

FUNDAMENTO Y SUPUESTO. ACERCAMIENTO AL
PROBLEMA DEL FUNDAMENTO, A PROPOSITO
DE *SOBRE LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO* DE
M. HEIDEGGER

José L. López López. Universidad de Sevilla

I

Se plantea aquí el problema del fundamento. Al decirlo así, se acepta, de entrada, que el fundamento es problemático. Ello no es, en modo alguno, incongruente. Es más: como se intentará mostrar, es inherente al fundamento mismo el ser planteado como problema. Cuando el «fundamento» se presenta como *dado* —igual que cuando se desvanece como *no dado ni dable*, en la pura negación simple—, no es el fundamento lo que aparece o desaparece, sino el pseudofundamento, el *supuesto*. Plantear el problema del fundamento es sostener el fundamento frente al supuesto, dado en la afirmación simple, quitado en la simple negación.

El problema del fundamento nos sitúa en el centro de la batalla de la metafísica. No es esta una expresión metafórica, literaria, sino propia y filosófica: pues *hay* la batalla de la metafísica, y *hay* el centro de esa batalla. En esa batalla, y en su centro, se dirimen el ser y la verdad de la metafísica, y, tras ella, todo ser y toda

verdad, desde las más amplias y generales esferas hasta las más humildes y cotidianas. En ese centro, el problema del fundamento es el punto de encuentro de *razón* y *poder*. La razón sólo es razón si es fundamento actualizado (no, por cierto, la *ratio* racionalista, que es el supuesto «racionalizado»); el poder es poder, porque es supuesto ejercido en acto. Esta batalla ha sido, con diversas palabras, repetidamente descrita: desde Platón hasta Zubiri, por ahora. «No cesará en sus males el género humano hasta que los que son *recta* y *verdaderamente* filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercer el poder en los Estados lleguen, por especial favor de los dioses, a ser filósofos en el *auténtico sentido de la palabra*»¹. Fundamento (razón) y supuesto (poder) ya se contraponen en la epístola platónica; como se contraponen de nuevo en nuestros días: «Como en tiempos de Platón y Aristóteles, también hoy nos arrastran inundatoriamente el discurso y la propaganda. Pero la verdad es que estamos modestamente, pero irrefragablemente, instalados en la realidad»².

De manera específica —en el campo de lo que ha sido llamado «lucha teórica»— dos frentes principales tiene hoy la batalla de la metafísica: el frente del *cientismo* y el frente del *ideologismo*. El cientismo, bajo la apariencia de un difuso positivismo, con numerosas variantes; el ideologismo, que se muestra como un no menos difuso materialismo en sus formas predominantes. La coincidencia final de ambos no acontece por casualidad: en último término ambos, cientismo e ideologismo, son «filosofías ideológicas», no sólo *sin* el fundamento, sino *contra* el fundamento; es decir, «filosofías antimetafísicas». «La “filosofía ideológica” viene invirtiendo los términos: el señorío fundante, *fundamentante* y crítico, propio de la teoría, es ejercido por los contenidos del yo individual y circunstancial. La libertad concreta, personal, del pensamiento sólo resulta entonces posible en precario, como contraposición individual de opiniones»³. He aquí otra descripción, en la que se rescata el valor ontológico de la teoría, frente a los supuestos —las opiniones— del yo individual y circunstancial, es decir, frente a los supuestos que, en tanto que tales —en tanto que arbitrarios— se actualizan como poder-violencia.

Así pues, el problema del fundamento está en el centro de la metafísica. Ocuparse de este problema es ocuparse de la cuestión de la metafísica. Y ello tanto en su sentido general, como respecto a cada una de las partes en que tradicionalmente se divide la metafísica: el problema del fundamento pertenece tanto a la ontología como a la gnoseología, como a la teología natural, necesariamente; porque la propia naturaleza de este problema lo coloca en la encrucijada de los problemas ontológico, teológico y crítico y lo constituye, así, como punto crucial de la metafísica unitaria.

No obstante, en este trabajo se plantea *primariamente* el problema del fundamento desde la perspectiva ontológica (no teológica ni gnoseológica); más esta *primariedad* no puede excluir, salvo en los inicios metodológicos, la dimensión gnoseológica y el horizonte teológico en los que toda cuestión ontológica alcanza su plenitud. El propio desarrollo del problema del fundamento, como habremos de ver, conduce por necesidad a esta plenitud.

¹ Platón, *Carta VII*, 326 ab. Subrayado nuestro.

² X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (vid. Bibl.), pág. 15.

³ J. Arellano, «La crítica filosófica: idea, situación, proyecto», en *Documentación Crítica Iberoamericana*, núm. 1, Sevilla, 1964, págs. 10-11. Subr. nuestro.

Este trabajo, como indica su título, se plantea el problema del fundamento. Y se lo plantea, como contribución a la batalla de la metafísica, frente al *supuesto* (que se actualiza como *pseudofundamento* y, más aún, como *antifundamento* enfrentado al fundamento mismo). Como indica el subtítulo, el problema del fundamento se plantea aquí en diálogo y discusión con el escrito *Sobre la esencia del fundamento* de Martín Heidegger⁴, principalmente; en menor medida, están presentes también, en este diálogo y discusión, determinadas referencias al problema de Hegel⁵ y N. Hartmann⁶; así como, naturalmente, diversas formulaciones de la tradición metafísica, reseñadas, a veces, en notas.

II

En la introducción de *Vom Wesen des Grundes*⁷, Heidegger toma como punto de partida la palabra ἀρχή, y la distinción que Aristóteles hace de las diversas significaciones de ἀρχή. Esto nos aboca de inmediato a dos problemas preliminares. El primero se presenta en toda confrontación y discusión entre distintas formulaciones filosóficas: es el problema de la *traducción*, del *diá-lógos* (*diá*: unión a través de la separación) entre diferentes pensamientos. El diálogo ontológico exige la traducción, no sólo semántica, sino también sintáctica, contextual y existenciada. Tal traducción parece obviamente necesaria cuando la palabra filosófica está formulada en lenguas distintas (tal, en este caso, el griego y el alemán, para Heidegger; el griego, el alemán y el español, para nosotros); pero su necesidad no suele alcanzar esa evidencia inmediata cuando se trata de pensamientos filosóficos expresados en la misma lengua. Y, sin embargo, en uno y otro caso, se hace preciso que la traducción sea llevada a cabo como *hermenéutica ontológica*, si se quiere cumplir con plenitud el diálogo.

En este caso, Heidegger ejerce la traducción ontológica estableciendo la siguiente correspondencia: ἀρχή es igual a *principium*, e igual a *Grund* (y nosotros tenemos que añadir: igual a *fundamento*). Pero si bien es cierto que *Grund* (fundamento) hereda la línea de significación de ἀρχή-principium, no lo es menos que igualmente hereda otra línea de significación: la de λόγος-ratio (y, también, *verbum*). ¿Quiere ello decir que *Grund* (ἀρχή, principium, fundamento) y *Grund* (λόγος, ratio, razón) son términos unívocos? En esta doble herencia significativa que alcanza el término *Grund*, ¿deberá verse un motivo de confusión metafísica, o deberá celebrarse la reunión crucial de dos ámbitos de significación (uno ontológico, otro gnoseológico, ambos metafísicos)? Como habrá de verse, la doctrina de la *analogía entis* tiene ocasión de mostrar su fertilidad también con motivo de la relación entre ambas líneas de significación.

El segundo problema preliminar es el de la división del fundamento. ¿Hay fundamento metafísico o hay fundamentos metafísicos? Parte de este segundo problema se traslada al primero: ¿hay fundamento metafísico, ontológico-gnoseológico,

⁴ Utilizamos el texto de *Von Wesen des Grundes* editado por Heidegger en *Wegmarken*. Hemos tenido presente la traducción de E. García Belsunce en *Ser, verdad y fundamento* (vid. Bibl.).

⁵ *Wissenschaft der Logik*, ed. de G. Lasson, Libro segundo, I, 3: Der Grund; y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. de F. Nicolín y O. Pöggeler. Para la primera, hemos tenido en cuenta la traducción de R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, (vid. Bibl.).

