sobre la esencia metafísica de que el ser-en-el-mundo pertenece a la esencia del Dasein, como constitución, tanto si éste existe fácticamente como si no. Aquí no se decide en absoluto si fácticamente existe o no, pero se presenta lo que pertenece a la posibilidad intrínseca del Dasein cuando puede existir. El ser-en-el-mundo, la transcendencia caracteriza el modo fundamental del ser, la existencia del Dasein, y no dice si existe o no; análogamente al enunciado: un cuerpo es extenso, que es un enunciado sobre la esencia y no una afirmación de hecho, y con él no se dice si este o aquel cuerpo subsiste. El enunciado de la transcendencia de la existencia es un enunciado existencial (ontológico), no existencial (óntico). [218]

No obstante, todo esto puede servir sólo para determinar de modo fundamental el sentido de la proposición y alejar el peligro de una interpretación errada. Lo que ella pretende decir

en su contenido esta lejos de resultar claro y exige aquí paciencia y proceder de manera gradual, y, sobre todo, tener la voluntad de ver aquello hacia lo que apuntan nuestras indicaciones. La afirmación: pertenece a la esencia del Dasein que él está en el mundo, quiere decir que subsiste fácticamente entre otros. La proposición: pertenece a la esencia del Dasein el ser-en-el-mundo, caracteriza su constitución esencial. 'Mundo' significa en ambos casos algo fundamentalmente distinto. Por tanto, es decisivo, primero: ¿qué quiere decir mundo (como el en-dónde)? Segundo, ¿qué quiere decir ser-en?

La proposición: el Dasein tiene como constitución fundamental de su ser el ser-en-el-mundo, debe ser, por tanto, un enunciado sobre la esencia. Esto quiere decir: el Dasein 'tiene', de acuerdo con su esencia, algo así como mundo y consigue mundo no sólo porque fácticamente existe, ni tampoco porque con él también existen fácticamente otros entes de su clase y de otras clases (y también es entre ellos), sino al contrario: puede existir en cada caso como esto determinado, en la medida en que, como Dasein, tiene algo así como mundo.

Con esto se vuelve patente que obviamente la dificultad de ver y comprender esta constitución fundamental de la transcendencia se encuentra en que el concepto de mundo quiere decir algo peculiar. Ahora queremos, por tanto, tratar de aclarar la estructura de la transcendencia como ser-en-el-mundo mediante una clarificación y determinación del concepto 'mundo'.

## b) El fenómeno del mundo

La meta es comprender lo que se designa con 'mundo' en tanto que una determinación de la transcendencia como tal. Transcendencia es ser-en-el-mundo. Mundo es, puesto que pertenece a la transcendencia como tal, un concepto transcendental en sentido estricto. 'Transcendental' significa en Kant tanto como 'ontológico'; [219] pero refiriéndose a la ontología de la 'naturaleza', en el más amplio sentido. Para nosotros la expresión equivale a ontológico fundamental.

La expresión 'mundo' es equívoca, pero esta equivocidad no es casual. Ante todo, conviene seguir el concepto tradicional en las direcciones de su equivocidad, es decir, investigar qué significa cada vez. De esto se podrán extraer indicaciones acerca de lo que queremos decir con el concepto 'mundo' que propiamente pertenece a la transcendencia. La equivocidad característica del concepto de mundo se hace comprensible sobre

todo cuando echamos una mirada a la historia del concepto. Por supuesto que sólo se trata de manejar unas pocas indicaciones características.

Si miramos a la filosofía antigua, y especialmente a sus comienzos decisivos (Parménides y Heráclito), se pone de manifiesto inmediatamente algo asombroso. La expresión griega para ‘mundo’ es κόσμος. ¿Qué quiere decir esta expresión? Justamente no aquello que habitualmente se cree, no significa el ente subsistente como tal, los cuerpos del mundo, las estrellas, la Tierra, o sea, un ente determinado. Tampoco κόσμος significa algo así como la reunión de todos los entes, no apunta en absoluto al ente mismo, no es el nombre de ninguno de ellos. Κόσμος significa, más bien, ‘estado’, κόσμος es una expresión para el *modo de ser*, no para el ente mismo. Κόσμος οὗτος, es decir, este determinado estado de los entes, este mundo de los entes a diferencia de otro. Los entes mismos permanecen, su estado global, su mundo puede ser otro; cabe defender la tesis de que el mundo de los entes siempre permanezca el mismo. Para expresar este cómo de los entes, utilizamos (ya desde mis cursos de Friburgo) el verbo ‘mundanizarse’ o “hacerse mundo”. Este significado fundamental de κόσμος –Karl Reinhardt lo señaló fundamentalmente por primera vez (*Parménides y la historia de la filosofía griega*<sup>5</sup>)– [220] se muestra con claridad en varios fragmentos de los filósofos presocráticos.

Meliso, fragmento 7: ἀλλ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν [τὸ ὄν] ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἔων οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἔων γίνεται: pero es también imposible que los entes cambien de mundo, pues el mundo anterior, ya mundanizado, no perece, y el todavía no mundanizado, no surge. *Parménides* habla, en el fragmento 4, en relación a τὸ ἔόν de κατὰ κόσμον: usa el entendimiento (en vez de los ojos) y ve lo que es todavía lejano como delante de ti (es decir, en su auténtico ser); pues él no fragmenta la conexión de los entes, ni cuando se destruya completamente, en lo que toca a su constitución total, κατὰ κόσμον, ni cuando se reconstruya de otro modo. *Anaxágoras*, fragmento 8: no es totalmente separable entre sí ni cabe cortar con una sierra, es decir, despedazarlo, τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ: el ente, que es en un mundo; esto quiere decir aquí: lo que como un todo se mundaniza en un determinado modo tiene una situación fundamental y un contexto determinados. El κόσμος

---

<sup>5</sup> *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, p. 174 s. y p. 216 nota.

μος, en tanto que el cómo de una totalidad, se encuentra en la base de toda partición. La partición no aniquila el mundo, antes, al contrario, sólo es posible sobre esta base. (Toda 'parte' del mundo es finita.) *Heráclito*, fragmento 89: ὁ Ἡρακλειτὸς φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι: a los despiertos les pertenece un mundo único y común, por el contrario, cada uno de los dormidos se dedica a su mundo. Aquí el mundo aparece en relación a la vigilia y el sueño, como modos fundamentales del Dasein fáctico. La vigilia es un estado del Dasein, en el que el ente se manifiesta como uno y el mismo para todos, con el mismo carácter de mundo; el ente se muestra en una unanimidad plena, que es accesible para cualquiera, a la que cualquiera se puede atener. En el sueño, por el contrario, el ente que se muestra tiene, en cada caso, para cada uno un carácter de mundo propio, un modo totalmente propio, en cada caso, en el que se mundaniza. [221]

A partir de estos ejemplos ya podemos extraer lo siguiente: primero, mundo es un término para el modo de ser del ente (aunque el concepto de mundo todavía no sea expresamente un problema ontológico). Segundo, mundo mienta la totalidad, la unificación y la posible dispersión del ente. Tercero, ese modo de ser es mutable o no; el mundo está en relación con el movimiento, con el cambio y el tiempo. Cuarto, el mundo es de algún modo relativo al Dasein y al modo como éste precisamente existe. Y, naturalmente, quinto, respecto de si el mundo es un mundo común, uno y el mismo, es decir, si el ente puede manifestarse unánimemente, como el mismo para todos, o para cada individuo de acuerdo con su peculiar modo: un mundo para todos o un mundo propio.

Más referencias no sólo confirmarían estos significados, sino que los diferenciarían cada vez más y pondría en claro, globalmente, el punto principal de estas reflexiones preparatorias, a saber: que el concepto 'mundo' tiene un carácter peculiarmente universal (qua totalidad relativa a la dispersión), pero relacionado esencialmente, por ello, con el Dasein humano. Esto es sólo el paso previo para el significado auténticamente transcendental que después asignamos a este término mediante la interpretación de la transcendencia.

Ahora, en referencia tanto a lo que ya se ha dicho como a lo que sigue, conviene darse cuenta de que conceptos como el de mundo, que expresan un estado del ente, el cómo del ente (éste puede mundanizarse de esta o de aquella manera), fácilmente y con frecuencia, son usados la mayor parte de las veces



para designar el ente mismo. Por ejemplo, ‘flujo’ quiere decir: lo que fluye, este determinado flujo, que aquí fluye, el río Lahn<sup>6</sup>; pero flujo significa también el cómo del ser del ente, por ejemplo, fluir en vez de rodar. También la voz griega φύσις mienta la naturaleza en su significado material y formal de ἀρχή κινῆσις<sup>7</sup>; ya lingüísticamente, la terminación -σις indica un cómo. Análogamente, ‘mundo’ significa primaria y propiamente el cómo del ente; y a la vez este ente mismo. Ambas significaciones pueden ir juntas [222] indisociablemente; mundo: el ente en un determinado cómo.

Si, por ejemplo, Pablo en la *Primera Epístola a los Corintios* y en la *Epístola a los Gálatas*, habla de κόσμος οὗτος, de este mundo, quiere dar a entender este estado total del ente, y, por supuesto, no sólo y no principalmente la naturaleza, lo ‘cósmico’ en nuestro sentido; ‘este mundo’ quiere decir: este estado y esta situación de los seres humanos, este modo de su Dasein y, claro está, su comportamiento respecto de los bienes y las obras, respecto de la naturaleza y respecto de todo, el modo de valoración de los bienes. Ciertamente, κόσμος es directamente el término para el modo, en el que el Dasein humano está, para su estado de ánimo y su modo de pensar: ἡ σοφία τοῦ κόσμου<sup>8</sup>. Este κόσμος, este cómo, está determinado mediante su relación con el κόσμος ya iniciado, con el αἰὼν ὁ μέλλων<sup>9</sup>; el estado de todo ente es visto en relación al ἔσχατον, la situación final. Otra vez aparece claro que κόσμος mienta un cómo y, por supuesto, un cómo esencialmente relacionado con el Dasein y el tiempo. Κόσμος es el mundo en el sentido de la humanidad, la comunidad y la sociedad de los seres humanos en el estado de ánimo caracterizado por dar la espalda a Dios, es decir, en su actitud fundamental respecto de sí mismo y de todo ente. ‘Mundano’ es, pues, la expresión para una forma fundamental de la existencia humana. Véase, sobre todo, 1 Co 1, 28: καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου... ἐξελέξατο ὁ θεὸς τὰ μὴ ὄντα, ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ; y así Dios ha elegido a los desheredados del mundo, a los humildes, los no-entes, para aniquilar el ente, lo predominante.

En la medida en que nos interesamos por lo fundamental, se muestra precisamente en el desarrollo del concepto cristia-

---

<sup>6</sup> [El río Lahn atraviesa la ciudad de Marburgo, donde Heidegger dicta las lecciones de este curso.]

<sup>7</sup> [“Principio del movimiento”.]

<sup>8</sup> [“Sabiduría del mundo”.]

<sup>9</sup> [“La edad que está por venir”.]

no de qué modo inmediato ‘mundo’ mienta, en primer lugar, un modo de ser, y, asimismo, en segundo lugar, con relación primaria al ser humano: lo referente a su relación con el ente.

Después de *Agustín*, mundus significa la totalidad de lo creado. Pero con frecuencia mundus alude a mundi habitatores, los habitantes del mundo, aquellos que se establecen en él; pero esto no significa en absoluto sólo que, además de las montañas y [223] ríos, también ellos están ahí, sino que este establecerse-en-él está determinado primariamente por ciertas actitudes fundamentales, valoraciones, modo de comportarse y de tomar las cosas, mediante el ‘estado de ánimo’: corde esse cum mundo<sup>10</sup>. Los habitatores mundi son los dilectores mundi, los amatores vel impii vel carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt<sup>11</sup> (*Opera*, ed. Migne, tomo IV; 1842). A partir de aquí es claro totalmente que ‘mundo’ es la expresión para el modo de comportarse respecto de los entes que dan la espalda a Dios; entes en medio de los cuales el ser humano existe. ‘Mundo’ es, pues, en primer lugar, la designación colectiva de la comunidad humana existente de este modo, y significa, en segundo lugar, primariamente el modo de este determinado existir, en el que y para el que se muestra todo ente en una determinada valoración y condición. En general, cabe decir que mundo es el cómo, no el qué.

Asimismo, para *Tomás de Aquino*, mundo equivale en su significado a universum, universitas creaturarum, pero después también a saeculum, secundum quod mundi nomine amatores mundi significantur<sup>12</sup> (‘hijos del mundo’). Mundanus es equivalente a saecularis, el que piensa como el mundo, en oposición a spiritualis; de aquí la astutia mundana, la astucia mundana, la prudencia de los que piensan como el mundo.

Qué significados toma el concepto mundus en la metafísica moderna se muestra a partir de lo que sigue: la metafísica se divide en metaphysica generalis y metaphysica specialis, y éste en cosmología, psicología, teología. La definición de la cosmología suena de este modo en *Baumgarten* (*Metaphysica* § 351): Cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> [“Estar de corazón con el mundo”.]

<sup>11</sup> [“Amantes del mundo, los que aman las cosas impías y carnales. A los justos no se les llama mundo porque, aunque habiten en él por la carne, de corazón están con Dios”.]

<sup>12</sup> [“Siglo, según el cual con el nombre de mundi se significa a los que aman el mundo”.]

<sup>13</sup> [“Cosmología general es la ciencia de los predicados generales del mundo”.]

Deline mundus así (*op. cit.*, § 354): Mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non sit pars alterius. “El mundo (la totalidad de los entes) es la serie (multitud, totalidad) de las cosas subsistentes finitas, la serie que ella misma no es, a su vez, parte de otra.” En esta definición técnica se usan todas las determinaciones sin distinción y reunidas en [224] un sentido extrínseco de suma. Mundo es simplemente la suma de los subsistentes efectivos. Por consiguiente, se pierden las distinciones de las que dispuso la Antigüedad. Sólo Kant establecerá aquí distinciones esenciales.

Kant entiende por mundo, de forma totalmente clara, un cómo, una totalidad en el sentido ontológico-metafísico. Esto se muestra, primero, en las observaciones a Baumgarten; segundo, en la distinción de mundo y naturaleza; y, tercero, en la división de la filosofía según el concepto escolar y según el concepto mundano.

Primero, de las notas marginales a la *Metafísica* de Baumgarten (Ak, XVII = manuscrito póstumo tomo IV) N.º 4085: “La idea de mundo no es arbitraria [sino precisamente un concepto necesario]. Pues de igual manera que al final debo pensar en una parte que ya no es un todo, debo pensar en un todo que no es una parte”. Debe pensarse necesariamente en el mundo puesto que pienso en un todo; en este punto Kant no fundamenta posteriormente en qué estriba que debemos pensar en un todo.

N.º 4329: “El mundo es finito porque es un totum de seres que se limitan entre sí”. N.º 4521: “El concepto corriente de mundo sirve más para organizar la idea de un todo substancial y aislado [por consiguiente, un concepto ontológico de mundo], y para probar con él la existencia de una cierta causa”. N.º 4522: “El mundo que no puede ser parte de otro todo [más originario] es el mundo en sentido transcendental. El mundo que no es parte de un todo efectivo es el mundo en sentido físico. Dado que lo posible se distingue de lo efectivo sólo porque en aquello las condiciones no son consideradas en toda su determinación, un mundo total que no tiene otras condiciones fuera de él mismo, en tanto que ser absolutamente necesario, tampoco debe tener otros límites a su efectividad que las condiciones intrínsecas de posibilidad. A partir de un mundo en este sentido [225] cabría inferir una única causa y su completa suficiencia, y además, inferir la unidad de este mundo; pero de un mundo que no es el mundo total ya

no se podría inferir más que lo que se infiere de una compositio substantiali. En definitiva, de una mera multitudo rerum finitarum<sup>14</sup>, no más que de único finito.

A partir de la última observación que se dirige también contra la metafísica teórica dogmática, se hace especialmente claro el concepto kantiano de mundo. Mundo no significa sólo la totalidad, algo así como la totalidad de un determinado conjunto de subsistentes ónticos, como si el mundo se extendiese sólo a la totalidad de los entes efectivos, sino que el mundo es la totalidad cuya universalidad está determinada por el todo de las posibilidades intrínsecas. De esta forma, Kant supera de manera inequívoca el concepto óntico de mundo en cuanto series actualium finitorum<sup>15</sup>, apuntando a un concepto transcendental. Éste es, asimismo, el trabajo positivo y el contenido metafísico de la dialéctica transcendental kantiana. Sólo de un concepto semejante de mundo, podríamos deducir una causa absoluta, si es que esta deducción ha de tener sentido. Pero este concepto transcendental de mundo es una idea y por ello la inferencia es esencialmente imposible. No se puede deducir algo efectivo a partir de algo posible, ni siquiera a partir de la totalidad de la posibilidad, solamente puede deducirse la idea de un fundamento absoluto: el ideal transcendental.

En otra nota (*op. cit.*, N.º 3799), Kant resume el significado del concepto de mundo del siguiente modo: “Si el concepto de mundo significase la totalidad de todas las cosas posibles, a saber, aquellas que son posibles en conexión con fundamentos totalmente suficientes, entonces sería fructífero”. Con esto se dice que el concepto prefilosófico, extrínsecamente óntico, de mundo como series no quiere decir nada en absoluto. Este concepto sigue siendo esencialmente inferior al concepto antiguo de κόσμος. [226] Por otra parte, este último no coincide con el concepto transcendental de mundo de Kant. Este concepto tiene en Kant, en su Dialéctica transcendental, otro nuevo significado, que puede ser señalado aquí.

Segundo, dice Kant (*Crítica de la razón pura*, A 418/19, B 446/47):

Tenemos dos expresiones: *mundo y naturaleza*, que hasta ahora han sido intercambiables. La primera significa el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de su sín-

---

<sup>14</sup> [“Multitudo de cosas finitas”.]

<sup>15</sup> [“Series de finitos efectivos”.]

tesis, en lo grande tanto como en lo pequeño, es decir, tanto en el progreso mismo mediante la reunión, como mediante la partición. Precisamente este mundo es llamado naturaleza porque es considerado un todo dinámico y no se mira la agregación en el espacio o en el tiempo para lograr una magnitud, sino a la unidad en la existencia de los fenómenos.

Aquí sorprende sobre todo que el concepto de mundo sea delimitado de nuevo teniendo en cuenta el totum de los entes, pero, sin embargo, no entendido ónticamente, sino ontológicamente y, por supuesto, distinguiéndolo de la naturaleza. Para la distinción se recurre a una fórmula: mundo es el todo matemático (la totalidad matemática) y la naturaleza es totalidad dinámica de los fenómenos, es decir, del ente accesible en sí para nosotros, seres finitos. El ente accesible está bajo estas dos determinaciones ontológicas, transcendentales. Para comprenderlas correctamente, es precisa una aclaración de la expresión “matemático” y “dinámico”.

Kant usa esta distinción no sólo aquí, sino a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*. Con ella divide la totalidad de las categorías en dos clases: las categorías matemáticas de la cualidad y la cantidad y las categorías dinámicas, de la relación y la modalidad. Y, en la medida en que los principios ontológicos se articulan siguiendo el hilo conductor de las categorías, Kant habla de principios matemáticos y dinámicos; aquéllos son los axiomas de la intuición y las anticipaciones de la percepción; éstos, las analogías de la experiencia y los postulados [227] del pensar empírico en general. Los principios (matemáticos) de la intuición son de una certeza intuitiva, los principios (dinámicos) del pensamiento de una certeza discursiva; en ambos la certeza es “total” (A 162, B 201).

Lo que quiere decir Kant con las expresiones ‘matemático’ y ‘dinámico’ no tiene que ver directamente, por su contenido, con la matemática y la dinámica de la física. Más bien, estas dos expresiones se eligen para designar algo (categorías, principios, ideas) que puede ser designado así en su posible aplicación, es decir, en la medida en que se trata de algo ontológico, con respecto a su realización, a su uso para determinar cualquier cosa óntica. “En la aplicación de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible, el uso de su síntesis es matemático o dinámico: pues se refieren meramente a la intuición, o a la existencia de un fenómeno en general” (A 160, B 199):

Por eso llamaré a aquellos principios matemáticos y a estos dinámicos. Pero se ha de advertir que aquí no me

recho ni a los principios de la matemática en un caso, ni a los principios de la dinámica general (física) en el otro, sino solamente a los del entendimiento puro con relación al sentido interno (sin distinción de las representaciones dadas en él), por medio de los cuales todos aquellos reciben su posibilidad. Los he denominado pues más bien por su aplicación que por su contenido (A 162, B 201/202).

