

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

LOGOS

Consideraciones relativas a una ontología
de la razón en M. Heidegger y E. Nicol.

Tesina

que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía

presenta:

José Antonio Quiroga Trigo

México D.F.

Octubre 1983



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción	1
1. La primera teoría del logos	5
2. La apófansis lógica y la verdad	20
3. El ser y el logos	38
Conclusiones	58
Bibliografía	61

Introducción

Hegel dijo alguna vez que la tarea de la filosofía consistía en pensar lo que es, porque lo que es, es la razón. En esta breve sentencia se resume bien una de las líneas de pensamiento más arraigadas en la tradición filosófica. La filosofía, se dice, es la administradora de la razón. Toda su ocupación cabe en los límites de aquella: la razón es el elemento de la filosofía. Un examen más detenido de esta idea de la razón y de la filosofía nos revela, sin embargo, que la comprensión de lo que sea la razón o la racionalidad está lejos de ser una cuestión clara y definitivamente asentada. ¿Cómo interrogar por la razón? ¿Cómo puede el logos elaborar un logos sobre sí mismo? La filosofía ha de volver una y otra vez sobre estos problemas, no sólo para darle mayor firmeza a su constitutiva autoconciencia, sino fundamentalmente para poder pensar en lo que en general es.

Lo que es, es la razón: ¿qué relación existe entre la razón y el ser? ¿Cómo puede la filosofía explicar la co-fundamentación del ente y la razón? El tenor de estas interrogaciones exigía trasladar el análisis de la razón, desde la psicología de las facultades hacia una ontología del logos. Si la razón no es sola o fundamentalmente una entidad psíquica autosuficiente o "soberana", entonces la investigación debe pensar el fenómeno de la razón en su ser y en conexión esencial con el Ser. ¿Qué relación podemos descubrir entre el hecho de que las cosas tengan una razón de ser y el hecho de que el hombre se defina como el ser que da razón de ellas? Una ontología de la razón es necesaria si es posible conocer científicamente el ser del hombre y explicar racionalmente las inter-relaciones humanas, y si una ontología regional

del hombre sirve de fundamento a la ciencia del ser en general. Ella habrá de servir además para dilucidar la base ontológica de toda teoría del lenguaje y de toda teoría de la razón científica.

El proyecto de una tal ontología del logos no queda agotado, naturalmente, en el marco de los resultados de la investigación contenidos en el presente trabajo. Pero éstos carecen de sentido y justificación si al menos no se sugiere el horizonte programático en el que surgen y se desarrollan las anteriores interrogaciones.

En las páginas que siguen se encontrarán las consideraciones relativas a una ontología de la razón, tal como aparecen en la filosofía de M. Heidegger y E. Nicol. La elección de estos pensadores obedece no sólo a la circunstancia de que ambos pertenecen a nuestro tiempo (y en el caso de Nicol también a nuestro "medio" hispanoamericano) y es conveniente partir de las investigaciones más próximas para remontarse a las más lejanas, sino al hecho fundamental de que la ontología fenomenológica de ambos ofrece una base segura para una consideración esencial del fenómeno del logos. Los distintos puntos de partida de Heidegger y Nicol y los distintos resultados a los que llegan no anulan la firmeza del programa de una ontología del logos en la que ambos coinciden; por el contrario, estas divergencias la enriquecen y hacen más nítida su necesidad teórica y existencial.

Los tres capítulos que componen este trabajo ofrecen una delimitación de la razón en tres aspectos interdependientes. El primero de ellos expone la exégesis que Heidegger y Nicol hacen del logos heracliteano, es decir, de la formulación históricamente originaria del tema de la razón, ya sea bajo la forma de su correspondencia (y su posterior oposición) al ser, o bien como de

claración expresa de dos principios de la ciencia: el de la racionalidad de lo real y el de la unidad y comunidad de la razón. El segundo capítulo trata del logos como habla apofántica y retrotrae la posibilidad de la verdad del juicio a la verdad primaria de la apófansis del ser. El capítulo final se ocupa de las relaciones que existen entre la razón y el ser, atendiendo a algunas de las formas históricas en que se presentaron: la doctrina de la identidad del ser y el pensar en Parménides, el principio de razón suficiente y el predominio de la "lógica" como tribunal ontológico. Este capítulo concluye con el tema de la materialidad del logos y el misterio de su origen y su destino cósmicos.

Señalemos para finalizar que nuestra intención no ha sido enfrentar la interpretación de Heidegger y de Nicol y darle brillo polémico a lo que sólo pretende ser una exposición ordenada de unas reflexiones sobre el fenómeno y el concepto del logos.

1. La primera teoría del logos.

En Heráclito encontramos formulada la primera doctrina del logos que conoce la tradición filosófica. Cualquier investigación relativa a la razón o a la racionalidad debe necesariamente volver a Heráclito, no sólo porque en su sistema la teoría del logos ocupa un lugar central, sino porque con ella queda originariamente instaurado el logos científico de la filosofía. Del logos heracliteano se han hecho en el curso de los tiempos numerosas y muy diversas interpretaciones. Se prestan a ello el estilo de las sentencias en las que se expresa su pensamiento así como los múltiples significados de la palabra "λόγος" antes y después de que la filosofía la adoptase como un término técnico. Podemos reconocer dos campos de significación de la palabra logos: el primero designa la palabra o aquello por lo cual el pensamiento logra expresarse; el segundo mienta este mismo pensamiento, es decir, es el pensamiento en su contenido mismo (1). Logos es palabra y razón. Pero ambas acepciones del término admiten diversas interpretaciones. De ahí que logos se traduzca unas veces por "habla", "enunciado", "discurso", "narración" o "definición" y otras por "fundamento", "proporción" o "cuenta". Esta multitud de significaciones, sin embargo, no es la única dificultad que ofrece la exégesis del concepto de logos. Para cada una de las interpretaciones mencionadas, el idioma griego posee otros tantos conceptos equivalentes. Esta es una de las razones por las cuales logos ha pasado con frecuencia sin traducción a otras lenguas, sobre todo allí donde el término admite más de una acepción y su significado sólo puede alcan

(1) Para una mejor delimitación de los significados de la palabra logos, vease el Greek-English Lexicon de Liddell & Scott.

zado mediante el contexto en el que aparece. Pero la dificultad principal reside, quizás, en el hecho de que los términos griegos cambian de sentido al ingresar en el lenguaje de la filosofía. La ciencia filológica puede aclarar el sentido de estas mutaciones semánticas. Pero logos no es solamente una palabra sino un concepto de teoría y por ello requiere de una interpretación filosófica. Y las interpretaciones filosóficas distan mucho de ser unívocas.

Las que corresponden al concepto de logos en Heráclito suelen reconocer tres significaciones: la de "palabra", la de "verdad" y la de "ser", y le atribuyen por esto mismo un valor lingüístico, lógico u ontológico (2). Lo cierto es que hay en los fragmentos de Heráclito un uso indistinto de estas acepciones, lo cual no quiere decir que su uso sea confuso. También la palabra "razón" con la cual traducimos el logos griego, conserva esta misma variedad de significaciones. Dar razón es nombrar. Lo nombrado puede tener re-nombre. Λόγος significa también renombre o fama. Las cosas tienen una razón de ser y la tiene el ser que da razón de ellas. Cuando decimos de alguien que tiene razón, nos referimos al hecho de que está en lo cierto, de que dice verdades. Perder la razón es enloquecer o perder el sentido de las proporciones. Razón es asimismo proporción o relación cuantitativa. Es preciso tener en cuenta todas estas significaciones y no inclinarse por una de ellas precipitadamente. Pero no todas ellas quedan inclui-

(2) Una prolija y exhaustiva información sobre las interpretaciones del logos heracliteano puede encontrarse en el libro de Rodolfo Mondolfo, Heráclito, textos y problemas de su interpretación. En lo sucesivo, los fragmentos de Heráclito se transcribirán de acuerdo a esta versión (que conserva la numeración propuesta por Diels), salvo que se indique lo contrario.

das en la doctrina del logos de Heráclito. Si logos significa palabra, ella ya no designa la palabra personal del filósofo. Heráclito lo dice expresamente:

"no escuchando a mí, sino a la Razón (logos), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno" (B 50).

Queda claramente establecido que logos no designa aquí un mensaje personal. Que "todas las cosas son Uno" no es una opinión de Heráclito sino un principio que nos transmite el logos mismo. Este logos es aquello con que los hombres mantienen un trato más asiduo y sin embargo no lo comprenden. De este logos que gobierna todas las cosas se separan los hombres (B 72) y por esto se asemejan a sonámbulos. Pues los que están despiertos tienen un solo mundo común mientras los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular (B 89). Dice Heráclito:

"Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aún siendo el logos general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular." (B 2).

El que está despierto habrá de reconocer dos cosas: que la razón es común y que según ella todo es uno. Pues una sola cosa es lo sabio: conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo (B 41). En estas indicaciones podemos ver formulados dos principios fundamentales: el de la comunidad de la razón y el de la unidad y comunidad de lo real. Una más acabada expresión de éste último está contenida en el siguiente pensamiento de Heráclito:

"Aún siendo este logos real, siempre se mues-

tran los hombres incapaces de comprenderlo, antes de haberlo oído y después de haberlo oído por primera vez. Pues a pesar de que todo sucede conforme a este logos, ellos se asemejan a carentes de experiencia, al experimentar palabras y acciones como las que yo expongo, distinguiendo cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo está. En cambio a los demás hombres se les escapa cuanto hacen despiertos, al igual que olvidan cuanto hacen dormidos " (B 1).

El logos lo gobierna todo a través de todo pues, observando las cosas según su naturaleza, vemos que todo sucede de acuerdo con esta razón. Aquí logos no admite en modo alguno la traducción de "palabra". Decir que todo sucede según la palabra es algo que carece de sentido, aunque por ella debamos entender la palabra personal del filósofo. El texto de Heráclito apunta más bien a distinguir radicalmente aquello que es mera opinión de cada cual (doxa), de aquello que podemos conocer observando cada cosa en su ser (episteme). Pues, como ha señalado Nicol, "ningún filósofo ha dicho jamás que las cosas suceden como él dice. Lo que dice es que las cosas son como son "(3).

Veamos ahora la interpretación de Heidegger. Su versión de los fragmentos de Heráclito conserva la palabra logos sin traducción y escrita generalmente en caracteres griegos. Este detalle es ya bastante indicativo de la forma en que Heidegger concibe el retorno a las fuentes originarias del pensamiento occidental, como momento de la operación denominada llamativamente "destrucción de la ontología". Es preciso no sólo "ablandar la tradición" para que los conceptos y las categorías de la metafísica

(3) La idea del hombre, cap. VII, p.332.

recobren su significación y profundidad genuinas, sino incluso renunciar a una traducción más o menos literal en la que siempre se pierde algo del sentido primigenio de las palabras. Como dice Heidegger, "para nosotros es necesario traducir estas palabras al griego. Tal tra-ducir solamente es posible como un tra-ducir hacia aquello que habla a través de estas palabras. Este traducir sólo se logra con un salto, a saber, el salto de un solo vistazo que dirija lo que estas palabras dicen escuchándoselas a la griega" (4). Movido por esta exigencia, Heidegger ofrece una versión de los fragmentos B 1 y B 2 de Heráclito en los que apoya su exégesis del concepto de logos:

(B 1) "Pero mientras el λόγος permanece constante, los hombres parecen no concebirlo (ἀγύνοται) tanto antes de que lo hayan oído, como después de haberlo oído. En efecto, todo llega a ser ente, κατά τὸν λόγον τούδε, conforme y en virtud de este λόγον; pues ellos (los hombres) se asemejan a aquellos que jamás se han atrevido a experimentar algo, aunque intenten hacerlo tanto en palabras y en obras semejantes a las que yo llevo a cabo al dividir cualquier cosa κατά φύσιν, según el ser, y al aclarar el modo según el cual se conducen. Pero a los otros hombres (los otros hombres, tales como son todos, οἱ πολλοί) les sigue siendo oculto lo que hacen propiamente cuando están despiertos, como se les vuelve a ocultar después que lo han hecho en sueños".

(B 2) "Por eso, es necesario seguirlo, es decir, atenerse a lo que está junto (Zuammen) en el ente; pero mientras el λόγος esencializa, entendido

(4) ¿Qué significa pensar?, p.233.

como lo que está junto en el ente, la multitud vive como si cada uno tuviese su propio entendimiento (sentido)" (5).