⁶ *Ontología*, 5 vols., trad. de J. Gaos, y *La nueva Ontología*, trad. de E. Estiú (vid. Bibl.).

⁷ Desde ahora citaremos *Von Wesen des Grundes*, abreviadamente, como *WdGr*, ed. cit.

o hay fundamentos metafísicos, por de pronto fundamento ontológico y fundamento gnoseológico? Mas, sólo dentro de la esfera de lo ontológico, el pasaje aristotélico aludido por Heidegger⁸ apunta a una triple división de las ἀρχαί, los «principios» supremos: «Lo común a los primeros principios es ser el *de dónde* de lo que es, lo que se efectúa y lo que se manifiesta como verdad» (Was-sein, Dass-sein, Wahr-sein)⁹. Y, enseguida, otro pasaje de la *Metafísica* explica una cuádruple división de las κλίμα, las «causas»: material, formal, eficiente y final¹⁰. Aunque las «causas» se reconocen como «principios» falta por establecer, como señala certeramente Heidegger¹¹ la íntima conexión entre las divisiones y aquello que se divide. Heidegger descarta, como vía para descubrir esa conexión «la de una caracterización de aquello que es “común” a las “especies” de fundamentos, aunque no hay que desconocer en ello el impulso a una elucidación originaria del fundamento en general»¹². Ciertamente, Aristóteles se preocupó por el problema del fundamento en general, a través del análisis de las causas, de sus conexiones, de su número y de su naturaleza última¹³. Por otra parte, en los tiempos modernos, tanto Leibniz como Schopenhauer plantean el problema del fundamento como pregunta por el principio de razón suficiente (Satz vom zureichenden Grunde) —lo que nos conduce de nuevo a las anteriores preguntas—. Kant¹⁴ y Schelling¹⁵ hacen aportaciones de especial significación para este problema, como reconoce Heidegger: «Ya la referencia a Kant y Schelling hace cuestionable si el problema del fundamento se confunde con el del “principio de razón”, y si en general sólo se plantea con éste»¹⁶.

Pero estas referencias heideggerianas no deben hacer olvidar una aportación esencial, no aducida explícitamente, como es la de Hegel. Tanto en la *Ciencia de la Lógica*¹⁷ como en la Lógica de la *Enciclopedia*¹⁸, el pensamiento hegeliano es de importancia decisiva para la elucidación del problema del fundamento como problema capital de la metafísica moderna. En efecto: en el capítulo de la *Ciencia de la Lógica* dedicado especialmente al Fundamento¹⁹ las primeras palabras son *Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund*, «la esencia se determina asimismo como fundamento», y se continúa: «... Pero esta determinación no está puesta por la *esencia misma*, o sea la esencia no es fundamento, precisamente porque no ha puesto por sí misma esta determinación suya»²⁰. Y algo más adelante: «La esencia, al determinarse como fundamento, se determina como lo no-determinado, y sólo la superación de este su ser-determinado constituye su determinar»²¹. Ninguna insistencia es excesiva para ponderar la relevancia de estas palabras. De un sólo tajo, colocándose *in medias res*, como es característico de sus grandes momentos, Hegel delimita *fundamento de supuesto*: el fundamento es el ser-puesto superado —es decir, aquello que *es*, y *no es dado*, mientras que el supuesto *es dado*, y *no es*. En último término, esta caracterización apunta a la *trascendencia* como esfera de lo que es, y no es dado, en afinidad con lo que Heidegger descubrirá como ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento. No es casual esta afinidad: la *Ciencia de la Lógica* hegeliana está por descubrir por buena parte de la filosofía de hoy como

⁸ *Metafísica*, V., 1, págs. 1.013 a, 17 ss.

⁹ *WdGr*, Vorwort zur dritten Auflage, pág. 21.

¹⁰ *Metafísica*, V, 1, págs. 1.013 b, 16 ss.

¹¹ *WdGr*, pág. 22.

¹² *Ibid.*, pág. 22.

¹³ *Metafísica*, 1, 7, págs. 988 b, 16 ss.

¹⁴ *Ueber eine Entdeckung...*, (vid. Bibl.).

¹⁵ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit...* (vid. Bibl.).

¹⁶ *WdGr.*, pág. 23.

¹⁷ Desde ahora, abreviadamente, *WL*.

¹⁸ Zweite Abteilung, «Die Lehre von Wesen», en especial párrafos 120 a 130.

¹⁹ Zweites Buch, I, 3, «Der Grund», pág. 63.

²⁰ *WL*, pág. 63.

²¹ *Ibid.*, pág. 63.

uno de los hitos esenciales de la recuperación contemporánea de la metafísica, tras el oscurecimiento posmedieval. Es N. Hartmann, pensador cuya relación con Hegel es frecuente y superficialmente interpretada como contrapuesta, quien nos señala la importancia metafísica de Hegel: «... empezó a despuntar de nuevo el viejo problema del ser —de lo que se encuentran las primeras señales ya en la lógica hegeliana—»²². Se refiere Hartmann al «despuntar» frente al predominio de la teoría del conocimiento como disciplina principal de la filosofía; esto es, el renacer de la pregunta por el ser frente a la dominación de la pregunta por las condiciones del conocimiento, característica de la metafísica moderna.

En todo esto se manifiesta la necesidad de un nuevo enfoque de la historia de la metafísica: la aparición de nuevas hipótesis interpretativas, que trabajosamente se van abriendo paso, comienza a remover la interpretación establecida de la metafísica de los tiempos modernos: desde Heimsoeth, que muestra cómo las más valiosas formulaciones de la metafísica moderna se producen, no en ruptura con la metafísica medieval, sino como desarrollo de esta metafísica²³ han transcurrido más de cincuenta años; pero hoy se añaden a sus observaciones aquellas que se preguntan por la esencia de la Ilustración: ¿no sería el «esclarecimiento» de las Luces una claridad superficial, *junto a* un oscurecimiento profundo, *fundamental*? ¿No podría hablarse, con Heidegger, de «olvido del ser», sin retrotraer su rescate a los tiempos presocráticos? ¿Qué hacer con el gran «olvido del ser» de los siglos posmedievales? ¿No es, acaso, el olvido del problema del ser, sustituido por el problema del sujeto del conocimiento, lo que abre paso a las «filosofías ideológicas» antimetafísicas de hoy? Y, junto a todo ello, el papel de la *Ciencia de la Lógica* en el rescate del problema del ser, exige emprender la investigación ontológica en la que se recupere para la metafísica a la propia *Ciencia de la Lógica*. Las formulaciones que en esta obra se contienen sobre el problema del fundamento son una buena prueba de su fecundidad metafísica. Incluso la cuestión de la relación entre el problema del fundamento y el principio de razón es abordada, directamente, en el capítulo sobre el Fundamento (Der Grund): «Der Grund ist in einem Satze ausgedrückt worden: Alles hat seinen zureichenden Grund. Dies heisst im allgemeinn nichts anderes als: was ist, ist nicht als seiendes Unmittelbares, sondern als Gesetztes zu betrachten»²⁴. Así, el principio de razón suficiente significa que «lo que es, tiene que ser considerado, no como ente *inmediato* (seiendes Unmittelbares) sino como *constituido* (Gesetztes)» (en sentido aristotélico, como *forma*). Hegel señala que es superfluo añadir *suficiente* al principio de razón, y explica, a la par, que Leibniz (que entendía el «principio de razón» no como los que de costumbre se vinculan a él en la expresión inmediata, sino como *principio de fundamento*) conserva esa adición para oponerla a la causalidad eficiente mecánica.

Por su parte, Heidegger, aún sin hacer referencia explícita a Hegel, se mueve al tratar del fundamento sobre el fondo metafísico de la *Ciencia de la Lógica*. Su ataque a la cuestión lo divide en tres partes: I. Planteamiento del problema del fundamento; II. El ámbito de la pregunta por la esencia del fundamento: la trascendencia; III. De la esencia del fundamento.