(Véase la división de la conjunctio en compositio o nexus en la nota en B 202.)

El ente ejemplar para la ontología general de Kant es, por supuesto, la naturaleza, es decir, el ente en sí, como lo descubre la ciencia matemática de la naturaleza. Por esta razón, las determinaciones ontológicas tienen en general una aplicación posible en estos entes y reciben los nombres de aquello a lo que pueden aplicarse. [228] ‘Matemático’ y ‘dinámico’ no son expresiones primariamente ontológicas, sino que con ellas se designa lo ontológico a partir del ente que funda ontológicamente. A partir de la elección de estas determinaciones se hace claro que, con su ontología general, Kant tiene a la vez un interés positivo, proporcionar a la ‘física’, como ciencia del ente en general, su fundamento ontológico; esto no significa, sin embargo, una teoría científica de la física.

Puesto que el contenido quiditativo de las cosas de la naturaleza está determinado mediante su magnitud extensiva e intensiva (en Descartes en general sólo mediante la extensio), siendo la magnitud aquello que está determinado matemáticamente, y los fundamentos a priori de estas determinaciones son el espacio y el tiempo como intuiciones puras, las categorías matemáticas coinciden con las categorías del ser de la naturaleza, con su *essentia*. En cambio, aquellas categorías que Kant llama dinámicas no tratan *de qué* es el ente naturaleza sino de *que es*, del *modus existendi*. Las categorías dinámicas son las categorías de la ‘existencia’. Los principios matemáticos son principios ontológicos-esenciales; los principios dinámicos, ontológicos-existenciaros.

Precisamente, de la misma manera en que mundo y naturaleza se refieren a lo mismo, la totalidad matemática y la totalidad dinámica también lo hacen. El mundo es la totalidad que representa el conjunto completo de las determinaciones aprióricas, que dicen lo que pertenece a un ente posible de acuerdo con su contenido quiditativo. La naturaleza es la totalidad correspondiente, que delimita el *modus existendi*. Aquí (cf. nota A 418, B 446) se entiende la naturaleza en el sentido originario

de φύσις, como el cómo de lo subsistente (natura formaliter spectata), de aquello que también llamamos naturaleza materialiter. El mundo designa la región naturaleza respecto del contenido esencial de su quiddidad, por consiguiente, no la totalidad esencial y existencial del ente; tampoco, como antes en las anotaciones al margen a la obra de Baumgarten, la totalidad de las posibilidades (omnitud realitatis). El mundo es la totalidad de [229] la quiddidad apriorica de lo que pertenece a la naturaleza, independientemente de si existe o no!

Por supuesto que aquí aparece una dificultad: una ontología del modus existendi es justamente también un a priori, este modus pertenece también a la naturaleza, solamente queda sin decidir si él se realiza o no. Esto es en general una dificultad que recorre la metafísica y la ontología tradicionales y la consideración de la esencia, especialmente en Husserl. En la desconexión de lo efectivo (en la reducción fenomenológica) se pone de relieve el qué; pero con la desconexión de lo efectivo no se desconecta la efectividad, es decir, el modus existendi y su vinculación esencial con el contenido esencial en sentido estricto. Esencia es aquí un término ambiguo: significa el a priori de la essentia y el de la existentia!

Este concepto de mundo, como totalidad matemática, como ideal transcendental, sin incluir propiamente la existencia, significa que el concepto de mundo en Kant, aunque se haya definido respectivamente cada una de sus significaciones individuales, no es claro en su totalidad y sigue siendo demasiado estricto.

Tercero, comprendamos, ahora, otro uso más que da Kant al concepto de mundo. Kant distingue en la esencia de la filosofía un doble concepto que hemos encontrado ya en este curso varias veces: metaphysica generalis y metaphysica specialis, metafísica como metafísica preparatoria y metafísica como objetivo final: πρώτη φιλοσοφία y θεολογία. La filosofía como metaphysica specialis, como metafísica particular, es la filosofía “según el concepto mundano”, trata de las cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? Pero ¿por qué a esta metafísica particular la denomina filosofía según el concepto mundano (in sensu cosmico)? Precisamente no trata de la naturaleza, sino del ser humano, y justamente de su existencia y de su esencia [cf. la cuarta pregunta: ¿qué es el hombre?, en la introducción (sección III) a su curso de *Lógica* (Ak IX, p. 25)]. Y, sin embargo, ésta es la filosofía según el [230] concepto mundano! Aquí se muestra otra vez esta otra importante relación del concepto de

mundo con la existencia del Dasein humano y con la esencia del ser humano en su totalidad, y a la vez, sin embargo, también el significado, antes mencionado, del concepto kantiano de mundo como totalidad. Kant dice (*Crítica de la razón pura*, A 839, B 867 nota):

El concepto de mundo [de la filosofía como filosofía en intención 'cosmopolita'] quiere decir aquí aquello que se refiere a lo que interesa necesariamente a todo el mundo; con él determino la intención de una ciencia según el concepto escolar, cuando ella es vista como una de las aptitudes para ciertos fines arbitrarios.

Por esta razón, por ejemplo, según Kant la 'lógica' y, en cierto modo también la 'ontología', son propedéuticas (cf. *Lógica*, introd. III).

En la dirección de este uso del concepto de mundo apunta la expresión 'concepción del mundo' que ya se encuentra en Kant, aunque no en nuestro significado actual. Con 'concepción del mundo' no designamos la consideración del mundo en el sentido de naturaleza, sino que concepción quiere decir aquí tanto como *representatio singularis*, el representar, el pensar, el saber relativos a una cierta totalidad, lo que interesa a toda existencia humana en cuanto tal. Con este significado debe también ser tomado el término 'concepción del mundo' en la obra de Karl Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*<sup>16</sup> (3.<sup>a</sup> edición de 1925); la psicología de las concepciones del mundo tiene como tarea hacer ver "qué es el ser humano".

Con el significado de hoy día pensamos además que en la concepción del mundo se realiza una determinada toma de postura o se ofrecen los medios para realizarla; y, por supuesto, en cada caso una determinada toma de postura existencial. La filosofía misma nunca proporciona una concepción del mundo y tampoco tiene la tarea de proporcionar una; al contrario: ella es una forma posible de existencia, que precisamente en sí, según la idea, no necesita de una concepción del mundo porque se mueve en las posibilidades mismas. (Hasta qué punto, sin embargo, necesita del empeño, véase, supra § 10, proposición 11.) 'Filosofía de la concepción del mundo' es, en general, una expresión que es un contrasentido. Sólo puede querer

---

<sup>16</sup> [*Psychologie der Weltanschauung*, traducción española de Mariano Marín Casero, Madrid, Gredos, 1967.]



decir: [231] exposición de la esencia de la concepción del mundo, de su necesidad intrínseca y de sus formas posibles. Pero es también un contrasentido, en lo fundamental, la expresión 'filosofía científica' porque la filosofía está antes de todas las ciencias; y esto sólo puede ser porque ella es ya, en el sentido más eminente, lo que la 'ciencia' únicamente puede ser en sentido derivado. La alternativa: o filosofía científica o filosofía de la concepción del mundo es tan extrínseca como lo es una unión de ambas.

Por el contrario, lo que Kant, con su distinción entre filosofía según el concepto escolar y según el concepto cósmico, quiere dar a entender coincide sólo en cierto modo con la distinción que acabamos de mencionar. En cierto modo porque la idea de la metafísica no está fundada y expuesta de manera positiva como el fundamento mismo.

Resumamos esta introducción sobre la historia del concepto de mundo: 'Mundo' como concepto del ser de los entes caracteriza la suma total de los entes en la totalidad de sus posibilidades, pero esta misma está esencialmente referida a la existencia humana, tomada en su intención final. Con la intención de preparar la siguiente clarificación fenomenológica del concepto transcendental de mundo y, a la vez, resumir sistemáticamente lo dicho, podemos distinguir cuatro conceptos de mundo (cf. *Ser y tiempo*, p. 64 s.).

Primero, un concepto óntico: 'mundo' es simplemente la expresión para lo subsistente mismo en su conjunto, para la 'naturaleza'. Cabe denominar a este ingenuo concepto prefilosófico de mundo también concepto óntico-natural.

Segundo, un concepto (en cierto modo) ontológico que se subordina al mencionado en primer lugar: 'mundo' como la región naturaleza, como la totalidad de lo que pertenece en general a una naturaleza.

Tercero, de nuevo un concepto óntico: 'mundo' no significa ahora la naturaleza (orgánica e inorgánica), sino los seres humanos en tanto que existentes; en este sentido, hablamos [232] del 'gran mundo', de 'dama de mundo' o 'hombre de mundo'. Este concepto prefilosófico de mundo es, a diferencia del concepto óntico-natural, el concepto óntico-existencial (o también humano).

Anticipando, mencionamos, en cuarto lugar, un concepto ontológico de mundo, que no mienta ónticamente la sociedad humana, sino ontológicamente la esencia metafísica del Dasein en general, respecto de su constitución metafísica fundamental: la transcendencia.

El concepto transcendental de mundo está evidentemente relacionado en cierto modo con los anteriores. Por otra parte, ninguno de los otros tres conceptos mencionados, tampoco su suma, agotan el concepto 'mundo' como constitutivo de la transcendencia.

No obstante, hay que observar todavía algo esencial respecto de los dos conceptos óptico-prefilosóficos de mundo. Comencemos por el concepto existencial de mundo mencionado en tercer lugar. Tomemos, por ejemplo, la expresión 'el mundo elegante'. Con ella no entendemos sólo algo así como una reunión o tampoco una sociedad de individuos bien vestidos, sino que es constitutivo para la expresión 'mundo' el que con ella nos referimos precisamente al comportamiento de los seres humanos designados: a ellos, como mundo, les pertenece también todo aquello entre lo que se mueve, los hoteles y las escuderías, etc. Sería una completa tergiversación del concepto prefilosófico de mundo el creer que éste designa (según el primero) sólo las cosas subsistentes y los útiles en especial, y que este concepto de mundo debe ser completado o reemplazado diciendo que mundo es un concepto humano que designa el mundo humano circundante o el mundo lejano. Más bien, 'mundo' no designa las cosas aisladas como tampoco designa los seres humanos, sino que lo esencial es, ya en el concepto prefilosófico, la relación del Dasein humano con las cosas o la relación de éstas con los seres humanos.

En otras palabras: el concepto óptico-prefilosófico de mundo, como contenido significativo primario, ya no tiene un determinado [233] ente, sino el cómo del existir del Dasein, a saber su comportarse, tomado en su totalidad, respecto del ente y respecto de sí mismo. El modo del existir humano debe ser determinado en el todo y a partir de éste. El ser-en-el-mundo del Dasein significa: ser en el todo, y, por supuesto, respecto de cómo. Incluso si el Dasein se acomodase a una parte y esperase todo de ella, este esperar sería testigo de la existencia y de su totalidad.

Por consiguiente, por mundo no podemos entender tampoco el conjunto óptico de los utensilios, de las cosas de la cultura histórica a diferencia de la naturaleza y las cosas naturales, a pesar de que, sin duda, el análisis de los utensilios y de su conjunto ofrece un punto de inicio y un camino para hacer patente, por primera vez, el fenómeno del mundo. Por tanto, el mundo no es el ente qua útil, en tanto que aquello con lo que los seres humanos tienen que tratar; algo así como si ser-en-el-mundo significase: moverse entre cosas de la cultura, tam-

poco es una multiplicación de seres humanos. Más bien, todos estos entes forman parte de aquello que llamamos los entes intramundanos, pero no son el mundo mismo. Pero ¿qué es este? Y, ¿cómo es?

Como ya se ha indicado varias veces, puesto que no podemos explicar aquí el problema en toda su amplitud y tampoco tenemos suficiente tiempo para desarrollar, concretamente, de un modo uniforme, las vinculaciones de este problema, intentaré en lo que sigue avanzar, con la ayuda de una orientación histórica, aunque bastante vaga, a la *doctrina platónica de las ideas*. A la inversa, trabajando sobre el fenómeno originario de la transcendencia, conseguiremos, por primera vez, una nueva perspectiva para la comprensión de la doctrina platónica de las ideas y la clarificación de la μέθεξις<sup>17</sup> y de la μετὰξυ<sup>18</sup>.

Gracias a las últimas consideraciones, nos hemos dado cuenta de que, al concepto del mundo, le pertenece, de alguna manera, el carácter de totalidad, y sabemos que el mundo debe ser constitutivo de la transcendencia del Dasein. Éste trasciende el ente, y este saltar sobre... es saltar sobre... hasta el mundo. Sin embargo, el ente, que [234] es saltado en la transcendencia no es sólo aquel que el Dasein mismo no es, sino en la transcendencia el Dasein salta precisamente sobre él mismo como ente. Para decirlo con mayor precisión: este saltar sobre hace posible que el Dasein pueda ser algo como él mismo. Sólo en el saltar sobre sí mismo se abre el abismo que el Dasein es, en cada caso, para sí, y, únicamente porque este abismo de la mismidad se abre mediante la transcendencia y en ella, puede cubrirse y hacer invisible.

Pero se vuelve inevitable la cuestión: ¿qué es, pues, el mundo hacia el que trasciende el Dasein? ¿Cómo esta totalidad se relaciona con el Dasein mismo? ¿Es el mundo un ámbito de ideas, en un ὑπερουράνιος τόπος<sup>19</sup>, que contempla y admira una razón caída dentro del Dasein? O ¿es el mundo el conjunto total de las ideas, que son innatas al sujeto? A partir de cuestiones como éstas se pone ya de manifiesto que el problema del concepto de mundo, en cuanto concepto transcendental, está totalmente entrelazado con el problema de la subjetividad del sujeto y, a la vez, con la cuestión ontológica fundamental del ser en general.

<sup>17</sup> [Participación.]

<sup>18</sup> ["Entre".]

<sup>19</sup> ["Lugar supraceleste" ]

Si el fenómeno que denominamos concepto transcendental es central, entonces, en toda auténtica filosofía debe haber sido sacado a la luz de algún modo, aunque sea en una forma totalmente velada y no comprendida como tal. Que la concepción de la doctrina de las ideas está motivada por el fenómeno del mundo, no puede ponerse en duda, pero, igualmente, cabe mostrar que la concepción de la doctrina de las ideas no puede encontrar el concepto de mundo porque las ideas mismas y la relación con ellas sólo es considerada como un aumento de una determinada aprehensión del ente. Esta aprehensión es la *intuición*. La contemplación a la que aquí todo se reconduce tiene como correlato un concepto de ser determinado, totalmente unilateral, y el recurso a una conciencia contemplativa, implícito en la *ἰδέα*, *θεωρία*, intuitus e intuición de esencias, es tan inapropiado para solucionar el problema de la transcendencia [235] que ni siquiera hace posible ver el fenómeno de la transcendencia.

La relación entre idea e intuición, *θεωρία*, intuitus (ya implícito en la palabra *ἰδέα*) es esencial, porque en ella se expresa el origen de la doctrina de las ideas: en la medida en que a las ideas les corresponde un ser, son, como ya vio Aristóteles, sólo un duplicado del ente; además, en tanto que siendo siempre y sustraídas al cambio, ellas son lo que se intuye en la contemplación pura; la doctrina de las ideas equivale, pues, a la duplicación de un modo fundamental de comportamiento respecto del ente, la intuición teórica, y por tanto, está unido a ella. Si la doctrina de las ideas tiene relación con el fenómeno de la transcendencia, y la idea es correlativa a la intuición, entonces encontramos aquí la tendencia a comprender el problema de la transcendencia siguiendo el hilo conductor del intuir. Esto ya se preparó en la Antigüedad y, posteriormente, condujo a orientar el problema de la transcendencia hacia la relación epistemológica sujeto-objeto.

Puesto que, además, el intuir en tanto que *αἴσθησις* está vinculado a la captación de lo bello, se tiende a concebir y fundamentar la transcendencia no sólo subordinada al *θεωρεῖν*, sino también en dependencia al comportamiento estético. Esta inclinación cobra fuerza gracias a la concepción de que en el intuir estético las cosas son vistas más originariamente como ellas son. Esta concepción se apoya en la opinión errónea de que, en el intuir estético, el sujeto no está a la vez interesado en el ente intuido.

Al igual que no se puede atribuir la transcendencia, por no ser un comportamiento óptico, a la intuición en el sentido teórico o estético, tampoco se le puede atribuir al comportamiento práctico, sea en sentido utilitario instrumental o en otro.

Precisamente, la tarea central en la ontología del Dasein es registrar más allá de estas divisiones de los comportamientos, a sus raíces comunes; una tarea [236] que, por supuesto, no tiene por qué ser fácil. La transcendencia se encuentra antes de cualquier modo de comportamiento posible, antes de la νόησις<sup>20</sup>, pero también de la ὄρεξις<sup>21</sup>.

Que el fenómeno del mundo sea perfilado o propuesto ónticamente como un ámbito subsistente de ideas, accesibles a una mera intuición, tiene, junto a otros, un fundamento principal que consiste en que la transcendencia fue tomada desde muy pronto primariamente en el sentido del θεωρεῖν y esto quiere decir: el enraizamiento originario de la transcendencia no fue buscado en el ser peculiar del Dasein. Sin embargo, naturalmente éste fue conocido también en la Antigüedad como auténtico obrar, como πράξις. Si ahora planteamos el problema de la transcendencia en relación con el problema de la libertad, no debe tomarse la libertad en sentido estricto, de forma que ella pertenezca a la πράξις, a diferencia de la θεωρία. Hasta la doctrina kantiana de la primacía de la razón práctica y, sobre todo, hasta el neokantismo, el problema de la libertad fue ambiguo; se debe entender el esfuerzo de Kant de reinsertar el comportamiento teórico en la praxis, consistente en que Kant otorga la primacía al comportamiento práctico frente al teórico, dentro del marco de la división de las facultades: imaginación, intuición, pensamiento, dentro del marco de la introducción de la alternativa receptividad-espontaneidad. Sin embargo, Kant estaba en el camino de fundamentar originariamente ambos comportamientos, cuando propuso, aunque nunca radicalmente con plena conciencia, el problema. El problema es: la raíz común tanto del intuir, θεωρεῖν, como también del obrar, πράξις.

Vimos que la idea es correlativa a un ἰδεῖν<sup>22</sup>; se halla en el comienzo de la filosofía occidental en general el que la intuición, el mero mirar, es el acto fundamental donde la transcendencia tiene su hogar. Incluso después, cuando el comportamiento teórico es sustituido aparentemente por el comportamiento práctico (primado de la razón práctica), sigue siendo determinante el punto de partida antiguo. El fenómeno genuino de la transcendencia no puede ser localizado en un determinado comportamiento, [237] sea teórico, práctico, estético. Todos estos

---

<sup>20</sup> ["Aprehensión cognoscitiva".]

<sup>21</sup> ["Apetito".]

<sup>22</sup> ["Ver".]

comportamientos respecto del ente solo son posibles en virtud de la transcendencia misma.

Aunque en Platón la trascendencia no fue buscada en su raíz auténtica, sin embargo, bajo la inevitable fuerza del fenómeno, se trajo a la luz el vínculo entre la transcendencia mentada con la *ιδέα* y la raíz de la transcendencia, la *πρᾶξις*: la idea es correlativa a la intuición, pero hay un pasaje en Platón, según el cual se encuentra más allá del ente, y la *οὐσία* está más allá de las ideas, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, incluso de la idea del bien, la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Aquí aparece una transcendencia que, en la medida en que las ideas ya son transcendentales frente al ente mutable, debe considerarse como la más originaria.

Lo que significa la idea de lo bueno no es fácil de determinar a partir de lo que tenemos de Platón. Que, en definitiva, esta *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* tiene todavía un carácter mítico es tan cierto como el hecho de que con esta indicación el motivo filosófico aún no queda develado. Pero a ello tampoco conduce el camino, hoy especialmente expedito, de transformar la idea de bien simplemente en el concepto de valor. En efecto, el concepto de valor, que, dentro de determinados límites que hay que establecer, tiene una función necesaria, surge de la misma metafísica tradicional, cuyos fundamentos ontológicos permanecen oscuros y no fundamentados.