La confrontación de esta versión de los fragmentos con la de Mondolfo ya anotada, muestra algunos rasgos de la interpretación de Heidegger relacionados con un pensamiento que está, como señaló en la Carta sobre el humanismo, sur un plan où il y a principalement l'Être. En la traducción "ontológica" del fragmento B 1, "todo sucede" se vierte por "todo llega a ser ente" y "de acuerdo con la naturaleza" se interpreta como "según el ser". El fragmento B 2 presenta una diferencia más marcada en la traducción: Heidegger interpreta "lo común", "lo que es general", como "lo que está junto en el ente". Asimismo, la comunidad de la razón recibe en Heidegger el carácter de lo que "esencializa (...) como lo que está junto en el ente" (6). Una lectura desprevenida de la versión que nos ofrece Heidegger resulta carente de sentido. En efecto, ¿qué relación puede guardar el que cada uno de los hombres viva como si tuviese su propio entendimiento con

(5) Introducción a la metafísica, p.165.

(6) Otras traducciones al español de los mismos fragmentos conservan un sentido más próximo al de Mondolfo que al de Heidegger. La versión de García Bacca (Los presocráticos, 1944) dice así: "(...) a pesar de haber sido hecho todo precisamente según esta Cuenta-y-Razón, ...". Y del fragmento B 2: "Por lo cual hay que seguir a esta misma Cuenta-y-Razón. Más, con todo y ser común, viven los más cual si tuvieran razón por cuenta propia". La traducción de Luis Farré (Heráclito, fragmentos, 1955) establece: B 1: "(...) a pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir de acuerdo a esta razón, ...". Y B 2: "Debemos seguir lo común, sin embargo, a pesar de que la razón es lo común, los más viven como si fuesen poseedores de sabiduría propia". E. Nicol ofrece la siguiente interpretación en Los principios de la ciencia (1965): B 1, "(...) Pues, aunque todo sucede de acuerdo con esta razón..." Y B 2: "Por esto hay que adherirse a lo común. Pues lo compartido es lo común. Pero aunque la razón sea común, la mayoría vive como si cada cual tuviera su peculiar entendimiento". Finalmente José Gaos (Antología de la filosofía griega, 1968) traduce: B 1, "(...) pues sucediendo todo según esta razón, ...". Su versión de B 2 es similar a la de Nicol.

el hecho de que el logos esencialice como lo que está junto en el ente? Pero no debemos llevarnos por la opinión "común y actual" según la cual las confusiones que resultan de esta traducción son fruto de "esa capacidad -que ya ha llegado a ser proverbial- de violentar y de interpretar unilateralmente, propia del método exegético heideggeriano..."(7). Veamos, entonces, a dónde nos lleva esta interpretación.

De los dos fragmentos de Heráclito (B 1 y B 2) Heidegger infiere: 1. Que al logos "le pertenece la constancia, el permanecer". 2. El logos "esencializa como lo que está junto en el ente, es decir, el estar junto de lo entitativo, lo que reúne". 3. "Todo lo que acontece, o sea, todo lo que llega a ser, está allí conforme a este estar junto constante, que es lo que impera" (8). Este "permanecer constante" que Mondolfo traduce por "real" y que recibe también la significación de lo que "existe desde siempre y para siempre" (García Bacca); de la razón que es "siempre verdadera" (L. Farré) o "sempiterna" (Nicol) y, asimismo, "eternamente verdadera" (J. Gaos), es, decididamente, una interpretación que prepara la conceptualización del logos como reunión, es decir, como aquello que tiene el carácter de ser reunido originariamente como la imperante totalidad reunida. Logos comienza a adquirir así los predicados del ser; pues lo que tiene el carácter de ser reunido, tiene ya necesariamente el carácter del ser. Ello se debe a que, en la interpretación de Heidegger, logos no significaba originariamente discurso o decir, ni tenía relación inmediata alguna con el lenguaje. Logos quería decir, en principio, la relación de una

(7) Introducción a la metafísica, p. 211.

(8) Idem, p.165.

cosa con otra. Y, sin embargo, Heráclito nos habla de un logos que los hombres no comprenden, incluso después de haberlo oído. Esta cualidad "audible" del logos quedó ya señalada en el fragmento B 50. Pero la exégesis de Heidegger insiste aquí en rechazar la interpretación de logos como discurso o palabra y por ello afirma: "Heráclito quiere decir: los hombres oyen, y por cierto oyen palabras, pero en este oír no pueden seguir al "oír" o sea, a lo que no es audible como las palabras, lo que no es discurso alguno, sino λόγος " (9).

Es significativa la renuencia de Heidegger a emplear el concepto de razón, bajo cualquiera de sus acepciones, para caracterizar al logos heracliteano. Y es indudable que éste no nos es enteramente inteligible si no lo consideramos a un tiempo como razón humana y como razón del ser. En efecto, si al logos "le pertenece la constancia, el permanecer" como señala Heidegger, ello se debe no tanto a que el logos sea lo mismo que el ser, si no al hecho de que el principio de razón del ser y, por lo mismo, del conocer, tiene la firmeza definitiva de un principio. Asimismo, aquello que "esencializa como lo que está junto en el ente" se aviene mal con la explícita formulación heracliteana del principio de comunidad de la razón, tal como aparece en el fragmento B 2. Si Heidegger lleva a estos extremos su interpretación del logos, se debe a que tiene en mente "el problema del sentido del ser" y lo que le interesa mostrar con esta exégesis es cómo la tradición filosófica posterior a Heráclito desvirtuó la correspondencia originaria y esencial entre el logos y el ser, hasta convertir al primero en lo que se contrapone al ser y decide sobre su suerte. Por ello concluye su exégesis del logos con estas

(9) Idem, p.167.

palabras: "Λόγος es la reunión constante, la totalidad reunida y en sí estante del ente, es decir, el ser. Por esto en el fragmento 10. *κατά τὸν λόγον* significa lo mismo que *κατὰ φύσιν*. *Φύσις* y *λόγος* son lo mismo. Logos caracteriza al ser desde un punto de vista nuevo, y sin embargo, antiguo: lo que es ente -o sea, lo que está en sí eriguido y acuñado- se halla reunido consigo mismo, y se sostiene en semejante reunión" (10).

Hasta aquí la interpretación de Heidegger del concepto de logos en Heráclito. Porque en El ser y el tiempo, logos se traduce sin mayores reparos por "habla", aunque por ella debamos entender el habla primordial de los poetas y los pensadores. La única referencia al fenómeno del habla que encontramos a propósito del logos heracliteano, está contenida en la primera de las dos observaciones con las que Heidegger cierra su interpretación: 1. "El decir y el oír sólo son justos cuando, en sí mismos y de antemano se dirigen al ser, al logos. Sólo donde éste se patentiza, la voz llega a ser palabra". 2. "Puesto que el ser, entendido como logos, es reunión originaria y no amontonamiento y mezcla -donde cada cosa tendría por igual mucho o poco valor- al ser le pertenece jerarquía y predominio" (11). Más adelante habrá ocasión de volver sobre estas dos conclusiones.

Otra, muy distinta, es la interpretación de Nicol. También él nos ofrece una versión de los fragmentos que comentamos, pero está más preocupado en las consecuencias teóricas del pensamiento de Heráclito, que en la discusión filológica y etimológica. Su

(10) Idem, p.168.

(11) Idem, p.170.

análisis se detiene básicamente en dos temas interrelacionados: el nacimiento de la filosofía y la alteración de la condición humana que importa la instauración del logos científico, por un lado, y los principios de la ciencia y la existencia que este logos formula explícitamente por primera vez con Heráclito, por otro. Los principios son cuatro: 1. Principio de unidad y comunidad de lo real; 2. principio de unidad y comunidad de la razón; 3. principio de racionalidad de lo real; 4. principio de temporalidad de lo real.

La historia de la filosofía es la historia del ser que habla con palabras de razón. El logos filosófico instaaura entre los hombres el régimen de verdad. Este suceso, dirá Nicol, divide la historia entera en dos edades. Pues, "no es una fecha, sino una mutación del hombre, lo que marca la diferencia entre el antes y el después de la filosofía" (12). Con la vocación del logos, el hombre completa las dimensiones de su ser, que hasta ese momento permanecía abierto. Esta mutación existencial hizo posible contemplar las cosas, en vez de verlas y usarlas simplemente, o de explicarlas mitológicamente. La palabra conceptual, que se dirige al ser sin segundas intenciones, se convierte en la palabra por excelencia. La gran innovación, que no es meramente lingüística, consiste justamente en atribuir al término logos, que quiere decir palabra, el significado de concepto y razón. Con Heráclito, logos representa no sólo la facultad de los hombres que piensan y hablan racionalmente, sino el orden mismo de las cosas pensadas, es decir, la racionalidad inmanente a lo real. El nuevo logos racional de la filosofía es un logos que da razón de sí

(12) La idea del hombre, cap. VII, p. 279.

mismo. Por esto la filosofía comienza siendo y habrá de ser siempre auto-consciente: es y será un logos del logos. Al hablar de las cosas racionalmente, el logos filosófico ofrece además las razones que fundamentan este mismo hablar. Estas razones son los principios.

Pero los principios de la ciencia, al igual que los principios de la existencia, que son los mismos si son auténticos principios, son datos primarios de la experiencia. Lo que hace Heráclito es darles expresión teórica. Así, el principio de unidad y comunidad de lo real está claramente formulado en estas palabras: "todo es uno"(B 50). Que todas las cosas forman una unidad parecería ser un postulado que contradice la pluralidad y diversidad de los objetos que percibimos. Sigamos el razonamiento de Nicol: la percepción de una pluralidad de cosas no es fundamento para pensar en una pluralidad de mundos. "Si estos presuntos mundos separados no han sido percibidos, no tiene sentido afirmar o suponer su existencia; y si fuesen percibidos, quedarían unificados por la percepción misma" (13). Pero hay que demostrar que la unidad de las cosas efectivamente percibidas es un dato tan primario como el de su multiplicidad. La unidad de lo real no es un concepto de razón. Lo que es objeto de investigación teórica es la fórmula precisa de esta unidad. La evidencia primaria de la unidad es la que suscita esa investigación y no el dato aislado de la pluralidad. Pues lo que afirma el principio es que el mundo es uno y no que todas las cosas son iguales. Estas se presentan, en efecto, como múltiples y diversas, pero se pre-

(13) Los principios de la ciencia, cap. VIII, p.476.

sentan todas y siempre en un mundo, constituido ya como tal en cualquier fase de la percepción. Es más, nunca percibimos cosas sueltas: al mismo tiempo que observamos las diferencias entre dos objetos reales, percibimos el hecho de su existencia conjunta.

"La coexistencia de las cosas -señala Nicol- es un dato tan primario como el de su existencia" (14).

El otro aspecto del principio es el de la comunidad de lo real. La unidad de lo real no tendría la evidencia apodíctica de un principio si esta realidad no fuese común. Este principio está indisolublemente ligado al de la unidad y comunidad de la razón: la unidad y comunidad de la razón tampoco pudiera afirmarse apodícticamente si lo pensado por esta razón no fuese una misma realidad compartida o común, aunque sean divergentes las maneras de representarla. Sólo porque el mundo es "el mismo para todos"(B30) y porque la realidad es compartida pueden los hombres discrepar sobre ella. Sin el ser común, el error no se produciría, pues este versa sobre el ser tanto como la verdad. Por ello afirma Nicol que "el fundamento de la verdad es el ser. Pero el ser también es fundamento del error" (15). Aquí es necesario realzar la forzosa interrelación de los cuatro principios. Los de la unidad y comunidad de lo real y de la razón no serían enteramente inteligibles si la realidad misma no fuese racional. Sólo porque la realidad es racional, es decir, sólo porque todo sucede según razón, es posible la correspondencia entre esta razón inmanente a lo real, que todo lo gobierna, y la razón entendida como facultad humana de pensar esta realidad. Esta correspondencia puede adoptar la

(14) Idem, p.477.

(15) Idem, p.480.

forma de la verdad. También el error tiene referencia a la evidencia común del ser. Heráclito nos llama a "aferrarse a lo común" (B 2). Ya vimos, en la exégesis deshumanizada del logos que hace Heidegger, que lo común es el ser. Pero aferrarse al ser, añadirá Nicol, es aferrarse a la razón, "la cual es, en un sentido, la ley del ser, y en otro sentido es la ley del pensar" (16).

Ahora bien, la unidad de la razón no es lo mismo que la uniformidad de las opiniones. Si la unidad implicara la uniformidad no sería ninguna virtud hacer buen uso de la razón. Esta virtud no es puramente intelectual: ella es la suprema virtud porque es indicativa de una disposición ética. Por ello dice Heráclito:

"Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola".(B 112).

Es menester no sólo decir la verdad, sino obrar según ella. El logos heracliteano es ético porque la razón vital que expresa es la del hombre que piensa y actúa en concordancia con la racionalidad universal. Nicol rechaza en este punto la interpretación de Jaeger según la cual el logos de Heráclito está en relación con el conocimiento moral y religioso y su pensamiento está dirigido a ejercer una influencia práctica sobre los hombres (17). Lo que Heráclito hace es descubrir en el pensamiento humano una forma de excelencia de la condición humana. No es un moralista o un profeta: es un hombre de ciencia, no sólo por ser el primero en formular los cuatro principios de la ciencia, sino además por completar el cuadro de los principios teóricos con el principio ético,

(16) Idem, p.483.

