

LA “CONCLUSIÓN” DE LA TESIS DE HABILITACIÓN DE HEIDEGGER. TRADUCCIÓN Y COMENTARIO

PEDRO MANTAS ESPAÑA
Universidad de Córdoba

RESUMEN

En mi artículo he llevado a cabo una traducción y comentario de la “Conclusión” de la tesis de habilitación de Heidegger (*La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*) redactada para su publicación en 1916. También he incluido una traducción de la breve “Nota del autor” escrita para la reseña de la publicación.

Mi interés por el texto de la “Conclusión” se deriva de las consecuencias que el propio autor extrae de su trabajo, de la lectura y la hermenéutica que realiza en torno a su propia obra: la necesidad de una relectura de la filosofía medieval a la luz de una revisión de la estructura de las categorías y del significado, y la exigencia que supone volver a los fundamentos metafísicos de la filosofía desde conceptos como el de *espíritu vivo*.

Palabras Clave: Heidegger, Duns Escoto, Filosofía Medieval, *Espíritu vivo*.

ABSTRACT

In my article I have translated and commented the “Conclusion” of Heidegger “Habilitation” dissertation (*Duns Scotus’ Theory of Categories and Signification*) written for the published edition (1916). I have enclosed also the short “Author’s Note”, written by Heidegger for the review of the publication.

My interest in the text of the “Conclusion” is derived from the consequences that the author draws from his work, and the reading and hermeneutics around his own text: the need for a reinterpretation of Medieval Philosophy on the light of a review of the

structure of categories; and the meaning derived from a demand to get back to a metaphysical foundation of philosophy in the context of concepts such as the *living spirit*.

Key words: Heidegger, Duns Scotus, Medieval Philosophy, *Living spirit*.

I. INTRODUCCIÓN

En el “Prólogo” que Heidegger redactó con motivo de la primera edición de los *Escritos de juventud* aparecida en 1972, él mismo recordaba que:

En la época en que esbozaba estos ensayos iniciales, literalmente desamparados, aun no sabía nada de aquello que posteriormente apremió a mi pensamiento.

No obstante, aquéllos me muestran un camino inicial por entonces todavía cerrado: la cuestión del ser, en la forma del problema de las categorías, la cuestión del lenguaje, en la forma de la doctrina del significado. La pertenencia mutua de las dos cuestiones permanecía oculta. Su tratamiento, inevitablemente dependiente del criterio dominante de la doctrina del juicio para todo lo onto-lógico, ni siquiera hacía sospechar de esta oscuridad.

La complejidad de las citadas cuestiones retrotrae, sin duda y por todos lados, a Aristóteles, en cuyos textos había intentado aprender a pensar con bastante ingenuidad, antes siquiera de la composición de estos escritos. No podía ni aventurarme a esbozar apropiadamente la relación histórica [retrospectiva] del pensamiento medieval con Aristóteles¹.

Precisamente con la referencia a estas palabras de Heidegger, concluía Roderick M. Stewart² uno de los artículos desde donde hace ya tiempo me adentré en el trabajo de Heidegger en torno a Duns Escoto; y aunque publicado hace ya años, su comentario a la “Conclusión”³ es uno de los más claros que

1 M. HEIDEGGER, “Vorwort, zur ersten Ausgabe der ‘Frühen Schriften’ (1972)”, en *Gesamtausgabe*, vol. 1, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, 55. En adelante, cito la *Gesamtausgabe* como GA.

2 R. M. STEWART, “Signification and Radical Subjectivity in Heidegger’s *Habilitationsschrift*”, en *Man and World*, 12 (1979), 360-386. El artículo incluye una introducción a las tesis de habilitación de Heidegger, junto a una traducción al inglés de la “Schluss” (“Conclusión”) que, con ciertas correcciones de Aaron Bunch, fue incluida en la edición inglesa de Kisiel y Sheehan, pero sin la revisión de Stewart. Cf. A. BUNCH, “Supplements to *The Doctrine of Categories and Meaning in Duns Scotus*”, en T. KISIEL – T. SHEEHAN (eds.), *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston (IL), Northwestern University Press, 2007, 73-85. La traducción de Roderick M. Stewart también se incluye en la edición inglesa de John van Buren, pero en este caso con una revisión mucho más cuidada y supervisada por su el propio Stewart. Cf. J. VAN BUREN (ed.), *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and beyond*, Albany (NY), State University of New York Press, 2002, 61-68.

3 M. HEIDEGGER, “Schluss. Das Kategorienproblem”, en *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, 399-411.

todavía pueden leerse. Sirvan estas palabras como reconocimiento a la inapreciable ayuda que Stewart me ha brindado a la hora de componer este artículo.

He comenzado con una cita textual para introducir la cuestión que centran las páginas siguientes: el sentido que posee la inmersión del joven Heidegger en un determinado ámbito del pensamiento medieval, y la relectura e interpretación que, una vez concluido y presentado, hizo sobre su propio trabajo.

Nuestro punto de partida es el texto que Heidegger redacta a modo de conclusiones sobre el desarrollo de su tesis de habilitación⁴, no obstante, no debe entenderse como un informe de conclusiones sin más, de hecho, lo he traducido al español pues creo que es lo suficientemente relevante como para poder ser recuperado en investigaciones de carácter diverso. El texto consiste en una recapitulación donde el autor va a tratar, con una cierta perspectiva y sin algunos condicionantes iniciales, sobre el nuevo sentido que él mismo cree poder aportar con su trabajo sobre Escoto; es entonces cuando va a intentar explicitar las consecuencias hermenéuticas que pueden extraerse de una investigación como la que se había propuesto realizar al comienzo de su estudio.

Al traducir el texto he tratado de profundizar en estos últimos aspectos, pues es ahí donde me he encontrado con un Heidegger decidido a explicitar el fondo de un problema que, a lo largo de sus tesis, se planteaba de un modo distinto al que nos propone en las conclusiones: la necesidad de una reflexión en torno a la historia de la filosofía que, como posible expresión de una hermenéutica filosófica en ciernes, le lleva a reclamar la revisión no ya del papel que algunos conceptos medievales todavía podrían jugar en el diálogo con el pensamiento moderno, sino un reinterpretación general de la historia del pensamiento medieval e, incluso, unos atisbos iniciales sobre las dificultades y los retos conceptuales que se presentan al historiador de la filosofía⁵.

4 M. HEIDEGGER, *o. c.*, 130-375. En lugar de Duns Escoto, Heidegger tendría que haber citado a Tomás de Erfurt pero, como es sabido, hasta que Martin Grabmann identificó (1922) la *Grammatica speculativa sive de modis significandi* como obra de Thomas de Erfurt, la autoría de este texto había sido atribuida a Escoto. Para un estudio definitivo que aclara muchas de las lagunas en la actividad de Tomás de Erfurt, véase S. LORENZ, "Studium Generale Erfordense. Zum Erfürter Schulleben im 13. und 14. Jahrhundert", en *Monographien zur Geschichte des Mittelalters* (43), Stuttgart, 1989. Para la edición moderna de la *Grammatica speculativa*, véase THOMAS VON ERFURT, *Grammatica speculativa*, G. L. BURSHILL-HALL (ed.), London, Longman, 1972.

5 Heidegger todavía habrá de recorrer un arduo camino hasta alcanzar una concepción mucho más radical. En este sentido, véase J. USCATESCU, "De la destrucción de la historia de la filosofía como parte integrante del método fenomenológico de Martin Heidegger", en *Convivium: revista de filosofía*, 15 (2002), 63-86.

He considerado como objetivo prioritario de este artículo, centrarme en el texto y aportar una primera traducción en español de la “Conclusión”⁶, donde he intentado contribuir al esclarecimiento del sentido del texto, las consecuencias en el pensamiento posterior de Heidegger⁷ y –algo que ya ha sido analizado– el anticipo de algunas cuestiones y conceptos clave para un conocimiento más detallado del Heidegger anterior a *Ser y Tiempo*⁸.

II. EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS Y DEL SIGNIFICADO

No tratamos de desarrollar aquí una introducción pormenorizada del problema ya suficientemente detallado en un artículo al que más arriba he hecho referencia⁹, no obstante, no podemos dejar de contextualizar el sentido inicial de la tesis de habilitación, pues sólo haciendo referencia al propósito inicial podrán delinarse las diferencias entre el texto de la tesis y la conclusión, así como la incorporación del concepto de *espíritu vivo*.