El planteamiento que hace Heidegger del problema del fundamento es, esencialmente, una discusión del «principio de razón» leibniziano. Al hilo de esta discusión, Heidegger vincula el problema del fundamento con el problema de la verdad. Ello le conduce a buscar la conexión de la verdad —y, por tanto, del fundamento— con la trascendencia, que se determina como el ámbito o dominio (Bezirk) dentro

²² *Ontología. II: Posibilidad y efectividad*. Introd., pág. 1.

²³ H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Introducción (vid. Bibl.).

²⁴ *WL*, Anmerkung, pág. 65.

del que la pregunta por el fundamento encuentra su lugar propio. En la tercera parte, tras el análisis de la trascendencia («evocación de la historia aún oculta del problema originario de la trascendencia»²⁵, dirá Heidegger) en relación con el Dasein (la trascendencia es el ser-en-el-mundo del Dasein), se desemboca en el intento de clarificar la esencia del fundamento. De cada una de estas tres partes se ocupan, consecutivamente, las páginas que siguen.

III

El planteamiento que Heidegger hace del problema del fundamento sigue, estrictamente, los siguientes pasos:

- a) El principio de razón (Satz vom Grunde) como «principio supremo» (oberstes Prinzip): formulación negativa (nihil est sine ratione) y formulación positiva (*omne ens habet rationem*).
- b) El principio de razón no *fundamenta* la esencia de «Grund», sino que la *supone* como una «representación evidente» (selbstverständliche Vorstellung); no se puede alcanzar, pues, la esencia del fundamento *desde* el «principio de razón», sino al contrario: este principio sólo alcanza su delimitación originaria *desde la esencia del fundamento*.
- c) Pero si el «principio de razón» no puede ser punto de origen de la esencia del fundamento, sí puede ser buen *punto de partida* para ahondar en la pregunta sobre la esencia del fundamento.
- d) Mediante el ahondamiento de tal pregunta, encontramos que, para el mismo Leibniz, el origen próximo del *principium rationis* se encuentra en la *natura veritatis*, por tanto, la pregunta por la esencia del fundamento sólo puede contestarse mediante la pregunta por la *esencia de la verdad*.
- e) La pregunta por la esencia de la verdad nos conduce, en primer lugar, a la *verdad proposicional*: conexión (συμπλοκή) de sujeto y predicado.
- f) Mas la correspondencia de sujeto y predicado no es originaria: no hace primariamente accesible el *ente en cuanto tal*. Hay una verdad más originaria, que es la que Heidegger llama *verdad óptica*.
- g) Pero ni aún la verdad óptica, patencia antepredicativa del ente (vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem), puede hacer accesible el ente en cuanto ente, si esta patencia no está precedida por una comprensión del ser del ente. Esta comprensión la llama Heidegger *verdad ontológica*.
- h) La verdad óptica y la verdad ontológica se copertenecen mutuamente en su referencia a la *diferencia ontológica* (diferencia de ser y ente).
- i) La raíz de la diferencia ontológica es la *trascendencia* del Dasein.
- j) Por tanto, el problema del fundamento —a través de su ahondamiento como problema de la verdad— se convierte, ahora, en el *problema de la trascendencia*. La trascendencia es el ámbito del problema del fundamento.

El *diá-lógos* debe recorrer cada uno de esos pasos de la argumentación; y, en primer lugar, ha de plantearse la cuestión del principio de razón. La formulación más corriente y abreviada dice: Nihil est sine ratione, *nada es sin razón* (Nichts ist ohne Grund). Para proseguir el diálogo, traduciremos al español desde ahora: *nada es sin fundamento*. «Fundamento» (Grund) es una traducción que mantiene el carácter problemático de su equivalente alemán: en primer lugar, fundamento ¿es fundamento *real* o fundamento *ideal*? Esta pregunta, que coloca a «fundamento» en el mismo ámbito de interrogación que «Grund», se traslada al *principio de (razón)*

²⁵ WdGr., pág. 57.

*fundamento*²⁶. ¿Es el «principium rationis» un *principium essendi* o un *principium cognoscendi*? ¿Principio *ontológico* o *gnoseológico*? ¿Principio *metafísico* —ontológico-gnoseológico— o principio *lógico*?

La respuesta sólo puede ser dilatoria. Y la dilación no es arbitraria: arbitraria sería la pretensión de solucionar —es decir, cerrar— la abertura que tales preguntas constituyen: la abertura de la *diferencia* «real»-«ideal»; la abertura de la *diferencia* entre «metafísica» y «lógica»; la abertura de la *diferencia* entre «ontología» y «gnoseología» (y «teología natural», también).

La respuesta a aquellas preguntas debe, necesariamente, posponerse a la *pregunta por el fundamento mismo*: pues toda pregunta por aquello referente al fundamento se repliega a la pregunta por el fundamento. *Necesariamente*, toda pregunta concerniente al fundamento se convierte en *pregunta fundamental*.

Esto significa: ninguna pregunta acerca de notas o determinaciones del «principio de (razón) fundamento» puede elucidarse sino sólo a partir de la esencia del fundamento. *Sólo el fundamento fundamenta*. El «principio de (razón) fundamento» no es fundamento *desde* la diferencia entre principium essendi y principium cognoscendi, entre metafísica y lógica, o entre ontología y gnoseología; bien al contrario, estas diferencias se fundamentan *desde* el principio de fundamento. Pero es más: la propia expresión «principio de fundamento» es reduplicativa, en apariencia, equivalente a *principio del principio* o *fundamento del fundamento*. Si estamos ante el «principio supremo» o el «fundamento primero y último», ¿qué añade el *principium rationis* a la simple y originaria cuestión del *principio* a secas (ἀρχή)?

Si bien se le admiten ciertos precedentes, se acepta generalmente que fue Leibniz el que formuló el *principium rationis sufficientis* tal como ha quedado incorporado a la historia de la filosofía. Leibniz dejó varias formulaciones del principio. En la más conocida, inserta en la *Monadología*, coloca el principio de razón suficiente al lado del de contradicción: «Nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios: el de contradicción, en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero, lo opuesto o contradictorio a lo falso»²⁷. Ligado a este párrafo, el siguiente: «Y el de razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser *verdadero* o *existente* y ninguna enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo»²⁸. Si nos atenemos a la formulación leibniziana («nuestros razonamientos se fundan en dos grandes principios...») el pensamiento instrumental, *dividido*, captará lo que ya estaba inscrito en su propia instrumentalidad dividida: sin ninguna duda, el principium rationis es un principio «lógico»... Pero para el pensamiento esencial, que no es dividido, sino *que divide*, la formulación de Leibniz arrastra hasta el momento originario del pensar, en el que no está decidida aún la diferencia entre principio «lógico» y principio «metafísico». Justamente es en ese momento originario, el de la ἀρχή, donde la diferencia se decide. Debe invertirse, por tanto, el orden de la tradicional discusión. «Mientras admitamos que no sabemos nada exacto, acerca del concepto de “lógica” ni del de “metafísica”, ni tampoco acerca de la “relación” entre ambos, las disputas acerca de la interpretación histórica de Leibniz seguirán sin guía segura, y por lo tanto serán filosóficamente

²⁶ Traducimos «Satz von Grunde» desde aquí como «principio de fundamento», aunque conservaremos en ocasiones la versión habitual de «razón» por «Grund» intercalada entre paréntesis: «principio de (razón) fundamento».

²⁷ *Monadología*, 31 (vid. Bibl.).

²⁸ *Monadología*, pág. 32.

infructuosas»²⁹ señala Heidegger. Pero el mismo Leibniz nos indica cómo el terreno de los dos «grandes principios», cuando menos con toda seguridad el de razón suficiente, es el terreno originario de la «fundamentalidad» donde *no están decididos*, sino que *se deciden*, los aspectos trascendentales de la *diferencia* del ser y el ente: «Aunque las más de las veces esas razones *no puedan ser conocidas por nosotros*»³⁰, dice, refiriéndose a la razón suficiente. Por cierto ha de tenerse, pues, que para Leibniz el «principio de (razón) fundamento» es principio supremo, aunque el fundamento *no sea conocido*, es más, aunque *no pueda ser conocido*.

