

En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz

About some consequences of the Heideggerian interpretation of monads as representation according to Leibniz

HARDY ALBERTO NEUMANN SOTO¹
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso
hardy.neumann@pucv.cl

RESUMEN

El presente artículo² lleva a cabo una reflexión en torno a la interpretación que M. Heidegger efectuó de la idea de sustancia tal como la entendió Leibniz, vale decir, como mónada. Para llevar a cabo esta tarea se toma como texto base la lección de Marburgo del semestre de verano en 1928.³ Con vistas a identificar y evaluar las consecuencias de la interpretación heideggeriana, a la revisión interpretativa de la lección de 1928, se agregan explicaciones que complementan la exposición y discusión. Para ello se recurre, esta vez, a la lección que Heidegger dictó en el semestre de invierno 1935/1936⁴ en la Universidad de Friburgo de Brisgovia.⁵

Palabras clave: sustancia, monadología, representación, espejo, alma, metafísica, psicología

ABSTRACT

The following paper reflects on the interpretation conducted by M. Heidegger of the idea of substance as Leibniz understood it, namely as a monad. In order to carry out this task, the

¹ ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5818-6256>

² Agradezco a los evaluadores anónimos las importantes sugerencias efectuadas. Éstas cooperaron a perfilar mejor las ideas aquí desarrolladas. He buscado integrar la mayor parte de ellas. En algunos casos no ha sido posible para no desperfilar el sentido unitario de las ideas expuestas.

³ GA 26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Marburger Vorlesung SS 1928, hrsg. v. Klaus Held. 2. durchg. Auflage. V. Klostermann, F. a. M., 1990. Todas las traducciones de los textos desde el alemán son del autor del artículo.

⁴ GA 84.1.

⁵ El texto correspondiente está hoy a disposición en el volumen 84, publicado en el marco de las obras completas con el título *Seminare Kant – Leibniz – Schiller* (GA 84.1). Teil 1: SS 1931 bis WS 1935/36, hrsg. v. Günther Neumann. V. Klostermann. F. a. M., 2013.

Marburg lecture of the summer semester in 1928⁶ is taken as a basis. With the aim of identifying and evaluating the consequences of the Heideggerian interpretation, some explanations that complement the exposition and discussion are added. To this purpose, the lecture course given by Heidegger in the winter 1935/1936 at the University of Freiburg i. Br., is taken into account.

Keywords: substance, monadology, representation, mirror, soul, metaphysics, psychology

Introducción

En lo que sigue, me ocupo de la lectura que M. Heidegger realizó de la noción de mónada en Leibniz. Para llevar adelante el trabajo se desarrolla una lectura reconstructiva e interpretativa de los textos pertinentes tanto de Leibniz como de Heidegger. Al final del trabajo, y prolongando la meditación heideggeriana, se reflexiona sobre los efectos que dicha lectura sobre Leibniz tendría en la metafísica como pregunta por el ser.

Uno de los designios estables del análisis hermenéutico fenomenológico que Heidegger lleva a cabo cuando se trata de abordar el pensamiento de Leibniz, consiste, según su propia declaración, en “poner al descubierto el núcleo propiamente filosófico de la Monadología”.⁷ Ello debería hacer posible para Heidegger, en el marco general de la denominada destrucción de la doctrina del juicio en Leibniz, comprobar hasta qué punto pudo Leibniz dar efectivamente vida a su propósito de determinar el ser del ente que en propiedad merece ese nombre.⁸ Teniendo presente, en efecto, que la *Monadología* es el esfuerzo filosófico que aborda la sustancia como lo propiamente ente, ella aspira a determinar la sustancialidad de la sustancia. En ese respecto, el esfuerzo interpretativo que lleva a cabo el mismo Leibniz no está lejos del paso que ya había dado Aristóteles en el marco de su propia investigación en torno al ser, cuando en su filosofía primera transformaba la pregunta por el ser en pregunta por la ousía. Esa transformación se documenta en las siguientes palabras del estagirita: *καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία*. “Y en verdad lo antaño, ahora y siempre buscado, lo que siempre nos deja en aporía, qué [es] el estar-siendo, esto es, quién [es] la entidad [la sustancia]”.⁹

⁶ GA 26.

⁷ GA 26, p. 95.