Más bien, lo que debemos aprender a ver en la *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ* es el carácter al que Platón y, sobre todo, Aristóteles, designan como el *οὐ ἕνεκα*, el *por mor de* aquello por mor de lo cual algo es o no es, o es de esta manera o de aquella otra. La *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, que se encuentra más allá del ente y del reino de las ideas, es el *por mor de*; esto quiere decir: es la determinación propia que trasciende el conjunto total de las ideas y, por consiguiente, las organiza en su totalidad; el *por mor de*, como *ἐπέκεινα* supera a las ideas, pero, a la vez, [238] precisamente al superarlas, les da la forma de la totalidad, la *κοινωνία*, la pertinencia. Por tanto, si tenemos ante la vista, en su idea suprema, el carácter del *οὐ ἕνεκα*, aparece el vínculo de la doctrina de las ideas y el concepto de mundo: el carácter fundamental de mundo, mediante el que obtiene la totalidad de su forma de organización específicamente transcendental, es el *por mor de*. El mundo, como hacia lo que el *Dasein* trasciende, está determinado por el *por mor de*.

Pero un *por mor de* sólo es posible por razones esenciales allí donde hay una voluntad<sup>23</sup>. En la medida en que la trans-

---

<sup>23</sup> La expresión que se ha traducido por “por mor de” es *Umwillen*, donde transparente la raíz *willen*, voluntad.

endencia, el ser en el-mundo, constituye la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo debe estar también originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del Dasein, es decir, a la *libertad* o surgir de ella. Sólo donde hay libertad, hay un por mor de, y sólo allí hay mundo. Dicho brevemente: la transcendencia del Dasein y la libertad son idénticas! La libertad se da la posibilidad intrínseca a sí misma; un ente en tanto que libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que trasciende.

### c) Libertad y mundo

Pero ahora comienzan de nuevo los enigmas! ¿Cuál es el vínculo intrínseco entre la libertad del Dasein, el ser-en-el-mundo y el carácter primario del mundo: el por mor de?

Comencemos por lo último. En la descripción dada hasta ahora parece que sólo es una determinación formal; el Dasein, podríamos decir, existe por mor de algo y ciertamente conviene determinar en cuanto a su contenido aquello por mor de lo cual el Dasein existe. ¿Cuál es el fin último por mor del cual existe el ser humano? Y así estaríamos en la cuestión decisiva. Pero sólo aparentemente. En efecto, esta pregunta es ambigua. Tiene la apariencia de ir directamente al meollo, sin embargo, es una pregunta precipitada. Presupone que, en cierto modo, es decidible objetivamente, mientras que, en definitiva, en el sentido de la [239] pregunta misma se encuentra que, en cada caso, sólo quien pregunta puede proponerla y decidirla por sí en sentido genuino. Pero si las cosas son así, entonces debe ponerse de manifiesto por qué son así. Con otras palabras, a partir de la metafísica del Dasein tiene que aclararse por qué el Dasein, de acuerdo con la esencia de su ser, debe aceptar la pregunta y la respuesta acerca del fin último, por qué la búsqueda de una respuesta objetiva es, en sí misma, una mala comprensión de la esencia humana en general.

A diferencia de la verdad sobre lo subsistente, la verdad sobre lo existente es verdad para el existente. Esta verdad consiste sólo en el ser-verdad qua existir. Y, por consiguiente, el preguntar tampoco ha de entenderse como un reiterado preguntar-sobre, sino como un preguntar-para, en el que la situación de quien pregunta está ya incluida en la cuestión.

Por tanto, antes de que uno se ponga a encontrar precipitadamente una respuesta a la pregunta por el fin último del ser humano, que en lo fundamental no es ninguno, antes de que

busquemos rellenar de contenido el formal por mor de, debemos examinar más de cerca este por mor de, para evitar una construcción insuficiente de este por mor de como constitutivo de la mundanidad.

La existencia del Dasein está determinada por el por mor de; es característico del Dasein que a este ente le interese de un modo específico el ser de este ente. El ser y el poder ser del Dasein es aquello por mor de lo cual existe. Pero –se nos objetará inmediatamente– hemos dado una determinación con contenido del por mor de y fijado el fin último del Dasein: éste es el Dasein mismo; y no sólo esto, sino que hemos dado una determinación del fin último que es unívoca en el más amplio grado; es un egoísmo extremo, la más patente megalomanía, afirmar que todo ente, la naturaleza y la cultura, y cualquier otra cosa que pueda haber, subsisten en cada caso sólo para cada ser humano y para sus fines egoístas. De hecho, si éste fuese [240] el sentido de la tesis ontológica relativa al Dasein, sería entonces un desvarío; pero tampoco se podría comprender por qué sería necesario un análisis del Dasein para afirmar este sinsentido fáustico. Por otra parte, Kant dijo de modo conclusivo: el ser humano existe como fin en sí mismo.

En definitiva, las cosas no son tan fáciles si en una metafísica del Dasein se llega a producir el siguiente enunciado sobre la esencia: a la esencia del Dasein le pertenece que a él le interese su propio ser. Es entonces totalmente superflua la corrección que podría añadirse aquí consistente en señalar el hecho de que muchos seres humanos se sacrifican por otros y se entregan a la amistad con otros y a la unión con ellos. La corrección es superflua porque sería corregir algo que no puede corregirse. En realidad, la proposición mencionada no es la afirmación óntica del hecho de que todos los seres humanos fácticamente existentes utilizan o deben utilizar siempre todo lo que está a su alrededor solamente para sus determinados fines egoístas. La proposición ontológica –a la esencia del Dasein le pertenece que su propio ser consista en su por mor de– no excluye que fácticamente al ser humano le interese el ser de otro; que esta proposición ontológica proporcione precisamente el fundamento metafísico de la posibilidad de que algo así como que el Dasein sea capaz de ser con otros, de ser para ellos y gracias a ellos. En otras palabras, si en el inicio de una analítica ontológica del Dasein y en inmediata conexión con la proposición de la transcendencia se encuentra la proposición: a la esencia del Dasein le pertenece que, en su ser, se interese por su propio ser, es, entonces, una sencilla norma de la metodología más primi-



tiva al menos preguntarse si esta proposición ontológica acerca de la esencia enuncia o puede enunciar una tesis óptica, concerniente a la concepción del mundo, que predique un egoísmo que podríamos denominar individualista.

En esta proposición y en todas las relacionadas con ella, no se trata de un egoísmo existencial, ético, sino de una caracterización metafísico-ontológica [241] de la egoidad del Dasein en general. Sólo porque el Dasein está determinado primariamente por la egoidad, puede fácticamente existir para otro Dasein y existir con él como un tú. El tú no es un duplicado óptico de un fáctico yo; pero tampoco un tú como tal puede existir y ser él mismo para otro yo en tanto que tú si no hay en absoluto Dasein, es decir, si no está fundado en la egoidad. La egoidad perteneciente a la transcendencia del Dasein es la condición metafísica de la posibilidad de que exista un Dasein y de que pueda existir una relación yo-tú. Asimismo, el tú es tú del modo más inmediato cuando no es simplemente otro yo, sino un: tú eres tú mismo. Esta mismidad es, sin embargo, su libertad y ésta es idéntica con la egoidad, en virtud de la cual el Dasein puede ser tanto egoísta como altruista.

Ciertamente, ya en el hecho de que podamos convertir en problema la relación yo-tú se pone de manifiesto que nosotros transcendemos en cada caso el yo fáctico y el tú fáctico y comprendemos la relación como una relación referente al Dasein en general, es decir, en su neutralidad y egoidad metafísicas; sin duda, lo hacemos la mayoría de las veces sin sospechar estos presupuestos evidentes de suyo. Ningún análisis de las posibles relaciones entre el yo y el tú, por interesante y multiforme que sea, puede resolver el problema metafísico del Dasein porque no puede ni siquiera plantearlo, sino que a lo largo de todo ese análisis y desde su mismo comienzo presupone ya entera, en cierta forma, la analítica del Dasein y constantemente hace uso de ella. Hoy el problema de la relación yo-tú, por motivos totalmente distintos, ha adquirido un interés con referencia a la concepción del mundo. Son problemas sociológicos, teológicos, políticos, biológicos, éticos los que proporcionan una especial importancia a la relación yo-tú; sin embargo, el problema filosófico queda encubierto por esto.

Aquí se pone de manifiesto una nueva dificultad característica en el problema de la subjetividad y en toda ontología del Dasein. La primera se refería a la incorrecta separación del sujeto, encerrado en sí mismo, de todos los objetos, la errónea [242] opinión de que comenzar con un sujeto carente de mundo es un comienzo exento de prejuicios. Sin embargo, la dificultad

actual se refiere a la opinión de que comenzar con un sujeto, aunque sea, en definitiva, transcendente, es precisamente un subjetivismo individualista, egoísta, y cuanto más radicalmente se convierte en problema y tarea una ontología del Dasein, tanto más extremo debe ser el individualismo; decimos correctamente: tanto más importuna resultaría la apariencia de semejante individualismo y la dificultad de concebir y conservar la intención ontológica.

Cuando decimos que el Dasein es esencialmente en cada caso mío, y cuando la tarea es determinar ontológicamente el Dasein teniendo en cuenta este carácter, esto no pretende decir que deba ser investigada la esencia de mí mismo como tal individuo fáctico o la de cualquier otro. Objeto de la cuestión no es la esencia individual de mí mismo, sino la esencia del carácter de mío y de la mismidad en general. De modo parecido, cuando el 'yo' es objeto de la interpretación ontológica, entonces no es la yoidad individual de mí mismo, sino la yoidad en la neutralidad metafísica; llamamos a esta yoidad neutral egoidad. Pero todavía aquí aparece el peligro de una mala comprensión. Se podría decir: ¿no debe también la tú-idad, convertirse, en cierto modo, en tema y no debe ser tomada a la vez la tú-idad de modo tan originario como la yoidad? Sin duda, esto es un posible problema. Pero la yoidad, como fenómeno opuesto a la tú-idad todavía no es la egoidad metafísica. Aquí se vuelve claro que la expresión 'yo' empuja siempre en la dirección del aislamiento de mí mismo, en el sentido de una correlativa separación del tú. Por el contrario, la yoidad no mienta el yo fáctico, como distinto del tú, mientras que la egoidad mienta esa yoidad que está en la base también del tú y que, precisamente, impide comprender el tú fáctico como un álter ego. Pero ¿por qué un tú no es simplemente un segundo yo? Porque el ser un yo, como distinto de ser un tú no toca la esencia del Dasein, es decir, porque un tú lo es sólo qua él mismo, e igualmente también el [243] 'yo'. Por tanto, uso con frecuencia para la yoidad metafísica, para la egoidad, la expresión *mismidad*. En efecto, ser 'uno mismo' puede enunciarse del yo y del tú, de igualmente modo: "yo mismo", "tú mismo", pero, no "tú-yo".

La pura mismidad, tomada como la neutralidad metafísica del Dasein, es, a la vez, la expresión del aislamiento metafísico del Dasein en la ontología, aislamiento que jamás puede confundirse con la exaltación solipsístico-egoística de la propia individualidad. Sin embargo, ésta tiene una función necesaria en el empeño como fue indicado antes (tesis 11, § 10). Porque la mismidad es el carácter fundamental de la existencia, y existir

significa en cada caso un poder-ser, una de sus posibilidades debe servir para elaborar concretamente la mismidad ontológica, y, por tanto, se eligió el camino de una construcción extrema (cf. *Ser y tiempo* § 64). Ni un solo instante he sido de la opinión de que esta problemática y su tarea intrínseca se comprendan hoy con rapidez o que tuviesen que ser comprendidas por la gran masa. Hoy más que nunca, es válido lo que Hegel escribió en el Prólogo a su *Fenomenología del espíritu*: “No es grato observar que la falta de sabiduría y la barbarie sin gusto y amorfa, que es incapaz de fijar su pensamiento en una proposición abstracta, menos aún en un conjunto articulado de varias de ellas, asegure tanto la libertad y la tolerancia del pensamiento como su genialidad”<sup>24</sup>.

Ser por mor de sí es una determinación esencial de ser del ente que llamamos Dasein. Esta constitución, que ahora denominamos con brevedad por mor de, proporciona la posibilidad intrínseca para que este ente pueda ser él mismo, es decir, para que la *mismidad* pertenezca a su ser. Ser en el modo de un sí mismo [244] quiere decir ser-para-sí-mismo en un sentido por esencia fundamental. Este ser-para-sí-mismo constituye el ser del Dasein y no es algo así como una capacidad sobreañadida de observarse desde fuera del existir y aparte de él. Ser-para-sí-mismo es precisamente el existir, solamente que este para-sí-mismo debe ser tomado en la amplitud metafísica originaria y no puede quedar reducido a ningún comportamiento y capacidad, y menos aún a un modo de aprehensión: el saber-en-torno, la apercepción. Al contrario, el ser-para-sí-mismo, en tanto que ser-uno-mismo es el presupuesto para las distintas posibilidades del comportarse óntico respecto de sí mismo.

Y de nuevo: sólo porque este ente, de acuerdo con su esencia metafísica, está determinado mediante la mismidad, puede, en cada caso, en tanto que fáctico, elegirse a sí mismo expresamente como un sí mismo. Sin embargo, en este ‘puede’ se encuentra que él puede también renunciar a esta elección. Ahora bien, ¿qué quiere decir esta posibilidad fundada en la mismidad de elegirse propiamente a sí mismo o de renunciar a esta elección? ¿Qué más se elige a la vez esencialmente en este elegirse-a-sí-mismo-propiamente?

---

<sup>24</sup> *Werke* (Vollst. Ausg. Durch e. Verein v. Freunden Des Verewigten), vol. 2, editado por J. Schulze (Berlín, 1832), p. 54 [Philos. Bibl. vol. 114, 6<sup>a</sup> ed. Hamburgo, 1952, editado por J. Hoffmeister, p. 55].

Aquí se encuentra el origen de la 'posibilidad' en general: Sólo a partir de la libertad, sólo un ser libre, en tanto que ser que trasciende, puede comprender; y debe hacerlo para existir como tal, es decir, para ser 'entre' y 'con' los entes.

Ya hemos visto varias veces que todas estas proposiciones metafísicas, ontológicas, están expuestas constantemente a ser mal entendidas, a ser tomadas como óntico-existenciales. Una de las causas principales de esta mala comprensión se encuentra en el hecho de que no se fija el correspondiente horizonte metafísico del problema. Y precisamente en el punto de la exposición, en el que ahora nos encontramos esto supone un peligro especial. Hemos dicho que el Dasein se elige a sí mismo. Ahora, inadvertidamente, al término Dasein se le atribuye el concepto corriente de sujeto aislado, egoístico y se interpreta la elección-de-sí-mismo del Dasein como un retirarse-dentro-de-sí-mismo de carácter solipsístico-egoístico; mientras, precisamente en sentido metafísico, [245] es verdadero lo contrario. El Dasein, y sólo en tanto que Dasein, puede elegirse a sí mismo (al Dasein). Muchas veces, hasta casi el fastidio, se ha indicado que este ente en cuanto Dasein ya está siempre con otros y siempre está ya en medio de los entes de carácter distinto del Dasein. En el transcender, el Dasein trasciende todo ente: tanto a sí mismo como a todo ente de su especie (co-Dasein) y a todo ente de carácter distinto del Dasein. En el propio elegirse-a-sí-mismo, el Dasein elige precisamente su propio ser-con otros y el propio ser-en-medio-de entes distintos del Dasein.

En el explícito elegirse-a-sí-mismo se encuentra, de acuerdo con la esencia, el pleno compromiso consigo mismo, no allí donde no estuviese, sino donde y tal como, qua Dasein, ya está en la medida en que existe. En qué medida esto se consigue fácticamente en cada caso, no es una cuestión de la metafísica, sino una pregunta y una cuestión de cada individuo. Sólo porque en virtud de su mismidad se puede elegir expresamente a sí mismo, el Dasein puede comprometerse en favor del otro, y sólo porque, el Dasein, en el ser-por-sí-mismo, puede comprender algo como 'mismo', puede escuchar, por otra parte, a un tú-mismo. Sólo porque el Dasein, constituido por el por morde, existe en la mismidad, sólo por esto, es posible algo como una comunidad humana. Éstas son proposiciones primarias, existenciales ontológicas, sobre la esencia, y no tesis éticas acerca de si el egoísmo antecede o sucede al altruismo. El fenómeno, concebido de forma ontológico-existencial, del auténtico elegirse-a-sí-mismo trae a la luz, del modo más radical, la mismidad metafísica del Dasein, y esto quiere decir: la transcen-

dencia en tanto que trascender su propio ser, el ente en cuanto ser-con otros y el ente en el sentido de naturaleza y de utensilios. Desde el punto de vista metodológico, se tiene aquí de nuevo la indicación de una construcción ontológico-existencial extrema.

N. B. En Kierkegaard hay mucho hablar de elegirse-a-sí-mismo y del individuo, y si me correspondiese repetir una vez más lo que Kierkegaard ha dicho, [246] entonces no sería sólo una empresa superflua, sino una empresa que tendría que quedarse muy por detrás de él, precisamente respecto de la intención de Kierkegaard. Su intención no es la nuestra, sino fundamentalmente distinta de ella, lo que no impide, sino obliga a aprender de él lo que ofrece. Sin embargo, Kierkegaard nunca alcanza la dimensión de esta problemática, porque, para él, no era esencial; y sus escritos tenían una intención fundamental totalmente distinta, que exigía también otros medios y caminos.

La proposición: a la esencia del Dasein le pertenece el por mor de sí, es una proposición ontológica, dice algo sobre la constitución esencial del Dasein en su neutralidad metafísica. Por mor de sí es el Dasein, y aquí, en este por mor de, se encuentra el fundamento de la posibilidad de un existencial, egoístico o no egoístico, a-cause-de-mí-mismo, pero igualmente originario a-cause-de-él-mismo y para cualquier óntico a-cause-de-quién. El por mor de tiene, en tanto que constitutivo de la mismidad del Dasein, esta amplitud universal; con otras palabras: es aquello *hacia lo que* el Dasein, en tanto que trasciende, trasciende.

En el contexto de la cuestión por la transcendencia, pasando del problema del mundo hacia el ámbito de las ideas y el *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, topamos con el por mor de como carácter fundamental del mundo. Hay que comprender este por mor de como estructura metafísica del Dasein, pero no respecto de la posición de determinados fines egoístas de un existente efectivo. Debemos examinar más de cerca este por mor de en tanto que constitución metafísica y estructura fundamental del mundo para comprender el ser-en-el-mundo como transcendencia.

El por mor de es lo que es, en una y para una voluntad. Sin embargo, con esto no se entiende el acto óntico-existencial, sino, una vez más, la esencia metafísica, la intrínseca posibilidad de la voluntad: *la libertad*. En la libertad, siempre ha [247] surgido ya un por mor de semejante. En la esencia de la libertad se encuentra este darse el por mor de. Algo como el por mor de no subsiste en ningún lugar y la libertad se refiere después a ello, sino que la libertad misma es el origen del por mor de; pero tampoco de tal modo como si fuese antes la libertad

y a continuación el por mor de, sino que la libertad es a la vez que el por mor de. Además no es esencial hasta qué punto un ser determinado como libre sea fácticamente libre, o hasta qué punto está enterado de su libertad; aquí no se ha dicho nada acerca de hasta qué punto es libre o si sólo es libre de forma latente, privado o inhibido por otros o por entes que no son como el Dasein. Sólo un ser libre puede ser no libre.

Asimismo, aquí es preciso eliminar la interpretación de la libertad a partir de la perspectiva tradicional en la que se subraya la espontaneidad, iniciar por sí mismo, sua sponte, en contraste con una serie mecánica forzosa. Sin embargo, este 'por sí mismo' sigue siendo indeterminado sin la mismidad; y esto quiere decir que la transcendencia debe retrotraerse a la libertad, se debe buscar en la libertad misma la esencia fundamental de la transcendencia.