Heidegger aduce otra formulación diferente: la contenida en el tratado *Primae veritatis*. En esta formulación, como pone enseguida de manifiesto Heidegger, Leibniz pone en conexión el principium rationis con la *natura veritatis*³¹. Se podría acusar a Heidegger, como en otras ocasiones, de elegir un texto recóndito e interpretarlo retorcidamente; pero en el mismo y frecuentado de la *Monadología*, citado más arriba, la relación entre «principio» y «verdad» no se reduce al principium rationis, sino que se extiende, igualmente, al principium contradictionis. El carácter de «principio», si nos atenemos a aquella frecuentada formulación, pertenece al ámbito de lo que *es* y, por lo mismo, *no es dado*. Pertenece a la esencia del principio el *ser*, y *no ser dado*. En efecto: lo verdadero es lo contradictorio de lo contradictorio; nihil est sine ratione; las más de las veces estas razones no pueden ser conocidas por nosotros. En la *Monadología*, como en *Primae veritatis*, las formulaciones leibnizianas acerca de los principios son *negativas*, con la negación que contiene la formulación de la diferencia ontológica. En toda su profundidad captó esto Hegel en la *Ciencia de la Lógica*: «No hay que detenerse en general en el ser-ahí (Dasein) inmediato, o en la determinación en general, sino que hay que volver *desde ellos a su fundamento*»³². La negación hegeliana, correlativa de la leibniziana, es la negación de la determinación o del ser determinado (Dasein) en general —es decir, de lo *meramente dado*—, negación que vuelve, *en tanto que negación de lo dado*, al fundamento.

Formulación *negativa* es una de las notas esenciales del «principio de razón» leibniziano; junto a ella, otra nota esencial conviene retener: *relación entre fundamento y verdad*. Ambas notas: *negación* y vinculación entre el problema del *fundamento* y el problema de la *verdad*, son destacadas por Hegel: «Es superfluo añadir que la razón tenga que ser *suficiente*, pues es cosa que se comprende por sí misma; *aquello cuya razón no fuera suficiente, no tendría ninguna razón*; pero todo debe tener una razón»³³ y explica más adelante: «Sin embargo, Leibniz oponía el carácter de *suficiente* de la razón especialmente a la causalidad considerada en su sentido más estricto, es decir, como manera de actuar mecánica»³⁴. Lo que esta explicación aporta, acerca de la oposición del principium rationis sufficientis a la causalidad por excelencia: la causa eficiente mecánica, introduciendo la apertura a la cuestión de la teleología, habremos de examinarlo enseguida. Pero antes hemos de detenernos algo más en las observaciones de Hegel sobre Leibniz. Tras señalar que Leibniz, «que tenía particular predilección» por el principio de (razón) fundamento (literalmente dice: *am Herzen lag*, lo tenía en el corazón), le atribuía un *sentido más profundo* y un concepto más importante («einen tiefern Sinn und Wichtigern Begriff») de los que se le atribuyen habitualmente (gewöhnlich), Hegel precisa que tales profundidad e importancia deben ser reconocidas, y explícitamente muestra

²⁹ *WdGr.*, pág. 25.

³⁰ *Monadología*, pág. 32.

³¹ *WdGr.*, pág. 25.

³² *WL.*, pág. 65.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

su adhesión al principio leibniziano, «es decir, el principio por el cual el ser como tal (*das Sein als solches*) en su inmediatez es esclarecido como *no-verdadero* (*Unwahre*) y esencialmente como algo *puesto* (*Gesetztes*), mientras que el fundamento (*der Grund*) es iluminado como lo *verdadero inmediato* (*das wahrhafte Unmittelbare*)»³⁵.

Si nos atenemos a la interpretación hegeliana de Leibniz —por otra parte, coincidencia esencialmente con la de Heidegger— obtenemos dos líneas provisionales de conclusiones: una, referente a las características esenciales del principio de (razón) fundamento, a través del pensamiento de Leibniz, Hegel y Heidegger; otra, referente precisamente al pensamiento de estos tres filósofos y su significación —a partir de su posición ante el problema del fundamento— en la metafísica de los últimos siglos.

El principio de razón es expresado primariamente bajo formulación negativa; la esencia de este principio aparece conectada con la esencia de la verdad; la esencia del principio se enlaza también con la cuestión de la causa final. El principium rationis no se plantea en el *ámbito dividido* de lógica/metafísica, ni de ontología/gnoseología, sino que se plantea en el *ámbito de la fundamentalidad*, en el que esas divisiones tienen posterior sentido. Esto nos conduce a varias preguntas, que tienen su lugar propio en ese ámbito fundamental. ¿Por qué el principio de fundamento tiene una formulación primariamente negativa? ¿En qué respecto se enlaza el problema del fundamento con la natura veritatis? ¿Bajo qué aspecto introduce el principium rationis la cuestión teleológica? Y —de nuevo vuelve este interrogante— ¿Qué añade el «principium rationis sufficientis a la simple y originaria cuestión del «principio» (ἀρχή, Grund, fundamento) a secas?

Estas preguntas alcanzan su sentido más pleno si se examinan a la luz de la segunda línea de cuestiones: la posición de Leibniz, Hegel y Heidegger en la metafísica de los últimos trescientos años. No son los únicos que pueden incluirse en la gran tradición de la *philosophia perennis*, pero sí es cierto que esa gran tradición los acoge en lugares de esencial importancia. Fue el mismo Leibniz en su famosa carta a Nicolás Remond quien estableció el concepto amplio y abierto de la *philosophia perennis*, que sería gravemente erróneo, como se ha intentado, reducir a la filosofía escolástica, y aún restringidamente al tomismo. Santo Tomás de Aquino tiene, por cierto, un lugar destacado en la *philosophia perennis*; pero el pensamiento de Santo Tomás, como todas las grandes filosofías, *no excluye*, antes bien *incluye* a través del *diá-logos*. Entendemos aquí como *philosophia perennis* toda filosofía que desarrolla el legado conferido a la humanidad desde el momento originario de la aparición de la filosofía. Al hilo de este trabajo, con más precisión, puede adelantarse: *philosophia perennis* es toda *filosofía fundamental*.

Incluir a Leibniz, Hegel y Heidegger (entre otros, pero ellos, en este caso, se eligen por haberse ocupado temáticamente del problema del fundamento) en la *philosophia perennis*, significa: que cada uno de ellos se ocupa, en su momento, *otra vez y de nuevo*, de los problemas y cuestiones radicales de la filosofía, de la metafísica, del fundamento, del ser.

En este marco, las preguntas antes formuladas se aproximan a su explicación. En el tiempo de Leibniz, el ser, como cuestión central de la metafísica, iba quedando desplazado por la cuestión del sujeto. La «positividad» de los viejos principios ontológicos —positividad constituida sobre bases esencialmente realista— había en este contexto, perdido gran parte de su *eficacia comunicativa*. Justamente, la tarea de la *philosophia perennis* no es insistir en las «positividades» de eficacia comunicativa disminuida, sino que debe aplicarse a la constitución de positividades expresivas nuevas que recuperen la eficacia comunicativa a través de la cual se muestren,

³⁵ *Ibidem*.

otra vez y de nuevo, los problemas y cuestiones radicales de la filosofía, de la metafísica, del fundamento, del ser. Así, el principium rationis sufficientis es la *nueva*, y la *misma*, formulación del principio (ἀρχή, Grund, fundamento). Es la misma, porque es el *mismo* —y, aún así, desconocido— principio; es nueva, porque el principio, ahora, *asume* e integra la complejidad de las nuevas determinaciones históricamente emergidas (por ej., la prominencia moderna de la subjetividad o de la cuestión crítica), reconstituyendo el principio como principio metafísico unitario, como *fundamento*. Al rescatar el principium rationis el fundamento, recoge en sí el principio de la *analogía entis*, a través del cual los ámbitos de significación ontológico y gnoseológico son recogidos, con analogía intrínseca de proporcionalidad, y reasumidos al fundamento unitario ontológico-gnoseológico. Precisamente la formulación *negativa* es esencialmente primaria porque remite al fundamento trascendental unitario, como algo que *es*, pero no es *dado, puesto* (sino, justamente, fundamental): «el ser como tal en su inmediatez es esclarecido como no-verdadero y esencialmente como algo puesto, mientras que el fundamento es esclarecido como lo verdadero inmediato»³⁶.