⁸ Me ocuparé principalmente del punto al que en esa lección se le asigna el §5, esto es, *Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden, als des möglichen Gegenstandes der Erkenntnis – die Monade* (La determinación esencial del ser del ente propiamente tal, como objeto posible del conocimiento – la mónada). Este es el título íntegro que como tal aparece en la p. 37 del texto publicado. En el índice, y luego con ocasión del desarrollo del tema, la versión se abrevia y se halla sólo la siguiente parte del epígrafe más general: *Die Wesensbestimmung des Seins des eigentlich Seienden* (la determinación esencial del ser del ente propiamente tal).

⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Met. Z, 2, 1028b2-4* [trad. propia].

La pregunta por el ser transformada por Aristóteles en pregunta por la οὐσία, avanza ahora en Leibniz hasta convertirse en pregunta que interroga por la sustancia, pero esta vez en términos de mónada. Aunque Heidegger no menciona el *passus* aristotélico antes indicado, tal intención es reconocible en el propio Leibniz, pues la sustancia es sólo una de las formas de responder a la pregunta por la οὐσία en Aristóteles. En efecto, es preciso desde ya tener en cuenta que, junto con la interpretación tradicional como sustancia, οὐσία alude no tan sólo a un ente, sino al ser del ente. En Leibniz, de acuerdo con la aproximación de Heidegger, la sustancialidad de la sustancia es lo que hace de ésta el *ente que es*, a la vez que estatuye el *modo* en que despliega su estar-siendo. La idea de determinar a la sustancia en su sustancialidad es un procedimiento metodológico y de contenido que Heidegger recuerda constantemente como forma peculiar de abordar a los pensadores que busca interpretar.¹⁰

En ese marco, la *Monadología* vuelve concreta también esa interpretación de la sustancia en su dimensión sustancial o en su sustancialidad y, como tal, está llamada a proporcionar una determinación del “ser del ente propiamente tal” (*das Sein des eigentlich Seienden*).¹¹ Como el programa monadológico debe ofrecer un concepto de ser que incluya a todo ente, sea físico, viviente, existente, o a Dios mismo, ese proyecto está destinado a convertirse en ontología o, mejor, en metafísica general,¹² y, por ende, su pretensión es de estricta universalidad. De allí que el concepto de ser que la monadología gane debería brindar no solo un criterio para distinguir entre “esos diversos entes”, sino hacerlo “en la unidad de un concepto general”.¹³ Se incluye allí un motivo profundamente aristotélico, al que, sin decirlo, Heidegger atiende, expresado, p. ej., por Owen, en la idea ya clásica de una *focal meaning* en todas las significaciones de ser.¹⁴ Pero en su lectura de Leibniz Heidegger da un paso más, pues ese rendimiento unificante, diversamente desplegado en los distintos entes, estará dado por la οὐσία, entendida ya no únicamente como el ente sustancia, sino como aquello que hace de ese ente una sustancia, su existir por sí misma. La noción de mónada que Leibniz pone en circulación recoge ese estar-en sí como irreductible condición ontológica en la unidad, expresada, p. ej., en el ὑποκείμενον. Pero la unidad, como fuente de dicho estar, alcanzará un sentido dominante; y como núcleo absolutamente identitario de la mónada, constituye una buena parte de la trayectoria que seguirá la propia interpretación que Heidegger ofrece. Por eso, el portal que abre el desarrollo de las cuestiones que así surgen es la pregunta por una determi-

¹⁰ Ver, p. ej., GA 26, p. 86, 87, 89, 90, 94, 96, 103, 105, 122.

¹¹ GA 26, p. 89.

¹² GA 26, p. 89.

¹³ GA 26, p. 89.

¹⁴ Cf. OWEN, G.E.L., “Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle”, en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. by Düring, Göteborg, p. 180.

nación de lo que caracteriza a “la sustancia como mónada, en cuanto ‘unidad’ ”.¹⁵ Ese portal incluye una “interpretación positiva” que explique “qué quiere decir aquí ‘mónada’ ”.¹⁶