Cuando se decidió a redactar un trabajo centrado en el texto de Duns Escoto (Thomas de Erfurt) bajo la dirección de Heinrich Rickert, Heidegger intentaba hacer coincidir dos propósitos de carácter académico: por lado, redactar una tesis de habilitación ante la posibilidad de optar a la plaza de profesor de “filosofía católica” en la universidad de Friburgo; por otro, cumplir las condiciones a que lo comprometía la beca de estudios que disfrutaba, concedida por la “Fundación Constantin y Olga von Schaezler en honor de santo Tomás de Aquino”. Entre finales de 1913 y 1916 Heidegger vive un breve pero enriquecedor recorrido biográfico e intelectual orientado al intento para hacerse con la plaza de Friburgo. En esta etapa, Heidegger se encuentra en una situación de cierta tensión intelectual. Se forma en el contexto intelectual de una actividad filosófica donde se debaten y redefinen las grandes cuestiones del pensamiento en las postrimerías de la modernidad y la crisis del positivismo, el interés por

6 Ni la tesis de habilitación, ni esta “Conclusión”, han sido traducidas al español. Existe traducción al inglés, francés e italiano. Para una información más detallada sobre las distintas versiones, véase “nota del traductor” al comienzo de la traducción.

7 Es en este sentido que he redactado un artículo introductorio previo sobre el “*lebendige Geist*”, donde ya aludía a la necesidad de una traducción del texto y un comentario más detallado. Cf. P. MANTAS, “Introducción a *lebendiger Geist* en el Duns Escoto de Martin Heidegger”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), 151-63.

8 En el contexto a que nos referimos, son especialmente interesantes algunos trabajos centrados en este período de la obra de Heidegger, en particular y en lo que afecta al tema que aquí tratamos, son muy esclarecedores los trabajos de Jesús Adrián. Véase J. ADRIÁN, “Fenomenología de la vida en el joven Heidegger. De la tesis de habilitación a los cursos de 1919”, en *Pensamiento*, 55 (1999), 217-243. ID., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.

9 P. MANTAS, “Introducción”, o. c.

el historicismo y el avance de la fenomenología. Estudiando con maestros como Rickert, pero sumido en una lectura muy atenta de la obra de Oswald Külpe, Emil Lask, Husserl y Dilthey, Heidegger vive una profunda tensión espiritual e intelectual: por un lado, la que se desprende de su pertenencia a un ambiente católico, conservador y, en expresión de la época, "antimodernista", así como por los distintos compromisos contraídos con quienes le ayudaron en su carrera; por otro, su inmersión en la fenomenología, junto con una atracción cada vez mayor por la obra de Lask, y su distanciamiento de las posiciones del neokantismo.

Antes del entrar en el comentario y la traducción de la "Conclusión", he creído necesario sintetizar muy brevemente la estructura de la tesis de habilitación.

En el primer capítulo ("El *unum*, las matemáticas, la realidad natural y metafísica") de la primera parte de la tesis, y bajo la influencia de Rickert, Heidegger intenta rearticular la distinción de Escoto entre el sentido primitivo y el sentido derivado del *uno* —el *uno* como lo opuesto a *otro* vs. *el número uno*, estableciendo una clara distinción entre la realidad ideal de tipo lógico-matemático y la realidad empírica. En el segundo capítulo ("El *verum*, la realidad lógica y física"), Heidegger interpreta la máxima medieval según la cual cualquier objeto, como tal, es un objeto verdadero en el contexto del axioma neo-kantiano para el que todos los objetos deben ser objetos de conocimiento, i.e., todo conocimiento es conocimiento de objetos. En la tradición kantiana, este conocimiento sólo es posible en *verdaderos* juicios (predicativos) donde el objeto conocido se convierte en un contenido dependiente del juicio, una entidad abstracta que debe distinguirse ontológicamente de cualquier acto de juzgar mental particular, delineando así una distinción ontológica (categorial) entre hechos psicológicamente reales y entidades ideales lógicas.

El contenido que Heidegger tratará de diferenciar en estos dos primeros capítulos, lo va a intentar unificar en el capítulo tercero ("La forma y el contenido del lenguaje. El ámbito del significado), y en la segunda parte de la obra ("La doctrina del significado"). La necesidad de una doctrina del significado que arranque de la siguiente constatación: si tratamos de objetos naturales o entidades ideales matemáticas de carácter proposicional, todos los contenidos de los juicios son expresables, encuentran su camino a través de las palabras, se comunican y significan por medio de ellas. Pero, ¿qué sentido encierra una doctrina del significado en tanto que *gramática especulativa*?

En lo que se conocía como *gramática especulativa* se trataban de especificar las categorías gramaticales más elementales empleadas en la significación de los objetos y sus propiedades por medio de términos (verbos, nombres, etc.), así como las reglas *a priori* mediante las cuales esas categorías pueden

combinarse en unidades significativas más complejas, o en fórmulas semánticamente no interpretadas pero sintácticamente bien formadas. Para que cualquier término simple pueda significar un objeto y sus propiedades, primero tiene que existir una cosa con una propiedad o un modo de ser (*modus essendi rei*), pues lo que decimos está determinado, finalmente, por cómo las cosas son. Es lo que Heidegger podría denominar, aludiendo a Emil Lask, la *determinación material de cada forma*.

El intelecto capta cierta propiedad de una cosa; asigna a una *vox* la propiedad activa de significar la cosa y su propiedad (*modus significandi activus*); esa *vox* se convierte en una parte de la oración si significa en la forma específica de un nombre, un verbo, etc.; por su parte, la cosa asume la propiedad pasiva (*modus significandi passivus*) de ser significada por la vía especificada por el intelecto a través de la *vox*.

Pero para que el intelecto establezca tal significación por medio de la *vox*, primero y hasta cierto punto debe aprehender o comprender la cosa y su propiedad. Consecuentemente, el intelecto adquiere la propiedad activa de conocer los objetos (*modus intelligendi activus*) y la cosa adquiere la propiedad pasiva de ser conocida en algún grado (*modus intelligendi passivus*). Los dos modos pasivos son *materialmente* idénticos pero *formalmente* diferentes. Cada uno es el modo o propiedad de la *misma materia* (la cosa) que es, formalmente hablando, significada o conocida por el intelecto.

Heidegger intentará asimilar la doctrina medieval de la significación a la teoría lógica neo-kantiana en la que se había formado con Rickert, y a la teoría de la intencionalidad husserliana en ciernes.

En la primera parte de la habilitación, Heidegger centra su estudio en la teoría de las categorías y los fundamentos sistemáticos para comprender la doctrina del significado; intenta mostrar que Escoto era consciente de las diferentes categorías o tipos de objetos irreductibles por encima o más allá de las categorías aristotélicas aplicables sólo a las sustancias espacio-temporales, e incluye un análisis de la reflexión de Escoto sobre las dos categorías más generales predicables de cualquier objeto: el uno trascendental y la verdad. La interpretación heideggeriana sobre Escoto muestra una asimilación del texto medieval mediante conceptos de la fenomenología husserliana: la idea de una gramática universal desarrollada en las *Investigaciones Lógicas*¹⁰, la teoría de

10 E. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, trad. J. GAOS – M. GARCÍA-MORENTE, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

los actos, los sentidos noéticos y los objetos intensionales que pueden seguirse en las *Ideas* de 1913¹¹.

Como muy bien comenta Stewart¹², en la tesis de habilitación puede apreciarse el modo en que Heidegger traslada la doctrina de Escoto al lenguaje de la intencionalidad: el intelecto se interpreta como conciencia, la *vox* dotada de significados se lee en términos husserlianos de expresión; a la palabra hablada o escrita se le dota de sentido por medio de actos significativos de conciencia; el *modus significandi activus* ya no aparece como una propiedad de la *vox*, sino que es tratado como un acto completo de significación realizado por medio de alguna *vox*, o como la parte psicológicamente real de los momentos abstractos cualitativos y materiales del acto de la significación.