A su vez, se enlaza con lo anterior la relación con la teología. Del mismo modo que el fundamento *asume* en la unidad originaria las determinaciones ontológicas y gnoseológicas, así reúne las diversas determinaciones causales en el principio supremo. «Para esta unidad (esencial), las causas mecánicas no son suficientes, porque no se halla en su base el fin, como unidad de las determinaciones. Bajo la denominación de razón suficiente (zureichenden Grunde), Leibniz, por consiguiente, ha entendido aquella que fuera suficiente también para esta unidad, y por ende, que comprendiera en sí no sólo las puras causas, sino las *causas finales* (Endursachen)»³⁷. La metafísica unitaria, la *onto-gnoseo-logía* fundamental, se recupera a través del principio leibniziano de fundamento. Esta «conquista» o «desvelamiento» de la unidad ontológica-gnoseológica se repite en la historia de la metafísica (por ejemplo, la reciente afirmación zubiriana: «Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber»³⁸), aunque la relevancia eminente de la formulación leibniziana está en relación con el momento crucial en que se constituye.

Pero de todas las interrogaciones, para el objeto de este trabajo, hay que retener la que indaga acerca de la relación entre el problema del fundamento y la *natura veritatis*, la esencia de la verdad. Ciertamente, que el principio significa la vuelta a la unidad originaria —y no en sentido temporal, sino *esencial*—. Pero la unidad originaria esencial ¿dónde tiene su origen? ¿De dónde el fundamento del fundamento? Dos caminos errados se abren ante tal pregunta: la iteración formal infinita, que tras ir tras el fundamento del fundamento, continuara indefinidamente hacia atrás. Desechado este pseudocamino, cabe abrazarse a un *supuesto* —formalidad pseudo-originaria que se acepta como «regla» de conveniencia, conveniencia en último término pragmática—. Aún si esta segunda vía se desecha, la tercera que la sustituye no es, en rigor, otra diferente: pues negar el regressus ad infinitum, y negar que haya *ningún fundamento*, no es lo mismo que negar todo *supuesto*. Puesto que la negación de todo fundamento es abrir el campo de posibilidad óptica, noética y ética a *cualquier supuesto*. La negación de todo fundamento es el *supuesto máximo*, el que posibilita *todo* supuesto y *cualquier* supuesto.

La pregunta por el fundamento significa: negación de la iteración formal infinita, cuyo término es la vacía indefinición; negación de *todo* y *cualquier supuesto*, es

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, pág. 66.

³⁸ *Inteligencia sentiente*, pág. 10.

decir, negación de toda convención o arbitrio, que, en último término, siempre son el reconocimiento del poder-violencia, bien bajo la forma de dominación/dependencia, bien bajo la forma de equilibrio de poderes: todo es legítimo y, a veces, necesario, en el campo limitado de la conveniencia pragmática. Mas la metafísica y sus radicales preguntas no están comprendidas dentro de ese campo, ni puede, por consiguiente, someterse a sus leyes. La negación de todo y cualquier supuesto significa que, ante todo, *no puede suponerse el fundamento*. Pero también significa que, menos aún, puede suponerse la *negación del fundamento*. Inquietud y perplejidad es la primera apertura hacia el fundamento. Por eso, el fundamento aparece, *fundamentalmente*, como problemático, como *pregunta*. Mas el aire que respira el preguntar es la verdad. Sin metáfora: la pregunta por el fundamento sólo tiene posibilidad en el ámbito de la verdad. Por ello se da esencialmente enlazado con ella. «El *principium rationis* subsiste, —dice Heidegger— porque sin su subsistencia habría entes que deberían existir sin razón. Esto significa para Leibniz que habría verdades que chocarían con la “naturaleza” (“Natur”) de la verdad en general»³⁹.

Porque es imposible tal cosa, porque tiene su origen en la esencia de la verdad, el *principium rationis* tiene subsistencia. Ahora bien, se pregunta Heidegger, ¿qué es lo originario de la verdad? Pues la verdad se nos presenta, en primer lugar, como aquello que «reside en la conexión (*συνπλοκή*) de sujeto y predicado». ⁴⁰. Es decir, la «verdad del enunciado». Pero la verdad del enunciado se asienta, más primariamente, en el ente en cuanto tal. «La verdad proposicional está enraizada en una verdad *más originaria* (*ursprünglicheren Wahrheit*) (Desocultamiento, Unverborgenheit), en la patencia antepredicativa *del ente*, que llamaremos verdad óptica (*ontische Wahrheit*)»⁴¹.

Desde el ente, desde su abertura antepredicativa, se funda la verdad proposicional, la verdad del enunciado. Pero ¿la verdad óptica es lo más originario de la verdad?

Para responder a ello, es preciso distinguir con rigor, como lo hace la metafísica clásica, *ser* y *ente*. Dice N. Hartmann⁴²: «Se trata de apresar el concepto rigurosamente general de “ente”, si no en su contenido, al menos en su forma; y se trata, además, de fijar qué se haya de entender por el “ser” de este ente»⁴³. Y añade: «Pues no es la misma cosa. El *ser* y el *ente* se distinguen exactamente, como la *verdad* y lo *verdadero*, la *efectividad* y lo *efectivo*, la *realidad* y lo *real*. Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el “ser verdadero” mismo de estas cosas es uno y el mismo»⁴⁴.

A partir de ahí, podemos decir: la abertura propia del ente, abertura antepredicativa que funda la verdad proposicional, es la abertura de lo «verdadero». Mas ¿cómo puede ser lo verdadero sin lo más originario que es la verdad? ¿Cómo puede ser la verdad del ente, sino desde, *a partir de*, la verdad del ser? Con palabras de Heidegger: «Sólo el descubrimiento del ser posibilita la patencia (*Offenbarkeit*) del ente»⁴⁵. A la verdad del ser la llamará Heidegger *ontologische Wahrheit*, *verdad ontológica*. No es ajeno Heidegger a la multivocidad de los términos «ontología» y

³⁹ *WdGr*, pág. 26.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibid.*, pág. 27.

⁴² *Ontología*, I, I, 1, b), pág. 47.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *WdGr*, pág. 28.

«ontológico», multivocidad en la que «se oculta justamente el problema de una ontología»⁴⁶. Mas, con la aclaración expresada por la formulación de N. Hartmann, puede bastar, por el momento: verdad óntica es lo «verdadero» y verdad ontológica la «verdad». Ello exige a su vez, preguntarse acerca de la relación interna entre la «verdad» y lo «verdadero». En primer lugar, debe haber una correspondencia análoga a la que se da entre «ser» y «ente»: lo verdadero del ente significa la verdad del ser; del mismo modo, la actualización de la verdad del ser es actualización de lo verdadero del ente. Así lo reconoce Heidegger: «La verdad óntica y la ontológica corresponden, cada una distintamente, al *ente en* su ser y al *ser del* ente. Se copertenecen esencialmente en razón de su referencia a la *diferencia del ser y ente* (diferencia ontológica) —*Unterschied von Sein und Seiendem* (ontologische Differenz)»⁴⁷.

El ámbito del problema del fundamento, a partir del principio de razón leibniziano, se traslada, primero al ámbito de la esencia de la verdad. Mas como esta muestra su lugar crucial en la *diferencia ontológica*, en la copertenencia de la «verdad» y lo «verdadero», es en la diferencia ontológica donde se dilucida el problema. ¿Y qué es lo esencial de la diferencia ontológica, de la unión-separación del ser y el ente? Esto es el fundamento de la diferencia ontológica: la *trascendencia*. En la trascendencia se encuentra el lugar propio de la pregunta por el fundamento.