(17) Véase la Teología de los primeros filósofos griegos, p. 115.

con el cual se define la vocación humana del saber científico. La comunidad de la razón es ética también en otro sentido: además de establecer que todos los hombres son racionales, lo cual es consabido, ella realiza la función por la cual la razón humana se vuelve instrumento de comunidad. Las verdades del logos científico modifican sustancialmente el régimen de convivencia humano. Lo que desarticula esta comunidad son las opiniones irresponsables de cada cual. En la ciencia que Heráclito contribuye a crear, la comunidad se mantiene como una concordancia necesaria entre todos los pensamientos que tienen por objeto común una misma realidad. Por ello señala Nicol: "la nueva sophía, que después se llamará filosofía, envuelve la idea de una razón que es pura, no por su grado de depuración formal o lógica, sino porque se ha purificado de la subjetividad: porque es objetiva, o como dice Heráclito, común. A la vez, esta razón pura es vital, porque es ética: porque es virtud de sapiencia, y por ello es una excelencia humana" (18).

Del principio de racionalidad de lo real nos ocuparemos más adelante, en el cap. 3. Resta referirnos al cuarto principio: el de la temporalidad de lo real. Heráclito ha sido conocido tradicionalmente como "el filósofo del Devenir". No hay ningún fragmento de su obra en el que el principio de temporalidad esté expresamente formulado, pero la idea del devenir reclama implícitamente la idea de la temporalidad. La temporalidad de lo real, o sea el hecho del devenir, es un dato primario de la experiencia. Anaximandro, antes que Heráclito, lo reconoce con las siguientes palabras:

"Ahí de donde emergen las cosas que existen,

(18) Los principios de la ciencia, cap. VIII, p.492.

ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo".(B 1).

Esta idea concuerda con el testimonio de Simplicio y Teofrasto:

"...cambio del fuego dice Heráclito que son todas las cosas. Y afirma también un orden y un tiempo determinado de la transformación del cosmos, según una necesidad fatal".(A 5).

Resulta casi imposible dejar de relacionar el texto anterior con el fragmento B 30 del propio Heráclito:

"Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas".

La idea de un cosmos que ha sido, es y será eternamente viviente nos remite necesariamente al dato primario de la temporalidad. Todo ente está sometido al cambio y este cambio se produce de acuerdo a un orden: precisamente al orden del tiempo. Nicol nos hace notar que el tiempo, como constitutivo del ser, no es un postulado de la ciencia. La ciencia no es afirmación del cambio sino afirmación de la permanencia. Por ello señala: "Heráclito es el primer filósofo que establece, no ya la permanencia, sino la estricta racionalidad de esta permanencia. En verdad, la pregunta inicial de toda ciencia es ésta, invariablemente: ¿qué es lo permanente en el cambio?"(19). Lo permanente es el Ser; el Ser mismo es

(19) Idem, p.504.

tá en el tiempo, es temporal. Ello queda confirmado por la mutación constante de los entes. El Ser es el acto de presencia de los entes. Estos llegan a ser y dejan de ser pero su "paso por el tiempo" se produce siempre sobre el fondo constante del Ser. Siempre hay Ser. La racionalidad del cambio se hace problemática cuando se piensa que una parte del Ser se sustrae al tiempo. Pero este problema es posterior a Heráclito.

2. La apófansis lógica y la verdad.

La cuestión del habla surge allí donde se interroga por la esencia del hombre. La tradición ha consagrado la definición de esta esencia señalando al hombre como el "animal racional". En su versión original, el zoon logon echon griego quería decir literalmente: el hombre es el animal que posee la palabra ó el habla. Logos es palabra y razón. Si la racionalidad ha adquirido el rango de una diferencia específica es porque el habla distingue al hombre eminentemente. El hombre es el ser que habla del ser. Nicol ha hecho notar que la teoría del ser que habla no estaría completa sin una teoría del habla que versa sobre el ser. Por ello, "El análisis del lenguaje es imprescindible para la ontología. La palabra no es un mero signo, una de-signación de la cosa, empleada en la conversación. Hablar es con-versar sobre el ser. De todas las formas de relación con el ser, el habla es la más posesiva, y de todas las formas de hablar, la más posesiva es la verdad" (20). Esta teoría del habla, es decir, la pregunta filosófica por la esencia y el origen del lenguaje, es tan antigua como la pregunta por la esencia y origen del ser. Ambos temas guardan una conexión necesaria. En el primer volumen de la Filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer, que está dedicado íntegramente al examen del fenómeno del lenguaje, se advierte, justamente a propósito de la originaria relación del problema del ser y el del lenguaje, que lo que caracteriza a la primera reflexión consciente sobre el todo del mundo es que en ella, lenguaje y ser, palabra y sentido, no se hallen aún separados, sino que aparezcan en una unidad indi

(20) La primera teoría de la praxis, p.27.

soluble. Así, dice Cassirer, "la palabra no es una designación y denominación, no es un símbolo espiritual del ser, sino que es una parte real de él" (21).

Parménides reconoció la identidad del ser y el pensar. Pensar y hablar no son la misma cosa pero se suponen mutuamente. Hablamos con palabras aunque ellas puedan engañarnos con su "falaz ornato" (B8.52). El lenguaje se vuelve un problema para la filosofía cuando se percibe la posibilidad de que las palabras no nos entreguen el ser de las cosas, es decir, cuando se examina la falibilidad del lenguaje mismo. La sospecha sobre las palabras y su naturaleza dio origen a la primera reflexión sistemática sobre el lenguaje en el Cratilo de Platón. La conclusión a la que parece arribar el Sócrates platónico después de analizar los argumentos de Hermógenes y de Cratilo, se resume en las siguientes palabras: "Conocer de qué manera hay que aprender o descubrir las cosas existentes esté quizás por encima de mis fuerzas y las tuyas. Contentémonos con admitir de común acuerdo que no hay que partir de los nombres, sino que hay que aprender a investigar las cosas partiendo de ellas mismas, más bien que de los nombres" (439a). Con lo cual el problema de las palabras y el lenguaje queda conectado con el del conocimiento del ser de las cosas. ¿Cómo hacen presente al ser las palabras con las que hablamos? Estas reflexiones marcaron perdurablemente la consideración filosófica del habla (logos).

Ya vimos cómo relaciona Heidegger la exégesis del logos como la imperante totalidad reunida del ente con el hecho de que

(21) Filosofía de las formas simbólicas, v.I, cap.1, p.63.

la voz llegue a ser habla, palabra, sólo allí donde el ser se patentiza. Logos, en el sentido de "habla" quiere decir "lo mismo que $\delta\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu$, hacer patente aquello de que 'se habla' en el habla" (22). Pero aún no sabemos qué sea el habla. El hombre, se dice, es el ser del habla. Si rechazamos la "interpretación zoológica" del hombre, podremos escuchar lo que nos dice el logon de la definición griega. En un sentido originario, zoon logon echon dice: "el hombre es 'lo que surge estando presente, capaz de hacer aparecer lo presente'" (23). Esta es la propiedad primera y esencial del habla: hacer aparecer lo presente. Lo presente susceptible de aparecer en forma significativa, o sea, como articulación significativa del "comprender", es el ser del ente. Sigamos el razonamiento de Heidegger. El hombre es el ser que debe mostrar lo que es, haciéndolo patente. En este mostrar realiza su pertenencia a la tierra a la vez que manifiesta su propio ser. "Tierra" mienta aquí lo que se llama "el ente en totalidad". La historia es el testimonio de esta originaria pertenencia del hombre a la totalidad reunida del ente. Para que sea posible esta historia "se ha dado" el habla al hombre. En este sentido, el habla es un bien del hombre, una propiedad suya, pero no en la forma de un instrumento que el hombre posee entre muchos otros, sino como aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre.

Mas esta posibilidad encierra un peligro que convierte al habla en "el más peligroso de los bienes", como dijo Hölderlin del lenguaje. El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. Y, sin embargo, "el habla es lo que prime-

(22) El ser y el tiempo, p. 43.

(23) Heidegger, ¿Qué significa pensar?, p.70.

ro crea el lugar abierto de la amenaza y del error del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro" (24). El habla importa un riesgo que es inherente a la existencia del hombre. El decir auténtico, el de las palabras esenciales, es aquello que el habla arriesga como lo que tiene de más propio. Este decir auténtico entrega al hombre a la posibilidad de habitar, en la verdad del ser, es decir, de existir. Pues la existencia la concibe Heidegger como aquel salirse a la verdad del ser, el estar en la verdad del ser en el modo del resguardar, vigilar y cuidar al ser. De esta manera adquiere el hombre la condición esencial de ser el "guardián del ser".

¿En qué consiste esta guardianía y qué relación guarda con el habla? Dice Heidegger: "...en el pensar el ser tiene la palabra. La palabra -el habla- es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensantes y poetas son los vigilantes de esta morada. Su vigilar es el consumir la apariencia (=manifestación) del ser, en cuanto ellos, en su decir, dan a esta la palabra, la hacen hablar, y la conservan en el habla" (25). El habla, en la cual el ser mismo tiene la palabra, es la casa del ser, habitando en la cual el hombre existe como aquel que debe resguardarla para pertenecer a la verdad del ser. Para que esto sea posible, el hombre debe dejar que el ser le dirija la palabra, en una época de la historia en que el ser, como elemento del pensar, ha sido olvidado y abandonado en la interpretación técnica del pensar, es decir, en la "lógica". Si el hombre debe nuevamente encontrar el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene que afrontar el ries-

(24) Hölderlin y la esencia de la poesía, p.133.

(25) Carta sobre el humanismo, p.65.

go del habla, permitiendo de esta manera devolver a las palabras la virtud de su esencia y a sí mismo la morada para que habite en la verdad del ser.

La verdad del ser es su "despejo", su desocultamiento: por ella aparece el ente como el ente que es. El propio ser sostiene en sí y reúne la existencia del hombre, como siendo el lugar de la verdad del ser en medio de los entes. Para que estos a parezcan, piensa Heidegger, el ser debe ponerse al descubierto, debe hacerse patente como lo que soporta y rige al ente en totalidad. Ahora bien, esta patencia se realiza primigenia y originariamente en el decir de los poetas y los pensadores. "El poeta -dice Heidegger- al decir la palabra esencial, nombra con esta determinación, y por primera vez, al ente por lo que es y así es conocido como ente. La poesía es la instauración del ser con la palabra" (26). Esta instauración equivale a la libre donación del ser y la esencia de las cosas. Al dejar que el ser sea lo que es y evitar deducir o calcular su esencia, la propia existencia del hombre adquiere una firme fundamentación en su razón de ser que es, como dijimos, el habitar en la verdad del ser.

Pero tal parece que sólo a los poetas y a los pensadores les estaría reservada esta experiencia del ser. Al introducir es ta distinción entre el habla esencial y las habladurías del vulgo, Heidegger no hace sino reforzar la clásica demarcación ontológica entre el ser esencial y las apariencias inesenciales. El ocultamiento del ser tras las apariencias no rige para todos: dispersados en el curso de los siglos hay aquellos cuantos poetas y pensadores llamados a cuidar el ser y vivir en la verdad

(26) Hölderlin y la esencia de la poesía, p. 137.

de su despejo. Los demás hombres viven en medio de la confusión de los entes, como aquellos que jamás comprenden el ser. Esta distinción es ontológicamente infundada si consideramos los principios de la ciencia a los que ya hicimos referencia. Si la razón es común, las funciones del habla son las mismas entre los poetas y entre el común de los mortales. Lo que varía son los modos de llevar a cabo las funciones mostrativas o apofánticas del lenguaje. Y si el ser es común, su presencia es evidente y permanente en todas las formas del habla. Lo único que podría afirmarse atendiendo a estos principios es que el habla hace patente el ser siempre, pero no todos lo saben.

Esta distinción entre el habla primordial de los poetas y pensadores y el habla que caracteriza al común de los hombres, queda atenuada cuando Heidegger considera el fenómeno del diálogo. El ser del hombre se funda en el habla pero ésta acontece primero en el diálogo. Por eso dice Hölderlin:

El hombre ha experimentado mucho.
Nombrado a muchos celestes,
desde que somos un diálogo
y podemos oír unos de otros (27).

Quiere esto decir que el habla sólo es esencial como diálogo. Llamamos diálogo al hablar unos con otros de algo. Sólo por esta virtud dialógica le es inherente al habla el oír y el callar como posibilidades suyas. El "oír a" alguien es "el existencial 'ser patente' del 'ser-ahí', en cuanto 'ser con', para el otro" (28). El habla es el medio para llegar el uno al otro en el diálogo por

(27) Citado en Heidegger, Idem. p.133.