1. La mónada como *vis* originariamente representativa

Un paso decisivo en la lectura heideggeriana se da al hacer entrar en la determinación fundamental (aunque no definitiva) de la sustancia, la idea leibniziana de fuerza (*Kraft* o *force*), pero sin pasar por alto que el “carácter de fuerza tiene que ser comprendido a partir del problema de la unidad en la sustancialidad”.¹⁷ Se trata de una idea que, en Leibniz, pretende, además, superar los inconvenientes de la concepción cartesiana de la extensión. Mientras Descartes habría intentado excluir la noción de fuerza,¹⁸ Leibniz la reintroduce en lo metafísico, en la sustancia misma: así, “la noción de fuerza o de potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) [...] aportará una grandísima luz para entender la verdadera noción de sustancia”.¹⁹ ¿Qué hay en la noción de fuerza capaz de iluminar nuestra comprensión de la sustancia? Veamos. Cierto es que la *vis* es interpretada por Leibniz en el horizonte de las determinaciones escolásticas, pero éste lo hace distanciándose de ellas, pues no se trata meramente de una *potentia activa*. La *vis* o *virtus* en juego contiene en sí misma, siguiendo el lenguaje del estagirita que Leibniz reproduce, una cierta *ἐντελέχεια*. Ella no es simplemente *vis* sino *vis activa*. Por eso, Heidegger, al ofrecer una versión del pasaje, entiende que lo propio de la *vis activa* es contener “ya un cierto actuar real efectivo” (“*ein gewisses schon wirkliches Wirken*”). Se trata aquí, como se puede observar en el propio esfuerzo explicativo de Heidegger, de una cuestión sutil, pues la mónada, en cuanto *vis activa*, es un cierto actuar. Esta reproducción interpretativa no es fácil de determinar acabadamente. El adjetivo *gewiss* no alude a que el actuar sea indeterminado sino a que es un actuar retenido. Si fuera un actuar ya consumado habría dejado tras de sí toda restricción en esa actuación; no sólo pasaría a la *ἐντελέχεια*, sino que habría sido ya, derechamente, una tal. Las dificultades para comprender la expresión “*gewisses Wirken*” o, con Leibniz, que la *vis activa* “contiene cierto acto o *ἐντελέθειαν*” (*actum quendam sive*

¹⁵ GA 26, p. 90.

¹⁶ GA 26, p. 90.

¹⁷ GA 26, p. 96.

¹⁸ GA 26, p. 91.

¹⁹ GP IV, p. 469. *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694). Versión al castellano en: LEIBNIZ, G. W., *Obras filosóficas y científicas*. 2. Metafísica, traducción de Ángel Luis González, Granada: Ed. Comares, 2010, p. 229.

En torno a algunas consecuencias de la interpretación heideggeriana de la mónada como representación en Leibniz

ἐντελέχειαν continet”),²⁰ radican en que la fórmula comporta una tensión en los términos que la componen. La *vis activa* no es actuación en ejecución propiamente tal (*Wirkung im eigentlich Vollzug*), pero tampoco es mera facultad pasiva (*eine ruhende Fähigkeit*).²¹ Por eso, para la determinación de la fuerza como *constitutivum* de la mónada sustancial, Heidegger escogerá un término que debería reproducir toda la carga ontológica de dicha *vis activa*. Se trata de la noción de *Drängen* o de *Drang*.

Los términos usuales para verter *Drang* son impulso o tendencia. Pero esas dos palabras se quedan cortas. En *Drang* hay más que un simple tender a..., pues el impulso puede permanecer en la mera tendencia; del *Drang*, en cambio, “brota siempre un ejecutar” (*diesem Drang entspringt ständig ein Vollziehen*),²² un poner en acto o en ejecución. Así entendido, el *Drang* está incoado en toda sustancia por el mero hecho de ser tal.²³ Si bien se trata de un esencial impulso –que podemos llamar “impulso ejecutivo”– presente en la sustancia, sólo opera en la sustancia concebida como mónada. En la expresión *μονάς-μονάδος*, rescatada de Grecia y pasada por la criba de Leibniz, Heidegger pone de relieve la unidad, en la modalidad específica de la unidad en cuanto *unificante*. No se trata de una obviedad, pues la unidad no se especifica necesariamente en el sentido de la unificación. Aparte de la unidad propia del número o de la especie, p. ej.,²⁴ puede mentarse también con ella la simplicidad, la individualidad y la unicidad. Uno de los méritos de Leibniz es recoger varios de esos matices y reunirlos dándoles una característica ontológica y funcional ínsita en la mónada.

Es justo en cuanto unificante que en la mónada se articulan *Kraft* o *Drang* y unidad: se puede ser activo de diversos modos, pero la actividad de la mónada se especifica en el dotar de unidad, ella es *einheitgebende*, donante de unidad. Porque consiste en unidad puede uni-ficar, *facere unitatem*: producir la unidad, lo que tiene lugar no en un sentido fáctico, sino en cuanto ella constituye el origen de la unidad misma. Heidegger subraya, primero, la unidad como constitutivo estructural de la mónada y pone de relieve, enseguida, la calidad ejecutiva de este impulsar, puesto que de él surge siempre, como ya se ha dicho, *ein Vollziehen*, una ejecución, un cumplimiento (ἐντελέχεια).