IV

De los diversos significados del término «trascendencia», Heidegger delimita rigurosamente aquel que usa en *Von Wesen des Grundes*. «Transzendenz bedeutet Uebergstieg», dice⁴⁸: trascendencia significa *sobrepasar*. La trascendencia como el sobrepasar, como el ir más allá, es precisamente el significado propio de la trascendencia «teológica». Se puede preguntar si ambas, trascendencia metafísica y teológica, son la misma cosa, siquiera en última instancia —en el ámbito de lo originario.

Por el momento, vemos que Heidegger distingue en la trascendencia (el sobrepasar) tres momentos: el *de algo* de donde parte el sobrepasar; el *hacia el cual*, hacia el que se dirige el sobrepasar; y el *algo* que es sobrepasado en el sobrepasar. El «desde», el «hacia», el «sobre» del sobrepasar están tomados inmediatamente del acontecer espacial; más pueden extenderse a todo el campo de la diferencia ontológica.

Pero es cuando establece la trascendencia en relación con el *Dasein* y con el mundo (*Welt*), cuando Heidegger nos arrastra a lo que de discutible y problemático tiene su propio pensamiento. En primer lugar, designa a la trascendencia como estructura fundamental del *Dasein* del hombre. Cabe preguntarse en qué sentido: el *Dasein* ¿es el «desde», el «sobre», el «hacia» o todo ello? El texto de Heidegger dice así: «La trascendencia, en este significado terminológico, mienta aquello que es propio al *Dasein del hombre*, y no por cierto como un modo de comportamiento entre otros posibles, puesto a veces en ejecución, sino como *estructura fundamental de este ente, que acaece antes de todo comportamiento*»⁴⁹. Si el *Dasein* es el lugar de la posibilidad óntica del desvelamiento del ser, ¿cómo y dónde sobrepasa la trascendencia?

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 30.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 33.

⁴⁹ *Ibidem*.

La respuesta que da Heidegger se sustenta sobre la «subjetividad ontológica»: la trascendencia designa la esencia del *sujeto*. «El sujeto nunca existe antes como “sujeto” para trascender *también, en caso de que* haya *objetos* presentes, sino que *ser-sujeto* significa: ser en y como trascendencia ente»⁵⁰. Así pues, la trascendencia es la estructura fundamental de la subjetividad. El Dasein es sujeto en cuanto trascendente. Lo esencial del Dasein es la trascendencia. Ahora bien, eso no responde a la pregunta por la esencia de la trascendencia, ni tampoco a qué modo de la trascendencia es el propio del Dasein, si el «desde», el «sobre» o el «hacia». Aunque a esto último responde, al menos negativamente. La trascendencia del Dasein no es el sobrepasar de lo «subjetivo» a lo «objetivo»: «No se puede determinar la trascendencia como “relación sujeto-objeto”⁵¹. Por ello no se sobrepasa en la trascendencia ninguna muralla o abismo entre el sujeto y el objeto: «*Lo que se sobrepasa es únicamente el ente mismo* y, por cierto, todo ente que esté y pueda estar desoculto para el Dasein»⁵². Pero más aún: «*En el sobrepasar llega el Dasein ante todo a ese ente que él es, a él cuanto él “mismo”*. La trascendencia constituye la “mismidad” (Selbstheit). Pero, una vez más, nunca únicamente ésta, sino que el sobrepasar concierne, en cada caso, a la vez también al ente que el Dasein “mismo” *no es*; con mayor exactitud: en el ascenso y por él, puede diferenciarse y decidirse dentro del ente, qué y cómo es un “mismo” y qué no»⁵³. Esta larga cita nos coloca en el centro de la ambigüedad esencial del pensamiento heideggeriano sobre la trascendencia; y con esta ambigüedad amenaza tornarse ambiguo el prometido acercamiento a la esencia del fundamento. Sin embargo, los hitos señalados ahondaban cada vez más en dirección al núcleo esencial de la cuestión; conviene no separarse de la dirección tomada e investigar en la ambigüedad ante la cuestión de la trascendencia. Heidegger nos pone al alcance la elucidación de la trascendencia como *clave* para el desvelamiento de la esencia del fundamento; y justo ante esa elucidación, la trascendencia se convierte en inmanencia óptica, en la que el ente, desde *dentro de sí*, decide y diferencia acerca de qué y cómo es un mismo y qué no. Este ente que se trasciende asimismo, no alcanza a salir de su inmanencia *de modo real*, sino sólo como intención, como posibilidad no efectuada realmente. Precisamente, Heidegger incurre en este caso en aquello que erróneamente imputa a Hegel acerca de la verdad. Como dice W. Marx⁵⁴, la verdad, en Hegel no se reduce a la experiencia «subjetiva» —en sentido no heideggeriano— de la certeza; por el contrario, la verdad, tal como se puede interpretar a partir de la *Ciencia de la Lógica* es ya ἀλήθεια, acceso a la luz, desvelamiento. El error de Heidegger parte de hacer una interpretación del Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*; ya que no es cuando la verdad es «para nosotros», sino sólo cuando es *para sí, saber absoluto, liberada de toda subjetividad contingente*, cuando puede *ser captada en su verdadera esencia*. Incurre en reducir la trascendencia a la actualidad del Dasein y (lo que es más grave) *en y por* el Dasein; y al hacerlo, Heidegger, cierra buena parte del camino que él mismo había abierto.

La misma ambigüedad se transfiere al concepto de *mundo*, concepto con el que trata de trascender la inmanencia del Dasein que decide *en, de y por* sí mismo. Pero el mundo no trasciende al Dasein, sino que queda, como este, entre la inmanencia real y la trascendencia de posibilidad inefectuada: «llamamos a aquello hacia lo cual el Dasein como tal trasciende, el *mundo*, y ahora determinamos la trascendencia como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*)»⁵⁵. ¿Y qué es el *mundo*, constituido

⁵⁰ *WdGr*, pág. 34.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibid.*, págs. 34-35.

⁵⁴ W. Marx, *Heidegger und die Tradition* (vid. Bibl.), pág. 62.

⁵⁵ *WdGr*, pág. 35.

ahora como estructura unitaria de la trascendencia? Heidegger dedica una buena parte del punto II de *Vom Wesen des Grundes* a una discusión histórica del concepto «mundo», discusión cuya perplejidad esencial muestra la esencial ambigüedad del concepto de trascendencia sobre el que tal discusión histórica se sustenta. No es objeto de este trabajo detenerse en tal discusión; pero si debe señalarse aquí que, tras despejar, eliminándola de la discusión, la «trivial significación» de ser-en-el-mundo como acontecer meramente fáctico, según el cual los entes están entre los entes, *mundo* queda reservado a aquel peculiar modo de abrirse ante los entes característicos del ente capaz de la trascendencia: el Dasein el hombre. Y nada cabría dudar sobre ello, si no es porque el propio Heidegger hace descender la trascendencia al «mundo» en el que los entes están *sólo* entre los entes, por más que se intente la abertura al sobrepasar mediante recursos rigurosamente *idealistas*, como cuando se pone al lenguaje como *mediador* de toda trascendencia. La discusión con la filosofía clásica griega, pero sobre todo con la filosofía cristiana —San Pablo, San Juan, San Agustín, Santo Tomás de Aquino— es un intento de recoger en el *ser-en-el-mundo* toda la «trascendentalidad» que, en un cierto sentido, estos pensadores le confieren, al mismo tiempo que de eliminar todos los caracteres de «mundanidad» fáctica que, en otro cierto sentido, la filosofía cristiana atribuye al *mero mundo*, esto es, al mundo que pretende, *en y por sí*, la trascendencia, sin relación a ninguna transferencia extra-mundana.