(28) Heidegger, El ser y el tiempo, p.182.

que a ella pertenece necesariamente el oír. El diálogo que somos nosotros mismos consiste en llegar a ser el mundo en la palabra. Acontece esto históricamente: "Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, somos históricos. Ser un diálogo y ser históricos son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo" (29). Pues el tiempo, en la filosofía de Heidegger, es sólo el tiempo del hombre y éste realiza su esencia por la virtud dialógica del habla en la que se hace patente aquello de lo que siempre se habla. El hacer patente aquello de que "se habla" en el habla es logos.

Veamos ahora la teoría de la apófansis lógica que nos ofrece Nicol. Al igual que Heidegger, Nicol afirma que la palabra es apofántica, es decir, presenta o hace presente el ser. Pero en Nicol la apófansis del ser no requiere método ni admite discriminaciones. El logos común manifiesta el ser con absoluta garantía. La presencia del ser es primaria, universal y apodíctica. Y si el habla hace patente el ser es porque la palabra es esencialmente dialógica: tiene un contenido significativo pero tiene también una intención comunicativa. Estas notas que pertenecen a la palabra son asimismo las que definen la función de todo pensamiento. Todo pensamiento es diálogo y toda diánoia requiere el logos. En efecto, el proceso del conocimiento no concluye nunca en la aprehensión subjetiva del objeto, ni siquiera en ese "diálogo interior silencioso" que es la diánoia. El objeto no se constituye como real, no adquiere auténtica objetividad sino con la palabra. Si los interlocutores se entienden es porque la cosa

(29) Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía, p.135.

de la que hablan está presente de manera igual ante ambos. La palabra común atestigua que el objeto es una realidad común también. Ahora bien, para que la palabra pueda hacer presente el ser al otro que no soy yo se requieren dos condiciones: "la palabra sólo puede efectuar la apófansis si con ella queda el ente definido de algún modo, delimitado en su ser, o sea identificado por ella. Además es necesario que la palabra tenga su propia mismidad, conserve una fijeza que corresponda a la fijeza o permanencia de la cosa mentada por ella" (30).

La mismidad de la palabra se llama univocidad. De ella necesitamos siempre para el entendimiento en el diálogo. Y esta univocidad es compatible con el hecho de que el logos sea tan mudadizo como las realidades que pueda designar. Las mutaciones del logos forman parte del proceso histórico global. Ellas suscitaron en la filosofía griega el nacimiento de la "lógica" entendida como el órgano de las leyes y normas del logos unívoco. Pero con la institución formal de la lógica no pierde el logos su intencionalidad comunicativa. Su estado de perfección no es un requerimiento de su función dialógica sino un desideratum de la ciencia. A ésta no le basta afinar su lenguaje para designar las cosas con propiedad. Esta propiedad lógica debe considerarse antes que nada como una forma de propiedad en sentido existencial, es decir, como el acto de apropiación de lo nombrado que se reitera cada vez que se usa el nombre. Por ello dice Nicol que "ciertos cambios del lenguaje representan cambios en el régimen de propiedad" (31) El verbo inequívoco confirma la posesión de lo nombrado propiamente

(30) Nicol, Metafísica de la expresión, p.114.

(31) La primera teoría de la praxis, p.28.

te. En la denominación no hay error posible; es en el discurso del pensamiento donde caben las ambigüedades y las imprecisiones, pero aún en este caso no queda desvirtuada la apropiación, aunque haya defecto en la propiedad lógica y epistemológica. La cuestión de la verdad y el error no reside en el acto primario de la apropiación mediante el nombrar sino cuando damos el paso de la denominación a la interpretación. Pero este método de análisis lingüístico-existencial no suspende el valor de verdad de la palabra. Investigando las formas de relación verbal con la cosa no se obtiene un saber final y propio respecto del ser mismo de la cosa, como si en definitiva la cosa no tuviera un ser propio, independiente de nuestra apropiación. A este respecto precisa Nicol: "lo que revela esa variedad en las maneras de hablar es justamente la mismidad de la cosa. El ser de que se habla es el mismo en cada caso: un ser susceptible de quedar apropiado por la palabra de maneras diferentes. Lo que varía es el ser que efectúa la apropiación; lo invariable es la autenticidad de las apropiaciones. Y por supuesto, es invariable el ser de lo apropiado, porque sin este referencial constante no podríamos decir siquiera que hay varias maneras de hablar: la variedad se refiere a una unidad" (32). También el análisis lingüístico se guía por el principio de una total y permanente adherencia al ser. Partiendo de esa unidad y comunidad del ser, lo que interesa filosóficamente es la conexión, existencial y lingüística a la vez, entre las diferentes formas verbales de relación con el ser.

La identificación y la presentación o epófansis del ser

(32) Idem, p.29.

mediante el logos es la primera verdad apodíctica, anterior a la ciencia: ésta no revela el ser, cuenta desde ya con su presencia inmediata. Lo que hace la ciencia es partir de este dato primario para investigar el sentido y el fundamento de lo que aparece. En el caso del hombre, no sólo tenemos la intuición inmediata de una existencia real, como la tenemos de cualquier otro ente; su mera presencia nos revela ya su forma de ser. Por esto señala Nicol: "lo que el hombre revela con su acto de presencia es la revelación misma: es el acto distintivo del ser de la expresión. La presencia humana es una revelación expresa" (33). El hombre está ahí en el modo peculiar del darse: su presencia es una entrega. La forma más elevada de esta entrega es la de "darse a entender". La copresencia del yo y el tú implica para ambos el entendimiento fundamental del ser común, es decir, del humano y del no humano. Esta copresencia es comunicante. Para el hombre, la expresión es ser en acto, es realizar la potencia propia de ser. En estas indicaciones esenciales ha asentado Nicol la empresa de una fundamentación de la ciencia primera como metafísica de la expresión. Después de restablecer la evidencia del ser, dicha metafísica revela que esa evidencia, que es inmediata y común, se obtiene precisamente en un acto expresivo o comunicativo. Asimismo, la intuición apodíctica del hombre como ser de la expresión trae consigo la distinción entre las dos formas del ser que pueden conocerse: el ser con sentido y el ser sin sentido.

Esta radical distinción entre los dos órdenes del ser, el humano y el no humano, permite que el ser sea comunicable, en un comunicado verdadero, sin que los comunicantes salgan de la pro-

(33) Metafísica de la expresión, p.119.

nia esfera del ser. De tal modo que la unidad y comunidad del ser no se escinde con la palabra: del ser sólo se puede hablar desde la realidad, porque está en ella y no fuera. A este respecto señala la Nicol: "la preeminencia ontológica del hombre se la adjudica su condición, como ser de la verdad: hay una parte del ser que habla del ser y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inabablemente (...). En el hombre, el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos, el ser habla de sí mismo" (34). La palabra no es solamente el ser en acto del ente particular que lo expresa, es una forma de actualidad del ser en general, es decir, aquella forma que funciona como nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser. Volveremos sobre este punto al examinar más adelante la relación entre el ser y el logos.

Examinemos a continuación la conexión de la apofánsis lógica con la verdad. Heidegger ha establecido que logos, en el sentido de habla, quiere decir lo mismo que $\delta\epsilon\lambda\omicron\upsilon\nu$. El verbo $\delta\epsilon\lambda\omicron\omega$ significa en griego el hacer visible, el mostrar o manifestar y, por extensión, el dar a entender, en el sentido del demostrar o probar. Esta función reveladora o mostrativa del habla, nos dice Heidegger, ha sido explanada rigurosamente por Aristóteles llamándola $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Aristóteles llama logos apophánticos a la proposición. Así dice: "...mientras que toda sentencia o juicio tiene significado, aunque no como un instrumento de la naturaleza, sino, como hemos observado, por convención, no todas pueden llamarse proposiciones. Llamamos solamente proposiciones a las que tienen en sí verdad o falsedad. Una súplica es, por ejemplo, una sentencia o expresión, pero no tiene ni verdad ni falsedad".(35). Esta doctrina

(34) Idem, p.128.

(35) De la expresión o interpretación, cap.VII.

na de la verdad o falsedad de los juicios es la piedra fundamental de toda la lógica apofántica. Husserl le atribuye ser el centro de la lógica formal en su genealogía y en su desarrollo histórico. Pero fue Husserl, precisamente, quien vio la necesidad de conceptualizar el juicio en sus fundamentos pre-predicativos (36). A esta exigencia se apegó Heidegger cuando rechaza la idea del juicio, entendido como unión de enunciados mediante la cópula, y cuando niega que la proposición sea el lugar primero y propio de la verdad.

La proposición, como logos apophánticos, nos da una indicación esencial respecto al habla y su función si entendemos la apófansis en lo que ella miente originariamente. "El logos -dice Heidegger- permite ver algo ($\varphi\alpha\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$) a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros" (37). En esta definición queda realizada la esencia dia-lógica del habla y precisada la estructura del logos como apófansis. Al logos, en el sentido de habla, le es peculiar este modo del hacer presente como un "permitir ver" que muestra. Pero esta interpretación originaria de la función apofántica del logos contrasta con el conato aristotélico de un análisis fenomenológico del logos. Hay que averiguar cómo el logos derivó en la "lógica" y cómo ésta llegó a convertirse con Aristóteles en un organon, es decir, en un utensilio que ha de manejarse de modo apropiado y que decide sobre la justeza o incorrección de todo pensamiento.

La apertura del ente acontece en el logos. Y sólo porque tal apertura se cumple primigeniamente en el lenguaje, llegó el

(36) Véase al respecto Experiencia y juicio y también Lógica formal y lógica trascendental, especialmente los párrafos 13 y 45.

(37) El ser y el tiempo, p.43.

logos a ser la determinación decisiva y esencial del discurso. Sobre esta mutación del significado de logos dice Heidegger: "El logos, en el sentido del decir y afirmar, llega a ser así el ámbito y el lugar en el que se decide sobre la verdad, es decir, originariamente, sobre el estado de desocultamiento del ente y, con ello sobre el ser del ente. En un principio, el logos, como reunión, es el acontecer del desocultamiento; está fundamentado en este y puesto a su servicio. Ahora en cambio, el logos, como enunciación, llega a ser el lugar de la verdad, en el sentido de la adecuación" (38). Lo que sugieren estas indicaciones es que el principio de Aristóteles según el cual el logos, entendido como logos apophánticos? es lo que puede ser verdadero o falso, no sólo desplaza a la verdad de su "sitio": con esta operación cambiaría, simultáneamente, su esencia.

Heidegger ha sometido a una revisión crítica la idea de la verdad como adecuación o correspondencia del enunciado con la cosa. La tradicional definición de la verdad como adaequatio rei et intellectus concibe la verdad como una concordancia que se produce de un doble modo: por un lado, la concordancia de una cosa con lo que se presume acerca de ella y, por otro, la coincidencia de lo mentado en el enunciado con la cosa. Asimismo, la no-verdad de la cosa puede concebirse como el desacuerdo del ente con su esencia (inautenticidad) o como la no correspondencia del enunciado con esta esencia. Al examinar la posibilidad intrínseca de la coincidencia, Heidegger pone de manifiesto que el enunciado se relaciona con la cosa mentada en tanto que la representa y dice de ella cómo es. Re-presentar significa el dejar contraponerse la co

sa en cuanto objeto. Pero "este aparecer de la cosa en la mediación de ese enfrente (entgegen), se cumple dentro de lo abierto, cuya apertura no fue creada por el representar, sino sólo referida y asumida como ámbito de relación" (39). Este "estado de abierto" es entonces el lugar primario de la posibilidad de cualquier correspondencia. Si interrogamos ahora por el fundamento de esta posibilidad, llegamos al problema de la esencia de la libertad. Pues ésta consiste en el dejar-ser al ente y en este acto cumple y realiza la esencia de la verdad, en el sentido del desvelamiento del ente. De modo que la esencia de la verdad es la libertad. Precisa Heidegger: "lo manifiesto a lo que se adecúa un enunciado representante (en cuanto conforme) es el ente, abierto siempre en un comportamiento que se mantiene abierto (offenstendig). La libertad para lo que se manifiesta en lo abierto, deja al respectivo ente ser el ente que es. La libertad se descubre ahora como el dejar ser al ente" (40).

Pero precisamente porque la verdad es en su esencia libertad, por eso el hombre puede también no dejar ser al ente lo que es y como es. El ente se encubre entonces y la apariencia cobra poder. A este ocultamiento del ente llama Heidegger la "no-esencia" de la verdad. El ocultamiento es la no-verdad. El dejar ser es en sí, simultáneamente, ocultar. En la libertad del hombre acontece la ocultación del ente en su totalidad, es el ocultamiento. Por el ocultamiento vive el hombre sometido al imperio del error. La libertad misma no puede concebirse sino como liberación de la opresión del error. Por ella puede el hombre volver a la esencia

(39) Heidegger, De la esencia de la verdad, II p.115.