La pro-pensión que habita en la actividad originaria de la mónada brota de una dis-posición, cuya formalidad es el mero “desde – hacia” (*von – zu*). El

²⁰ Cf. *De primae philosophiae Emendatione, et de Notione Substantiae* (1694), GP IV, p. 469. Trad. citada, p. 229.

²¹ GA 26, p. 102.

²² GA 26, p. 105.

²³ GA 26, p. 105.

²⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Met.* V, esp. 1016b32 y ss.

“desde – hacia” implica precisamente tránsito o paso (Übergang). Este tránsito se refiere al dinamismo de la mónada en el ámbito de sus percepciones. Pero como el tránsito es *de una percepción a otra*, puede hablarse en ella, en un sentido esencial, de una percepción tendencial o de una tendencia perceptiva; entendiendo que, en ambos casos, cada una de ellas libra su ejecución necesariamente transida de la otra. Como se está hablando, en definitiva, de aquel constitutivo último de la mónada que es la condición unificante que le asiste, Heidegger precisa el respecto mismo en que lo unificante cumple tal función en cuanto es y ha de ser *ursprünglich ausgreifend* y como tal *im vorhinein umgreifend*.²⁵ Creo que una explicación de este difícil pensamiento heideggeriano puede tener lugar del siguiente modo: la aprehensión y la comprensión o abarcamiento deben darse a una en el representar, que queda fijado, como tal, no aparte de esos componentes así caracterizados (*ausgreifend-umgreifend*).²⁶ Si se amplía la idea puede decirse que la actividad ejecutiva, propia de la mónada, debe considerar una doble dimensión: por una parte, debe ser aprehensora (o aprehendiente) –con lo que queda aludido el participio *ausgreifend*. Por otra parte, debe ser comprensora (o comprendiente) –con lo que queda referido el participio *umgreifend*. Tomando ahora a una los dos aspectos, se podrá afirmar que lo aprehensivamente comprendido o lo comprensoramente aprehendido es simplemente aquella multiplicidad desde siempre (*im vorhinein*) originariamente anticipada (*ursprünglich*) en el mismo acto unificante. Lo es anticipativamente, porque la unificación no actúa acopiando en una recolección sumativa algo ya dado previamente; lo es originariamente porque de sí mismo, e. e., de la propia unificación brota o se origina primariamente la unidad que entonces lo múltiple, como tal, recibe.²⁷ Las dos dimensiones apuntadas se contienen, además, en la representación (*Vorstellung*) como propiedad esencial de la actividad originaria que es el impulso ejecutivo (*Drang*). Pero estas explicaciones son insuficientes, pues “sigue siendo oscuro de qué modo precisamente algo así como el impulso

²⁵ GA 26, p. 112.

²⁶ Heidegger se apoya para la característica *ausgreifend-umgreifend* que ofrece de la mónada en un texto de Leibniz en que se habla de sustancia *prae-minens* y entiende esa preeminencia como una anticipación de lo unificante respecto de lo unificado. Para ello es preciso, como condición material, por así decirlo, o como condición fáctica, el que haya un *Mannigfaltiges*, un múltiple que sea unificado por la sustancia, por la mónada. *Sonst wäre das ganze Problem der Einigung überflüssig und sinnlos*, “de lo contrario, el problema entero de la unificación sería superfluo y sin sentido” (GA 26, p. 111). Heidegger centra esta función unificante de lo múltiple en el impulso ejecutivo mismo (*Drang*), al punto que es éste el que “*zugleich Mannigfaltiges in sich tragen [muß], muß Mannigfaltiges sein*”, “al mismo tiempo tiene que portar consigo lo múltiple, tiene que ser un múltiple” (GA 26, p. 111). Entiendo esa condición de aprehensor en el sentido de aprehensor de la multiplicidad y entiendo esa calidad de comprensor como unificando lo aprehendido, sólo que estos dos momentos, si bien distinguidos en el análisis, se dan a una en la condición estructural de la mónada, es decir, de la unidad.