De acuerdo con la teoría husserliana de la expresión, la *vox* dotada de sentido no significa –como sugería Escoto– el objeto mismo y sus propiedades sino más bien los pensamientos del hablante. Por la forma en que Heidegger trata del modo pasivo de la significación, éste no parece problemático: para Escoto se trata de una propiedad de la cosa que ésta experimenta al ser significada por la *vox*. Heidegger interpreta el *modus significandi passivus* como contenido intencional del acto de la significación, i.e., el sentido noemático del acto, el correlato objetivo del acto. Dicho de otro modo, el sentido o contenido noemático de un acto de significación es el objeto intencional como algo significado bajo una cierta descripción.

Para Heidegger, el *modus essendi rei* sería aquella objetividad a la que se refiere el sentido noemático que, como en Husserl, puede tratarse de aquello que es objetivo en general y que, por tanto, abarca objetos naturales, imaginarios y no-sensoriales. En definitiva, Heidegger realiza una adaptación de la referencia de Escoto a la propiedad de la cosa como una especie inteligible, como una forma específica cognoscible. El *modus essendi rei* se reconduce al lenguaje husserliano de "aquello que es experimentable en general".

El *modus intelligendi activus* es interpretado ahora como el modo en que captamos algo objetivamente y llegamos a conocerlo; es una propiedad o un modo de conciencia o intelecto, una cualidad que hace del acto concreto un acto de comprensión o de conocimiento más que un acto de significación. Heidegger llega incluso a interpretar el *modus intelligendi passivus* diciendo que no es otra cosa que el *modus essendi* en tanto que ha sido objetivado en la conciencia, o lo que es lo mismo, el modo pasivo de ser conocido es aquella propiedad de la cosa que es conocida por el intelecto.

11 E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. GAOS, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

12 R. M. STEWART, "Signification", *o. c.*, 363-364.

Pero, ¿cómo adapta Heidegger la identidad material y la diferencia formal de los distintos *modos*? Para él, los distintos sentidos noemáticos de tres actos distintos son idénticos, mientras que la descripción general de cada acto –todo el noema de cada acto sobre el que se reflexiona– es diferente.

Como también apunta Stewar (sigo su propio ejemplo), Heidegger diría que, si suponemos que (1) “el modo de ser de A es B”, que (2) “C juzga, aunque sin decirlo, que A es B”, y que (3) “C afirma, mediante un acto significativo, que A es B”; el sentido noemático o el acto de conocimiento silencioso y el acto significativo serían lo mismo que “el modo de ser de A es B”. Por tanto, ambos actos serían materialmente idénticos y, de acuerdo con esto, el *modus significandi passivus* y el *modus intelligendi passivus* son materialmente idénticos.

¿Podría decirse entonces que, como Escoto habría afirmado, estos dos modos pasivos son idénticos al *modus essendi rei*? Heidegger necesita sugerir un *modus essendi rei* tanto activo como pasivo, algo que en términos de Escoto carecería de sentido. En este caso, Heidegger necesitaría distinguir el acto predicativo de conocimiento, un objeto bajo alguna descripción específica, de un acto intencional en el que la realidad objetiva absoluta permanece bajo una *ratio* específica de existencia, o un acto en el que lo inmediatamente dado se hace, de hecho, consciente. Dicho en lenguaje neokantiano: que este nuevo acto consistiría en ser inmediatamente (intuitivamente) consciente de la cosa y de su propiedad o modo de ser.

Siguiendo con el ejemplo anterior, podríamos suponer que (4) “C es inmediatamente consciente (de forma ante-predicativa) de este B en el que consiste A”. Y con este “ser inmediatamente consciente de” se designaría el momento del acto cualitativo, el *modus essendi activus*; mientras que con “este B en el que consiste A” se designaría el momento de la materia del acto, el *modus essendi passivus*.

Pues bien, si asimilamos la relación predicativa explícita en las proposiciones (1) y (2) a la relación inherente implícita en la proposición (4), la materia de este acto es virtualmente idéntica a (1) y (2), aunque cada acto sea “formalmente diferente”, pues lograría cosas diferentes como lo indican las cualidades variables del acto.

Para Escoto, los *modi significandi* presuponen unos *modi intelligendi* que, a su vez, dependen del *modus essendi rei*. Pero ¿cómo y en qué términos los significados dependen de lo que el intelecto pueda saber sobre cómo son, de hecho, las cosas? Heidegger intentará traducir este enredo de los distintos modos al lenguaje husserliano con un tipo de acto intencional que “se funda” o “es fundado” en una tipología diferente con el *modus essendi* como fundamento final (en el orden del ser) de todos ellos.

Pero si hasta aquí hemos podido asistir al intento de Heidegger por interpretar un Escoto desde una lectura compatible con los esquemas de la lógica neo-kantiana y la fenomenología husserliana, trataremos ahora de contrastar aquel tono conciliador en que se expresaba el entonces becario de la tesis de habilitación, con el un nuevo acento más inconformista del capítulo de conclusiones; un añadido que, como ya hemos mencionado, fue escrito por Heidegger a modo de suplemento para la publicación, tras su fracasado ingreso como profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo.

No obstante, no se trata tan sólo de un nuevo "acento" éste que se descubre en la "Conclusión", pues nos encontramos con un nuevo y explícito modo de abordar algunas de las dificultades que Heidegger detecta a una posible resolución del problemas de las categorías.

III. LA "CONCLUSIÓN"

Como puede leerse al final de la "Nota del autor" que Heidegger redactó para la reseña de la publicación de la tesis de habilitación¹³:

"[este] capítulo final trata de dar algunas indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución." Traduzco el texto íntegro:

Esta investigación sobre la historia de un problema tiene, en principio, un propósito sistemático: el problema es la doctrina de las categorías y el propósito su fundamentación y su realización orgánica, algo que hoy se ha convertido en una de las misiones de la filosofía claramente reconocidas.

En tanto que investigación entorno a la historia de un problema, se centra en la filosofía del escolástico Duns Escoto. Pero al examinar uno de los modelos del pensamiento escolástico medieval intelectualmente más completos y ricos desde el punto de vista del problema general de las categorías y de la lógica como tal, uno podría alcanzar una comprensión más profunda de este mismo pensamiento en formas que podrían ir contra el modo común de evaluación del escolasticismo medieval y su lógica.

Consecuentemente, en la parte 1 (la doctrina de las categorías) el mayor énfasis se puso en un requerimiento básico ante cualquier tratamiento del problema de las categorías: la demarcación de los diferentes dominios del campo

13 La "Nota del autor" fue publicada originalmente en los *Kant-Studien* de 1917. Cf. M. HEIDEGGER, "Selbstanzeige. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Kant-Studien*, XXI (1917), 467-8. El texto aparece recogido en el primer volumen de la GA al final de texto de la "Conclusión" (412).

de los objetos en general. Primero, la determinación más general de los objetos como tal y los dominios particulares (la realidad lógica, matemática, física, psíquica y metafísica) han de ser sometidos a un marco interpretativo de características distintivas. La parte II (la doctrina del significado) proporciona la oportunidad de presentar con mayor detalle una esfera particular de los objetos, la de los significados, y por lo tanto elaborar en su interrelación las tesis principales sobre los actos y el sentido de los actos de significado y del conocimiento, así como las formas básicas del significado en general (las ‘categorías de significado’). El capítulo final trata de dar algunas indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución. (GA 1, 412)

Pero si nos detenemos en leer la “Conclusión”, uno pronto se da cuenta que estas *indicaciones preliminares* de que habla su autor son algo más que unas simples “indicaciones”. Lo primero que uno advierte y que resulta particularmente interesante constatar es, lo mencionaba más arriba, el tono tan distinto al empleado por Heidegger en la dedicatoria de su tesis a Heinrich Rickert. En la edición (1916) de la habilitación –tanto en su “Conclusión” como en el “Prólogo”– Heidegger emplea una inflexión más exigente, al reclamar una nueva proyección del carácter de la cosmovisión neo-kantiana y su modo de tratar los problemas filosóficos, y es precisamente ahí donde Heidegger expresa una cierta *inquietud* “[...] hasta el momento reprimida, que el filósofo debe experimentar cada vez que estudia los desarrollos históricos de su mundo de problemas” (GA 1, 400).