(40) Idem. p. 118.

del Ser, pues la verdad significa un "cobijar que despeja" como rasgo fundamental del ser. Los griegos denominaron al despejo del ser ἀληθεία. "El 'ser verdad' del λόγος como ἀληθεύειν quiere decir: en el λέγειν como ἀποκαίρειν, sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no-oculto (ἀληθές)" (41).

También Nicol concibe la verdad como la primaria apófansis del ser en el habla, pero a diferencia de Heidegger, esta verdad no depende de una determinada disposición que el hombre asume frente al ente, es decir, no es una posibilidad existencial que pueda o no actualizarse, sino que ella define al ser que la produce y vive de ella, de modo universal y permanente. El hombre no se define como el ser de la verdad porque algunos puedan llegar a ella, sino porque todos estamos en ella sin buscarla: porque estamos en el ser y lo expresamos. Pero Nicol distingue entre la verdad primaria que expresa el hecho de que hay ser y de que estamos destinados a hablar de él, de la verdad que buscamos en la ciencia. Esto no significa diferenciar una verdad "ontológica" de aquella verdad "lógica" o "epistemológica" que correspondería a la ciencia. Ambas tienen un fundamento común y su naturaleza es de carácter ético. "La ciencia -dice Nicol- es el compromiso vocacional, libremente elegido, de vivir diciendo cómo son las cosas en sí mismas. Esta fidelidad a las cosas tiene sentido ético porque, en rigor, más que una actitud frente a ellas, es una disposición de buena fe ante los demás, respecto de ellas" (42). La verdad es aquel acto verbal con el que expresamos nuestra pertenencia al ser; este es un acto expresivo en tanto es comunicativo:

(41) Heidegger, El ser y el tiempo, p.43.

(42) Metafísica de la expresión, p.160.

en él se expresa un ser capaz de efectuar la presentación del ser. Y este acto es ético no porque podamos aplicarle un juicio moral sino porque la verdad es la forma primitiva de la responsabilidad. Por ello afirma Nicol: "Hablar es responder. No sólo responder a lo que el otro haya dicho, contestando a una pregunta, sino responder de lo dicho en el acto de presencia verbal. Existir es hacer acto de presencia: hablar es hacerse en el modo de la responsabilidad verbal" (43). Esto significa que el sentido propio y radical de la verdad no puede concebirse sino en el nivel de la relación entre un sujeto y otro sujeto, antes que en la relación del intellectus con la res.

La esencia de la verdad radica en la exposición dialógica del ser. La verdad es expresiva porque es obra de palabras. Estas nos remiten al enunciado, en donde reside otro aspecto de la verdad que ya no es el de la apófansis primaria. Se dice de una proposición que es verdadera o falsa según se adecúe o no a la realidad mentada. La apófansis nos muestra el ser, nos ofrece el dato de que efectivamente es. La proposición completa la presentación del ser indicándonos además cómo es. La atribución del predicado, en tanto que cualifica al ente, puede ser adecuada o no, es decir, determina la verdad o el error de la proposición completa. La verdad primaria de la apófansis es la condición de posibilidad de la verdad o el error eventuales en la conveniencia de la predicación. En otras palabras, la apófansis presenta mientras la proposición re-presenta. El acto de representar es un acto creativo. Ello le lleva a señalara a Nicol que "la verdad de un logos que pretende

(43) Idem, p. 163.

declarar cómo es lo que es, constituye una composición de *ἀπόφαναι* y *ποίησις*: una manifestación y una creación" (44). Este factor poiético en la composición de la verdad hace posible y explica su historicidad. La verdad es expresiva e histórica porque sucede: se produce en el curso sucesivo de los pensamientos. Y si las verdades son históricas, la capacidad de producirlas sirve para definir al hombre como ser histórico (45).

Siendo el logos la residencia de la verdad, resta analizar el problema de la significatividad, pues ésta también es dialógica y consiste en una concordancia de las referencias respectivas que hacen los interlocutores al hablar de un mismo objeto. Esta mismidad, como vimos a propósito del habla, se llama univocidad en el plano del discurso significante. La condición necesaria para que el logos represente verdaderamente a un objeto, estriba en que el mismo esté ya designado en los términos del enunciado unívocamente. Según Nicol, hay dos condiciones de posibilidad en general del acto significativo: primero, la relación significativa es posible por aquella adecuación primaria entre el ser que habla y el ser de que se habla; segundo, la relación significativa es factible porque los términos que la constituyen no son heterogéneos: la significatividad es dialógica. La primera de estas condiciones se basa en el hecho de que en el acto mismo de expresar queda manifiesta la inherencia del logos en el ser. "Esta convenientia -dice Nicol- es la base ontológica que permi-

(44) Idem, p.177.

(45) Para una exposición completa sobre la historicidad de la verdad, véase Nicol, Crítica de la razón simbólica, cap.II: "El problema de la verdad y la historia". pp.37-73.

te la eventual univocidad o conveniencia semántica de los términos y la adecuación de los enunciados. El principio de la unidad del ser establece que no hay ni puede haber in-conveniencia metafísica entre la palabra y la realidad" (46). Por otro lado, la posibilidad de que una palabra sea significativa supone la relación que por ella se establece entre el sujeto que la emplea y el otro sujeto que la comprende: estos son los términos homogéneos, susceptibles de entrar en conexión existencial y lógica directa. La palabra sólo puede ser unívoca si tiene un sentido común, es decir, compartido entre los interlocutores: todo sentido es consentido. Lo cual hace que la univocidad sea relativa pues ella no expresa una relación fija y directa de la palabra con la cosa. La significación requiere de la interpretación: el entendimiento es una función hermeneútica porque es dialógica. El diálogo, es decir, el sentido consensuado, nos brinda la seguridad en el ser: por la palabra se constituye el ente como el ente que es. La evidencia del ser reside en el logos. Pero no es esta la única relación que el logos guarda con el ser.

(46) Metafísica de la expresión, p.181.

3. El ser y el logos.

Las consideraciones precedentes han puesto de manifiesto algunas conexiones esenciales entre el fenómeno del logos y el ser. La exégesis del logos heracliteano se abría a la posibilidad de concebirlo ya sea como "la imperante totalidad reunida" del ente, y por ello, como el ser mismo, o bien como expresión de dos principios de la existencia y la ciencia: el de la unidad y comunidad de la razón y el de la racionalidad de lo real. Por otro lado, al examinar la esencial función apofántica del logos (la exposición del ser por la palabra) se vio la necesidad de buscar las condiciones de posibilidad de la verdad del juicio en la primaria verdad de la apófansis. Estas indicaciones nos exigen ahora aclarar la naturaleza de las relaciones que el logos guarda con el ser.

En la Introducción a la metafísica, Heidegger ha propuesto reconstruir la historia del pensamiento occidental atendiendo a la sucesión de las cuatro delimitaciones del ser: ser y devenir, ser y aparición, ser y pensar y, finalmente, ser y deber ser. Al explicar el fundamento de estas distinciones, que han llegado a convertirse en verdaderas fórmulas de la ontología, Heidegger señala que poseen necesidad propia: lo que por ellas se mantiene separado aspira a juntarse, porque originariamente se corresponden. Dichas oposiciones nacieron en estrecha conexión con la "acuñación del ser" cuya propiedad de manifestarse abiertamente fue decisiva para el acontecer histórico de Occidente. "Tales diferenciaciones -advierde Heidegger- no sólo han seguido siendo dominantes dentro de la filosofía occidental. Impregnaron todo saber, hacer y decir, aun cuando inclusive no

fueran expresadas en sentido propio o con estas palabras" (47). La mencionada serie de títulos ofrece una indicación del orden de su conexión esencial y de la sucesión histórica de su acuñación. Las dos primeras distinciones (ser y devenir, ser y apariencia) se configuraron en el comienzo de la filosofía griega. La tercera, de la que nos ocuparemos en el presente capítulo (ser y pensar), no fue menos señalada desde el comienzo que las dos primeras, pero alcanzó su decisivo despliegue en la filosofía de Platón y Aristóteles. La forma peculiar en que conocemos la oposición del logos y el ser en nuestros días es resultado de la Época Moderna. La cuarta diferenciación (ser y deber ser) pertenece enteramente a la época moderna y determinó desde fines del siglo XVIII una de las posiciones predominantes del espíritu frente al ente en general. Aunque aquí nos ocuparemos únicamente de la tercera de las distinciones, conviene retener estas precisiones históricas y sistemáticas para comprender el contexto en el que Heidegger la examina.

A diferencia de la distinción del ser y el devenir y la del ser y la apariencia, que se mueven ambas en el mismo plano que el ser del ente, la oposición del ser y el pensar (logos) ocurre de tal modo que éste se pone frente a él y se le opone como algo que está contra él. Esto explica por qué esta diferenciación pudo lograr predominio sobre las otras. Dice Heidegger: "su primacía deriva de que no se ubica entre o por debajo de las otras tres distinciones, sino que se enfrenta a ellas y, al ponérselas ante sí, en cierto modo las rodea" (48). De tal suerte que el pen-

(47) Introducción a la metafísica, p.132.

(48) Idem, p.154.

nar llega a ser la base a partir de la cual se decide acerca de lo que se le oíone, es decir, el ser recibe en general su interpretación desde el pensar. Sin embargo, no sabemos aún qué sea el pensar y cómo debemos interrogar por su esencia. (De ello nos ocuparemos más adelante). Digamos ahora simplemente que el pensar, como facultad humana del representar, ha sido tradicionalmente objeto de la ciencia denominada "lógica". Ella es la doctrina de las reglas del pensamiento y de las formas de lo pensado. Pero la lógica sólo pudo nacer después de haberse cumplido la distinción del ser y el pensar. Ello obliga a retrotraer toda posición relativa al pensar, a la referencia esencial y originaria de éste al ser. En esta dirección, Heidegger formula las siguientes preguntas:

"1. ¿Cómo esencializa la unidad originaria del ser con el pensar, entendida como la unidad de $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ y $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$?

2. ¿Cómo aconteció la separación originaria de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ y $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$?

3. ¿Cómo se llega provenir y al sobrevenir del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$?

4. ¿Cómo el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (lo 'lógico') llega a ser la esencia del pensar?

5. ¿De qué modo este $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, entendido como razón y entendimiento, llegó a adquirir dominio sobre el ser, en el comienzo de la filosofía griega?"(49).

Ya vimos cómo Heidegger, al hacer la exégesis del concepto de logos en Heráclito, partió del convencimiento de que la separación del ser y el pensar, si es necesaria, tenía que fundarse en la correspondencia originaria y esencial entre el logos y

(49) Idem, p. 160.

la physis. Para poder entender esta correspondencia, que no está asentada, como podría haber parecido, en el hecho de que dos términos (logos y physis) sean semánticamente equivalentes, es conveniente desechar el esquema habitual según el cual el ser es lo objetivo, el pensar es lo subjetivo y la relación entre pensar y ser es la del sujeto y del objeto. La respuesta a las preguntas arriba mencionadas, únicamente podemos hallarla planteando la relación del ser y el logos, tal como los primeros filósofos griegos la establecieron. El fragmento III de Parménides nos puede dar una clave al respecto:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

La traducción acostumbrada de este fragmento dice así:
"Pero el pensar y el ser son lo mismo" (50). De la interpretación del *νοεῖν* como "pensar" se pasa a la idea de que el ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar. Pero *νοεῖν* significa originariamente "percibir". La percepción, según Heidegger, era entendida

(50) Respetamos aquí tanto la versión del texto griego del fragmento III de Parménides como la traducción que Heidegger consigna como "grosera y habitual". Creemos necesario advertir, sin embargo, que existe una diferencia de esta versión, que concuerda con la que ofrece Nicol, en griego y en castellano, en Los principios de la ciencia (p.472), con la que consigna García Bacca en Los presocráticos (p.142). Aquí el texto griego es como sigue: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ καὶ εἶναι*. García B. la traduce por: "es una misma cosa el Pensar con el Ser". R. Mondolfo, en El pensamiento antiguo (t.I p.79) ofrece una versión del mismo fragmento (aunque aparece con distinta numeración: el fragmento 5 dice: "la misma cosa es el pensar y la existencia (de lo pensado)". En la Paideia de W. Jaeger (p.173) se traduce: "El pensamiento y el Ser son uno y lo mismo". Finalmente, la versión de J.A. Miguez (Fragmentos de Parménides, Zenón y Meliso, p.52) establece: "...porque el pensar y el ser son una y la misma cosa". Comoquiera que el presente trabajo no versa sobre Parménides sino, en este punto, sobre la interpretación que de él hace Heidegger, creemos conveniente seguir su razonamiento sin intercalar a cada instante las diversas traducciones e interpretaciones de otros autores. Baste lo dicho aquí para señalar desde el comienzo la índole de estas divergencias.

como el permitir surgir algo ante lo cual no se es simplemente pa-
sivo, sino que frente a lo que se muestra se ha adoptado una posi-
ción de recepción. Resulta de esto que lo que dice Parménides es
que el percibir es lo mismo que el ser. Hay que aclarar qué signi-
fica este "lo mismo". La unidad propuesta por esta mismidad no
tiene el carácter de la homogeneidad sino de aquello que por es-
tar unido tiende a oponerse: ser y percibir son lo mismo en tanto
que se corresponden mutuamente. Por ello afirma Heidegger: "donde
imperea el ser, allí imperea y acontece, al mismo tiempo, lo que ha-
ce juego con él: la percepción, el ponerse en actitud acogedora
propia de lo en sí mismo constante que se muestra" (51). Esta in-
terpretación se apoya en otro fragmento de Parménides (VIII.34)
que en la traducción de Heidegger aparece de la siguiente manera:

"lo mismo es la percepción y aquello en virtud
de lo cual ella acontece",

es decir, la percepción se hace en virtud del ser. O, lo que es lo
mismo, el ser sólo entra en estado de desocultamiento, cuando a-
contece un patentizarse. A la esencia de la physis le pertenece
la percepción: la fuerza imperante de la physis es el co-imperar
de la percepción.