En otras palabras, el mundo, caracterizado primariamente por el por mor de, es la totalidad originaria de lo que el Dasein, en tanto que libre, se da a entender. La libertad se da a entender, ella es el entender originario, es decir, el proyecto originario de lo que ella misma puede hacer posible. En el proyecto del por mor de, como tal, el Dasein se da el vínculo originario. La libertad hace al Dasein, en el fundamento de su esencia, vinculable consigo mismo; con mayor precisión: le da a sí mismo la posibilidad del vínculo. El todo del vínculo que se encuentra en el por mor de es el mundo. De acuerdo con este vínculo, el Dasein se vincula a un poder ser respecto de sí mismo en tanto que un poder-ser-con otros en el poder-ser en medio de lo subsistente. La mismidad es la libre vinculabilidad para consigo mismo y respecto de sí mismo.

El Dasein, en cuanto libre, es proyecto del mundo. Este proyectar, sin embargo, es proyectado sólo de tal modo que el Dasein se mantiene a sí mismo en él [248] y lo hace de tal manera que este libre detenerse vincula, es decir, que él coloca al Dasein en todas sus dimensiones de transcendencia, en un posible espacio de juego de la elección. Este vínculo se contrapone a la libertad misma. El mundo es mantenido en la libertad contra la libertad misma. El mundo es el *libre contra-apoyo* del por mor de qué del Dasein. Por consiguiente, el propio ser-en-el-mundo no es más que la libertad; libertad ya no tomada como espontaneidad, sino en la constitución indicada de su esencia metafísica (que con esto, sin duda, no queda determinada completamente todavía).

Como ya se ha indicado, el contra-apoyo libre del por mor de tiene, sin embargo, en tanto que transcendencia, el carácter

del saltar sobre cada correlativo ente fáctico y concreto. El mundo como la totalidad de las posibilidades intrínsecas esenciales del Dasein, en tanto que trasciende, *excede* todo ente efectivo. Cuando y comoquiera que se encuentren, los entes efectivos siempre se revelan a sí mismos –precisamente en su en sí– como una limitación, como una posible realización de lo posible, como lo insuficiente a partir de una superabundancia de posibilidades, en las que el Dasein desde siempre se mantiene como proyecto libre.

El Dasein es en sí *sobreabundante*, es decir, determinado mediante una insaciabilidad primaria respecto de todos los entes; tanto metafísicamente en general, como también existencialmente, en la individuación fáctica. Esta insaciabilidad primaria puede mostrarse en un determinado comportamiento óntico, existencial: sólo en virtud de ella es posible un aquietamiento-en, una satisfacción o insatisfacción consigo mismo; esta insatisfacción puede ser transmutada en la insaciabilidad en sentido metafísico. La esencia de la libertad, que excede, en cada caso, a todo ente fáctico, concreto, su carácter excesivo, se muestra también y especialmente en la desesperación, en la que la propia falta de libertad se abate sobre el Dasein inmerso en sí mismo. Incluso esta total falta efectiva de libertad es un testigo elemental de la transcendencia: en efecto, la desesperación consiste precisamente en que el [249] que desespera ve la imposibilidad de lo posible. Testimonia todavía, una vez más, a favor de lo posible cuando desespera de ello.

El peculiar exceder el ente fáctico que se encuentra en el mundo, en cuanto tal, y, por tanto, en la transcendencia y en la libertad, corresponde a la *ἐπέκεινα*. En otras palabras, el mundo es excesivo; los entes del carácter del Dasein se caracterizan por este sobre-empuje; el mundo es el libre contra-apoyo excesivo del por mor de.

Sólo en la medida en que, en su esencia metafísica, se empuja libremente teniendo presente el por mor de él mismo, el Dasein, en cuanto que es el que empuja hacia lo posible, entendido metafísicamente, se convierte en la ocasión de que el ente pueda manifestarse como ente. El ente de la esencia del Dasein debe abrirse a sí mismo, en tanto que libertad, es decir, el mundo debe desplegarse en el empuje; el ente, como ser-en-el-mundo debe ser constituido como lo que trasciende, éste mismo, como ente en general, debe manifestarse en cuanto tal. Y de este modo, en efecto, el Dasein, visto metafísicamente a partir del ser-en-el-mundo, en tanto que existente fáctico, no es más que la posibilidad, que es, de *ingreso* del ente *en el mundo*. Sólo cuando en

la totalidad de los entes, el ente llega a ser ente en la existencia del Dasein, es decir, cuando la temporalidad se temporaliza, sólo entonces hay fecha y hora para que los entes ingresen en el mundo. Por su parte, el ingreso en el mundo da al ente la posibilidad de ser develado.

Antes de que prosigamos en el esclarecimiento de la transcendencia caracterizada en su posibilidad intrínseca, para ver a continuación el enraizamiento de la esencia del fundamento en ella, debe la transcendencia todavía volverse más comprensible mediante una breve caracterización del ingreso en el mundo.

En la medida en que podamos lograr hacer visible la transcendencia, debe aclararse que el mundo no significa el ente, ni los objetos individuales, ni tampoco la totalidad de los objetos, que se contraponen a un sujeto. Allí donde, especialmente entre los partidarios del realismo [250], la transcendencia se expresa como relación sujeto-objeto, a menudo se dice con gusto que el sujeto presupone ya desde siempre el 'mundo', y con esto se quiere dar a entender los objetos que son. Lo primero que hay que afirmar es que esta tesis está muy lejos de ver siquiera el auténtico fenómeno de la transcendencia; pero de esto no hablemos.

¿Qué puede, pues, querer decir: el sujeto 'presupone' los objetos que son, 'presupone' que éstos son? A semejante expresión no se le puede unir ningún sentido comprensible, prescindiendo del hecho de que nunca nos hemos encontrado con tal supuesto. ¿Significaría que de antemano formulamos la hipótesis de que los objetos existen? ¿Según qué acuerdo? ¿Con qué derecho establecemos la hipótesis? ¿Cómo llegamos a ella? En verdad, sólo presuponiendo el sujeto aislado. Y ¿se nos muestra el ente como aquello que, en cada caso, por decirlo así, permitimos, benévolamente, que sea subsistente? De semejante supuesto no hay ninguna huella. Y en el hablar de presuponer el 'mundo', de los objetos, sólo se encuentra el que el Dasein fácticamente existente encuentra lo subsistente desde siempre, ya se ha encontrado de antemano con el ente. Pero estos entes y que ya sean de antemano no reposa en ninguna presuposición; por decirlo de algún modo, en una fraternización metafísica: presuponemos que los entes son, y después queremos intentar existir en medio de ellos. Precisamente este encuentro con lo subsistente habla con fuerza contra esto, que hubiéramos presupuesto el ser-subsistente. Esto atestigua justamente lo contrario, que nosotros, en tanto que existentes, no tenemos en absoluto necesidad de presuponer primero los objetos.



En efecto, podrían no ser encontrados nunca los entes (subsistentes), si no tuvieran ocasión de penetrar en un mundo. Hablamos, por consiguiente, de posibles u ocasionales ingresos de los entes en el mundo. ¿Cuándo y cómo se realiza esta posibilidad? El ingreso en el mundo no es ningún proceso en lo subsistente, en el sentido de que en él se cambiaría y, en virtud de este cambio, se penetrase. El ingreso de lo subsistente en el mundo [251] es 'algo' que acontece con él. El ingreso en el mundo tiene el carácter de lo acontecido, de la historia. El ingreso en el mundo acontece cuando acontece la transcendencia, es decir, cuando el Dasein histórico existe; sólo entonces es un ser-en-el-mundo del Dasein existente. Y sólo cuando éste es existente, ha ingresado ya también en cada caso lo subsistente en el mundo, es decir, se ha hecho intramundano. Y sólo el Dasein qua existente proporciona la ocasión del ingreso en el mundo.

Por consiguiente, la intramundanidad no es una propiedad subsistente de lo subsistente en sí mismo. Lo subsistente es el ente tal como él es incluso aunque no se haga intramundano, aunque a él no le acontezca el ingreso en el mundo o no se le dé ninguna ocasión para ello. La intramundanidad no pertenece a la esencia de lo subsistente en cuanto tal, sino que es sólo la condición, transcendental en un sentido originario, de la posibilidad de que lo subsistente pueda darse a conocer en su en sí, y esto quiere decir: la condición de que el Dasein existente lo experimente y lo comprenda en su en-sí. El ingreso en el mundo y su acaecimiento es el presupuesto no para que lo subsistente sea primero subsistente y entre en aquello que se nos revela como su subsistencia y que nosotros comprendemos como tal, sino sólo para que lo subsistente se manifieste precisamente en su carencia de necesidad de entrar en el mundo, en lo que toca a su propio ser.

El Dasein que trasciende, en tanto que ser-en-el-mundo, en cada caso proporciona fácticamente al ente la ocasión de ingresar en el mundo y que el Dasein proporcione esta ocasión no consiste sino en el trascender.

Pero si la intramundanidad no es una propiedad de lo subsistente intramundano, en tanto que subsistente, ¿a qué pertenece entonces la intramundanidad y cómo es en sí misma? Evidentemente pertenece al mundo y es sólo con éste, acontece sólo en la medida en que acontece el ser-en-el-mundo. El mundo mismo, sólo lo hay en la medida en que el Dasein existe. Pero ¿no es entonces el mundo algo 'subjetivo'? ¡En efecto! [252] Sólo que ahora no se puede adoptar un concepto vulgar,

subjetivista, del sujeto, sino que hay que ver que en el ser-en-el-mundo, lo que proporciona, en tanto que existente, a lo subsistente el ingreso en el mundo transforma radicalmente el concepto de la subjetividad y de lo subjetivo.

Cuando el Dasein existe, con él a la vez ha acaecido ya también el ingreso en el mundo, y, sin duda, ha acaecido de tal modo que, con ello, a lo subsistente, justamente lo que ingresa, no le acontece *nada* en lo fundamental. Permanece tan intocado que, precisamente, en razón del ingreso en el mundo, al Dasein que existe, le puede, por su parte, interesar encontrarlo y tocarlo. Pero si con el acontecimiento del ingreso en el mundo a lo que ingresa no le ocurre nada, ¿es entonces el mundo mismo nada? En efecto. El mundo es nada si 'nada' quiere decir no un ente en el sentido de lo subsistente, y también aún nada en el sentido de no-ente, nada de aquello de lo que el Dasein mismo, como tal, trasciende; pero se trasciende también a sí mismo. El mundo: una nada, un no ente, y, sin embargo, algo; nada de ente, sino ser. Por consiguiente, el mundo no es una nada, en el sentido de nihil negativum. ¿Qué clase de nihil es el mundo y, en el fondo, el ser-en-el-mundo?

Con esto llegamos a la pregunta por la posibilidad intrínseca de la transcendencia misma, del ser-en-el-mundo como empuje hacia el contra-apoyo excesivo, en el que el propio Dasein se comprende en su esencia metafísica para vincularse originariamente, en tanto que libertad, en este comprenderse. La posibilidad intrínseca de la transcendencia, afirmo, es el tiempo como temporalidad originaria!

## § 12. *Transcendencia y temporalidad (nihil originarium)*

En tanto que libre, el Dasein se proyecta sobre el por mor de sí mismo como el todo de las posibilidades esenciales de su poder-ser. Manteniendo delante de sí este por mor de sí mismo y, existiendo en este tener delante, [253] este ente se aplica, a su modo, en favor de sí mismo. Después de las observaciones anteriores, este aplicarse en favor de sí mismo no puede tener el sentido de un interés personal solipsista. Más bien, sólo porque, en cuanto libre, se aplica en favor de sí mismo, cada vez el Dasein está, esencialmente, en tanto que fáctico, ante la elección de cómo aplicarse, en sentido óntico existencial, respectivamente en favor de los otros o de sí mismo. Pero —lo que precisamente es sólo una posibilidad de la libertad en cuanto falta de libertad— el Dasein se comporta de manera indecisa y, en

cada caso, de acuerdo con las circunstancias. Que nosotros sólo a veces seamos fáctico-existencialmente libres, no habla en contra de la esencia metafísica del Dasein, sino en favor de ella. Es una equivocación creer que se comprende la esencia de la libertad del modo más puro posible cuando se la aísla como libre albedrío absoluto que flota libremente en el aire. Al contrario, hay que hacer lo opuesto: concebir la libertad en su finitud y darse cuenta de que, poniendo de relieve el vínculo, la libertad no sufre perjuicio ni merma en su esencia.

Ahora bien, lo que fue caracterizado como libertad, ser-en-el-mundo, transcendencia, debe ser considerado tal como nosotros lo hemos presentado. Todo esto no es un aparato escondido en un sujeto aislado y en su interior, sino que la libertad misma trasciende, en ella se efectúa y se ha efectuado desde siempre el paso más allá del ente y encontramos este ente como siendo en sí siempre en el modo de retornar a él en libertad desde el origen y dentro de él. Todo comportamiento óntico respecto del ente, tanto si es del tipo del Dasein como si no lo es, no trasciende, pues, sólo en cuanto que se encamina a ponerse intencionalmente en relación con los objetos, sino que la relación intencional es solamente el modo fáctico en el que en cada caso se lleva a cabo la apropiación de lo que, gracias a la transcendencia, está ya superado y develado.

Sin preocuparnos del sentido de las cuestiones y perspectivas firmemente fijadas, debemos aprender a ver cómo el Dasein en virtud de su [254] constitución metafísica, en virtud del ser-en-el-mundo, desde siempre está, de acuerdo con su posibilidad, más allá de todo ente; y, en este salir en pos de, no alcanza la absoluta nada, sino, por el contrario, precisamente, en este salir en pos de, pone delante de sí la vinculación qua mundo y sólo en este contra-apoyo puede y debe mantenerse en el ente. Sobre el trasfondo de este fenómeno fundamental de la transcendencia, hay que comprender ahora la temporalidad.

¿Qué es la temporalidad misma y cómo podemos acercarnos a ella? Sobre el tiempo se puede especular de muchas maneras, se puede comenzar en cualquier parte y tratar de analizarlo e interpretarlo. Pero para nosotros no se trata de la usual especulación filosófica aislada sobre el tiempo con la que, por una u otra vía, siempre se llega a otros problemas filosóficos. Más bien, como se ha mostrado, el tiempo está en una relación, sin duda todavía oscura, con la comprensión del ser en general. Por tanto, aspira a una función sistemática, central en la filosofía; por consiguiente, desde ahí debe realizarse, de forma primaria, la interpretación del tiempo. El camino a él no es sencillo. Aquél, por el que yo

mismo fui, no es el único; pero todos son largos y están llenos de obstáculos. Para nuestros fines elijo otro procedimiento: de modo más directamente dogmático, trataremos de señalar la esencia del tiempo, lo que quiere decir excluir el planteamiento corriente de la cuestión relativa al tiempo.

Intento exponer brevemente las líneas principales de la concepción corriente del tiempo:

1. Ante todo, el tiempo mismo subsiste en algún lugar y de algún modo; está en movimiento y, por supuesto, fluye, como decimos: pasa.
2. Este tiempo, en tanto que transeúnte (en cierta medida el modelo ejemplar de lo transitorio en general) es algo 'en el alma', en el sujeto, dentro, en la conciencia, por consiguiente, se necesita una conciencia interna para captar el tiempo. En consecuencia, las posibilidades de la aprehensión del tiempo y de su interpretación dependen [255] esencialmente de la correspondiente concepción del alma, el sujeto, la conciencia, el Dasein.
3. El tiempo es, por supuesto, algo que transita en el alma, escurriéndose, pero, sin embargo, no pertenece propiamente al centro del alma. En efecto, desde siempre se ha considerado el tiempo en unión con el espacio; en el espacio, espacial es lo que se experimenta con los sentidos; lo que vale, en correspondencia, también para el tiempo: el tiempo pertenece a la sensibilidad (incluso en la concepción fenomenológica de Husserl y Scheler). Como siempre se ha entendido, el tiempo es diferente del espíritu y la razón, que no son temporales, sino extra-temporales. (En Kant está, lo que se puede decir sin exageración, la espontaneidad como libertad, directamente al lado del tiempo.)
4. Desde Platón, el tiempo se distingue de la eternidad y esta misma es pensada más o menos teológicamente. Lo temporal se convierte, entonces, en lo terrenal, frente a lo celestial. Por esto, el tiempo tiene a la vez un determinado carácter de concepción del mundo. Éste ha contribuido a que no se llegue nunca propiamente a ver el fenómeno del tiempo en su significado metafísico.

Todas estas características del tiempo, con las que es conocido tanto por la comprensión corriente como por la filosófica, no pueden haber sido encontradas y pensadas de un modo absolutamente arbitrario, libre. La propia esencia del tiempo

debe nacer posibles concepciones semejantes, incluso invita a ellas. Sin embargo, ninguna de ellas alcanza la esencia metafísica del tiempo.

Por tanto, cuando se quiere que las cosas sean fáciles y simplemente se desea sistematizar para sí, a partir de estas perspectivas corrientes, lo que ha puesto de relieve la analítica ontológico-fundamental sobre el tiempo, en vez de apropiarse primero de ello en sí mismo y en su propia intención, todo termina en confusión. Fijemos positivamente en cinco puntos (pero que no corresponden sin más a los cuatro mencionados) los caracteres principales de la esencia metafísica del tiempo: [256]

1. A la esencia del tiempo le pertenece su carácter extático.
2. A la vez que esta constitución extática, al tiempo le pertenece su carácter de horizonte.
3. El tiempo ni pasa ni está, sino que se temporaliza. La temporalización es el fenómeno originario del 'movimiento'.
4. El tiempo no es relativo a la sensibilidad, sino más originario que ésta como también más originario que el espíritu y la razón; por lo cual debe, sin duda, ser puesto en la base del concepto de razón, del único que podemos conocer, el de la razón finita.
5. Hay que observar metodológicamente que el tiempo, dado que constituye el contexto metafísico del Dasein, no puede hacerse comprensible precisamente cuando el Dasein es tomado en alguna tematización teórica, sea como todo psíquico, sea como sujeto cognoscente-volente, como autoconciencia o como unidad de cuerpo, alma y espíritu. Por el contrario, como horizonte para guiarse, la analítica del Dasein debe elegir el horizonte que de continuo guía el existir fáctico, antes de toda teoría, y fuera de ella y a pesar de ella, hacia el ser-para-sí-mismo del Dasein en su ser-con otros y en su comportamiento respecto de los entes que no son como él.

La bibliografía clásica sobre el problema del tiempo es: Aristóteles, *Física*,  $\Delta$  10-14; Plotino, *Enneadas*, III, 7; Agustín, *Confesiones*, lib. XI; Kant, *Crítica de la razón pura*, Estética trascendental, Deducción trascendental y capítulo del esquematismo, Analítica de los principios, Doctrina de las antinomias; Hegel, *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, (un primer estadio en la *Lógica de Jena*) y *Fenomenología del espíritu*; Bergson, todos sus escritos; Husserl en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, sólo breves indicaciones; cf.

O. Becker, "Contribuciones a la fundamentación fenomenológica de la geometría y sus aplicaciones físicas" (en el *Anuario para la filosofía y la investigación fenomenológica*, tomo VI, 1923, p. 385 ss.); y ahora las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl que aparecen en el [257] tomo IX del *Anuario* (cf. más sobre esto *infra*). (Las investigaciones sobre el tiempo de Aristóteles y Agustín han sido esenciales y han marcado la pauta para los que les siguieron. Kant, después, ciertamente con mayor inconsciencia que claridad, desarrolló más ampliamente el problema en la dimensión de la auténtica problemática filosófica.)

Nos limitamos a la discusión de lo que es más importante respecto de los dos primeros puntos.