Al final de su tesis de habilitación, Heidegger se proponía “*aportar indicaciones preliminares sobre la estructura del problema de las categorías y el camino posible hacia su solución*” (GA 1, 398), es decir, sobre las *categorías* que se emplean para pensar los objetos en general, y sobre el problema de una doctrina del significado y del juicio que resultaría ineludible al acometer seriamente una teoría de la subjetividad, piedra angular de toda metafísica. En este sentido y como vía para solucionar el problema de las categorías, Heidegger propone la necesidad de llevar a cabo tres tareas inaplazables.

La primera se centraría en una labor más en consonancia con la vertiente neokantiana y husserliana de su trabajo, y más próxima al texto mismo de Escoto: “[una] *delimitación que caracterice los distintos ámbitos de los objetos en sectores que son categorialmente irreductibles entre sí.*” (GA 1, 400). Pues al tratar de las categorías del pensamiento o, más precisamente, de un pensamiento sobre objetos, hemos de tener en cuenta que aunque algunas de las categorías pueden aplicarse a cualquier objeto, otras sólo se aplican a objetivos intuidos empíricamente. Algo que nos lleva a distinguir entre el ámbito de los objetos empíricos y al ámbito de los que no lo son, y que posibilita establecer distinciones esenciales entre aquellos objetos que se extienden espacio-tempo-

ralmente y aquellos que no. A su vez, cada una de estas divisiones puede agrupar una serie de subdivisiones: de un lado, por ejemplo, entre objetos animados e inanimados y, de otro, entre objetos lógico-matemáticos. Cada una de estas divisiones aportaría un sector de posibles objetos intencionales conforme a descripciones eidéticas generales, y cada nueva subdivisión aportaría, de nuevo, una perspectiva más específica a cerca del objeto. Una doctrina de las categorías (una "ontología regional") de este tipo se centraría en las descripciones más generales desde las que todo objeto puede ser pensado.

La segunda tarea a la que Heidegger hace referencia, consistirá en "*la inclusión del problema de las categorías dentro del problema del juicio y del sujeto*" (GA 1, 401). En su tesis de habilitación se había preguntado cómo relacionar una doctrina de las categorías con una doctrina del juicio. Pero el problema del sujeto es más radical que el de un sujeto que conoce y juzga y, por tanto, esta tarea habría que intentar conectarla con una teoría de la subjetividad. La conexión podría establecerse así: la estructura de cualquier juicio es siempre predicativa, con un sujeto y un predicado lógico; las categorías forman un importante grupo de estos predicados –los más generales–, aunque pueden distinguirse tipos de categorías que son apropiadas a todos o tan sólo a algunos de los modos de intuir lo particular. Pero las categorías no pueden ser pensadas sólo como meras *formas del pensamiento*, sino como formas ligadas a la materia, a los objetos: "*el idealismo trascendental que, por cierto, en su forma actual no es lícito identificar con la teoría kantiana del conocimiento y con su formulación, enfatiza, en principio, que todo pensar y conocer es siempre el pensar y conocer de un objeto.*" (GA 1, 403). Una *determinación material* que se aplica:

[...] incluso a las determinaciones más generales de los objetos, las categorías reflexivas [...]. Para una multiplicidad de ámbitos de validez dentro de la totalidad de las categorías, la razón se apoya principal, pero no exclusivamente, en la multiplicidad de planos de los objetos que en cada caso condicionan una forma apropiadamente estructurada de la construcción del juicio, desde la que el contenido pleno de las categorías puede ser 'leído' por primera vez. (GA 1, 404)

En este contexto, Heidegger se pregunta si los objetos, incluso en tanto que *objetos conocidos* –objetos a los que válidamente les aplicamos nuestras categorías– son los aspectos inmanentes de nuestras experiencias subjetivas del mundo y no las cosas "*transeúntes*"¹⁴ en sí mismas. Será en este mismo contexto donde Heidegger trate de reconducir el problema de las categorías hacia el problema de la naturaleza de la subjetividad.

14 He traducido el término *transeunten* como "transeúnte", lo mismo que se hace en las dos versiones de la traducción al inglés y en la traducción al italiano; en la traducción francesa, por lo general más literaria, se ha optado por traducir como "transitivo". Para la referencia completa de las citadas traducciones, véase "nota del traductor" más adelante.

Si, como Külpe había afirmado, “*toda validez transitiva se mantiene o cae con el reconocimiento de los objetos*”¹⁵ (*ib.*), entonces:

[...] el problema es precisamente qué tipo de objetividad puede ser ésta si tenemos en cuenta que la objetividad sólo tiene sentido para un sujeto que juzga, sin tal sujeto nunca será posible evidenciar el pleno significado de aquello que se designa con el término validez. Si ésta ha de entenderse como un ‘ser’ peculiar o como un ‘deber ser’ o como ninguno de ellos, pero sólo por medio de un conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor, no es posible decirlo aquí. (*ib.*)

Al tratar de la validez de las categorías para objetos inmanentes o *transeúntes*, Heidegger se pregunta si las categorías sólo son válidas para lo inmanente o también para cosas *transeúntes en sí mismas*. Los únicos objetos *transeúntes* que pueden tener sentido son aquellos que pueden, en principio, ser conocidos por el sujeto que juzga. El problema surge cuando hay que dividir estos objetos trascendentes en distintos modos de ser o tipos ontológicos: objetos empíricos y no empíricos. Heidegger usa el término *validez* no para describir aquella característica de las categorías que sirve a varios tipos de objetos, sino en un sentido que le permite describir el tipo ontológico de objetos no empíricos. Para intentar aclarar qué ocurre o cómo denominar a estas entidades *ideales* que poseen una particular forma de ser, Heidegger cree necesario tratar estas cuestiones en el contexto del citado “*conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor [...]*” (GA1, 406).

Para Heidegger, ¿qué tipo de teoría de la subjetividad es ésta en la que el sujeto es concebido como *espíritu vivo*?: “*No es posible ver en su auténtica luz la lógica y sus problemas en general, si el contexto desde el que se la interpreta no es translógico*. La filosofía no puede prescindir por más tiempo de su propia óptica, la metafísica.”; e insiste, “[para] *la teoría de la verdad, esto significa la tarea de una interpretación metafísico-teleológica última de la conciencia*” (*ib.*).

Pero, ¿puede un estudio del *espíritu vivo* aportar una óptica metafísica o una teoría translógica? Heidegger afirma: “*En ésta [la conciencia] ya vive de forma originaria lo que tiene valor, en la medida en que la conciencia es un acto vivo, significativo y realizador de significado, un acto que ni en lo más mínimo se ha entendido si se neutraliza en el concepto de una ciega facticidad biológica.*” (*ib.*). Así, *lo que tiene valor* podría entenderse como el conjunto

15 Cf. las referencias de Heidegger sobre Külpe en las notas finales del texto de la “Conclusión”.

de sentidos trascendentes o inmanentes, un tipo de entidades que necesariamente *viven* en la conciencia o, de un modo originario, se dan a través de sus actos intencionales; no obstante, en ningún caso han de ser entendidas como subproductos de una ciega evolución biológica del espíritu vivo humano sino, en sentido metafísico-teleológico, como entidades o valores ideales independientemente existentes. Aunque instanciadas en la conciencia como *lo que tiene valor*, ellas hacen de la conciencia un *espíritu vivo* que es *significativo y realizador de significado* en todo lo que hacen y enjuician. Tampoco hay que entender el *espíritu vivo* tan sólo como un sujeto teórico, pues:

Entre la gran cantidad de instrucciones estructurales del espíritu vivo, la actitud teórica es sólo una, por eso es un error de principio y totalmente desastroso para la filosofía como "cosmovisión", contentarse con deletrear la realidad y no con lo más adecuado a su verdadera vocación que consiste en abrirse paso, más allá de una síntesis provisional que acumula a toda prisa la totalidad del saber, a la verdadera realidad y la verdad real." (ib.).

El *espíritu vivo* no se refiere sólo al ámbito del "deber trascendental" o a un dominio "irreal" de la validez, porque:

Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus 'afirmaciones eternas' (cfr. Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se podrá plantear el problema del sentido lógico también desde su significado óntico. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido 'irreal' 'trascendente' nos garantiza la verdadera realidad y objetividad" (ib.).