Por lo visto, la sentencia de Parménides no nos dice nada
del hombre como sujeto. Ella se refiere más bien al hecho de que
el ser impera y que la percepción acontece necesariamente con la
aparición del ser. Pero para que esta aparición y percepción suce-
dan, debe participar el hombre de forma decidida y con este acto
reafirmar su pertenencia al ser. La forma en que lo hace es inte-
rrogando por la esencia del ser: con este preguntar crea por pri-

(51). Introducción a la metafísica, p.176.

mera vez el acontecer histórico. Todas estas consideraciones llevan a Heidegger a encontrar en la sentencia de Parménides una determinación de la esencia del hombre a partir de la esencialización del ser mismo. Así nos dice: "la percepción (...) no constituye una facultad del hombre, ya de algún otro modo determinada, sino que es un acontecimiento en el cual, únicamente, el hombre, al acontecer, entra como ente en el acontecer histórico, es decir, aparece o (en sentido literal) llega él mismo a ser él mismo" (52). En la correspondencia entre el ser y la naturaleza del hombre se aclara la lucha entre ambos, que revistió históricamente la forma de la distinción entre el "ser" y el "pensar".

Heidegger ha insistido en que al interrogar por la esencia del pensar debemos atender sobre todo a aquello que nos da la consigna y, por así decirlo, nos ordena pensar. Preguntamos por el pensar y al mismo tiempo preguntamos por lo que nos convoca a pensar. Esta convicción le permite señalar que "la pregunta '¿Qué significa pensar?' pregunta por aquello que quiere ser pensado por excelencia en el sentido de que no solamente da algo que pensar, ni solamente da a sí mismo que pensar, sino que ante todo nos dona primeramente al pensar, nos asigna el pensar como fin de nuestra esencia, entregándonos de esta manera primigeniamente al pensar como en propiedad" (53). Mas este designio que encomienda el pensar a nuestra esencia no es una coacción. Por el contrario, aquello que nos convoca a pensar es lo que dona originariamente la posibilidad de la libertad. La esencia misma de la libertad resida en esta donación. La libertad del pensar ha sido concebida

(52) Idem, p.178.

(53) ¿Qué significa pensar?, II cap. 1 p.118.

tradicionalmente como la libertad de palabra. Pero esto significa entender el pensar como logos enunciante. La doctrina del pensar se llama "lógica" porque el pensar se desarrolla en el legein del logos. Hay que averiguar, sin embargo, qué relación hay entre este legein y aquello que nos convoca a pensar. El fragmento VI de Parménides nos da una indicación en este sentido:

χρή το λέγειν τε νοεῖν τ'εὖν ἐμμέναι

La traducción ordinaria de este fragmento dice así: "Es me nester decir y pensar que el ente es" (54). En la interpretación de Heidegger, ni el *λέγειν* debe traducirse por "decir", ni menos el *νοεῖν* por "pensar". Legein no significa "hablar"; su significado no se refiere necesariamente al lenguaje y a los sucesos que en él tienen lugar. Antes bien, legein significa lo mismo que el latín "legere" y el alemán "legen": poner. De modo que el pro-poner, el ex-poner y el simple poner en consideración sería lo que los griegos entienden originariamente por legein. Lo puesto en el proponer es lo que ya sub-yace como fundamento de todo posible decir. Poner es dejar sub-yacer. "El hacer aparecer y dejar sub-yacer -señala Heidegger- es la esencia del *λέγειν* y del *λόγος* tal como lo concibe la mente griega" (55). Por otro lado, noein, como ya anotamos, es "percibir" antes que "pensar". La percepción se refiere al fenómeno de la receptividad: esta supone, a su vez, un ante-poner algo a la consideración perceptiva. El *νοεῖν* percibe desde un principio de tal manera que toma algo en consideración. Esta consideración la entiende Heidegger como la guardianía del sub-yacer

54) Idem. p.162. La versión de García Bacca del mismo fragmento dice así: "Menester es / al Decir, y al Pensar, y al Ente ser". Hay que hacer notar que el texto griego aparece en la obra de Heidegger escrito de distintas maneras. Creemos que ello se debe a un error de la edición castellana.

(55) Idem. p. 193.

Dicha guardianía requiere también ser guardada, cosa que se realiza en el legein que es la reunión. Según todo esto, la sentencia de Parménides va quedando de la siguiente manera: "se requiere el dejar-sub-yacer así como (el) tomar-en-consideración..."

El ensamblaje del legein y el noein preanuncia lo que significa pensar. La articulación de ambos realiza el desocultamiento del ente. Lo que determina la esencia del legein y del noein es aquello a que se ajusta el ensamblaje de los dos: el εὖν ἐμμέναι, el "ser siendo" o el "asistir de lo presente". El ser es, por consiguiente, aquello que convoca al pensar en su esencia. Al νοεῖν le corresponde estar junto con el ser y como tal pertenece al ser mismo. Pero no se concibe suficientemente la esencia del νοεῖν cuando sólo se evita asemejarlo sin más con la actividad del juicio. La percepción no es un mero proceso sino que ella implica una decisión por el ser contra la nada. Por otro lado, el logos en unidad con la percepción, mienta aquella acción del hombre en virtud de la cual el ser se reúne en su totalidad. A este respecto señala Heidegger: "la esencialización del hombre se muestra (...) como la referencia según la cual al hombre se le patentiza el ser. El ser humano, en cuanto necesidad de percepción y reunión, es la obligación, en la libertad, de asumir la τέκνη, es decir, de la puesta en obra del ser mediante el saber. De tal suerte hay historia" (56). Esta "puesta en obra" tiene lugar en el lenguaje: la palabra mantiene al ser en estado de patencia, de delimitación y constancia; el decir originario patentiza el ser del ente dentro del ensamble de su totalidad reunida. El hombre, entendido como el que está y es activo en el logos (en la reunión) es el "reuni-

(56) Introducción a la metafísica, p.205.

dor".

El logos fundamenta la esencia del lenguaje y tiene, por esto mismo, un papel determinante en la fundamentación de la existencia histórica del hombre. Pero ya vimos cómo entiende Heidegger dicha "esencia" del lenguaje y como la distingue de las "habladurías cotidianas". Estas, en efecto, sólo llegarán a ser verdaderas cuando el decir y el oír se refieran al logos, entendido como la totalidad reunida dentro del sentido del ser. En esta distinción entre un lenguaje esencial y un parloteo inessential parece residir también el origen de la distinción entre el *λόγος* y la *φύσις*, con consecuencias para la comprensión del ser del hombre. Si logos y physis se corresponden, el ser humano queda fundado en el acto de manifestación del ser del ente. Por el contrario, si se entiende el logos como mera facultad humana (razón), el ser se aleja, encubierto por la facilidad de palabra, y se coloca como aquello sobre lo que la razón ejerce su soberanía. En el primer caso, el hombre recibe su fundamentación desde el ser; en el segundo, el ser mismo queda necesitado de una fundamentación "racional". Pero este desdoblamiento del logos, debido a la degradación del decir esencial, no hubiese bastado para convertirlo en "tribunal ontológico" si la propia comprensión de la physis no hubiese sufrido una modificación similar. Esta aconteció cuando la palabra *ἰδέα*, "Idea", se convirtió en el nombre decisivo y predominante del ser (physis).

"La palabra *ἰδέα* -dice Heidegger- muestra lo visto en lo visible, el espectáculo que algo ofrece. Lo que se ofrece es el correspondiente aspecto, el *εἶδος*, de lo que sale al encuentro. El aspecto de una cosa es aquello en lo que se nos presenta; diría-

mos que se nos pone frente y como tal está entre nosotros; es aquello en lo cual y como tal ella está-presente (an-west), es decir, en sentido griego, es" (57). De ese modo, la idea constituye el ser del ente. Pero estas indicaciones parecen mas bien concordar con la interpretación del ser como physis, o sea, como imperar que brota, como aparecer o estar en la luz. De hecho, la caracterización del ser como idea es una consecuencia necesaria de la experiencia fundamental del ser como φύσις, como parecer naciente. El problema, observa Heidegger, surge cuando lo que es una consecuencia esencial se encumbra hasta convertirse en la esencia misma y se lo pone en lugar de ella: cuando la idea aparece como la única y decisiva interpretación del ser. Mucho más cuando la idea llega a ser "paradigma", imagen ejemplar, como en Platon. En este caso, lo que aparece, la apariencia, ya no es la φύσις, el imperar naciente, ni el mostrarse, propio del aspecto, sino el surgimiento de una "copia". Y en cuanto ésta jamás logra alcanzar su modelo, lo que aparece es mera apariencia, entendida como defecto. La distinción entre el ser y la apariencia, por un lado, y el divorcio entre el habla primordial y el lenguaje inesencial, por otro, son las condiciones que explican la oposición definida del logos y el ser, tal como la conocemos en la tradición filosófica.

La confrontación del ser y el logos prepara lo que Heidegger llama "el desbordamiento del logos". Paralela a la transformación de la physis en idea, ocurre el tránsito de la verdad como desocultamiento a la verdad como conformidad. El logos se convierte en enunciación, en el "sitio" de la verdad (entendida como ade

(57) Idem, p.216.

cuación), en origen de las categorías y en principio de las posibilidades del ser. También la percepción, *νοεσις*, sufre una modificación al ser equiparada al *λογος*, en el sentido del representar judicativo. Sólo porque la percepción se vuelve "racional", el *λογος* se interpreta como razón. El predominio de la razón transforma finalmente al ente en un objeto material, susceptible de ser calculado y dominado.

Esta dirección objetiva y calculadora del pensamiento racional adquirió con el principio de razón suficiente la fuerza de un mandamiento cuyos efectos devastadores vemos hoy desplegados por doquier. Esta es, según Heidegger, una de las consecuencias del principium rationis tal como lo conocemos desde la época moderna. En efecto, el principio de razón puede ser considerado tan to como una llamada que nos convoca a dar razón de todo -un rendir cuentas- o como una indicación de que al ser le pertenece la razón, de que ser y razón son lo mismo. Lo que dice el principio: "nada es sin razón", es una evidencia que la filosofía reconoció desde tiempos de Heráclito. Lo que interesa ahora es que esta evi dencia se eleva al rango de un principio: acontece esto modernamente con Leibniz. En su Monadología nos dice que todos nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el pri mero es el de no contradicción y el segundo es el de "razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna Enunciación verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otra manera" (58). En la interpretación de Heidegger, esta razón da cuenta de la verdad del juicio y establece que algo es ente si,

(58) Leibniz, Monadología, §32 p.36.

y sólo si, está asegurado para el representar como un objeto calculable. Por el principio de razón habla la pretensión de decidir lo que significa "ser de un ente". Desde que el representar humano ha sido reclamado por el principium rationis y sometido a su poder, la civilización científico-técnica se ha desarrollado sin cesar hasta conseguir la "liberación" de la energía atómica. Sin embargo, el pensamiento objetivo y calculador "se constriñe a sí mismo en la obligación de dominar todo a partir de la lógica de su modo de hacer. El no puede sospechar que todo lo calculador del cálculo, antes de las sumas y los productos calculados, sea ya un todo cuya unidad pertenezca ciertamente a lo incalculable, el cual se sustrae, él y su inquietante abismo, a los asideros del cálculo" (59).