Ad 1. Al tiempo le pertenece su carácter *extático*. Queremos tratar de hacer evidente este carácter esencial del tiempo. Para esto es preciso que recordemos brevemente la concepción corriente del tiempo, más precisamente: nuestro comportamiento usual respecto del tiempo. Que aquí hablamos de un comportamiento respecto del tiempo nos indica ya que él se nos da como algo entre otras muchas cosas, respecto de las cuales cotidianamente nos comportamos (como, por ejemplo, el espacio). El indicio de que nos comportamos respecto del tiempo se atestigua por el hecho de que normalmente llevamos un reloj, un medidor del tiempo. No medimos el tiempo por la simple curiosidad de saber qué hora es ahora, sino que lo medimos de tal forma que contamos con él. Que contamos con él no quiere decir aquí primariamente que lo determinemos de acuerdo con el número, sino que *tenerlo en cuenta* quiere decir que sacamos provecho de él, que lo utilizamos correctamente, que no perdemos el tiempo. Toda persona conoce el tiempo, sabe lo que significa cuando habla del tiempo, aunque raras veces tiene un concepto del tiempo. No obstante, no nos hemos hecho con este conocimiento pre-conceptual del tiempo recibiendo-lo de alguna parte, de otros e insertando en nosotros mismos algo del tipo del tiempo. ¡No aprendemos a conocer de ninguna manera el tiempo! Lo que aprendemos es sólo el modo de medir el tiempo, las formas fácticamente concretas en las que tratamos en la práctica, de la mejor manera posible, con el tiempo. Pero el tiempo mismo revela todo Dasein en sí mismo; y, sin embargo, el tiempo sigue siendo, con mucho, muy extraño. Sólo unas pocas veces, tomamos posesión del tiempo, el cual nos posee en un sentido metafísico, [258] sólo a veces nos hacemos señores de este poder, que nosotros mismos somos, sólo a veces existimos libremente.

Por mucho que nos entreguemos cotidianamente al tiempo, de modo más o menos consciente, o incluso con pedantería, por frecuentemente que hablemos de él, le llamemos y describamos con palabras, permanece, sin embargo, indiferente y lejano a nosotros. Y aquí se encuentra, en parte, la razón de que seamos ciegos respecto de su esencia más propia, y, en especial, de que, cuando queremos comprender el tiempo, lo aprehendemos precisamente como aprehendemos todo lo que nos es de entrada accesible, como las cosas.

Es esencial mantener libre la mirada para la total esencia propia de lo que se devela como tiempo. Podemos aquí traer ante los ojos sólo uno de los fenómenos que nos lleva, del modo más inmediato, a captar el carácter extático del tiempo, y queremos interpretar, al menos este fenómeno, de manera relativamente concreta (cf. el curso del semestre de verano de 1928 sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*<sup>25</sup>, parte II y *Ser y tiempo*, parte I).

Medimos el tiempo con la ayuda de números, segmentos y cantidades: de aquí hasta allí, de ahora hasta entonces, desde ahora hasta luego, desde después hasta más tarde. *Llamamos* al tiempo mismo con: “ahora”, “luego”, “antes”. Y es esencial ver de qué manera estas expresiones hablan del tiempo. Cuando yo digo ‘ahora’ de modo totalmente irreflexivo, inmediatamente, esto siempre quiere decir: ahora –la puerta se cierra–; ahora paso a analizar la estructura del tiempo. Por consiguiente, con “ahora” no nos referimos al ahora de modo propiamente temático; no nos demoramos en él como cuando decimos: este ahora está constituido de tal o cual manera, sigue a ‘hace un momento’ y le sigue un ‘dentro de un instante’, sino: ahora –la puerta se cierra–, nos referimos a la puerta y que se está cerrando, no nos referimos a que el ahora y el cerrarse la puerta ocurran a la vez, sino que mencionamos esta peculiar relación entre los dos. Pero esta relación entre ambos, el ahora y que la puerta se cierre, no surge primero de que [259] los dos son a la vez, sino que la relación pertenece al ahora como tal, aunque es arbitraria, es decir, en el ahora no está prescrito qué le acontece precisamente a este ahora. Cuando decimos ‘ahora’, no nos dirigimos temáticamente al ahora, como si fuese una cosa aislada, sino que el

---

<sup>25</sup> [*Gesamtausgabe*, tomo 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*; editado por F. –W. von Hermann, Fráncfort del Meno, 1975; trad. de Juan José García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000 ]

mismo ahora nos guía y nos empuja hacia lo que sucede precisamente en el propio ahora. Esta función indicativa de ir hacia... le pertenece esencialmente al ahora. Así se dice que el ahora, por su esencia, es un “ahora, cuando esto y aquello...”, un “ahora en que...”. Lo mismo para las otras expresiones de tiempo: el luego es siempre, usualmente sin que lo expresemos, un “luego cuando...”, el antes es siempre un antes, cuando...

Estas denominaciones del tiempo, decimos, tienen un carácter de indicación de ir hacia, y señalan hacia aquello que ahora, luego, hace un instante es, será o fue. Sin embargo, considerado con precisión, el contenido fenoménico es el opuesto: no estamos dirigidos al ahora para después ser llevados hacia las cosas y procesos que son “en” el tiempo. Más bien, estamos ocupados con cosas, relacionados con ellas, y después les aplicamos estas denominaciones de tiempo mediante medidas fijadas más o menos numéricamente. “La puerta se cierra –ahora: la puerta se cierra ahora”-. Pero ¿permanece todavía el ahora, de modo no temático, antes de cualquier cosa? Sin embargo, al decir ahora, no hago del ahora un objeto temático; no me dirijo con palabras a él como tal, como hago con la puerta o la pizarra.

Esto muestra que no nos encontramos con el ahora, el luego y el entonces como nos encontramos con las cosas subsistentes, pero que, sin embargo, nosotros decimos ‘ahora’ con una inmediatez peculiar. Sin duda que no tenemos delante de nosotros desplegada lo que podríamos llamar una serie de ahoras, de los que, después, elegimos uno, lo aferramos y lo denominamos. No estamos tampoco dirigidos propiamente hacia el tiempo, y, sin embargo, lo tenemos inmediatamente ‘a la mano’, incluso cuando ni siquiera enunciamos propiamente el ahora o el antes. De nuevo, el ejemplo más elemental es el del uso del reloj; naturalmente no debemos reflexionar sobre un uso consciente. A la esencia del uso del reloj le pertenece [260] que, cuando leo el tiempo, no pregunte: ¿qué hora es?, sino, por ejemplo: ¿cuánto tiempo tengo todavía? No enuncio en absoluto el ahora, más bien, leo directamente el tiempo, pero digo latentemente: ahora. ¿De dónde tomamos, pues, lo que propiamente queremos decir y comprender, aunque sea atemáticamente, en nuestro decir ahora, entonces, luego?

Sigamos, por ejemplo, la interpretación del luego. Nunca usamos el ‘luego’ aisladamente, sino, por ejemplo, en el ordenar y organizar: luego debe ocurrir esto, luego puede seguir aquello, o en una reflexión para hacer planes: luego quizá ocurrirá esto y, por tanto, esto otro es lo que hay que hacer. Ahora bien, estas reflexiones deliberativas, cuando preguntamos: ¿lue-



¿y qué? también aquí nos referimos, en nuestros planes, a algo, sólo que ese algo queda indeterminado e indeterminable. Usamos 'luego' desde dentro del estar referidos a aquello que tenemos en cuenta en nuestros planes, deliberaciones, precauciones; hablando de un modo totalmente general: decimos 'luego' a partir de un *modo de existencia*, en el que nosotros estamos a la expectativa de algo que está llegando, de algo que va a suceder. Solamente en una expectativa semejante puedo yo enunciar un 'luego'. Estando a la expectativa decimos espontáneamente: en tal o cual fecha, sin que estemos dirigidos propiamente a estos luego. Estamos en cada caso dirigidos precisamente hacia lo que luego será o podrá ser. En sí mismos, estos luego no son nada, de modo que nuestra expectativa no es una especie de aprehensión de estos luego, como la percepción es el acceso a las cosas materiales (la pizarra), sino que el estar a la expectativa *proporciona a partir de sí mismo*, en tanto que expectativa, el luego. El luego es aquello en lo que la expectativa se expresa a sí misma; por tanto, aquello en lo que ella misma se encuentra. Por decirlo así, en la expectativa y sólo en ella dormitan los luego.

Pero al igual que el luego no lo encontramos en el objeto, en lo que 'luego' será o podrá ser, tampoco encontramos el luego en ningún lugar dentro del alma, como un proceso psíquico o una propiedad suya. Ni en los objetos, ni tampoco en el sujeto (de acuerdo con el concepto tradicional), ni aquí [261] ni allí, sino, por, decirlo así, *ide camino del sujeto al objeto!* Pero este de camino ya lo conocemos: como el pasar a, como la *transcendencia*. Baste esto sólo como indicación de 'lo que', en definitiva, 'es' lo que enunciamos como carácter del tiempo.

El luego nace de un estar a la expectativa y en ese estar, y cabe determinarlo inequívocamente de distintas formas, naturalmente dentro de ciertos límites; posibilidades que para nosotros ahora no son esenciales ya que buscamos algo diferente. Sin embargo, lo que hemos debatido respecto del luego, vale, análogamente, para el entonces y el ahora. El 'entonces' siempre es la expresión de un *retener* lo previo; en el que es indiferente hasta qué punto y con qué exactitud recordamos lo anterior, podemos también haberlo olvidado, con otras palabras: el 'entonces' es precisamente la expresión de un *olvidar*. Por su parte, el 'ahora' es la expresión del ser de lo presente y denominamos a este ser respecto de lo presente, el tener presente ante la conciencia, el *hacerlo presente para la conciencia*.

Volvamos de nuevo al fenómeno del luego, surge del estar a la expectativa como tal y no es una propiedad del objeto ni

una propiedad del sujeto. Pero con esto estamos lejos no sólo de haber agotado su carácter esencial, sino que hemos pasado por alto algo totalmente esencial. El luego que surge y cabe expresar en el estar a la expectativa es comprendido siempre como ahora todavía no (sino justamente: luego). El luego remite, en tanto que tal, cualquiera que sea el luego que yo elija, a un ahora en cada caso; o más precisamente: es comprendido a partir de tal ahora, aunque no enunciado. A la inversa, todo entonces es un: ahora ya no, y, como tal, de acuerdo con su estructura, es puente hacia un ahora. Pero este ahora es, en cada caso, el ahora del respectivo hacer presente para la conciencia, y retener, en el que se expresa, respectivamente, un 'luego' y un 'entonces'. Con esto se pone de relieve una relación, peculiar en su estructura, todavía oscura, entre el entonces, el luego y el ahora. Denominamos [262] tiempo precisamente a la mera sucesión de horas (ahora, ahora todavía no: inmediatamente, ahora ya no: hace un instante) entendida de forma corriente. Y también sabemos en cierto modo que el tiempo no es una acumulación de horas, sino un continuo, pero tampoco un continuo rígido, sino fluyente (el 'flujo del tiempo'). Sin embargo, por determinado que pueda ser el tiempo así concebido y si en general se consigue determinarlo desde este punto de vista, es claro, en todo caso que luego, entonces y ahora, y naturalmente en su *unidad*, surgen del estar a la expectativa, el retener y el tener como presente ante la conciencia.

N. B. Bergson estableció por primera vez la relación entre un tiempo derivado y un tiempo originario, pero lo hizo de tal modo que fue demasiado lejos y dijo que el tiempo que surge es el espacio. De esta forma, Bergson se cerró el camino para una auténtica comprensión del tiempo derivado; puesto que, al no ver como surgiente, precisamente el tiempo que surge, desconoce en lo fundamental la esencia de este tiempo. Pero, a la inversa, al permanecer en el tiempo que ha surgido, no consigue tampoco poner de manifiesto, en su esencia, el tiempo originario y auténtico. No obstante, los análisis de Bergson sobre el tiempo forman parte de los análisis más intensos de que disponemos. Se ha convertido en un lugar común decir que Bergson (como también Dilthey) es vago y, por tanto, tiene que ser reexaminado para mejorar su exactitud. Pero las 'imágenes' de Bergson son justo la expresión del esfuerzo de comprender realmente el fenómeno dentro del ámbito que él toma como tema. La falta no es una supuesta vaguedad –Bergson es en lo que ve perfectamente claro– [263], sino el ámbito demasiado estrecho en el que plantea el problema. Esto no sería solucionado median-

te una revisión ‘más exacta’. Como es notorio, itambién en lilo-  
sofía hay estupideces exactas!

Repitámoslo una vez más: la expectativa, la retención y el tener como presente no son algo así como el modo de aprehensión del luego, del entonces y del ahora, la manera de la conciencia de ello, sino, más bien, su origen; la expectativa no es un modo de la conciencia del tiempo, sino, en un sentido auténtico y originario, el tiempo mismo.

En las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, aparecidas en el tomo IX del Jahrbuch, a partir del curso de Gotinga de 1904-1905<sup>26</sup>, Husserl ha investigado en un contexto totalmente determinado el problema del tiempo y este contexto es característico para la dirección de su mirada. Husserl habla de “conciencia interna del tiempo” y, como formas de esta conciencia del tiempo, analiza sobre todo el recuerdo, el tener como presente, el representar y el esperar. Pero estos fenómenos se le imponen a su investigación gracias a una problemática totalmente distinta, a saber, la de la intencionalidad en general, es decir, mediante un análisis de la conciencia como conciencia de. (Pero también Aristóteles discute ya la *μνήμη* y la *ἐπίσις*<sup>27</sup>.) En el contexto de la interpretación de fenómenos tales como la percepción, la fantasía, la imaginación, el recuerdo surge también el problema del tiempo: se entiende el recuerdo como un determinado saber acerca del pasado. Por tanto, también aquí el tiempo sigue siendo un fluir, ahora, ya no, todavía no, al que le es correlativo un determinado saber sobre él. Comparada con todas las interpretaciones dadas hasta entonces, es mérito de la de Husserl haber visto por primera vez, con la ayuda de la interpretación intencional, este fenómeno. Basta una mirada a la [264] psicología o a la epistemología contemporáneas para darse cuenta de la dimensión del paso esencial que aquí se ha llevado a cabo. No obstante, respecto del problema del tiempo todo permanece en lo fundamental como antes. Y esto es así porque el tiempo es tomado como algo inmanente, sigue siendo algo interno ‘en el sujeto’; de aquí la expresión “conciencia interna del tiempo”. Toda la investigación de

---

<sup>26</sup> [Aparecidas en el Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, tomo IX y separata, Halle, 1928, editado por M. Heidegger. Ahora en *Husserliana*, tomo X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), editado por R. Boehm, Den Haag, 1966, traducción española de Agustín Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.]

<sup>27</sup> [El recuerdo y la espera.]

Husserl está suscitada por el hecho de que ve la conciencia primaria y originaria del tiempo en el saber de un mero dato de sensación; toda la investigación se mueve, pues, también enteramente en torno al fenómeno del *fluir* temporal de un sonido. Estas lecciones son esenciales (con independencia de los análisis concretos del recuerdo, de la percepción, etc.) para un tratamiento más agudo de la intencionalidad que el realizado en las *Investigaciones lógicas*. Lo que Husserl llama todavía conciencia temporal, es decir, conciencia del tiempo, es precisamente el tiempo mismo en su sentido originario.

Con plena intención llamamos al tiempo originario *temporalidad* para expresar que el tiempo no es, por lo demás, nada subsistente, sino que su esencia es temporal. Esto quiere decir que el tiempo no 'es', sino que se temporaliza. Por esto debe fallar cualquier intento de insertarlo en algún concepto de ser. Cuando se trata de dominarlo con la ayuda de la dialéctica, ésta, como cualquier otra dialéctica, no es más que una escapatoria.

La temporalidad es la unidad, que se unifica originariamente en su propia temporalización, de estar a la expectativa, retener y tener como presente. Llegamos a esta unidad recurriendo al tiempo que se expresa del modo más accesible ('luego', 'entonces', 'ahora'), y ciertamente lo hacemos tomando en consideración lo esencial, a saber, que el luego es un luego cuando..., esto quiere decir que, por su esencia, es determinable en cada caso a partir de algo que es ente. Llamamos a este carácter del tiempo su databilidad. En el 'luego cuando' tiene lugar una referencia en el modo del *que guía más allá* hacia el ente que posee, él mismo, un cuando y así puede datarse el luego. Si le pertenece como estructura esencial, este guiar más allá lleva consigo el tiempo expresado [265] a partir de la temporalidad originaria. ¿En qué medida se puede hacer patente en la temporalidad originaria este guiar más allá?

Partamos de nuevo del 'luego' como tener la expectativa. El relacionarse con aquello de lo que decimos que será 'luego' es, por ejemplo, un tener esperanza o un temer o un estar a la espera. A estos modos los llamamos comportamientos intencionales respecto de lo futuro. Tener esperanza no es temer y a la inversa, y estar a la espera no es necesariamente tener esperanza o temer y puede mostrar distintas variaciones: impaciencia ansiosa o un indiferente dejar que venga lo que sea. Pero ninguna de estas actitudes sería posible, es decir, este dirigirse a algo que será de algún modo después, si no hubiese en general una dirección abierta, si el Dasein que tiene esperanza, que teme, etc., en tanto que tal Dasein, no se prolongase en algo

con el carácter del luego, prescindiendo totalmente de lo que luego puede venir a su encuentro desde allí. Lo que denominamos estar a la expectativa no es más que el *arrobamiento* en lo que tiene el carácter del luego, que se encuentra en la base de esos comportamientos, que ya ha saltado previamente más allá de todos los entes posibles de los que podemos y debemos decir que serán ‘luego’. Y porque el luego y todo determinado luego es esencialmente sólo el enunciado y la expresión de este estar a la expectativa que, de acuerdo con su posibilidad, desde el principio se ha arrobado más allá de todos los entes, el luego, por esta razón, en correspondencia con su arrobamiento, es datable, es algo que guía más allá, de acuerdo con su propia estructura.

Y viceversa, el tener la expectativa es, como decimos, extático. El éxtasis mencionado aquí, el salir de sí (ἔκστασις) es esencialmente un raptus. Esto quiere decir: el Dasein no se hace poco a poco un ente que tiene la expectativa gracias a que atraviesa, siguiendo una sucesión, el ente que fácticamente le viene a su encuentro como futuro, sino, al contrario, este avanzar recorre poco a poco únicamente el camino abierto por el raptus de la temporalidad misma. Esto vale análogamente para el retener y el hacer presente, y, por tanto, [266] denominamos a estos tres fenómenos fundamentales los *éxtasis* de la temporalidad. La temporalidad es ella misma la unidad extática que se unifica en la temporalización extática.

Estar a la expectativa quiere decir un anticipo-de-sí-mismo, es una forma fundamental de hacia-sí-mismo, más exactamente: hace posible en general cosas de ese tipo. Estar a la expectativa quiere decir: comprenderse a sí mismo a partir del propio poder-ser; el propio poder-ser comprendido de nuevo en su amplitud esencialmente metafísica, al que pertenece el ser-con y el ser-en-medio-de. Al estar a la expectativa de mi propio poder-ser en tanto que mío, ya he llegado también hasta mí, y he llegado precisamente en el estar a la expectativa y gracias a ese estar. Este hasta-sí a partir de la propia posibilidad que se encuentra en el anticipo es el concepto primario, extático del *futuro*. Podemos ilustrar esta estructura, en la medida en que cabe hacer algo así, de este modo (el signo de interrogación significa el horizonte que permanece abierto):



NO obstante, este llegar-hasta-sí no se extiende, como tal, por decirlo así, en un presente momentáneo mío, sino en el todo de mi haber-sido. Con mayor precisión –y ésta es nuestra tesis–: este carácter de haber-sido se temporaliza sólo a partir del futuro y en él. El haber-sido no es un residuo de mí mismo que ha estado detrás y ha sido dejado atrás ni tampoco es lo que a Bergson le gusta ilustrar con varias imágenes: el futuro, por así decir, se desenrolla, mientras el pasado se arrolla en otro rollo; lo que podría representarse de algún modo en la siguiente imagen:



[267] Una representación semejante sería correcta en la medida en que en ella quedase indicada la relación inmanente entre el futuro y el pasado; pero llevaría a error porque lo que ha sido no es algo que permanece por sí mismo ni es un peso muerto acumulado que llevo detrás de mí con el que podría relacionarme ocasionalmente de tal o cual manera, sino que mi haber-sido ‘es’ en cada caso sólo según el modo de la temporalización del futuro y sólo en éste. Por supuesto que el haber-sido ya no es lo que está siendo presente, y en este sentido se podría concluir, como corrientemente se hace, que nada puede ser alterado; está terminado. No es así –sino que precisamente el carácter de haber-sido de lo sido se hace, continuamente y antes que cualquier otra cosa, el haber-sido en el correspondiente futuro–. Ya el que digamos que “no somos capaces de librarnos del pasado, no hace sino poner de relieve un determinado modo de nuestro haber-sido. Lo que con ello se expresa de la esencia de la temporalidad es que el éxtasis del futuro en tanto que llegar-a se extiende de modo inmediato, ininterrumpido y primario, al haber-sido.