Como Stewart ya había subrayado en el ensayo que hemos citado, Heidegger elogia la obra de Lask sobre la teoría del juicio:

[...] donde (con su noción de *Übergegensätzlichkeit*) [superación de la oposición] 'se abre paso' desde el estudio de idealizadas estructuras de sentido 'imitativas', propositivas o de juicio, hacia un estudio de los 'prototipos' de sentido y de 'verdad dada' por medio de la percepción del sentido, y cómo la subjetividad 'destruye' este ámbito prototípico a través de la síntesis judicativa. Por supuesto, quisiera destacar que este énfasis en descubrir el 'significado óntico' de los 'sentidos' y valores ideales entre 'la gran cantidad de instrucciones estructurales' del *lebendiger Geist*, tiene su toque definitivo en aquellos pasajes de *Sein und Zeit* donde Heidegger distingue la comprensión y el sentido del *Dasein*, como implicado en una preocupación total por su mundo, del sujeto epistemológico cartesiano que sólo está accidentalmente encarnado y en trato con el mundo material.¹⁶

16 "[...] where (with his notion of *Übergegensätzlichkeit*) he 'breaks through' the study of 'imitative', idealized propositional or judgmental sense-structures to a study of the 'prototypes' of

Pero si una concepción moderna de la subjetividad o un sujeto epistemológico no aciertan a explicar el sentido metafísicamente más significativo del espíritu, tampoco se logrará alcanzar este sentido sin cumplir una tercera tarea centrada en una concepción del *espíritu vivo* que es:

[...] esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término. La verdadera cosmovisión está muy lejos de la simple existencia puntual de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo puede ser comprendido cuando la plenitud total de sus logros, i. e. su historia, queda asumida dentro de él.” (GA 1, 408).

Por ello, la tercera tarea que Heidegger cree necesaria para una *prometedora solución* al problema de las categorías pasa por entender que “*La historia y su interpretación cultural filosófico-teológica debe convertirse en un elemento determinante en cuanto al significado del problema de las categorías, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el universo de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías*” (GA 1, 407-8). Precisamente, este es, –junto a la delimitación de los ámbitos de los objetos y la incorporación del problema del juicio– “*el tercer postulado fundamental para una prometedora solución del problema de las categorías*” (*ib.*)

En esta comprensión histórica, que se situaría frente a una comprensión estrictamente formal o generalizadora, resuena claramente la presencia de Dilthey (tal vez vía Carl Braig)¹⁷. No parece extraño que Heidegger intentase tomar distancia de una concepción neokantiana de la filosofía de la historia, y que en este tercer postulado se encontrase mucho más próximo al modo como la hermenéutica de Dilthey aborda el problema de carácter radical de la experiencia vital en el contexto de las ciencias históricas¹⁸ –muy distinta de la verificación empírica de las ciencias naturales. Si la experiencia vital es crucial, hemos de superar la concepción hegeliana de una *única esencia universal* o una

judgmental sense and truth given through sense-perception, and to how subjectivity ‘destroys’ this prototypical realm through its judgmental syntheses. Of course, this emphasis on discovering the ‘ontic meaning’ of ideal ‘senses’ and values in the ‘wealth of productive or formative directions’ of lebendiger Geist, I would urge, has the definite ring of those passages in SZ where Heidegger distinguishes Dasein’s understanding and sense, as it is concernfully involved in its world, from the Cartesian, epistemological subject which is only accidentally embodied and in commerce with a material world.” Cf. R. M. STEWART, “Signification”, *o. c.*, 371.

¹⁷ Cf. *Ib.*, 372.

¹⁸ Como Adrian apunta en su obra, lo que la filosofía de la vida de Dilthey aporta al pensamiento del joven Heidegger es “Básicamente, un modo de aproximación fenomenológica al movimiento interno de la vida y de su ámbito de manifestación inmediata. Schleiermacher invita a escucharnos a nosotros mismos en la unidad originaria de la conciencia. La hermenéutica de Dilthey contempla este origen desde una comprensión primaria del sentido de la experiencia humana”. Cf. J. ADRIÁN, *Heidegger*, *o. c.*, 185.

verdadera descripción conceptual de la existencia humana en el mundo como un concepto que se va actualizando a sí mismo a través del curso de la historia. Esa *única esencia universal* sería conceptualmente inviable. La cosmovisión histórica hegeliana ha de superarse en pos del nuevo concepto de *espíritu vivo*.

En su artículo sobre la interpretación heideggeriana de Escoto, ya señaló Caputo¹⁹ que frente a un puro y abstracto racionalismo lógico y objetivo, el *espíritu vivo* histórico no sólo subraya el mundo real e individual, sino un concepto cercano a la *haecceitas* escotista muy distante del mundo de la lógica y muy próximo al mundo de la subjetividad. Desde una actitud opuesta al psicologismo moderno concebido como una ciencia natural, Heidegger pone el énfasis en la importancia del mundo de un individuo real irreductible a simple *ratio* calculadora pues, para él: "*La filosofía del espíritu vivo [...] afronta la gran tarea de una confrontación básica con un sistema de cosmovisión histórica, de una riqueza de experiencia y formación de conceptos tan abundante como profunda*" (GA 1, 410-1).

Aquí se encontrarían los signos iniciales de una regeneración que, siguiendo las palabras del mismo Heidegger y aunque de manera muy inicial, ya apuntaban hacia una nueva dirección del pensamiento, aunque, como citábamos al principio:

En la época en que esbozaba estos ensayos iniciales, literalmente desamparados, aun no sabía nada de aquello que posteriormente daría impulso a mi pensamiento. (GA 1, 55)

19 "[En la "Conclusión"] emergono cenni e questioni che vanno in direzione diametralmente opposta rispetto a quella fin qui ipotizzata — di mero e astratto razionalismo logico e oggettivistico. E non solo per il problema [...] della sottolineatura del mondo reale e individuale, dell'*haecceitas* accanto e oltre il mondo della logica, ma proprio per l'attenzione a tutto il mondo della soggettività, della psiche, della psicologia medioevale (e non solo). Insomma: se si pongono, accanto a tutte le affermazioni antipsicologistiche presenti nel testo, i passi in cui invece Heidegger con Scoto [...] cerca di sottolineare l'importanza di quel mondo dell'individuo reale, che non è riducibile a mera *ratio* calcolatoria [...]". Cf. A. CAPUTO, "Razionalismo e irrazionalismo nell'interpretazione heideggeriana della 'Grammatica speculativa'", en C. ESPOSITO – P. PORRO (eds.), *Heidegger e i medievali*, Turnhout, Brepols, 2001, 288-289.

CONCLUSIÓN*

“Buscamos lo incondicionado por todas partes
y siempre encontramos sólo cosas”

Novalis, *Fragmente*, vol. II (ed. minor), p. 111.

EL PROBLEMA DE LAS CATEGORÍAS

[399] El auténtico propósito de esta investigación, en tanto que investigación de la historia de un *problema*, demanda una necesaria conclusión sistemática y, además de una elaboración y evaluación de los aspectos más importantes de los resultados, una revisión a modo de sinopsis sobre la estructura *sistemática* del problema de las categorías. No obstante, con un objetivo así no podemos ofrecer sino una exposición de las *potencialidades esenciales de este problema y sus conexiones internas*, cuya fluidificación *básica* todavía no hemos sido capaces de completar en nuestro tratamiento previo del problema. Esta es también la razón por la que los sistemas de categorías tratados hasta ahora han sido incapaces de evitar la impresión de un cierto vacío fatal.

En lo previo, donde la tarea primordial fue presentar una expresión *histórica* del problema de las categorías elevándolo simultáneamente a un plano sistemático, no fue viable presentar, al comienzo, tesis básicas de contenido específico; pues su relación de más largo alcance con una configuración especial de los problemas ciertamente habría permanecido cuestionable sin un conocimiento previo de estos problemas. Y además, la problemática de amplias consecuencias vinculada a menudo con una necesaria toma de postura básica, podría haber cargado pesadamente mi intención de presentar una sencilla comprensión sistemática, y podría haber perturbado dicha presentación de manera brusca dejando abiertas constantemente algunas preguntas. Por el contrario, este es ahora el lugar apropiado para expresar [400] la *inquietud* intelectual, hasta el momento reprimida, que el filósofo debe experimentar cada vez que estudia los desarrollos históricos de su mundo de problemas.