El principio de razón también nos habla de lo incalculable y nos dice que a él le pertenece la razón. Si entendemos el principio como una palabra del ser, lo que significa entonces es que ser quiere decir razón. Pero no en el sentido de que el Ser tenga una razón, lo cual equivaldría a representar al ser como un ente, pues sólo el ente tiene necesariamente una razón: sólo es como fundamentado. El Ser queda sin razón porque él mismo es la razón: es el fundamento que permite que el ente sea en cada caso un ente y tenga siempre una razón de ser (60). Y sólo porque es verdadera la palabra del ser es también válido el principio del representar. Sólo el principio de razón -entendido en este sentido- da el fundamento al principio del representar racional.

La interpretación del principio de razón o de racionalidad

(59) Heidegger, "Sobre la metafísica y la verdad del ser", Epílogo a ¿Qué es metafísica? p. 460.

(60) Véase "El principio de razón", *passim*.

de lo real que hace Nicol, difiere de la de Heidegger en varios puntos. Al examinar el origen de este principio, Nicol no piensa en Leibniz sino en Anaximandro y en Heráclito. En el primer testimonio escrito de la historia de la filosofía, o sea en el fragmento B 1 de Anaximandro, encontremos una intuición del principio de racionalidad, cuando su autor nos dice que las cosas suceden "por necesidad". En el pensamiento griego, necesidad y racionalidad son una misma cosa. Así lo reconoció expresamente Leucino, quien afirma en B 2:

"Ninguna cosa sucede al azar, sino que todo sucede según razón y por necesidad" (61).

Pero es en Heráclito donde hallamos desplegado el principio de razón, no sólo en su formulación explícita, sino en la aplicación de sus consecuencias teóricas. Nos dice Heráclito en B 50 que escuchando, no a él, sino a la razón (λόγος), sabio es convenir en que todo es uno. Logos no puede significar aquí sino la racionalidad inmanente a lo real. Pero la prueba decisiva que Nicol encuentra al señalar que Heráclito pensó en este principio, consiste en el hecho de que pensó los otros tres, a los que hicimos referencia al inicio de este trabajo. El principio de racionalidad está vinculado en particular al principio de unidad de lo real. En efecto, lo múltiple, diverso y cambiante no constituiría una totalidad unitaria si esta unidad no estuviera regulada racionalmente, o para decirlo en palabras de Heidegger, si al ser no le perteneciera el orden y la jerarquía. La palabra cosmos con la cual designa Heráclito esta unidad, significa también, originariamente, el orden. Ello le permite concluir a Nicol que "Unidad y

(61) Citado en Nicol, Los principios de la ciencia, p.475.

orden son una misma cosa; orden y racionalidad son una misma cosa" (62).

El principio de razón es una evidencia primaria y común. Heráclito se exaspera de que los hombres no entiendan lo que ya saben. Que la realidad es racional significa que el orden del universo es inviolable. Todo el mundo posee la evidencia de que las cosas forman una unidad ordenada y de que el mundo se mantiene, permanece, no se desvanece, no se desarticula ni se descompone o se desorganiza. Esta evidencia nos lleva a buscar las causas de las cosas. La ciencia comprende que estas causas son racionales (no místicas) y que las cosas se explican por sí mismas; lo que equivale a decir que en ellas mismas está su razón. La racionalidad de lo real, señala Nicol, no significa otra cosa. Toda la doctrina de la armonía de los contrarios de Heráclito presupone el orden o lo representa. Pero este orden no niega el dato de la pluralidad y diversidad de lo real. Las contraposiciones que observamos en este orden hacen posible la forma más depurada de la racionalidad que es la armonía. Esta implica, por otro lado, la unidad dialéctica del ser y del no ser. La racionalidad del ser sería incomprendible si ella no supusiera la unidad ontológica del ser y el no ser en cada uno de los contrarios. La importancia teórica de este aspecto de la armonía resalta por su contraste con la teoría que Parménides funda en el mismo principio de racionalidad. También en este punto son muy diversas las interpretaciones de Heidegger y Nicol. Lo que este último ve en los fragmentos B III y B VIII de Parménides es que "el ser y el pensar son una misma cosa, no porque constituyan una identidad on

(62) Idem, p.498.

tológica (no hay más identidad que la del ser consigo mismo), si no porque la razón pensante tiene que acomodarse por necesidad a la razón del ser" (63). Quiere esto decir que no puede haber discordancia entre el pensar y el Ser, porque sólo el Ser es pensable: sin el Ser no hay pensar y esta es la razón por la cual afirma Parménides que es lo mismo el pensamiento que aquello que es pensado por este pensamiento. Pero Parménides no sólo afirma que el ser es racional y que el pensamiento sólo puede pensar el ser; afirma además que la unidad del Ser excluye la diversidad y el cambio. La evidencia primaria de la racionalidad que se obtiene de la intuición del orden, lleva a Parménides a negar la evidencia primaria de la temporalidad: el Ser pensable resulta entonces el Ser idéntico, los contrarios son incompatibles y el cambio se vuelve irracional. Sólo la articulación de los cuatro principios de la ciencia y la existencia permite resolver las paradojas que se desprenden de esta doctrina, cuya influencia se extiende hasta nuestros días.

Según Nicol, la consideración filosófica de la relación entre el ser y el pensar debe partir del dato de la integración del logos en el orden universal de la realidad. La tradición ha convertido este dato en problema y lo llama el problema de la adecuación. La adecuación no sería problema si previamente no se hubiese establecido una confrontación entre el logos y la realidad, que obligaba a justificar su correspondencia. Esta confrontación parecía ser condición de posibilidad de un logos verdadero: el ser sólo podía ser pensado con verdad desde afuera. Había que interrogar entonces por la forma en que se produce la corres-

(63) Idem, p.503.

pondencia de la palabra y el pensamiento a la realidad. Pero el logos mismo es uno de los géneros del ser, como ya advirtió Platón. El logos es una forma ontológica diferencial pero no puede cumplir su cometido, que es pensar y hablar del ser, sino manteniendo su interioridad y reafirmando la comunidad respecto del ser. De modo que la adecuación del pensar, como conocimiento verdadero, sólo es posible porque el logos no pierde nunca su radical adecuación con lo pensado. Por ello afirma Nicol que "la verdadera adecuación es anterior a las verdades. Cuando recaemos en la cuestión del fundamento ontológico, más que en una correspondencia o conveniencia entre el pensar y el ser, hemos de atinar en la integración del pensar en el ser. En el acto del logos, el ser se expresa a sí mismo, desde dentro de sí mismo "(64). Quiere esto decir que el logos es uno de los atributos del ser. Lo cual confirma la comunidad ontológica que existe entre el ser capaz de hablar y el ser de que se habla. Este es también racional en el sentido ya comentado de que nada sucede sin razón. Lo que destaca Nicol es que la racionalidad del ser es lo que permite al hombre emplear su razón y pensarlo con verdad. La concordancia entre el ser y el pensar tiene su fundamento en el hecho de que el ser concuerda consigo mismo: por el hombre, el ser habla de sí mismo. Considerada en esta perspectiva, el habla no es más que una variante del dinamismo universal.

El logos es por esencia ontológico. El ontos que entraña el logos lo captamos primeramente en el ser que se define como racional. La propia facultad simbólica que es la razón es ya una forma de ser. Pero además, el logos es ontológico por la necesi-

(64) Metafísica de la expresión, p.169.

ria relación del símbolo con algo que no es él mismo. En efecto, la relación simbólica se inicia en el momento de una captación del objeto, es decir, en el momento de su objetivación. Dice Nicol: "Objetivar es nombrar; nombrar es conversar. El ser se capta simbólicamente, en una operación cooperativa, expresiva, dialógica. Decimos entonces que el ser es inteligible. En verdad, el ser es visible; lo inteligible es su representación. Captar el ser es entender el símbolo" (65). Apuntan estas indicaciones a precisar las condiciones de posibilidad del logos en general. Pues si el ser de la razón es simbólico, o sea, si la razón no existe sino simbólicamente, en esas operaciones suyas que consisten en hacerse presente presentando simbólicamente lo demás, su condición de posibilidad habrá que buscarla en la comunidad que establece el símbolo entre los hombres. Esta comunidad es dialógica y supone la interrelación de tres términos: los interlocutores y aquello de que se habla. Lo que hay que hacer notar aquí es que la relación simbólica del yo con el no-yo es una apropiación en dos sentidos. En primer lugar, el ser que habla de aquello que no habla, llena su interioridad con lo ajeno: por el logos, lo otro deja de ser ajeno. En segundo término, este hablar pone al yo en relación consigo mismo: con el acto simbólico el hombre no sólo posee lo externo sino que se posee a sí mismo. La relación interna del ser que es símbolo de sí mismo -como definió Platón al hombre (Banquete 191d)- requiere la alteridad externa del ser simbolizable. El hombre es creador de símbolos porque es ser simbólico. Por ello afirma Nicol que la razón misma es la verdadera razón ontológica de la afinidad entre el yo y el tú.

(65) Crítica de la razón simbólica, p.226.

Hemos visto de qué manera está el ser presente en el logos: en el hombre el ser se hace logos, el logos se hace ser. Con el logos el ser habla de sí mismo. Veamos ahora cómo está la materia presente en el logos. Dice Nicol que "lo decisivo en la teoría del logos es observar que, con su función simbólica, la cual (...) es libremente productiva, el logos regresa a la materia de donde nació, y que este nacimiento tuvo que efectuarse, obviamente, sin el concurso de ninguna agencia libre" (66). El logos, en efecto, no ha existido desde siempre: la materia precede al logos. Su nacimiento representa una mutación interna del Ser y sus operaciones provocan un incremento en el mismo. La aparición del logos, es decir, de aquella forma de ser innecesaria e inmaterial vino a alterar un orden que había permanecido mudo desde la eternidad. Desde que hay logos y mientras exista, podemos reconocer dos órdenes en el ser: el hombre, su mundo y su historia, por un lado, y todo lo que no es humano, sea materia viva o inerte, por otro. Pero por qué hay logos es algo que no podemos saber. Este es el misterio de la encarnación del logos, es decir, la infusión del logos en una materia orgánica que se convierte en carne (67). Nicol lo llama "el misterio de la palabra". La ciencia puede desentrañar las condiciones en las que se gestó el logos y puede también prever su fin. Siendo advenedizo, el logos debe además concebirse como episódico. Pero cuesta creer que su presencia sea un episodio accidental. Lo que la ciencia no puede reducir a cálculo es la existencia misma de un ser que se concibe a sí mismo como episódico. Aquí está ence-

(66) Idem, p.257.

(67) Véase la exposición relativa a la encarnación del logos en H.G. Gadamer, Verdad y método, p.502 y ss.

rrado el misterio. Dice Nicol: "De la materia nace el logos y en ella tendrá que revertir. La razón es autoconsciente: con la evidencia de su propia materialidad, es decir, con el enigma de una materia parlante, la razón obtiene sobre sí misma un saber original y final. Pero, en el intermedio, el final de la razón es su limitación irrebasable. La razón es misteriosa porque la materia es misteriosa" (68).

También la racionalidad del ser se vuelve misteriosa cuando el ser que da razón hace acto de presencia en el universo. Pues no podemos concebir enteramente esa racionalidad sin la existencia de un ser que da razón de ella. La palabra humana es la razón explícita del Ser. Por mediación del hombre, el Ser empieza a dar de sí esa razón eterna y callada que posee desde siempre y para siempre. El logos es sempiterno, decía Heráclito. Pero siendo la razón histórica, el Ser adquiere historicidad o, lo que es lo mismo, la eternidad se enriquece con la temporalidad. Y no sólo eso: con la razón que se da, el Ser mismo adquiere autoconciencia. El advenimiento del logos significa que el Ser toma la palabra y deja de ser así indiferente para sí mismo, pues deja de ser totalmente material. "Al adquirir autoconciencia -señala Nicol- el Ser efectuó una especie de desdoblamiento interior: se situó frente a sí mismo, así como el yo se desdobla cuando piensa en su propio ser, entablando una relación simbólica consigo mismo. Por el hecho de que existe la razón, el Ser es el símbolo del Ser" (69). El logos es el símbolo o complemento real de la materia. El Ser comulga simbólicamente consigo mismo y

(68) Nicol, Crítica de la razón simbólica, p.260.

(69) Idem, p.275.

este es el fundamento de las relaciones simbólicas entre los hom
bres. Comprendemos ahora la última expresión de Nicol:

el logos es la diánoia del Ser.

Conclusiones.

Al igual que el ser, el logos se entiende de distintas maneras. Podemos concebirlo como la racionalidad inmanente a lo real o bien como la facultad humana de pensar esta realidad. Sus significados tienen además un valor lógico y epistemológico: Logos es la expresión del pensamiento considerada en su forma, o el contenido de verdad del mismo, referido a una realidad conocida. Visto desde la totalidad del ser, el logos se entiende asimismo como aquel fenómeno que acontece en el hombre para expresar la palabra del ser (el lenguaje habla por medio del hombre, dice Heidegger) o bien como el ente que divide al ser en dos órdenes, el humano y el no humano, al mismo tiempo que posibilita su comunidad esencial.