La más amplia discusión es realizada con respecto a Kant, discusión que queda fuera de nuestro propósito —en verdad, supondría una interpretación de la metafísica kantiana, por ej. respecto de la cuestión del «ideal trascendental», que el propio Heidegger deja de lado en *Von Wesen des Grundes*. Interesa, sin embargo, señalar cómo Heidegger cree encontrar en Kant un apoyo para su noción de trascendencia. «Trascendencia en el sentido kantiano de sobrepasar la experiencia tiene doble significado. Por una parte puede expresar: *dentro de* la experiencia lo dado *en ella* como tal, la multiplicidad de los fenómenos. Esto es válido para la representación “Mundo”. Pero trascendencia significa también: avanzar *desde* el fenómeno, como conocimiento finito en general, y representar la totalidad posible de todas las cosas como “objeto” del *intuitus originarius*»⁵⁶. Para terminar así esta interpretación de Kant: «En cierto modo, el concepto de mundo está entre la “posibilidad de la experiencia” y el “ideal trascendental” y significa así, in nuce, la totalidad de la finitud de la esencia *humana*»⁵⁷. Con ello, Heidegger revela claramente su propósito, planteado como interrogante: ¿cómo introducir la trascendencia *real*, y por tanto —pues su guía hasta ese punto es segura— el fundamento *real*, es una metafísica de la *finitud*? Así no es extraño, dado el punto de partida y el de llegada, encontrarse con afirmaciones como la que sigue: «Este concepto de mundo corresponde perfectamente al concepto existencial (*existenziellen*) de San Agustín, sólo que ha perdido el valor específicamente cristiano del Dasein “mundano”, de los *amatores mundi*, y mundo significa, positivamente, los “coparticipes” en el juego de la vida»⁵⁸.

El mundo como totalidad es, sin embargo concebido, como lo que trasciende, lo que sobrepasa a los entes. «El mundo como totalidad no “es” ningún ente, sino aquello desde lo cual el Dasein *se da para indicar* ante cuáles entes, y cómo, se *puede* comportar»⁵⁹. El mundo no es un ente, ni, tampoco todos los entes, sino el *lugar* y, a la vez, el *principio regulativo* de que los entes alcancen determinada totalidad. «El mundo tiene el carácter fundamental del *por el cual* (Umwillen von...), y

⁵⁶ *Ibid.*, págs. 48-49.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 53.

esto en el sentido originario de que anticipa la posibilidad para cada por tí, por él, por tanto, etc., que se determina fácticamente. Pero aquello por lo cual existe el Dasein es él mismo. A la mismidad pertenece el mundo; este está esencialmente referido al Dasein»⁶⁰.

No obstante, hacia el final de este apartado, la trascendencia vuelve a ser planteada como trascendencia *real*: «Solo cuando en la totalidad del ente, el ente llega a ser “más ente”, en el modo de la temporalización del Dasein, es el día y hora del *ingreso al mundo* del ente. Y sólo cuando acaece esta proto-historia, la trascendencia, es decir, cuando el ente con carácter de ser-en-el-mundo irrumpe en el ente, existe la posibilidad de que el ente se revele»⁶¹. No es por casualidad que este texto vaya enlazado con una nota en la que se plantea la posibilidad de la relación ontológica del Dasein a Dios⁶². Finalmente, en una observación crítica, Heidegger pone el dedo en la llaga, puesto que sus palabras pueden volverse hacia él mismo: «La historia del problema de las ideas muestra cómo la trascendencia pugna siempre por salir a la luz, pero al mismo tiempo vacila entre dos polos de interpretación posible, insuficientemente fundamentados y determinados. Se considera que las ideas son más objetivas que los objetos y al mismo tiempo más subjetivas que el sujeto»⁶³.

En todo caso, al concluir esta parte Heidegger con la recusación del «subjetivismo objetivista» como del «objetivismo subjetivista», —«la trascendencia no puede des-encubrirse ni captarse por una fuga a lo objetivo, sino únicamente por una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe renovarse constantemente, y que se opone al “subjetivismo” del mismo modo que debe rehusar una sujeción al “objetivismo”»⁶⁴— abre la posibilidad de recuperar en la tercera parte, en que se vuelve a la pregunta por el fundamento, algunas de las ambigüedades e interrogantes planteados con ocasión de la «mundanidad» de la trascendencia.

V

Heidegger parte, para la investigación del problema del fundamento, de la formulación leibniziana del principium rationis sufficientis; el principio de fundamento le conduce a lo que, más originariamente, se expresa en él: la natura veritatis. El análisis de la esencia de la verdad le descubre diversos planos de la misma: la verdad proposicional, la verdad óptica, la verdad ontológica. En la relación entre verdad óptica y verdad ontológica —entre lo «verdadero» y la «verdad»— se muestra la copertenencia de ambas en razón a su referencia a la diferencia ontológica —la diferencia de ser y ente. El ámbito propio de la diferencia ontológica es la trascendencia. A lo largo de ese recorrido, el problema del fundamento ha trasparecido como problema de la trascendencia. Mas el concepto heideggeriano de trascendencia, como abertura de Dasein al mundo, se mantiene vacilante en el límite de una immanencia que aspira idealmente a la trascendencia, pero que no lo realiza. Esto se explica porque Heidegger clausura su metafísica dentro de los límites de la finitud.

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ *Ibid.*, pág. 55.

⁶² *Ibid.*: «Durch dir ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein *zureichender Begriff des Daseins* gewonnen, mit Rücksicht auf Welches Seiende nunmehr *gefragt* werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist» (nota 56).

⁶³ *Ibid.*, pág. 57.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 58.

Por eso, cuando en la tercera, y última parte, de *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger regresa al planteamiento directo del problema del fundamento, su clarificación se realiza dentro de los límites de tal metafísica de la finitud.

El núcleo originario del sobrepasar de la trascendencia es determinado por Heidegger como la libertad. «El sobrepasar hacia el mundo es la libertad misma (Der Ueberstieg zur Welt ist die Freiheit selbst). Según esto, la trascendencia no choca con el “por lo cual” (Umwillen) como con algo así como un valor y fin presente por sí, sino que la libertad —y por cierto en cuanto libertad— se contrapone al “por lo cual”»⁶⁵. Esto quiere decir: la trascendencia no es un ente con una quiddidad determinada, sino que se caracteriza como sobrepasar, como acto que constituye. Pues bien: la constitución del sobrepasar es la libertad: sin ella el mundo no se puede constituir. «Sólo la libertad puede hacer que impere y munde un mundo para el Dasein (Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen)»⁶⁶.

De este modo la libertad, como acto del sobrepasar de la trascendencia, no sólo es *fundamental* como una especie de fundamento, sino que, propiamente, es el origen del fundamento en general. «Freiheit ist Freiheit zum Grunde: la libertad es libertad para el fundamento»⁶⁷. Se establece, pues, la coparticipación entre libertad y fundamento, a través de la relación originaria que es llamada *Gründen* (el fundar). Heidegger distingue tres modos diferentes de fundar: el fundar como erigir (Stiften); el fundar como tomar apoyo (Bodennehmen); el fundar como fundamentar (Begründen)⁶⁸. Los dos primeros modos de fundar, no más originario uno que otro, simultáneamente producidos, constituyen la trascendencia como correspondencia con ambos. Estos dos modos *primarios* (ónticamente) se determinan como lo que excede y lo que sustrae. En virtud de su correspondencia con ambos, la trascendencia es a la vez lo que excede y lo que sustrae: «Die Traszendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal»⁶⁹. Este doble y simultáneo carácter de la trascendencia como exceder-sustraer define la metafísica heideggeriana como metafísica de la finitud. Efectivamente: «El hecho de que el proyecto de mundo, que respectivamente excede, sólo por el sustraer adquiera poder y posesión, es al mismo tiempo un documento trascendental de la *finitud* (Endlichkeit) de la libertad del Dasein. ¿Y no se manifiesta en esto la esencia finita de la libertad en general?»⁷⁰.

A su vez, aquellos dos primeros modos del fundar, *en cuanto modos de fundar*, temporalizan el tercero: el fundar como fundamentar. Este tercer modo del fundar, el fundamentar (Begründen) posibilita la revelación de la verdad del ente: «Fundamentar (Begründen) no debe tomarse en el sentido, estrecho y derivado, de demostrar proposiciones óntico-teoréticas, sino en un significado principalmente originario. Según eso, fundamentar quiere decir tanto como *posibilitación de la pregunta por el por qué* (Ermöglichung der Warumfrage überhaupt)»⁷¹.