Sin duda, por razones precisas, el modo predominante del haber-sido es el olvido, es decir, surge la apariencia de que lo sido ya no ‘es’ y que el Dasein, en el comprenderse a partir de su poder ser, puede volver sobre sí mismo, precisamente al momentáneo tener presente en la conciencia, que ha cerrado tras de sí la puerta precisamente al haber sido. Pero justamente este cerrar la puerta es, ello mismo, en cada caso un modo de la temporalización del haber-sido, que a su manera lleva al ser lo que ha sido. Y sólo en la unidad extática de futuro y pasado se temporaliza el *darse a la conciencia como presente*. Surge

este modo fundamental de la temporalización cuando se interpreta en sí misma la temporalidad.

Si, por el contrario, siguiendo la interpretación corriente y tradicional, tomamos como punto de partida el tiempo expresado, entonces el darse a la conciencia como presente es, como siempre, lo más próximo. Esto quiere decir que aquí el ahora, y el ya-no-ahora y el todavía-no-ahora son, entonces, los dos brazos que el tiempo, en cuanto ahora, extiende respectivamente [268] en el no-ser. Esta imagen y el análisis del tiempo que se deriva de ella son inevitables siempre que se pasa por alto el carácter extático de la temporalidad y no se pregunta por la unidad de la temporalidad como una unidad que se temporaliza extáticamente a sí misma.

Con lo dicho nos ponemos en guardia frente a una mala interpretación usual, a saber, creer que la temporalidad es un triple arrobamiento, pero un arrobamiento tal, por así decir, en el que estos tres éxtasis, de algún modo, confluyen en una misma sustancia, como un animal puede extender en diferentes direcciones sus antenas para recogerlas luego de nuevo sobre sí mismo. La totalidad de los arrobamientos no se centra, por así decir, en algo que estuviese por sí libre de arrobamiento, que subsistiese de modo no extático y fuese el centro común del punto de apoyo y partida del éxtasis. Por el contrario, la unidad de los éxtasis es ella misma extática. No necesita un apoyo o un pilar, como el arco de un puente, sino que, si en general pudiésemos hablar del 'ser' de los éxtasis, deberíamos decir que su ser se encuentra precisamente en el libre impulso extático. El "élan" de Bergson describe este fenómeno, y también aquí ha visto lo esencial, sólo que demasiado pronto lo ha aplicado de modo universal-metafísico a distintas configuraciones de los entes, sin tener a la vista la estructura extática del tiempo y el carácter de horizonte. El élan tiene, pues, sólo carácter óntico y está dirigido, por así decir, hacia delante.

La temporalización es la libre oscilación de la temporalidad total originaria; el tiempo, en la oscilación, se alcanza y se pierde a sí mismo. (Y sólo por el impulso, hay el lanzamiento, la facticidad, el *estar proyectado*; sólo por la oscilación, hay el *proyecto*. (Cf. el problema de tiempo y ser señalado en *Ser y tiempo*.)

Por consiguiente, para la primera comprensión de la unidad de la temporalidad es esencial, dejar a un lado la representación de algo cosificado y subsistente, que se encuentra, por decirlo así, entre el haber sido y el futuro, pero precisamente tampoco se puede introducir calladamente un centro personal, un núcleo del yo, etc., sino [269] que la esencia del tiempo se encuentra

en la oscilación unitariamente extática. A esta peculiar unidad del tiempo le pertenece la unidad de su horizonte.

Ad 2. ¿Qué se quiere significar con el *carácter de horizonte* del éxtasis? Horizonte, con este término comprendemos el círculo del campo de la mirada. Pero el horizonte, de ὀρίζειν, no está relacionado primariamente con el mirar y el intuir, sino que quiere decir simplemente y en sí lo que delimita y cerca, el *cerco*. Y los éxtasis no son un saber sobre, no son una conciencia, y mucho menos un ver.

Ahora decimos: todo éxtasis se cerca a sí mismo y lo hace precisamente como ἔκστασις. Se podría pensar que lo opuesto sería el caso: el arrobamiento es justamente un salto más allá de todo límite. Sin duda, en el mismo estar a la expectativa no se halla en sí mismo nada determinado, nunca podría decidir por sí mismo y de modo inequívoco, en virtud de su fundamento, de qué cabe tener expectativa y cómo podemos tener de ello expectativa. Sin embargo, el arrobamiento como tal se propone algo: justamente lo futuro en cuanto tal, el carácter de futuro en general, es decir, la posibilidad absoluta. El éxtasis no produce a partir de sí una posibilidad determinada, pero sí el horizonte de posibilidad en general, dentro del cual una cosa posible determinada puede ser esperada. Naturalmente tenemos que seguir dándonos cuenta de que el éxtasis salta por encima de todo ente, el horizonte no se sitúa en la esfera del sujeto. Por tanto, este horizonte, al no representar ningún ente determinado, no está en ninguna parte, y no está localizado espacial ni temporalmente en el sentido corriente. Él no 'es', sino que se temporaliza. El horizonte se muestra en el éxtasis y con él, es su *ekstema* (término formado análogamente a como, por ejemplo, σύνστημα se forma a partir de σύστασις, σύνθημα, a partir de σύνθεσις). Y en correspondencia a la unidad de los éxtasis en su temporalizarse, la unidad de los horizontes es una unidad originaria.

La unidad ekstemática del horizonte de la temporalidad no es más que la condición temporal de la posibilidad del *mundo* y de su esencial pertinencia a la *transcendencia*. [270] Y es que la transcendencia tiene su posibilidad en la unidad del impulso extático. Este impulsar los éxtasis que se temporalizan es, como tal, el desbordamiento, teniendo en cuenta todo ente posible, de lo que puede entrar fácticamente en un mundo. Lo ekstemático se temporaliza impulsándose como un hacerse mundo; sólo en la medida en que algo como la oscilación extática se temporaliza en cada caso como una temporalidad, ocurre el *ingreso en el mundo*.



El ingreso en el mundo se fundamenta en la temporalización de la temporalidad. Que hay algo así como temporalidad es el *factum originario* en sentido metafísico. El ingreso del ente en el mundo es la historia originaria. De esta historia originaria debe surgir una problemática a la que hoy comenzamos con lentitud a aproximarnos con más claridad: lo místico. La metafísica del mito debe ser entendida a partir de esta historia originaria, y, sin duda, con la ayuda de una construcción metafísica del tiempo originario, es decir, del tiempo que comienza con la historia originaria misma.

Fue conveniente poner de relieve la posibilidad intrínseca de la transcendencia señalando la constitución esencial horizontal y extática del tiempo como temporalidad. Sólo a partir del fenómeno de la preocupación se puede exponer ahora cómo ha de determinarse de forma más concreta esta transcendencia. Habría que mostrar cómo la facticidad y la individuación se fundamentan en la temporalidad, que como temporalización se unifica en sí misma y se individualiza en sentido metafísico, como *principium individuationis*. Esta individuación es el presupuesto para el *commercium originario* entre *Dasein* y *Dasein*.

Ahora ven ustedes una cierta correspondencia con la *Monadología* leibniziana, pero también lo diferente. Nuestra exposición de la *Monadología* ya estuvo guiada por la interpretación del *Dasein* como temporalidad antes de que nos asomáramos a la esencia de la transcendencia. Ahora podemos decir que la interpretación de la *Monadología* tal como la he dado fue a propósito exagerada en un doble sentido: primero, en la medida en que, por una parte, entendimos las determinaciones fundamentales de las mónadas, *repraesentatio* [271] y *appetitus*, ante todo, como estructuras intencionales, y, por otra, las explicamos como estructuras transcendentales, es decir, mediante su estar relacionadas con el universo, 'mundo', por ello, la mónada puede ser definida como *mundus concentratus*. La distinción esencial entre la interpretación leibniziana de la mónada y mi interpretación del *Dasein* como temporalidad se encuentra en lo que sigue: en Leibniz el resultado del sentido propiamente metafísico de su concepción está obstaculizado por haber puesto como fundamento, en el principio de su concepción de la mónada, el yo, el ego cogito cartesiano, por haber tomado la mónada como una substancia encerrada en su esfera, aunque incorpore a esta inmanencia y a su contenido el mundo entero. Por esto Leibniz puede decir: las mónadas no necesitan ventanas, precisamente porque ellas ya tienen todo en su interior. Por el contrario, nosotros decimos: no tienen ventanas, no porque

tengan todo dentro, sino porque no hay un dentro ni un fuera; porque la temporalización (el impulso) quiere decir en sí mismo el suceso extático del ingreso en el mundo, en la medida en que la transcendencia es ya en sí misma el salto más allá del ente posible que puede entrar en un mundo. Así el tiempo no es un mundus concentratus, sino a la inversa: es esencialmente un abrir-se y un extenderse hacia dentro de un mundo. No quiero profundizar más en la comparación y menos aún en la cuestión de hasta qué punto se puede entender, de forma universalmente-ontológica, la interpretación del Dasein como temporalidad, del modo como se presenta la monadología como interpretación de la totalidad de los entes; una cuestión que yo mismo no puedo decidir y que es para mí totalmente oscura.

Ahora debe haberse vuelto más claro hasta qué punto podemos decir del mundo que es una *nada*. ¿Qué clase de nada? En tanto que tratamos de él, lo convertimos en problema y lo consideramos esencial para la transcendencia, tiene que ser algo. Por consiguiente, si es una nada, [272] no es un nihil negativum, es decir, no la simple negación absolutamente vacía de algo. El mundo es nada en el sentido de que es nada de ente. Nada de ente y, sin embargo, algo que hay [*es gibt*]. El *es*<sup>28</sup> que aquí da este no-ente, él mismo no siendo es, no obstante, la temporalidad que se temporaliza. Y lo que ésta, en tanto que unidad extática, temporaliza, es la unidad de su horizonte: el mundo. El mundo es la nada, que se temporaliza originariamente, lo que simplemente surge en la temporalización y con ella, lo denominamos, por consiguiente, *nihil originarium*<sup>29</sup>.

Sin embargo, origo<sup>30</sup> de la transcendencia es la temporalidad misma, de modo que con la temporalización también tiene ya lugar la transcendencia y, o sea, el ingreso en el mundo. Y sólo con la temporalización de la temporalidad, con que ocurra el ingreso en el mundo, hay tiempo en el sentido corriente, y sólo en tanto que tiene lugar el ingreso en el mundo y, por tanto, se vuelve patente para el Dasein el ser intramundano, hay también ente intratemporal, un ente que corre 'en el tiempo'.

De esta manera, se muestra, pues, la peculiar productividad intrínseca de la temporalidad en el sentido de que el producto

---

<sup>28</sup> [La partícula alemana 'es' es un pronombre indispensable para formar la expresión *es gibt*, que se ha traducido por 'hay', pero que también podría haberse vertido al español como *ello da*.]

<sup>29</sup> ['Nada originaria'.]

<sup>30</sup> ['Origen'.]

es precisamente una nada peculiar: el mundo. Fue Kant el que primero encontró esta productividad originaria del 'sujeto', en su teoría de la imaginación productiva trascendental. Por supuesto que no logró valorar en todo su alcance radical este conocimiento, pues habría debido, con la ayuda de esta nueva intuición, demoler, por así decir, su propio edificio. Por el contrario, en lo fundamental esta gran intuición se perdió. No obstante, este primer progreso en la imaginación trascendental, que para Kant mantiene una oscura relación con el tiempo, representa, dentro de la historia de la filosofía, el primer momento en el que se intentó liberar a la metafísica de la lógica y precisamente de una lógica que nunca encontró su propia esencia, sino que siguió siendo una enseñanza que se había convertido en formalista y extrínseca. Pero este momento pasó. Quizá en la historia de la filosofía el auténtico ocurrir es [273] siempre sólo una temporalización de tales momentos, a lo largo de intervalos distantes y aleatorios, en los que nunca se manifiesta realmente lo que propiamente son. Sin embargo, como todo lo que es filosóficamente central, esta productividad del sujeto (tomado en sentido trascendental), ha aparecido de algún modo en toda filosofía auténtica. A modo de ejemplo, tomo a Heráclito (frag. 115): ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὔξων<sup>31</sup>: el Dasein es el ente que se enriquece a sí mismo a partir de sí mismo en el modo del comprender. En el Dasein mismo se encuentra esencialmente la intrínseca posibilidad originaria del enriquecimiento, tiene siempre el carácter de ser-más-rico-que, de la superación.

### § 13. *La transcendencia que se temporaliza en la temporalidad y la esencia del fundamento*

La temporalidad se temporaliza primariamente a partir del futuro. Esto quiere decir: la totalidad extática de la temporalidad y con ella la unidad del horizonte se determina primariamente a partir del futuro. Esto es la expresión metafísica de que el mundo, que precisamente no se fundamenta en nada más que en la totalidad extática del horizonte del tiempo, se temporaliza primariamente a partir del *por mor de*. Este *por mor de* es, en cada caso, el *por mor de* la voluntad, de la libertad, es decir, del carácter de hacia-sí-mismo que trasciende. Pero éste

---

<sup>31</sup> ["El logos del alma es crecimiento para sí mismo".]

tiene la posibilidad intrínseca de un venir-hacia-sí-mismo a la manera del vínculo sólo en la temporalización extática del estar a la expectativa originario, o sea, en el futuro, en el que se, o mejor, como aquello que, constituye la retrospectividad del Dasein. Pero, de acuerdo con su esencia, el futuro no es un éxtasis aislado, ni siquiera aislante; sino que la temporalidad, cuanto más originariamente es futuriza, tanto más retrospectiva es, y de este modo se realiza la constitución de la temporalidad total y la temporalización de su horizonte ekstemático.

[274] El trascender hacia el mundo, el estar-en-el-mundo se temporaliza como temporalidad y sólo así es posible. En esto estriba el que el ingreso en el mundo sólo ocurra cuando la temporalidad se temporaliza. Y sólo cuando ocurre esto, el ente puede hacerse patente en tanto que ente. Pero en la medida en que esto sólo es posible sobre el fundamento de la comprensión del ser, la posibilidad de la comprensión del ser debe encontrarse en la temporalización de la temporalidad. En y con la temporalización de la temporalidad y el ingreso del ente en el mundo, se introduce el ente 'en el tiempo': es entendido y determinado como intratemporal. Dado que el acontecimiento del ingreso del ente en el mundo es el acontecimiento primordial y, en su esencia, es temporalización, es evidente que también en la actitud prefilosófica respecto del ente y en la determinación corriente preontológica del ser se lleva a cabo esto con referencia al tiempo. En la tendencia, totalmente misteriosa en sí misma y en absoluto casual, de comprender el ente como intratemporal, extratemporal y supratemporal, se documenta la historia metafísica primordial del Dasein como temporalidad. El Dasein, en tanto que temporalidad, se propone a sí mismo la tarea de comprenderse en su temporalización.

Con otras palabras: la metafísica pertenece a la naturaleza del ser humano. Y, por esta razón, el Dasein humano tiene, de acuerdo con su esencia, una predilección por la metafísica. Podemos, asimismo, decir: todo existir es ya un filosofar. La filosofía, —esto siempre fue conocido— no se deriva de otra cosa, sino que debe fundamentarse a sí misma. Este sí-misma procede de que la filosofía esencialmente pertenece a la mismidad del Dasein. Con esto no se dice que una construcción fáctica de ella misma sea absolutamente necesaria, como, a la inversa, ni la práctica de la erudición filosófica ni la publicación de obras que se llaman filosóficas garantizan tampoco, a diferencia del filosofar, la existencia de la filosofía. Pero todo lo auténtico necesita para existir la apariencia. No hay una filosofía en toda su pureza, ni tampoco una sofística exclusiva, ambas forman par-

te [275] de una 'cultura' histórica determinada en cada caso entre varias posibilidades.

No tenemos que proseguir aquí el camino indicado de la auto-fundamentación de la filosofía. Nuestra intención es otra, y no es menos esencial. En lo último hemos esclarecido la relación esencial entre transcendencia y temporalidad, limitándonos a los rasgos principales. El paso, que se lleva a cabo de acuerdo con todas sus dimensiones, del ente a la transcendencia se fundamenta en la constitución extática de la temporalidad. El paso hacia el mundo no quiere decir sino que la unidad extática de la temporalidad tiene, en tanto que unidad de arrobamiento, y por supuesto, primariamente, a partir del futuro, del por mor de, un horizonte temporalizado: el mundo. Transcender es ser-en-el-mundo. Pero nos hemos esforzado en aclarar la esencia de la transcendencia con la intención de develar la esencia del *fundamento*. Sin embargo, la esencia del fundamento, se convirtió en problema para nosotros porque la fundamentación y la fundamentabilidad pertenecían a la *verdad*. La verdad es, cuando se la entiende correctamente y se la toma universalmente, el tema de la *lógica*. El esclarecimiento de la esencia del fundamento y del camino para ello debe no sólo procurarnos la intuición de esta esencia, sino poner ante nosotros a la vez que la lógica no es más que la metafísica de la verdad.

¿Qué es, pues, la esencia del fundamento? Tan importante, aunque más decisivo que una desnuda respuesta, meramente aprehensible y aparentemente reconfortante, a esta pregunta, es familiarizarnos con el camino que ha de darnos la respuesta, ya que ésta sólo se nos puede dar recorriendo y repitiendo el camino de la pregunta. Sin embargo, en este momento debe intentarse una respuesta a la pregunta por la esencia del fundamento con todas las reservas que una respuesta semejante, tomada como una definición y una tesis aislada, implica.

Cuando preguntamos por la esencia del fundamento, no buscamos un determinado fundamento para algo, sino la comprensión de qué quiere decir en general fundamento, cómo en general [276] es intrínsecamente posible el fundamento, y esto quiere decir siempre que es metafísicamente necesario. Cabe también formular de otro modo la pregunta por la esencia del fundamento, cabe también formular el problema: ¿por qué preguntamos, no sólo, por decirlo así, fácticamente, sino según la esencia, qua Dasein, por el *porqué*? ¿Por qué hay algo así como un porqué y un porque? ¡Porque existe el Dasein, es decir, porque la transcendencia se temporaliza! Pero transcender es el extático ser-hacia-sí en el modo de por mor de sí. El *por mor de*, como carácter pri-

mario del mundo, es decir, de la transcendencia, es el *fenómeno originario del fundamento en general*. Porque somos en el modo del existir que trasciende, en el modo del ser-en-el-mundo, y esto es temporalización, preguntamos por el porqué.

Pero esta tesis es todavía confusa; no quiere decir: porque somos precisamente reales y fácticos, nos interesa también nuestro de dónde y nuestro adónde. La cuestión es, más bien, de dónde surge metafísicamente este interés, que está referido en cada caso a todo ente, no sólo a nosotros mismos. En la esencia de la existencia, en tanto que existencia determinada transcendentamente, es decir, en el arrobamiento del Dasein en el por mor de sí mismo, se encuentra el origen de algo como el fundamento. Si el por mor de es, como tal, el fenómeno originario del fundamento, entonces trasciende todo ente, de acuerdo con todos sus distintos modi essentiae y existentiae.

Pero el por mor de no es nada que esté flotando libremente en el aire, sino que se temporaliza en la *libertad*. La libertad, como extático proyectarse en el propio poder-ser, se comprende a partir de éste, que se muestra, a la vez, como vinculación. De esta manera, la libertad es el *origen de algo como el fundamento*. Podemos decir de modo totalmente lapidario: la esencia metafísica del Dasein que existe y trasciende es la libertad. Pero la libertad es *qua* transcendental *libertad para el fundamento*. Ser libre es comprenderse a partir del propio poder-ser, pero no ha de entenderse el 'se' y el 'propio' individualística ni egoísticamente, sino [277] de modo metafísico, por tanto en las posibilidades fundamentales del Dasein que trasciende, en el poder-ser-con otros, en el poder-ser en medio de lo subsistente, en el poder-ser existencial y fáctico en cada caso para sí mismo.