* *N. del T.* Entre las distintas traducciones existentes del texto original, he contrastado la mía con las dos versiones en inglés de R. Stewart y van Buren (*o. c.*), la versión en francés de Florent Gaboriau, y la traducción al italiano de Albino Babolin. Véase respectivamente, A. BABOLIN, “Conclusioni. Il Problema delle Categorie”, en *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scotto*, Roma-Bari, Laterza, 1974, 242-56. F. GABORIAU, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Paris, Gallimard, 1970, 221-231. A lo largo del texto intercalo la paginación correspondiente a la edición original en la GA. He convertido a “notas finales” las “notas a pie de página” de la edición original. Para mi traducción he contado con la inestimable ayuda y asesoramiento de las doctoras Carmen Balbuena y Hedwig Marzolf.

Aunque la exposición de las potencialidades esenciales del problema de las categorías sólo es factible en tanto que éstas se aislen y analicen sucesivamente, tanto más urgente es subrayar desde el principio que éstas son mutuamente dependientes, que lo aparentemente inmediato y no mediado siempre está mediado, y que aquello que a continuación se establece individualmente, sólo recibe su sentido completo en la totalidad.

Si las categorías se conciben como elementos y medios de interpretación del sentido de lo tangible –de lo objetivo en general–, entonces resulta un requerimiento básico para una doctrina de las categorías la *delimitación que caracteriza los distintos ámbitos de los objetos en sectores que son categorialmente irreductibles entre sí*. Todo el plan de la investigación previa se orientó ya al cumplimiento de esta tarea¹. Al mismo tiempo, había que llegar a destruir el aspecto pobre y aporético previo de la lógica en la escolástica medieval. Esto se hizo enfatizando los elementos determinantes que caracterizan fundamentalmente los distintos ámbitos de los objetos. Su inserción en la esfera categorial última de lo objetivo (los *trascendentales*) aportó la síntesis unificadora básica a las áreas divergentes. En este caso fue una representación estrictamente *conceptual*, unilateral en cierto sentido, [401] con la eliminación consciente de referencias a problemas metafísicos de mayor profundidad.

Éstas [cuestiones metafísicas previamente excluidas] sólo son concebibles como radicalmente decisivas para el problema de las categorías cuando se reconoce una segunda tarea fundamental de cualquier doctrina de las categorías: *la inclusión del problema de las categorías dentro del problema del juicio y del sujeto*. Esta vertiente del problema de las categorías también fue abordada ligeramente en la lógica escolástica. En realidad, nuestra presentación de la doctrina del juicio en Duns Escoto tomó otra dirección: intentó caracterizar el ámbito de la lógica, donde en principio la relación esencial del juicio con la categoría por lo general se mantuvo oculta. Por el contrario, la doctrina del significado permitió un acceso a la subjetividad (con la que no se hace referencia a la individualidad, sino al *sujeto en sí*). La tarea de Duns Escoto, el análisis de un determinado estrato del acto [Aktschicht], los *modi significandi*, lo instaron a entrar en el esfera de los *actos en general* y establecer ciertos elementos básicos sobre los estratos individuales del acto (*modus significandi, intelligendi, essendi*) y su relación recíproca.

La propia existencia de una doctrina del significado dentro de la escolástica medieval revela una buena disposición a escuchar atentamente la vida inmediata de la subjetividad y sus contextos inmanentes de significado, sin haber logrado un concepto afinado de sujeto. Se podría tener la tentación de "explicar" la existencia de estas "gramáticas" aludiendo a la función de las escuelas medievales y sus tradiciones. Una "explicación" así, tan querida entre

las ciencias históricas pero altamente discutible en el contexto de los problemas de la historia del espíritu, tiene justificación *hasta cierto punto* incluso en nuestro caso. Pero, donde se trata de alcanzar una comprensión viva de una “época” y de los logros del espíritu operante en ella, es necesaria una *interpretación* de su significado *guiada por ideas y metas últimas* [letzten Zielgedanken]. Tales proyectos suelen rechazarse con aire de superioridad mediante la fácil etiqueta de “construcción”, como ahistorico y, por tanto, sin valor, [402] pero no se observa –como resultado de la ignorancia básica sobre la esencia del conocimiento histórico y de la formación histórica de los conceptos– que el simple apilado de “material factual” agolpado y mezclado lo más abundantemente posible, aleja de la vida activa [lebendigen Leben] del pasado histórico y aproxima a una construcción niveladora que excluye el significado unitario y finalista.

Para una interpretación filosófica de la escolástica medieval en relación con el problema de las categorías, la doctrina del significado –a pesar de su carácter esquemático inmediato– es particularmente importante *gracias a su regreso a la esfera fundamental de los problemas de la subjetividad* (los estratos del acto). La investigación sobre la conexión entre el *modus essendi* y los “subjetivos” *modi significandi e intelligendi* conduce al principio de la *determinación material* de toda forma que, a su vez, incluye la correlación fundamental entre objeto y sujeto². Esta conexión fundamental entre el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto adquiere su más aguda expresión en el concepto del “*verum*” como uno de los *trascendentales* – las determinaciones del objeto *en general*. Aun falta algo que, como tal, está relacionado con la concepción del problema del conocimiento: por un lado, la inserción consciente del problema del juicio en la relación sujeto-objeto y, por otro, la puesta en relación de la categoría con el juicio.

Porque incluso hoy, allí donde se defiende el realismo, este conjunto de problemas aun no ha sido sometido a una profundización básica, esta tarea fundamental de la doctrina de las categorías y la delimitación del dominio de los objetos deberían ser discutidas más a fondo. Se presenta así la ocasión [403] de indicar, al menos en sus líneas más generales, la necesidad de una conclusión metafísica del problema del conocimiento.

La categoría es la determinación más general de un objeto. Objeto y objetividad como tal sólo tienen sentido *para* un sujeto. En éste, la objetividad se construye por medio del juicio. Si se quiere concebir la categoría de modo decisivo como determinación de un *objeto*, se la debe poner en relación esencial con la estructura que construye la objetividad. Por tanto, no es tan sólo una “coincidencia”, sino que se basa en el núcleo más profundo del problema de las categorías el que éste aparezca tanto en Aristóteles como en Kant en algún tipo

de relación con la predicación, o sea, con el juicio. Con esto se puede entender que las categorías deberían quedar reducidas a una pura *función del pensamiento*, pero tal medida no parece posible en absoluto para una filosofía que ha reconocido *problemas de sentido*. Precisamente, el idealismo trascendental que, por cierto, en su forma actual no es lícito identificar con la teoría kantiana del conocimiento y con su formulación, enfatiza, en principio, que todo pensar y conocer es siempre el pensar y conocer *de un objeto*. Y es a partir de aquí cuando se puede determinar qué ocurre con las categorías consideradas como meras "formas del pensamiento"³.

[404] Incluso las determinaciones más generales de los objetos, las categorías reflexivas, que parecen *desvanecerse* en su contenido, no pueden ser completamente comprendidas sin referencia al *juicio* que constituye la objetividad, lo que significa que una teoría general de los objetos *solamente* "objetiva" queda necesariamente incompleta sin la inclusión del "lado subjetivo". Así, toda diferencia es ciertamente una diferencia de lo que es objetivo pero, una vez más, sólo como una diferencia *conocida, juzgada*. Para una multiplicidad de *ámbitos de validez* dentro de la totalidad de las categorías, la razón se apoya *principal, pero no exclusivamente*, en la multiplicidad de planos de los objetos que en cada caso condicionan una forma apropiadamente estructurada a la construcción del juicio, desde la que el *contenido pleno* de las categorías puede ser "leído" por primera vez.