La exposición paralela de la teoría del logos en Heidegger y en Nicol tenía, entre otros, el cometido de aclarar cada una de estas significaciones y precisar su fundamento común. Ella habrá servido también para poner de manifiesto algunas coincidencias esenciales y, asimismo, ciertas esenciales divergencias, sobre las que creemos conveniente volver ahora, al término de este trabajo.

Señalemos, en primer término, la insistencia de ambos en destacar el fenómeno del logos sobre el fondo, a la vez inabarcable y evidente, del ser. Esta consideración ontológica del logos exigía retroceder históricamente hasta los inicios del pensamiento occidental y buscar allí su primera intuición filosófica. El resultado de esta vuelta a los orígenes, particularmente a Heráclito y Parménides, permitió definir los rasgos conceptuales con los que quedó perdurablemente marcada la consideración filosófica de la razón. Pero mientras Nicol descubre en ellos el reconoci-

miento definitivo, aunque tradicionalmente ignorado, de los principios de la ciencia y de la existencia, Heidegger ve en Heráclito y Parménides un momento esencial del pensar, en el que ser y logos se confunden, respecto del cual la tradición filosófica posterior aparece como una desvirtuación, un olvido y una caída en la inautenticidad.

La distinción entre lo esencial y lo inesencial lleva también a Heidegger a separar cuidadosamente el habla primordial de los poetas y pensadores de las habladurías correspondientes al común de los hombres. La apófansis del ser en el logos aparece entonces como virtud existencial de los que habitan en la verdad del ser. Nicol, en cambio, parte del dato de que en la verdad del ser estamos todos, siempre, por la simple razón de que hablamos. La verdad primaria de la apófansis del ser sirve de este modo de fundamento y condición de posibilidad de las verdades del juicio. Ambos coinciden, sin embargo, en resaltar la eminencia ontológica del habla (logos) y encontrar en ella el nexo de pertenencia del hombre al ser, y del ser al hombre.

La consideración ontológica del logos tuvo que detenerse también ante el principio de razón, tal como lo encontramos formulado en la primera filosofía griega o en la Epoca Moderna. Nicol ve en él a uno de los cuatro principios de la ciencia y señala que si podemos representarnos racionalmente las cosas es porque el ser mismo es racional. Heidegger, por su lado, desdobra el principio en dos aspectos conexos: el principio expresa la palabra del ser y dice de él que es la razón, el fundamento; pero en su significación histórica, el principio es la consigna del pensamiento que somete al ente a su dominio y cálculo. El extravío del

logos en el racionalismo moderno también ha sido ampliamente tratado en la filosofía de Nicol: es lo que él llama "la razón que no da razones" y que amenaza con clausurar la vocación libre de pensar con orden. Pero Nicol no ve en esta amenaza el despliegue del principio de razón, es decir, de la razón que se da, sino su contrario (70).

Séanos permitido señalar aquí que el conjunto de estas consideraciones ontológicas sobre el logos permitirían reconstruir la historia entera de la filosofía atendiendo, no ya a las delimitaciones del ser (respecto de la apariencia, el devenir, el pensar y el deber ser) sino a las relaciones entre éste y el logos. Dichas relaciones parecen no admitir más que las siguientes posibilidades: identidad del ser y el pensar; fundamentación del logos en el ser; determinación del ser desde el pensar; contraposición irreductible de ambos términos o negación recíproca de los mismos.

Digamos finalmente que si las anotaciones precedentes han podido mostrar la necesidad y posibilidad de una ontología de la razón, ellas habrán cumplido con la intención con las que fueron pensadas. Resta, sin embargo, interrogar por los motivos mismos de una tal empresa: ¿para qué una ontología de la razón? Por ahora sólo tenemos la sospecha de que la respuesta a esta pregunta guarda relación con el destino del ser humano sobre la tierra y con la posibilidad, o no, de que el hombre encuentre en libertad el camino hacia el hombre.

(70) Véase al respecto El porvenir de la filosofía y La reforma de la filosofía.

Bibliografía

- ABBAGNANO, N., Diccionario de filosofía. Trad. Alfredo Galleti. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1982.
- ALBERT, H., Tratado de la razón crítica. Trad. Rafael Gutierrez Girardot. Ed. Sur, Buenos Aires, 1973.
- ARISTOTELES, De la expresión o interpretación, en Obras. Trad. Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid 1977. (')
- ARISTOTELES, Metafísica, en Obras. Trad. de Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid 1977.
- CASSIRER, E., Filosofía de las formas simbólicas. (3 vols.) Trad. Armando Morones. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1971. (')
- COHN N., P., Heidegger: su filosofía a través de la nada. Trad. Angel García Fluixa rev. J. Ferrater Mora. Ed. Guadarrama, Madrid 1975.
- FERRATER M., J., Diccionario de filosofía, (4 vols.) Ed. Alianza, Madrid 1980.
- GADAMER H.G., Verdad y método. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Ed. Sígueme, Salamanca 1977. (')
- GARCIA BACCA, J.D., Los presocráticos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980. (')
- GARCIA BACCA, J.D., Parménides eleático. Ed. Imprenta Universitaria, México 1942.
- GARGANI, A., (compilador) Crisis de la razón. Ed. Siglo XXI, México 1983.
- GAOS, J., Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1977.
- GAOS, J., Antología de la filosofía griega. Ed. El colegio de México, México 1968. (')
- GONZALEZ, J. La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol. Ed. UNAM Facultad de Filosofía y Letras, México 1981.

('): citado en el presente trabajo.

- GRANGER, G.G., La razón. Trad. Nannina Rivarola Ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1958.
- HEIDEGGER, M., ¿Para qué ser poeta? en Sendas perdidas. Trad. J. Rovira Armengol. Ed. Losada, Buenos Aires 1960.
- HEIDEGGER, M., El ser y el tiempo. Trad. José Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1971. (')
- HEIDEGGER, M., De la esencia del fundamento, en Ser, verdad y fundamento. Trad. Eduardo García Belsunce. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires 1974.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué es metafísica? Trad. Xavier Zubiri. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires 1974. (')
- HEIDEGGER, M., Kant y el problema de la metafísica. Trad. Gred Ibscher Roth, rev. E. Cecilia Frost. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1981.
- HEIDEGGER, M., ¿Qué significa pensar? Trad. Haroldo Kahnemann. Ed. Nova, Buenos Aires 1964. (')
- HEIDEGGER, M., Introducción a la metafísica. Trad. Emilio Estiu. Ed. Nova, Buenos Aires 1964. (')
- HEIDEGGER, M., Hölderlin y la esencia de la poesía, en Arte y poesía. Trad. Samuel Ramos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1958. (')
- HEIDEGGER, M., De la esencia de la verdad, en Ser, verdad y fundamento. Trad. Eduardo García Belsunce. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires 1974. (')
- HEIDEGGER, M., Logos, en Early Greek Thinking. Trad. David Farrel y Frank Capuzzi. Ed. Harper & Row, Londres 1972.
- HEIDEGGER, M., Sobre la metafísica y la verdad del ser, Epílogo a ¿Qué es metafísica? Trad. Juan Manuel Silva C. en Teoría, Anuario de la Facultad de Filosofía y Letras. UNAM México 1980. (')
- HEIDEGGER, M., La sentencia de Anaximandro, en Sendas perdidas. Trad. José Rovira Armengol. Ed. Losada, Buenos Aires 1960.

- HEIDEGGER, M., Carta sobre el humanismo. Trad. Alberto Wagner de Reyna. Ed. Sur, Buenos Aires 1960. (')
- HEIDEGGER, M., ¿Qué es eso de la filosofía? Trad. José Luis Molinuevo. Ed. Narcea, Madrid 1980.
- HEIDEGGER, M., El principio de razón. Trad. José Luis Molinuevo. En ¿Qué es filosofía? Ed. Narcea, Madrid 1980. (')
- HEIDEGGER, M., Metaphysics as History of Being, en The End of Philosophy. Trad. Joan Stambaugh. Ed. Harper & Row, Londres 1973.
- HEIDEGGER, M., La tesis de Kant sobre el ser, en Ser, verdad y fundamento. Trad. Eduardo García Belsunce. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires 1974.
- HEIDEGGER, M., El final de la filosofía y la tarea del pensar, en Kierkegaard vivo. Trad. A. Pedro Sánchez Pascual. Ed. Alianza, Madrid 1980.
- HEIDEGGER, M., Poetry, Language and Thought. (ensayos) Trad. Albert Hofstadter. Ed. Harper & Row, Londres 1971.
- HERACLITO, Fragmentos. Trad. Luis Farré. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1959. (')
- HORKHEIMER, M., Crítica de la razón instrumental. Trad. H.A. Murena. Ed. Sur, Buenos Aires 1969.
- HUSSERL, E., Experiencia y juicio. Trad. Jas Reuter, rev. Bernabé Navarro. Ed. UNAM Instituto de investigaciones filosóficas, México 1980. (')
- HUSSERL, E., Lógica formal y lógica trascendental. Trad. Luis Villoro. Ed. UNAM Instituto de investigaciones filosóficas, México 1962. (')
- JAEGER, W., La teología de los primeros filósofos griegos. Trad. José Gaos. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1952. (')
- JAEGER, W., Paideia: los ideales de la cultura griega. Trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1957. (')
- JASPERS, K., Razón y existencia. Trad. Haroldo Kahnemann. Ed. Nova, Buenos Aires 1962.

- LEIBNIZ, G., Monadología. Trad. Manuel Fuentes Benot. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1980. (')
- LIDELL, G.H. y SCOTT, R., Greek English Lexicon. (nueva versión) Ed. Oxford, Clarendon Press, Londres 1961. (')
- LUKACS, G., El asalto a la razón. Trad. Wence lao Roces. Ed. Grijalbo, México 1959.
- MARCUSE, H., Razón y revolución. Trad. Julieta Fombóna de Sucre, rev. F. Rubio Llorente. Ed. Alianza, Madrid 1980.
- MARIAS, J., Introducción a la filosofía. Ed. Alianza, Madrid 1980
- MIRO QUESADA, F., Apuntes para una teoría de la razón. Ed. Universidad de San Marcos, Lima 1918.
- MONDOLFO, R., Heráclito, textos y problemas de su interpretación. Trad. Oberdan Caletti. Ed. Siglo XXI, México 1966. (')
- MONDOLFO, R., El pensamiento antiguo. (2 vols.) Trad. Segundo A. Tri. Ed. Losada, Buenos Aires 1942. (')
- NICOL, E., Psicología de las situaciones vitales. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1975.
- NICOL, E., Historicismo y existencialismo. Ed. Fondo de Cultura Económica (segunda edición corregida), México 1960.
- NICOL, E., Los principios de la ciencia. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1965. (')
- NICOL, E., El porvenir de la filosofía. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1972. (')
- NICOL, E., Metafísica de la expresión. (nueva versión) Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1974. (')
- NICOL, E., La idea del hombre. (nueva versión) Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1977. (')
- NICOL, E., La primera teoría de la praxis. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México 1978. (')
- NICOL, E., La reforma de la filosofía. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1980. (')
- NICOL, E., La agonía de Proteo. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México 1981.

- NICOL, E., Crítica de la razón simbólica. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1982.(')
- PARAIN, B., (Compilador) La filosofía griega, en Historia de la filosofía Siglo XXI, vol. 2. Trad. Santos Juliá y Miguel Bilbao. México 1972.
- PARMENIDES, Fragmentos. Trad. José Antonio Miguez. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1962. (')
- PLATON, Cratilo, o de la exactitud de las palabras, en Obras Completas. Trad. Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid 1977.(')
- PLATON, Sofista, o del ser, en Obras Completas. Trad. Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid 1977.
- PLATON, El banquete, o del amor, en Obras Completas. Trad. Luis Gil. Ed. Aguilar, Madrid 1977. (')
- PLATON, Carta VII, en Obras Completas. Trad. Francisco de P. Samaranch. Ed. Aguilar, Madrid 1977
- SANTAYANA, G., La vida de la razón, o fases del progreso humano. Trad. Aida A. de Kogan. Ed. Nova, Buenos Aires 1958.
- STEINER, G. Heidegger. Trad. Jorge Aguilar Mora. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1983.
- THOMSON, G. Los primeros filósofos. Trad. Alfredo Llanos. Ed. Siglo veinte, Buenos Aires 1975.
- URBAN, M. Lenguaje y realidad. Trad. Carlos Villegas y Jorge Portilla. Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1979.
- ZUBIRI, X. Inteligencia y logos. Ed. Alianza, Sociedad de estudios y publicaciones. Madrid, 1982.