Efectivamente: frente al *supuesto*, en el que un contenido óntico determinado se constituye como el *porque sí* de todas las determinaciones posteriores, el fundamento se caracteriza por posibilitar la pregunta por el por qué, de tal modo que el

⁶⁵ *WdGr*, pág. 59.

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 60.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 60-61.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 63.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 64.

fundamento se deja siempre preguntar, mientras que el supuesto exige la adhesión no interrogante. Pero eso quiere decir que esa posibilidad contiene en sí la fundamentación primera y última, la pregunta primera y última. Aunque sea ignorada por el preguntar fáctico, la trascendencia se constituye como el por qué fundamental, primero y último, del que brotan todos los por qué posibles. «Puesto que allí se descubre el ser y la estructura del ser, el fundamentar trascendente se llama verdad ontológica»⁷².

Por otra parte, fundamentar no exige solo *posibilitación* (característica del Gründen als Begründen), sino también *base* (propia del Gründen als Bodennehmen) y *legitimación* (correspondiente al Gründen als Stiften): esta triple constitución del fundar corresponde con *libertad para fundar* en este triple modo. Corresponde asimismo con la triple determinación de la esencia del fundamento. «La esencia del fundamento es la triple diversificación del fundar que surge trascendentalmente en: proyecto de mundo, conquista del ente y fundamentación ontológica del ente»⁷³.

Mas la metafísica de la finitud surge en la cuestión de la no-esencia del fundamento. Según esto, el *supuesto* no es lo que radicalmente está fuera del fundamento, irreductible con él; antes bien, el supuesto se da como no-fundamento, incluido, por tanto, como determinación negativa posible, en el fundamento mismo. «El fundamento tiene su no-esencia porque surge de la libertad finita»⁷⁴.

Precisamente, cuando a partir de aquí, Heidegger caracteriza la libertad como el *fundamento del fundamento*, al hacerlo así determina al fundamento como fundamento finito, puesto que se origina en la libertad finita. De este modo se manifiesta que, para la metafísica heideggeriana de la finitud, de la trascendencia dentro del límite de la mundanidad, la libertad está positivizada, consecuentemente reducida a los límites de la finitud. La libertad, en último término, no puede distinguirse de la no-libertad, puesto que la no-libertad surge de la libertad y se origina en ella. Del mismo modo, el fundamento no se opone radicalmente al supuesto, sino que este, como no-fundamento, tiene su fundamento en el fundamento mismo, *en* cuanto finito. Las consecuencias, por ej. para la elucidación del problema metafísico del mal, se hacen bien patentes a partir de ahí. De ese modo se caracteriza la libertad ante el Dasein como abismo (Ab-Grund): «No porque el comportamiento libre individual sea infundado, sino que la libertad, en su esencia como trascendencia, coloca al Dasein, como poder-ser, ante posibilidades que se entreabren a su elección finita, es decir, su destino»⁷⁵. En cuanto metafísica de la finitud, el problema del fundamento revela al pensamiento heideggeriano como pensamiento *trágico*. Y como tal, al final del desarrollo del problema, «abre» la cuestión hacia lo ucrónico, lugar de la trascendencia no alcanzada realmente: «Y así el hombre, como trascendencia existente ascendiendo en posibilidades, es un ser de lejanía. Sólo por la lejanía originaria, que él configura en su trascendencia hacia todo ente, crece en él la verdadera proximidad a las cosas»⁷⁶.

Bien distinta es la posición de Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Por no reseñar sino algunos puntos, sumariamente: «La determinación de la esencia como fundamento, en primer lugar determinada para ser, frente al ser-puesto, la esencia, como

⁷² *Ibid.*, pág. 65.

⁷³ *Ibid.*, pág. 67.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 69.

⁷⁵ *Ibid.*, págs. 69-70.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 71.

ser no puesto»⁷⁷. Aquí, el fundamento, como lo que *es*, y *no es puesto*, se distingue radicalmente del supuesto, que *es dado*, pero *no es*.

Hegel establece el principio según el que cada uno de los planos originarios alcanza a los demás; particularmente, en la relación entre el fundamento y lo fundado: «No hay nada en el fundamento que no esté en lo fundado, así como no hay nada en lo fundado que no esté en el fundamento»⁷⁸. De este modo se despliega la formulación de la relación entre el fundamento y su contenido, que no es contenido óntico, sino ontológico: «El fundamento, en primer lugar, ha desaparecido en el contenido; pero el contenido es al mismo tiempo la reflexión negativa de las determinaciones formales en sí; su unidad, es por consiguiente la unidad formal o la relación fundamental como tal»⁷⁹.

La ontología hartmanniana extrae indudables conclusiones de estas formulaciones hegelianas. N. Hartmann, que tematiza el problema del fundamento como tema del fondo ontológico, elabora un sistema tal vez excesivamente formal, pero en el que la exigencia de rigor va acompañada de la fundamental preocupación de evitar todo relativismo, cientista, ideológico o trágico.

Por el contrario, hemos visto que en Heidegger se plantea el problema del fundamento, no como tematización, sino como empeño de sostener en existencia, como acto, el ser del ente. Heidegger nos enseña el camino; pero a su mitad hay un extravío, relacionado justamente con la noción de trascendencia. Este extravío oculta la distinción entre fundamento y supuesto y, por tanto, entre, razón y arbitrio (servo arbitrio, en cuanto enfrentado a la razón). Como señala A. de Waelhens: «En fin, posteriormente, Heidegger, (*a Ser y Tiempo*) nos da una filosofía de inspiración nietzscheana, que busca en la trascendencia hacia la tierra un remedio a esta finitud a toda costa insostenible»⁸⁰.

⁷⁷ WL, pág. 66.

⁷⁸ EL, pág. 78.

⁷⁹ WL, pág. 76.

⁸⁰ A. de Waelhens, *La filosofía de M. H.*, pág. 373 (vid. Bibl.).

BIBLIOGRAFIA SUMARIA

(Obras citadas en este trabajo o expresamente consultadas para la redacción del mismo).

- ARISTOTELES: *Metafísica*. Ed bilingüe griego-inglés. 2 v. London, William Heinemann, 1956.
- GUZZONI, U.: *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels «Wissenschaft der Logik»*. Freiburg/München, Karl Alber, 1963.
- HARTMANN, N.: *Ontología*, 5 v. Trad. de J. Gaos. México, F. C. E., 1965 ss.
- : *La nueva Ontología*. Trad. de E. Estiú. Buenos Aires, Sudamericana, 1954.
- HEGEL, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Ed. de F. Nicolín y O. Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner, 1969.
- : *Wissenschaft der Logik*. Ed. de G. Lasson. 2 v. Hamburg, Felix Meiner, 1969.
- : *Ciencia de la Lógica*. Trad. de R. Mondolfo. Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.
- HEIDEGGER, M.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967.
- HEIDEGGER, M.: *Ser, verdad y fundamento*. Trad. de E. García Belsunce. Caracas, Monte Avila, 1968.
- : *Der Satz von Grund*. Pfullingen, Neske, 1965.
- HEIMSOETH, H.: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Trad. de J. Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- KANT, I.: *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere Entbehrlich gemacht werdn soll*. En: *Werke in Zwölf Bänden*. Ed. de W. Weischedel. Vol. V. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- LEIBNIZ, G. W.: *Monadología*. Trad. de M. Fuentes Benot. Madrid, Aguilar, 1964.
- MARX, W.: *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961.
- PLATON: *Cartas*. Ed bilingüe griego-español de M. Toranzo. Madrid, I. E. P., 1970.
- PÖGgeler, O.: *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963.
- RIoux, B.: *L'etre et la verité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Paris, P. U. F., 1963.
- SCHELLING, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Stuttgart, Philipp Reclam Jun., 1968.
- TUGENDHADT, E.: *Ueber den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin, W. de Gruyter, 1966.
- WAELEHENS, A. de: *La filosofía de Martín Heidegger*. Trad. de R. Ceñal. Madrid, C.S.I.C., 1952.
- ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*. Madrid, Alianza Ed./Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1980.