Sólo a partir del juicio se resuelve también el problema de la "validez inmanente y transeúnte [*transeunten*] (que reposa "fuera del pensamiento)" de las categorías. Sin la consideración de una "lógica subjetiva", nunca tiene sentido hablar de validez *inmanente o transeunte*. Inmanencia y trascendencia son conceptos relacionales, que adquieren su significado seguro sólo si establecemos *respecto a qué*, algo puede ser pensado como inmanente o trascendente. Permanece indiscutible "que toda validez transitiva se mantiene o cae con el reconocimiento de los objetos"⁴; *el problema* es precisamente *qué tipo de* [405] *objetividad puede ser ésta* si tenemos en cuenta que la objetividad sólo tiene sentido para un sujeto que juzga, sin tal sujeto nunca será posible evidenciar el pleno significado de aquello que se designa con el término *validez*. Si ésta *ha de entenderse* como un "ser" peculiar o como un "deber ser" o *como ninguno de ellos, pero sólo por medio de un conjunto de problemas más profundos contenidos en el concepto de espíritu vivo y sin duda estrechamente conectados con el problema del valor, no es posible decidirlo aquí*.

La estrecha relación entre el problema de las categorías y el problema del juicio también permite problematizar después la *relación forma-materia* [Material] y la función diferenciadora del significado propia de la materia. La duplicidad *forma-materia* es hoy un medio decisivo para elaborar los problemas

epistemológicos, hasta tal punto que una investigación *básica* sobre el valor y los límites de esta duplicidad se ha hecho ineludible.

Sin embargo, permaneciendo únicamente dentro de la esfera lógica del significado y de la estructura del significado, no es posible alcanzar un esclarecimiento definitivo de esta cuestión. Se llega, en todo caso, a un crecimiento exponencial (teorías de los niveles de las formas de Lask), que indudablemente cumple el importante objetivo de ilustrar la multiplicidad estructural del elemento lógico mismo pero que, no obstante, complica aun más el problema de la función diferenciadora del significado de la materia y la sitúa en un nueva esfera, sin tener suficientemente en cuenta la diferencia fundamental entre la materia sensible y la no sensible.

No es posible ver en su auténtica luz la lógica y sus problemas en general, si el contexto *desde* el que se la interpreta no es translógico. [406] *La filosofía no puede prescindir por más tiempo de su propia óptica, la metafísica*. Para la teoría de la verdad, esto significa la tarea de una interpretación metafísico-teleológica última de la conciencia. En ésta ya vive de forma originaria lo que tiene valor, en la medida en que la conciencia es un acto vivo, significativo y realizador de significado, un acto que ni en lo más mínimo se ha entendido si se neutraliza en el concepto de una ciega facticidad biológica.

Entre la gran cantidad de sentidos de realización [Gestaltungsrichtungen] del espíritu vivo, la actitud teórica es sólo *una*, por eso es un error de principio y totalmente desastroso para la filosofía como “cosmovisión”, contentarse con deletrear la realidad, y no con lo más adecuado a su verdadera vocación que consiste en abrir *paso* [Durchbruch], más allá de una síntesis provisional que acumula a toda prisa la totalidad del saber, a la verdadera realidad y la verdad real. Sólo desde esta orientación del concepto de espíritu vivo y sus “afirmaciones eternas” (*cfr.* Schlegel) la lógica de la teoría del conocimiento quedará a salvo de una limitación exclusiva al estudio de las estructuras y se *podrá plantear el problema* del sentido lógico *también desde su significado óntico*. Sólo entonces será posible una respuesta satisfactoria sobre cómo el sentido “irreal” “trascendente” nos garantiza la verdadera realidad y objetividad.

Tan radicalmente como fueron identificados por Lask los problemas estructurales de las teorías del juicio y las categorías, tan irresistiblemente se vio él impulsado desde su contexto de problemas a los problemas metafísicos, tal vez sin ser plenamente consciente de esto último. Y precisamente en su concepto de objeto, caracterizado por la superación de la oposición [Ubergegensätzlichkeit], reside un elemento fructífero en el que pueden converger algunas teorías del conocimiento hoy ampliamente divergentes. En este sentido, las dificultades estrechamente relacionadas con los problemas de la oposición [Gegensatz] y

del valor, no pueden obviar el problema de [407] la interpretación óptica y la comprensión lógica del "objeto"⁵.

Con una concepción *trascendental-óptica* del concepto de objeto, pierde entonces su sentido el problema de la "aplicación" de las categorías; esto es tanto más cierto cuanto más seriamente se tome el significado básico del *principio de inmanencia* –que no ha de ser entendido "de forma individual"–, cuya *última* fundamentación necesaria y exigible sólo metafísicamente, ha de realizarse, desde mi punto de vista, sobre la base del concepto aludido de espíritu vivo. En todo caso, en el problema mismo de la *aplicación* de las categorías, si se reconoce como un problema *posible* en general, se debe reconocer necesariamente como parcial un tipo de tratamiento tan *sólo* objetivo-lógico del problema de las categorías⁶.

El sujeto de la teoría del conocimiento no explica el sentido metafísicamente más importante del espíritu, y mucho menos su contenido pleno. Y sólo situándolo en este contexto, el problema de las categorías adquiere su auténtica dimensión y enriquecimiento. *El espíritu vivo es, como tal, esencialmente espíritu histórico en el sentido más amplio del término.* La verdadera [408] cosmovisión está muy lejos de la simple existencia puntual de una teoría separada de la vida. El espíritu sólo puede ser comprendido cuando la plenitud total de sus logros, i. e. *su historia*, queda asumida dentro de él; la siempre creciente riqueza de su conceptualización filosófica proporciona un medio en constante crecimiento para una concepción viva del espíritu absoluto de Dios. La historia y su interpretación cultural filosófico-teológica *debe convertirse en un elemento determinante en cuanto al significado del problema de las categorías*, si se quiere pensar de manera diferente al resolver el *universo* de las categorías yendo más allá de una deficiente y esquemática tabla de categorías. Este es, junto a la delimitación de los ámbitos de los objetos y la incorporación del problema del juicio, el tercer postulado fundamental para una prometedora solución del problema de las categorías. A la inversa, sólo desde una teoría de las categorías orientada de este modo [históricamente] se pueden mostrar los medios conceptuales y las orientaciones para una comprensión viva de cada una de las épocas de la historia del espíritu. El problema de la "cosmovisión medieval" tratado en la introducción, que debe ser de particular interés en relación con la presente investigación, si alguna vez se trató en profundidad, ha carecido incluso hasta ahora de la *apropiada* fundamentación *filosófico-cultural* y *conceptual* que sólo puede aportar claridad, certeza y unidad al conjunto. La peculiar voluntad de vida y el exquisito posicionamiento espiritual de un época así, requiere de la correspondiente *apertura* y de una valoración de orientación amplia –i. e., filosófica. Por ejemplo, el concepto de *analogía* que se ha discutido en este estudio⁷ en relación al problema de la realidad metafísica, a primera vista parece ser un concepto escolar totalmente desvanecido y no significativo

por más tiempo. No obstante, como principio dominante en la esfera categorial de la realidad sensible y suprasensible, contiene la expresión conceptual [409] de un mundo de la experiencia del hombre medieval *cuálitativamente* pleno, cargado de valor y relacionado con la trascendencia; es la expresión conceptual de esa forma determinada de existencia [*Dasein*]** interior anclada en la relación trascendente originaria del alma hacia Dios –que se vivió en la Edad Media con una coherencia poco frecuente. La diversidad de relaciones vitales entre Dios y el alma, entre este mundo y el de más allá, cambia en virtud de la distancia o proximidad (en un sentido cualitativamente intenso) entre ellos. El entrelazado metafísico [de ambos] por medio de la trascendencia es también la fuente de múltiples oposiciones y, con ello, de una vitalidad más rica en la vida inmanentemente personal del individuo.

La trascendencia no significa una alienación radical donde se pierde el sujeto –sólo es una relación vital basada en la reciprocidad que, como tal, no tiene una rígida dirección en sentido *único*, sino que es comparable con la corriente de flujo y reflujo de la experiencia entre individuos espiritualmente afines, aunque no se observa con la sobrevaloración absoluta de uno de los miembros de la correlación. Así, la escala de valores no gravita exclusivamente sobre lo trascendente sino que está, por así decirlo, reflejada desde su plenitud y carácter absoluto, y descansa en el individuo.