Comprenderse a partir del por mor de quiere decir comprenderse a partir del fundamento. Éste debe haberse ya hecho múltiple en las posibilidades fundamentales de sí mismo de acuerdo con lo que llamé la intrínseca dispersión (§ 10). La esencia del fundamento se diversifica en distintos modos de 'fundamentos' (por ejemplo, las cuatro causas) no porque haya distintos entes, sino porque la esencia metafísica del Dasein, en tanto que trasciende, tiene la posibilidad precisamente de procurar previamente el ingreso en el mundo a distintos entes. Y porque ahora el Dasein se trasciende a sí mismo, cabe fundamentarlo, para su propia auto-comprensión, según las distintas direcciones posibles, de diversos modos, pero nunca en uno sólo. En tanto que ente, el Dasein fáctico tiene distintas posibilidades de comprender y conocer ónticos (histórico, biológico, psicológico, cosmológico). Pero las múltiples justifica-

ciones posibles o la variedad de modos de comprender al Dasein en sí mismo debe ser interpretada también como multiplicidad y justamente como multiplicidad coherente. Debe mostrarse cómo la esencia del Dasein, en tanto que Dasein fáctico, no sólo respecto de sí mismo, sino en la total amplitud de su transcendencia posible, requiere distintos modos de preguntar, conocer, fundamentar y demostrar.

Ahora bien, en este momento esta problemática tiene un hilo conductor si se ha puesto en claro dónde está arraigada la esencia del fundamento, a saber: en la libertad del Dasein, en tanto que libertad respecto del fundamento. Y sólo ésta 'es' y se comprende como origen de la vinculación. Dado que el por mor de es el regresivo por mor de sí mismo, la libertad respecto del fundamento es, por necesidad esencial, el *fundamento del fundamento*. [278]

Y, por tanto, preguntamos por el porqué precisamente en la forma: ¿por qué el porqué? Y así, parece, podríamos seguir preguntando por el porqué del porqué del porqué, etc. Una reiteración semejante del preguntar tiene la apariencia del radicalismo, que en ningún lugar se detiene; pero, sin embargo, es sólo apariencia, y propiamente una ausencia de pensamiento. Pues en la pregunta por el porqué del porqué no están simplemente en conexión formal dos porqués, conexión que podría ser iterada formalmente, sino que el porqué interrogativo, esto es, el primer porqué, que pregunta por el segundo porqué, se fundamenta, como tal, en lo preguntado, es decir, en el porqué que es tomado en la pregunta. Por consiguiente, en definitiva, lo que debe determinarse es el porqué que pregunta, cuya determinación no es sino la esencia del porqué preguntado.

De este modo, a partir del esclarecimiento universal de la esencia del fundamento, ya hemos puesto de relieve dos círculos de problemas: primero, el esclarecimiento del origen de la variedad de fundamentos, de las formas del fundamento, es decir, de la dispersión del fundamento; segundo, la interpretación de la esencial regresividad del fundamento en un fundamento (el carácter de estar proyectado en sí). Esta regresividad del fundamento, o sea, este darse la vuelta el Dasein, es una cuestión estrechamente vinculada con la primera cuestión, como se muestra en el 'círculo' hermenéutico (cf. *Ser y tiempo*). No hemos de profundizar aquí más en ninguno de estos dos grupos de problemas. Por el contrario, intentaremos dar un paso más en el esclarecimiento de la esencia del fundamento para llegar desde allí al objetivo del curso: hacer evidente que la lógica es la metafísica de la verdad.

El fenómeno originario del fundamento es el por mor de perteneciente a la transcendencia. La libertad, que se muestra en el por mor de, se propone en él y está vinculado con él, es la libertad respecto del fundamento. Sin embargo, ser libre es comprenderse a partir de la posibilidad. Ya en el análisis del concepto de mundo se dijo que en el fenómeno del mundo se encuentra lo que hemos denominado un superar. La libertad, como ser extático respecto de la posibilidad, [279] es, pues, en sí misma un saltar a la posibilidad. Ahora, puesto que la libertad (tomada transcendentalmente) constituye la esencia del Dasein, por necesidad esencial, está éste, en tanto que existente, siempre 'más allá' que cualquier ente fáctico. Gracias a este saltar más allá, el Dasein está siempre más allá del ente, como decimos, pero justamente de tal modo que experimenta el ente, ante todo, en la resistencia, como aquello respecto de lo cual es impotente el Dasein que trasciende. Hay que entender la impotencia metafísicamente, es decir, como esencial: no puede ser rebatida señalando el dominio sobre la naturaleza, la técnica, que hoy impera en el mundo como una bestia desencadenada, puesto que este dominio es la auténtica demostración de la impotencia metafísica del Dasein, que puede alcanzar la libertad sólo en su historia.

N. B. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no son dos grupos de ciencias distintas que difieran por el modo en que construyen los conceptos y las formas de demostración, o por que unas se ocupen, por ejemplo, del ácido sulfúrico y otras de la poesía, sino que, en sí mismas, son una y la misma cosa, en tanto que posibilidades fundamentales de la libre confrontación de la esencia metafísica del Dasein con su mundo.

Y sólo porque en el fáctico comportamiento intencional respecto de los entes de cualquier tipo, volvemos hacia ellos y los alcanzamos, superándolos desde el principio, a partir de sus posibilidades, podemos dejar que los entes sean ellos mismos lo que son y del modo que son. Y a la inversa, porque el Dasein que trasciende, en tanto que fácticamente existente, se confronta en cada caso con los entes y, por consiguiente, con la transcendencia y el ingreso en el mundo, se manifiesta la impotencia, tomada metafísicamente, respecto de los entes, el Dasein, que puede ser impotente (metafísicamente) sólo en tanto que libre, debe atenerse a la condición de posibilidad de su propia impotencia: a la libertad respecto del fundamento. Y por esto situamos esencialmente cualquier ente como un ente sometido a la pregunta por su fundamento. [280]



Preguntamos por el porque en relacion con el ente de todo tipo, porque en nosotros mismos la posibilidad es superior a la efectividad, porque con el Dasein mismo se hace existente este ser-superior. Esta superioridad de lo posible frente a lo efectivo es sólo existente cuando la temporalidad se temporaliza. Pero si en la temporalización de la temporalidad se ve el ser de lo que es más ente que el otro ente, entonces vale que πρότερον ἐνέργεια δυνάμειός ἐστιν (Aristóteles, *Metafísica* Θ 8, 1049b 5): la efectividad es anterior a la posibilidad; precisamente porque la posibilidad es superior a la efectividad.

Debido a su naturaleza metafísica, el Dasein es el que pregunta por el porqué. El ser humano no es primariamente el que dice no (como Scheler en uno de sus últimos escritos dijo), pero tampoco el que dice sí, sino el que pregunta por qué. Pero sólo porque él es esto puede y debe decir siempre no sólo sí o no, sino esencialmente sí y no. En esta dimensión se mueve en el fondo la aparente inocuidad de la expresión de juicio positivo y negativo de la lógica escolar tradicional.

#### § 14. La esencia del fundamento y la idea de la lógica

La lógica es, se dijo al comienzo de este curso, conocimiento del λόγος, la oración enunciativa. El carácter fundamental de ésta es la verdad. Además resultó que la verdad de la oración enunciativa se funda primariamente en los comportamientos que tienen el carácter de la oración enunciativa, como intuir, etc. Estos últimos tienen el carácter del develar y, en tanto que verdad óptica sobre el ente, se fundamentan en la comprensión del ser, es decir, en aquello que hace posible que el ente se revele. Pero esto es el ingreso en el mundo y esto significa que tenga lugar un ser-en-el-mundo. La comprensión del ser es transcendencia; todo comprender el ser, sea de forma no temática, preontológica, sea de forma temáticamente, conceptualmente ontológica, es transcendental. Este comprender el ser y sus modos esenciales fundamentales es [281] aquel develar que se encuentra en la unidad extática de la temporalidad, en la apertura temporalizante del horizonte. Este develar es el ser-verdadero metafísicamente originario, la verdad, que es la transcendencia misma: *veritas transcendentalis*. Ésta es la condición de la posibilidad de toda verdad ópticamente intencional.

Con que tenga lugar la transcendencia, la verdad transcendental, está ya descubierto el ente, aunque ahora, precisamente a partir de la esencia de la verdad en general y del comienzo

metafísico de que ocurra la transcendencia, se pone de relieve que los entes están al inicio y durante mucho, ocultos, y que en referencia al carácter primario de estar-oculto la verdad debe ser denominada carácter de estar-desoculto. El ente está totalmente oculto mientras no tenga lugar el ingreso en el mundo. Por consiguiente, en la palabra griega que significa verdad, ἀλήθεια, se encuentra una profunda intuición. El ente debe, antes de nada, ser sacado de su ocultamiento, que se le debe quitar y se le quita gracias a que la temporalidad temporalizante proporciona la ocasión para el ingreso en el mundo. Que esta interpretación del carácter negativo, privativo de un modo peculiar, del concepto griego de verdad no es un juego etimológico, se puede ver sobre todo en la filosofía presocrática y en Platón y Aristóteles. Como testimonio baste una frase de Heráclito (frag. 123): φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, el ente en sí y su esencia gusta de ocultarse, de permanecer en el ocultamiento.

La verdad se encuentra en la esencia de la transcendencia, es originariamente verdad transcendental. Pero si el tema fundamental de la lógica es la verdad, entonces la lógica misma es metafísica si, por otro lado, el problema de la transcendencia, como he intentado mostrar, representa el tema fundamental de la metafísica.

En el énfasis tradicional y hoy corriente de la forma de juicio como centro de la lógica sólo es correcto totalmente el que la verdad se sitúa en el centro, pero entonces, hay que preguntar radicalmente por la esencia de la verdad; [282] y al hacerlo no se debe trasladar la metafísica a la lógica o viceversa, no se trata de una división en disciplinas, más bien, las disciplinas mismas son el problema.

Ahora bien, vimos que la lógica tradicional es la ciencia de las oraciones enunciativas, del pensamiento, y, según su intención principal, la ciencia que ha de determinar las leyes del pensar y del enunciar. El carácter de estas leyes (si son leyes de la naturaleza, leyes normativas o leyes de un tipo totalmente distinto) permanece indeciso. Las leyes habituales en la lista habitual son: el principio de identidad, el principio de contradicción, el principio de razón o fundamento. Y vimos que, para Leibniz, la verdad originaria es el principio de identidad  $A = A$ , porque ve en la identidad la esencia de la verdad.

Nuestra tesis afirma: el primer principio de la lógica es el principio de razón o fundamento. Pero esta tesis no es simplemente la inversión del orden tradicional, sino que se enuncia a partir de la radicalización de la lógica como metafísica. El principio de razón o fundamento no es una regla y una norma del

enunciar, es, por el contrario, el primer principio fundamental de la lógica, en tanto que metafísica. Ahora bien, vimos que su tema primario es la verdad transcendental, la transcendencia. ¿Qué sentido tiene, en relación a esto, el principio de razón o fundamento? Y ¿cuál es el carácter que corresponde a los 'principios' que denominamos principios *fundamentales*?

A estas preguntas sólo se puede responder en la perspectiva de la esencia del fundamento. El fenómeno originario del fundamento es el por mor de. El origen del 'fundamento' se encuentra en la libertad en tanto que libertad respecto del fundamento. Pero el por mor de es el carácter primario del mundo. El proyecto de mundo en la libertad no es más que la temporalización de la comprensión del ser. Si, por consiguiente, el fundamento qua por mor de es el carácter primario de mundo, pero el mundo es el ser comprendido en la comprensión del ser, lo que proporciona al ente el ingreso en el mundo, es decir, le permite ser entendido como ente, *entonces el fundamento pertenece esencialmente al ser*. De aquí se sigue el auténtico sentido metafísico del principio de razón o fundamento. [283] Dice: a la esencia del ser en general le pertenece el carácter fundamental del fundamento en general. Y sólo a partir de aquí se sigue, en distinto grado de formulación, la regla de que el enunciar acerca del ente debe fundamentarse porque precisamente enuncia sobre el ente develándolo.

En las ciencias positivas, la relación de fundamentación no constituye primariamente la cadena demostrativa de la argumentación óptica, sino que ésta tiene su fundamento en la ontología. Aquí, en la comprensión del ser, se encuentran los fundamentos primarios, con mayor precisión: la tendencia que fundamentar. Porque la ciencia es óptica (trata del ente), debe fundamentar.

El contenido metafísico del principio de razón o fundamento, una vez que ha sido puesto de relieve de modo transcendental, puede ser derivado, con facilidad, paso a paso, a partir de la comprensión corriente del principio de razón o fundamento: nihil est sine ratione: omne ens habet rationem. Todo ente tiene su fundamento; esto quiere decir: porque el fundamento pertenece al ser del ente, el ente debe, en tanto que es develado como ente, fundamentarse. No obstante, aquí se entiende 'fundamento' de un modo mucho más amplio y radical que el concepto tradicional de ratio.

De aquí se sigue, asimismo, el carácter proposicional de este principio. Es el primer principio porque es el principio de razón o fundamento. En esto estriba que todo principio fundamental se

tundamente en el principio de razón y esto de un modo totalmente distinto no sólo porque, por así decir, comparta el carácter formal con el principio de razón o fundamento. Pero, sobre todo, no se puede pensar en una deducción lineal de los restantes principios fundamentales a partir de él (más o menos como Fichte intentó a partir del principio de identidad). Al contrario, que este principio se fundamenta en el principio de razón o fundamento quiere decir: también los principios fundamentales pueden ser interpretados sólo a partir del fundamento del fundamento, es decir, de la libertad, y ésta significa la temporalidad.

Pero, precisamente ya en la primera caracterización del significado propio del principio de razón o fundamento realizada por Leibniz, hemos intentado [284] mostrar que la fórmula corriente subraya algo importante: el *potius quam*<sup>32</sup>. En el principio de razón o fundamento se encuentra un carácter de preferencia. Pero lo que ahora positivamente podría ponerse de relieve sobre la esencia y el origen del fundamento a partir de la libertad, a partir de la transcendencia, muestra hasta qué punto a la esencia del fundamento le pertenece la preferencia. Puesto que este *potius* es sólo la expresión de la superación del mundo, del salto de la libertad a la posibilidad. Cómo se muestra concretamente el carácter de *potius* del fundamento y cómo, por consiguiente, se multiplican precisamente los modos de fundamento, del fundar y fundamentar, requiere una reflexión ardua.

A la esencia del ser le pertenece esencialmente el fundamento. Con la concreta comprensión de esta relación metafísica, sólo les he retrotraído al lugar donde estaba Platón, cuando escribe en la *República* (Pol. VI, 509 b 6-10) con cuyas palabras concluyo: *Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*. Y así debes decir: para el ente conocido y con él no está presente sólo a la vez el conocer, presente, a saber, en virtud de lo bueno (lo bueno proporciona a los entes no sólo la cognoscibilidad y, por tanto, el ingreso en el mundo), sino también el ser y el qué del ser es asignado al ente mediante aquel (es decir, lo bueno). Pero el por mor de (la transcendencia) no es el ser mismo, sino lo que lo sobrepasa, y justamente cuando supera al ente en dignidad y poder.

---

<sup>32</sup> [Más que.]

Filosofar quiere decir existir a partir del fundamento.

La filosofía no es una ciencia entre otras ni tampoco una elaboración de una concepción del mundo; es más originaria que cualquier ciencia y, a la vez, más originaria que cualquier concepción del mundo. Es preciso sólo que le satisfagamos de manera justa, es decir, en el filosofar siempre transformamos todas y cada cosa en nosotros mismos y para nosotros mismos. Mientras fluctuemos externamente en la bifurcación de proposiciones teóricas y máximas prácticas, no estamos todavía en la filosofía. La lógica y la metafísica se fundamentan en la comprensión del ser, que es determinada mediante la diferencia ontológica, y ésta nos parece abstracta, seca y vacía y, sin embargo, tenemos que preguntar: ¿qué es la comprensión del ser?

La libertad respecto del fundamento es el salto en la superación de aquello que nos arroba y nos da la lejanía.

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

#### *Nota del editor alemán*

El curso que aquí se edita lo dictó Martin Heidegger, con el título *Lógica*, en el verano de 1928, su último trimestre en la Universidad de Marburgo/Lahn. Heidegger lo impartió a razón de cuatro horas por semana, lunes, martes, jueves y viernes. La primera lección tuvo lugar el día 1 de mayo, la última, una sesión doble, el 28 de julio, un sábado. La nota necrológica de Max Scheler (pp. 64-65), fallecido el 19 de mayo, la pronunció Heidegger el lunes, el 21 de mayo de 1928. La recapitulación a modo de resumen (pp. 70-71) la expuso tras las vacaciones de Pentecostés. El suplemento “Lejanía y cercanía” es un texto a modo de conclusión del curso que no se leyó.

Para la presente edición se han utilizado el manuscrito que Heidegger preparó para el curso y los cuadernos de apuntes de dos de sus alumnos de aquella época, Hermann Mörchen y Helene Weiß. El manuscrito original de 73 páginas apaisadas de tamaño folio (o en otra enumeración 74) contiene, aproximadamente tres cuartas partes de él, en su mitad izquierda, un texto continuo, formulado en proposiciones, con frecuentes

interpolaciones, que están muchas veces unas insertadas en otras y no siempre formuladas por completo, y, en la mitad derecha de la página, un gran número de anotaciones al margen, generalmente en forma de apuntes, además de una serie de suplementos con notas y añadidos. La primera copia de este manuscrito ya elaborado estilísticamente estuvo a cargo de Hildegard Feick. Su texto –lo menciono con gratitud– fue una gran ayuda para conseguir vencer la dificultad de descifrar la escritura de Heidegger, en aquel tiempo inusualmente pequeña. El manuscrito de Herman Mörchen consta de una serie de apuntes que cubren el curso entero. El texto de Helene Weiß, que empieza sólo después de la parte sobre Leibniz, hacia el final del § 9, si se dejan a un lado las primeras páginas, constituye una elaboración de sus apuntes. [288]

Ambos manuscritos –como se muestra por una comparación con los pasajes del manuscrito que Heidegger leyó sin variación– reflejan siempre con gran seguridad el discurrir y el contenido conceptual del curso. Sin embargo, al no ser una copia estenográfica, ofrecen su desarrollo sólo de forma resumida. Por esta razón, les falta, inevitablemente, la densidad del manuscrito. También en ellos se pierde en gran medida la tensión del razonamiento, en el cual Heidegger lucha por alcanzar pensamientos decisivos en los puntos culminantes de su manuscrito. También con frecuencia la lección dictada esconde la complejidad de la versión escrita. Por consiguiente, la mayor preocupación fue asegurar el contenido total del manuscrito; se tuvo, pues, en cuenta toda observación y toda anotación que fuese algo más que una mera repetición. Dadas las circunstancias, nos prohibimos colocar en la base de la organización del texto parte de los cuadernos de apuntes, en vez del manuscrito original y de lo que fue insertado en él. Sin embargo, de las transcripciones se utilizaron todos los pensamientos que eran ampliaciones o pensamientos añadidos respecto del original, las repeticiones a modo de recapitulaciones en cuanto contenían conceptos nuevos o variaciones del pensamiento, todas las formulaciones completadas de anotaciones marginales en el manuscrito original; también se han utilizado variantes especialmente logradas en su formulación. En resumen, se trató de adaptar la exposición oral al tipo de exposición más estricto de lo escrito.

El texto definitivo siguió las directrices generales dadas por el propio Heidegger. Esto quiere decir que las interpolaciones, las notas marginales y los suplementos añadidos al manuscrito, los textos tomados de los cuadernos de apuntes, como tam-

bién las variantes en la formulación de las recapitulaciones de las lecciones en los añadidos y en los cuadernos de apuntes fueron reelaborados como un texto continuo con un respeto cuidadoso al estilo heideggeriano de aquellos años [289] para restablecer la posible unidad del desarrollo del pensamiento.

Con vista a la legibilidad y la utilización del pensamiento, tomamos como modelo los cursos editados por el propio Heidegger. En cuanto al estilo, nos hemos abstenido de retocar el texto manuscrito salvo lo que parecía inevitable para hacer posible una lectura ininterrumpida y exenta de errores. Se han conservado ampliamente partículas expletivas como “ahora”, “pues”, “también”, “mas”, etc., además de ciertos giros retóricos y rigideces peculiares de Heidegger con el fin de dejar de manifiesto en este texto el característico estilo del curso.

La división en epígrafes es del propio Heidegger. La partición de la introducción y la subdivisión de los §§ 5, 9 y 11 es mía. La formulación del título del § 10 fue adaptada al desarrollo real del texto. Se dejó ampliamente al criterio del editor alemán la división del texto en secciones y su puntuación, ya que Heidegger se limitó, en el manuscrito, a dividir el texto generalmente en amplias secciones y a sugerir cesuras sintácticas en las proposiciones mediante guiones.