Por tanto, en toda la cosmovisión medieval hay todo un mundo de múltiples diferenciaciones de valores, aunque sólo sea por estar tan radical y conscientemente orientada en sentido *teológico*. La posibilidad y la riqueza de la experiencia que resulta de esta subjetividad está condicionada por esa dimensión de la vida del alma que persigue lo trascendente y no, como hoy, la *abundancia de sus efímeros contenidos*. En esta forma de vida que fluye por la superficie, las posibilidades de una completa incertidumbre y desorientación son mucho mayores e incluso ilimitadas, mientras que la configuración fundamental de la forma de vida del hombre medieval, en principio, no se pierde en la amplitud de la realidad sensorial ni se ancla allí sino que, en tanto [410] *necesitada de anclaje*, se subordina ella misma a la necesidad de un fin trascendente.

** *N. del T.* En este caso, he optado por traducir *Dasein* como *existencia*. En la entrada *Dasein* de su *Glosario*, Jesús Adrián comenta el uso que este término posee en la tradición filosófica alemana de los siglos XVII y XVIII, cuando era traducido como *presencia* y, posteriormente, como *existencia*; y advierte que en los primeros años de su etapa inicial “[...] cuando Heidegger utiliza la expresión *Dasein* en el contexto de la interpretación de los trabajos de otros pensadores (como puedan ser Dilthey, Hegel, Kant, Natorp, etc.), cabe mantener mayoritariamente la traducción habitual de ‘existencia’ [...]”. Véase J. ADRIÁN, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, 2009, 63-67. Así también aparece en la traducción francesa de Gaboriau (*o. c.*), aunque no en la italiana de Babolin (*o. c.*) ni en la inglesa de Stewart (*o. c.*), donde se ha optado por mantener el término en alemán.

En el concepto de espíritu vivo y de su relación con el "origen" metafísico se abre un atisbo de su estructura metafísica fundamental en la cual la singularidad, la individualidad de sus *actos* se une a la validez universal, a la consistencia en sí del *sentido* en una unidad viva. Objetivamente considerado, se presenta el problema de la relación entre tiempo y eternidad, cambio y validez absoluta, mundo y Dios, que se refleja en su sentido científico teórico en la *historia* (formación del valor) y en la *filosofía* (validez del valor)⁸.

Si se medita sobre la esencia más profunda de la filosofía como cosmovisión, entonces aparecerá errada desde el principio la concepción de la filosofía cristiana de la Edad Media como una *Escolástica* opuesta a la *mística* de la misma época. Para la cosmovisión medieval, escolástica y mística se pertenecen esencialmente la una a la otra. Los dos pares de "opuestos": racionalismo e irracionalismo, escolástica y misticismo, *no se superponen*. Y cuando se intenta su identificación, ésta se basa en una extrema racionalización de la filosofía. La filosofía, como estructura racional separada de la vida, es *impotente*, la mística, como experiencia irracional, está *sin rumbo*.

La filosofía del espíritu vivo, del amor activo, de reverencial intimidad con Dios, a cuyas orientaciones más generales [411] sólo podemos aludir, especialmente una teoría de las categorías guiada por sus tendencias fundamentales, afronta la gran tarea de una confrontación básica con un sistema de cosmovisión histórica, de una riqueza de experiencia y formación de conceptos tan abundante como profunda, un sistema que ha asumido todos los motivos fundamentales de los problemas filosóficos anteriores, [una confrontación] con Hegel.

NOTAS

1 También Oswald Külpe enfatiza "la multiplicidad de dominios de validez de las categorías". Cf. "Zur Kategorienlehre", *Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akad. d. Wissensch. philos.-hist. Klasse* (1915), p. 46 ss. Esta última y valiosa obra de Külpe apareció por primera vez después de que se completase la presente investigación. La significación del tratado de Külpe y la posición filosófica general de este erudito, que murió de manera muy prematura, requieren una toma de postura, pero sólo en lo que implica a la presente investigación. Cabe señalar especialmente que en ningún caso estos comentarios infringen en lo más mínimo nuestro respeto por el autor.

2 En otra ocasión espero poder mostrar cómo a partir de aquí, y en relación con la metafísica del problema de la verdad que trataremos más adelante, la mística de Eckhart recibe su primera clarificación y evaluación filosófica.

3 El descuido del significado fundamental del problema de juicio para la fundamentación de la objetividad es también la razón por la que Külpe, tanto en su *Realisierung* (1912) como en el ensayo ya citado "Zur Kategorienlehre", a penas logró la refutación del idealismo trascendental —y no pudo tener éxito. Justo en el punto crucial donde Külpe rechaza la denominación "teoría de la representación" como inadecuada para el realismo crítico y enfatiza que "los objetos del mundo real que han de ser representados y determinados (!) en el conocimiento no son ya partes constitutivas disponibles de la percepción, ni están dados simplemente en la conciencia, pero pueden ser aprehendidos sólo mediante

un proceso de conocimiento, en particular por medio de la investigación científica [subrayado por el autor] (“Zur Kategorienlehre”, p. 42), él basa allí su pretensión en un argumento que el idealismo trascendental ha situado conscientemente en el centro del problema. Si, en principio, el realismo crítico puede ser inducido a apoyar en el juicio el tratamiento del problema del conocimiento y, por otra parte, si el idealismo trascendental tiene éxito al trabajar orgánicamente el principio de la determinación material de la forma como en su posición fundamental, entonces necesariamente triunfaremos al conducir ambas “direcciones” epistemológicas, que en la actualidad son las más significativas y fértiles, hacia una unidad superior.

4 Cf. Külpe, o.c., 52. De la necesidad de la inclusión del sujeto que juzga lógicamente nos ha hecho particularmente conscientes H. Rickert en su *Gegenstand der Erkenntnis*. Tendremos que evitar tomar alguna posición final tanto a cerca del problema de “la conciencia que juzga en general” como sobre el “sí indiscutible” (p. 318 ss. y p. 334 ss.), hasta que no se pueda disponer, por medio de la teoría de los valores en desarrollo, de las fundamentaciones generales necesarias. Lo mismo se aplica a la valiosas precisiones de Husserl sobre la “conciencia pura” (*Ideen*, p. 141 ss.), que aportan una visión decisiva sobre la riqueza de la “conciencia” y destruye el punto de vista tan usualmente expresado sobre el vacío de la conciencia en general.

5 Sobre este problema el autor espera aportar en breve, en un análisis más detallado, precisiones básicas sobre ser, valor y negación.

6 Por desgracia, tampoco Külpe –lo que es comprensible dada su constante preferencia por la “lógica objetiva”– especialmente en este problema, pero en ninguna otra parte, prestó atención a la obra de Lask *Lehre vom Urteil* (1912), una obra a la que debo atribuir un significado de mayor alcance para la doctrina de las categorías que a la *Logik der Philosophie*. Esta obra sobre el juicio es excepcionalmente rica en fértiles perspectivas, por lo que se debe lamentar aun más que a Külpe, con su ejemplar y distinguida forma de debatir, no se le haya concedido presentar ante los expertos su posición sobre Lask en torno al desde mi punto de vista decisivo problema del juicio. Y hoy también vale para el mismo Külpe aquello que escribió sobre Lask en su último escrito: “Con seguridad, este estudioso tan inteligente no habría evitado las consecuencias de su pensamiento tan extremadamente penetrante ([anota Heidegger] sobre el problema de la diferenciación de la forma) en la última etapa de su desarrollo, si un destino fatal no nos lo hubiese arrebatado demasiado pronto” (“Zur Kategorienlehre”, o. c., p. 26, n. 2).

7 Cf. supra [*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA, p. 255 ss.].

8 Es desde este punto de vista que también podemos, por primera vez, analizar y establecer el concepto de “*Philosophia perennis*” de forma científico-teórica, lo que hasta hoy no se ha hecho ni siquiera de un modo a penas satisfactorio. Hasta ahora a penas ha sido reconocido el análisis de la teología católica en términos científico-teóricos como un problema estrechamente conectado a lo que se acaba de decir, por no mencionar siquiera que se haya acometido una solución del mismo. Su causa ha sido, en parte, un tratamiento de la lógica demasiado tradicional, ciego a los problemas. La primera nueva orientación básicamente consciente en este área se llevó a cabo por Geysler; su *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre* (1909) ya ha sido citada anteriormente. Véase mi reseña “Neuere Forschungen fiber Logik”, en el *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, J. Sauer (ed.), vol. 28 (1912), no. 11, cols. 522 ss. [GA 1, pp. 35 ss.].