Las citas en lenguas diferentes del alemán que funcionan meramente como referencias no están traducidas en el manuscrito de Heidegger. Cuando el texto de una cita parece particularmente importante para la argumentación, Heidegger proporciona al menos una traducción –por lo general comentada–, pero con frecuencia ofrece, asimismo, el texto original. Este proceder se ha seguido también teniendo en cuenta el manuscrito y los cuadernos de apuntes.

Los corchetes designan, en el cuerpo del texto dentro de citas y traducciones, añadidos de Heidegger; en las notas a pie de página contienen las referencias bibliográficas del editor alemán<sup>1</sup>. [290]

Las secciones introducidas con “N. B.” dentro del cuerpo del texto son notas secundarias que el propio Heidegger así las designó en el manuscrito.

El curso no contiene una exposición de la lógica tradicional ni de la moderna, sino que afronta, a la luz de la pregunta por el ser, los “principios metafísicos de la lógica”; así suena el título elegido por el propio Heidegger para la parte princi-

---

<sup>1</sup> [Y también notas aclaratorias del traductor.]

pal del curso. Por consiguiente, esta formulación ha sido también el título escogido para este tomo de la *Gesamtausgabe*<sup>2</sup>. Para descubrir estos principios fundamentales, Heidegger ofrece, en la primera mitad del curso, una interpretación de la metafísica de Leibniz, que se encuentra esparcida en múltiples textos y manifestaciones, una interpretación con respecto a su función de fundamentación de la lógica leibniziana y de la lógica tradicional.

Esta primera gran interpretación de Heidegger del pensamiento de Leibniz es especialmente instructiva para su exposición de la metafísica moderna de la subjetividad. La definición de substancia como fuerza y ésta como (doble) representación le parece a Heidegger tan decisiva que volvió en otras ocasiones a interpretar a Leibniz, como hizo con Kant: en este curso, en un capítulo del segundo volumen del libro sobre Nietzsche<sup>3</sup> y en el curso sobre el *Principio de razón o fundamento*<sup>4</sup>. Heidegger publicó una parte de la interpretación dada aquí (cf. § 5) en una miscelánea que celebraba el octogésimo aniversario de Rudolf Bultmann (*Zeit und Geschichte*, editado por E. Dinkler, Tübinga, 1964, pp. 491-507). El texto publicado entonces contiene algunos pasajes seleccionados por Heidegger de la transcripción de Feick corregidos ligeramente y con el añadido de una breve introducción. Para la presente edición, el texto fue de nuevo cotejado con el manuscrito. Se ha logrado además descifrar todos los añadidos, las anotaciones al margen y las notas que Feick no tuvo en cuenta en su transcripción y se ha usado toda la ayuda que podía proporcionar el cuaderno de apuntes de Mörchen para completar el texto, [291] corregir algunas variantes y ordenar algunas proposiciones y secciones para que se correspondiesen con la línea de pensamiento seguida por Heidegger. Estamos en condiciones de decir que ahora se tiene a disposición de manera verdaderamente completa el texto esencial de la primera interpretación heideggeriana de Leibniz.

También en la copia de Feick se basaba la publicación, abreviada por Heidegger, de la nota necrológica de Max Scheler en el

---

<sup>2</sup> [Edición completa.]

<sup>3</sup> [Traducción española de Juan Luis Vermal, *Nietzsche* Barcelona, Destino, 2000.]

<sup>4</sup> [*Der Satz von Grund*, en *Gesamtausgabe*, I, 10, (Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1997). Traducción española de F. Duque Pajuelo y J. Pérez, *La proposición del fundamento*. Barcelona, Serbal, 1991, a partir de la edición anterior a la de la *Gesamtausgabe*, de 1957 (Neske, Pfullingen).]



volumen conmemorativo *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, editado por P. Good (Berna, Múnich, 1975, p. 9). Este texto se presenta aquí, asimismo, de forma completa.

Importantes para el itinerario del pensamiento de Heidegger, que la *Gesamtausgabe* permitirá seguir mejor, además de la interpretación de Leibniz, son, sobre todo, en la segunda parte del curso, las explicaciones sobre la trascendencia y la intencionalidad, junto a la confrontación con Max Scheler, las tesis para la comprensión de *Ser y tiempo*, la introducción a la problemática del tiempo, el anuncio de la conversión de la ontología fundamental en una “metontología” y, especialmente, las investigaciones detalladas sobre el concepto de mundo en conexión con el problema del fundamento. De estas investigaciones surgió el tratado *De la esencia del fundamento*.

El presente volumen no se habría obtenido sin la colaboración de Heinrich Hüni con quien colacione el texto y quien llevó a cabo el trabajo necesario de preparación y reelaboración, con gran cuidado y dedicación. Gracias a su profunda familiaridad con el pensamiento y el lenguaje de Heidegger fue para mí indispensable en la tarea, con frecuencia fatigosa, de dar forma final al contenido del texto. Se lo agradezco de corazón. Magdalena Prause merece mi agradecimiento por el trabajo mecanográfico.

Wuppertal, en el primer aniversario de la muerte de Martin Heidegger.

Klaus Held

- affirmatio (κατάφασις): 35  
 ἀγαθόν (bonum): 22, 135-136, 215-216, 254  
 Agustín: 65, 158, 166, 175, 203, 231  
 αἴσθησις: 214  
 αἰτία: 129, 140  
 ἀλήθεια: 252  
 análisis: y demostración de la verdad de una proposición, la resolutio, 48, 53n-54n; y las verdades necesarias, 69; y el conocimiento adecuado, 76; como manifestación de las notas distintivas y sus momentos, 78, 81n; e intuición, 78-79; análisis de los utensilios y el fenómeno del mundo, 212  
 analítica existenciana: 160, 182  
 ἀνάμνησις: doctrina platónica de la, 173-174  
 Anaxágoras: 22, 202  
 angustia: 161, 194, 197  
 animismo: 92  
 antropología: y la pregunta fundamental por el hombre, 28, 30; y la investigación del pensar, 30; y Scheler, 65; y la ontología fundamental como analítica de la existencia del Dasein, 160  
 antropomorfismo: como panpsiquismo, 106  
 aperccepción: transcendental, 84; en Leibniz, 113; como saber en-torno, 221  
 ἀπόφασις: 34-35  
 Aristóteles: y lógica, 14-16, 33, 36, 40, 50; definición de filosofía, 19-21, 26; y la σοφία, 22; y teología, 25, 28; y categorías, 26; y λόγος, 34-36, 42; y la escolástica y la filosofía moderna, 43; sustancia, 45, 170; y la teoría del juicio, 42-43, 47-49, 51; inhesión, 48-49; entelequia, 74, 101; sensibles comunes, 75; y Leibniz, 91; fundamento de conocimiento, 129; razón o fundamento, 130; sonido y voz, 148; idea del ser, 172, 178; mundo de las ideas, 214; por de, 216; tiempo, 166-167, 175, 231-232, 251; intencionalidad, 156, 238, verdad, 252; a priori, 176  
 ἀρχή: 129-131, 136, 140, 203  
 armonía pre-establecida: 114  
 Arnauld: 47, 51, 72, 86  
 Bárbaro, Hermolao: 101  
 Baumgarten, A. G.: 204-205, 209  
 Becker, Oskar: 232  
 Bergman, J.: 42n, 49  
 Bergson, H.: 65, 166-167, 175, 196, 231, 236, 240-241  
 Bernoulli, J.: 117  
 Boecio: 34, 170  
 bonum: 135, 194  
 Bosses, de: 117  
 Brentano, F.: 49, 156-157  
 Bruno, G.: 88  
 Buchenau: 44, 47, 55, 69, 82, 91, 103-104, 106-107  
 Cassirer, E.: 44n, 82  
 categorías: y Aristóteles, 26; y Kant, 72, 81, 207-208  
 causa: 60, 69, 74, 81, 94-95, 98-99, 104, 129-132, 136, 140, 167, 191, 205-206, 222-223, 248  
 certeza: y verdades eternas, 61; como autocerteza, 109; fundamento de la certeza, 147-150; intuitiva y discursiva, según Kant, 213  
 ciencia del ser: 21, 24  
 Clauberg: 24  
 comprensión del ser: 105, 159-160, 166-167, 169-170, 173-176, 178-179, 182, 186, 194, 229, 246, 251, 253, 256

- concepción del mundo. 24-25,  
 135, 161, 165, 210-211,  
 219, 230, 256
- cosmología: 204
- cosmos, κόσμος: 21, 29, 199,  
 201, 203
- δαιμόνιον: 194
- Dasein: comprensión del ser, 26-27,  
 29, 30, 105, 175, 184; disper-  
 sión, 161-164; egoísmo y egoi-  
 dad, 218-219, 222; elección del  
 término, 160; enriquecimiento  
 de sí mismo, 245; fáctico, 161,  
 202; finitud, 183, 192; inten-  
 cionalidad, 157-159; juicio,  
 120, 149; le interesa su propio  
 ser, 218; leyes del pensar, 30-32,  
 40, 123; libertad, 164, 217,  
 222, 224-225, 228, 230, 248-  
 250; mundo, 202-203, 210,  
 212, 217, 227-228; neutral y  
 existente, 161, 165; por mor de,  
 217-218, 221, 223-224, 248;  
 pregunta por el porqué, 248,  
 251; sujeto, 158; ser-en-medio-  
 dc, 150; ser-en-el-mundo, 198-  
 200; su analítica, 160, 164-166,  
 231, su mismidad, 246; sus-  
 tancia, 106, 171; tiempo y tem-  
 poralidad, 19, 166-167, 175-  
 176, 182, 185, 197, 203, 226,  
 231-232, 240, 243-244, 246;  
 transcendencia, 31, 164, 188,  
 192, 194-195, 196, 211, 213,  
 215-216, 222, 238-239, 247-  
 248; verdad, 151;
- De Bosses: 117
- demolición: 33
- Descartes: 26, 40, 42, 48-49, 63,  
 75, 81-83, 87-90, 97, 104-  
 105, 156, 175-176, 280
- determinatio, determinación: 12,  
 34, 42, 62
- desesperación: 65, 225
- Deussen: 132
- diferencia ontológica: 178-180,  
 185-186, 256
- Dilthey, W.: 65, 166, 196, 230
- dispersión: 161-164, 202, 248-  
 249.
- Eckhart: 59
- egoidad: 161, 219-220
- egoísmo: 218-219, 222
- élan: 241
- empeño: 164-165, 210, 220
- enteleva: 74, 99, 115, 117n
- Erdmann, J. E.: 50, 86, 94, 134
- estar-arrojado: 21, 27, 162-163
- Estoa: 14, 33
- eternidad: 58-59, 71-72, 160, 230
- existencia: como modo de ser del  
 Dasein, 21, 23, 26-27, 29-31,  
 102, 130, 150-52, 158-161,  
 163-164, 179-180, 182, 184-  
 186, 199, 203, 208-210,  
 212, 217-218, 220, 226,  
 235, 248
- existencial: 152, 182, 199,  
 208-209, 222-223
- expectativa: 235-237, 239, 242,  
 246
- extratemporal: 169, 230, 246
- fenomenología: 65, 82, 118, 156,  
 166, 176, 221, 231-233, 237
- filosofía: 16-22; 23-24, 26-29, 210.
- giro (Kehre): 186
- Hartmann, N.: 154, 176
- Hegel: 16, 26, 33, 57, 90, 131,  
 133, 153, 165, 221, 231
- Heimsoeth, H.: 176
- Helmont, F. M. van: 88
- Heráclito: 201-202, 245, 252
- Herz, M.: 153
- historia de la filosofía: 19, 27, 71,  
 134, 183, 245
- historicidad: 162, 166, 182
- historiografía, historiográfico: 10,  
 19, 87
- Hume, D.: 194
- Husserl, E.: 16, 33, 42, 64, 144,  
 156, 158, 166, 176, 196,  
 209, 230-232, 237-238

- impulso: 99-103, 106-117, 241-242, 244
- intencionalidad: 119-120, 151, 156-158, 160, 179, 189, 197, 237-238, 260
- intramundanidad: 180, 212, 227, 244
- intratemporalidad: 170
- Jaspers, K.: 210
- juicio: central en Aristóteles, 34-35; concepción cartesiana, 49; concepción kantiana, 50; enunciado, 148; estructura general; 41-43, 45, 71, 119; su intencionalidad, 120; juicio como inclusión, 46, 48; juicio e identidad, 46, 53-54, 57, 71, 83-84; positivo y negativo, 251; principio de razón suficiente, 141-143, 145; relación entre la concepción de Leibniz y la de Kant, 64; teoría del ser, 85, 117, 118; verdad y falsedad como nota esencial del juicio, 50-51, 53, 71, 84, 120-121, 128, 146, 147, 252
- Kant: a priori y sujeto, 176; apercepción trascendental, 84; categorías, 72, 207; concepto de Dios, 57; historia de la lógica, 14-15, 17, 33; interpretación ontológica del idealismo, 167, 176-177; juicio, 43; juicios analíticos y sintéticos, 50; Leibniz, 64, 82; libertad, 230; matemática como modelo de la ontología, 96, 208; mundo, 205-206, 209-211; primacía de la razón práctica, 215; principio de contradicción, 16; problemática trascendental, 26; realidad, 80; relación sujeto y objeto, 153; ser humano como fin en sí mismo, 218; tiempo, 175, 231-232, 245; transcendencia, 191-194, 201; verdad formal, 14;
- κατάφασις: 34-35.
- Kierkegaard, S.: 166, 223
- Lask, E.: 49
- Leibniz, 12-26 *pássim*; 128, 132-133-134, 146, 176, 194, 243, 252, 254; véase, especialmente, conocimiento, 72-82; estructura del juicio, 42-44; juicios analíticos, 50; relación de estar incluido, 50-51; relación de la lógica y la metafísica, 40-41; relación de inesa, 48; sustancia, 45-46; teoría de la identidad, 53, 57, 83; verdades de razón y verdades de hecho, 55, 61-62, 69
- libertad: 18, 29-33, 36, 71, 131, 135, 163-164, 168, 173, 194, 215, 217-218, 221-225, 228-230, 245, 248-250, 253-254, 256
- lógica: como ciencia del pensar, 12; como metafísica de la verdad, 131, 137, 174, 212, 247, 249; como propedéutica, 15; como teoría del conocimiento, 119; comprensión del ser, 256; lógica formal, 14-15, 31, 34; lógica general, 13-14, 120; lógica material, 13; lógica tradicional, 12, 17, 33-36, 141, 251-252; relación con la metafísica, 40-42, 48, 50, 57, 117-118, 121-122, 125, 132-133, 252-253; y filosofía, 15-18, 20, 25, 29-30, 32, 70-71, 125; y libertad, 31; y reglas del pensar, 124, 141, 143,
- λόγος: 12, 26, 34-36, 42, 44, 48, 50, 53, 130, 140, 147, 169, 245, 251
- Lotze: 33, 42
- Malebranche, N.: 72

- materia prima: 116-117  
 materia secunda: 116-117  
 metafísica de la verdad: 120-125, 131, 174, 137, 247, 249  
 metontología: 162, 184-186, 260  
 Misch, G.: 42n  
 mónada: 88-89, 91-93, 100-104, 107-118, 121  
 monadología: 88-89, 94, 101-102, 104-105, 107, 117, 125, 128, 132  
 mundo: e impulso, 109, 114; y armonía pre-establecida, 114; y mónada, 115, 243; y trascendencia, 180, 195-197, 200, 213-216, 226, 246; y Dasein, 195, 198, 200, 202, 228, 242, 250; y cosmos, 201-204; y totalidad de los entes, 205; y Kant, 205-210; en *Ser y tiempo*, 211-212; su concepto transcendental, 212; y por mor de, 223-224, 245, 253; y Dasein, 195, 198, 200, 202, 225-226; como posibilidad de ser revelado, 226; y nada, 228, 244; ingreso en él, 226, 228, 242-248, 250-254  
 mundo externo: 177, 199  
 mundo invertido: 24  
  
 Nietzsche: 65, 259  
 nisus: 99, 101  
 νοεῖν: 27, 168-169  
 νοήσις: 164  
  
 οὐσία: 26, 45, 135-136, 170-171, 178, 216, 223, 254  
  
 Pablo de Tarso: 203  
 Parménides: 26, 153, 167-169, 201  
 Pascal, B.: 65, 158  
 Platón: 15-16, 19, 26, 33, 53, 55, 87, 96, 125, 133, 135, 168, 170-171, 179-174, 176-177, 213, 216, 230, 252, 255  
  
 Plotino: 231  
 por mor de: 216-218, 221-225, 228, 245-249, 253-254  
 Porfirio: 35  
 potius quam: 133-135, 254  
 πράξις: 169, 215-216  
 presencialidad: 45, 60, 71-72, 171  
 principio de contradicción: 16, 66-68, 128, 141, 252  
 principio de identidad: 66, 68, 141, 252, 254  
 principio de razón o fundamento: 16, 66, 69, 127-128, 131-133, 141, 143-144, 252-254  
 problema del ser: 28, 105, 131, 135-136, 159, 168-169, 174-179, 182, 184-185  
  
 raptus: 239  
 Reinhardt, K.: 201  
 relación yo-tú: 219  
 Rickert, H.: 49, 176  
  
 Scheler, M.: 64-65, 99, 154-158, 176, 194, 196, 198, 230, 251  
 Schelling, F.: 131, 133  
 Schopenhauer, A.: 131-133  
 scientia Dei: 57, 59, 61, 64, 70-71  
 scientia libera: 58  
 scientia necessaria: 58, 61  
 scientia simplicis intelligentiae: 58-59  
 scientia visionis: 60  
 sentido común: 16, 22, 140  
 ser: y la definición de la filosofía, 20-26; 172-174; y teoría del juicio, 85; interpretación monadológica, 86; como lo anterior, 171-172; su constitución regional, 177-178; y diferencia ontológica, 178; su carácter ventativo, 179  
 ser-en-el-mundo: 159, 196-200, 212, 217, 223, 225, 227-228, 248, 251

- ser-en-medio-de: 150-153, 157, 159, 223, 239  
*Ser y tiempo*: 154, 159-160, 173, 197-198, 211, 221  
 ser-verdadero: 31, 51-53, 66, 70, 120, 130, 142, 150, 159, 251  
 sexualidad: 161, 163  
 Sigwart, Ch.: 33, 42, 141  
 Sócrates: 168  
 Spinoza, B.: 40, 88-89  
 sofística: 23, 28, 124, 246  
 Suárez, F.: 42, 50  
 sustancia: 26, 44-47, 52, 65, 85-96, 100-104, 106-112, 117-119, 121, 171  
 Tales: 22  
 τέκνη: 140  
 temporalidad: 19, 163, 166, 175-176, 182, 186, 194, 197, 226, 228-229, 238-247, 251-253  
 temporáneo, temporaneidad: 186  
 teología: 24-25, 38, 57, 65, 117, 134, 191, 204  
 transcendencia: 151, 158-160, 166, 174, 179-180, 188-200, 202, 211-219, 223-229, 235, 242-245, 247-254  
 Tomás de Aquino: 42, 57-58, 60, 65, 97-98, 171, 204  
 tû-idad: 220  
 verdad: como adecuación, 12, 84, 147; como ἀληθεία, 150, 252; como develar, 151, 251; como identidad, 52-54, 63, 66, 68-69, 71, 83, 252; condicionada, 55, 66; contingente, 55-56, 62-64, 66, 68-69; de razón y de hecho, 55-56, 61-64, 66, 69, 70-71; del enunciado, 41, 46-47, 50-51, 118-120, 145, 149-150, 153, 251; derivada, 67-68; eterna, 55-56, 63; filosófica, 28; formal, 14; frente a certeza, 141-143; y fundamento, 32, 69, 142, 144-146, 174, 247, 253; histórica, 57, 62; necesaria, 55, 63, 66, 67-69; originaria, 52, 55, 66, 94; patentes y ocultas, 54-55; problema de la verdad, 31; y ser, 40, 179  
 Volder, de 93, 102-103, 106-111, 114, 115-116  
 Weber, M.: 65  
 Windelband, W.: 49  
 Wolff, Chr.: 66, 130, 194  
 yoidad: 220