²⁷ GA 26, p. 112.

ejecutivo mismo (*Drang*) ha de dotar de unidad”,²⁸ o sea, cómo se articula, más acotadamente, el tipo de ejecución o acto que irrumpe desde lo que, de modo formalizado, puede llamarse ahora la “impulsión disposicional propensiva ejecutiva” (*Drang*). La respuesta a esta cuestión se liga al retorno filosófico que Heidegger logra obtener de la idea de impulso o actividad y, en definitiva, de las conexiones conceptuales que pueden observarse en la idea de mónada. Pero, por su parte, la respuesta que se dé permitirá, en conexión con lo ya referido, sacar provecho a todo el potencial que esa interpretación puede promover.

En ese marco, el elemento que adquiere primacía es, por cierto, el representar (*Vor-stellen*). Heidegger identifica, como hemos visto, la condición aprehensora y comprensora de la actividad original de la mónada con el representar mismo. Pero si hasta aquí sólo se ha puesto el acento en los aspectos ontológicos de la cuestión (condición unificante de la mónada), ahora debe especificarse esa calidad unificante preguntado en qué sentido y alcance es unificante la unidad sustancial.

La semejanza con el *Ego* exhibida por la sustancia permite ir delimitando la representación. En carta a de Volder Leibniz decía: *substantiam ipsam [...] veluti tò Ego vel simile, pro indivisibili seu perfecta monade habeo*,²⁹ o sea, “es a esta sustancia misma [...] a la que yo tomo como la mónada indivisible o perfecta, a modo de un *Ego* o cosa semejante”.³⁰ Pero si la mónada es representativa, el tipo de representación quedará modulado por el sello propio de una sustancia o, lo que es lo mismo, el rendimiento de la representación irá necesariamente asociado a lo que una sustancia es de suyo, vale decir, *la representación debe asumir la estructura propia de la sustancia*. Expresado de otra manera y formulada derechamente la consecuencia, se tiene lo siguiente: al acudir al yo en la determinación de la mónada y sus características, se va a producir lo que puede llamarse un intercambio estructural de propiedades a las que permítasenos llamar “onto-gnoseológicas”. La sustancia se vuelve representativa y la representación recibe la cualificación ontológica fuerte que le

²⁸ GA 26, p. 105.

²⁹ GP II, 251.

³⁰ Carta a de Volder del 20 de junio de 1703 (carta 25). (Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel, p. 1199). En la misma línea se expresa Leibniz en Carta a de Volder del 30 de junio de 1704 (GP II, 270): “*Operae autem pretium est considerare, in hoc principio actionis plurimum inesse intelligibilitatis, quia in eo est analogum aliquod ei quod inest nobis, nempe perceptio et appetitio*”, vale decir, “convendrá, pues, considerar ahora que en este principio de acción se contiene un gran fondo de inteligibilidad, pues en él hay algo análogo a lo que reside en nosotros, a saber, la percepción y el apetito”. Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel, Carta 31, p. 1225.

corresponde a la sustancia como unidad unificante simple e indestructible.³¹ Dicho de otro modo: representación quiere decir sustancia, sustancia quiere decir representación, sin que se vea allí, como se colige de lo anterior, que se esté ante una simple valencia tautológica cuando se invierten los polos. Lo que en este punto Heidegger hace es justo maximizar tal sentido, pues “en su esencia metafísica, la mónada no es alma, sino al revés: alma es una modificación posible de mónada”.³² De ahí que la idea –aunque correcta– que se tiene de la sustancia leibniziana como mónada simplemente capaz de representar, está lejos de dar con la estructura profunda de la misma. Esta circunstancia provoca el efecto secundario de rebajar en cierta medida el valor de la noción de alma. Alma es ahora simplemente un modo más (*Modifikation*), entre otros, de ser mónada. Debe consignarse, sin embargo, que la intención de Leibniz es integrar el momento *representativo* y el carácter *subsistente* que se atribuye a la mónada. La mónada no es *aparte* sus representaciones. No hay mónada y adicionalmente representaciones: es justo en cuanto representativa que ella es y lo que ella es: el mundo. No se trata de un mero tener representaciones por parte de la unidad monádica, sino de ejecutar el acto de ser *en* la representación; ella *es en* aquéllas.

2. El espejo como imagen de la mónada

Al vínculo uno-mucho como expresión de lo múltiple en algo uno (*multorum in uno expressio*)³³ se accede indirectamente mediante la famosa metáfora o imagen leibniziana del espejo. Dicha metáfora puede cumplir una función iluminadora y “poner la cosa ante los ojos”,³⁴ como decía Aristóteles, que es la virtud propia de una buena metáfora. En *Los Principios de la Naturaleza y de la Gracia* se lee que “cada mónada es un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo según su punto de vista y tan regular como el universo mismo”.³⁵ En la misma línea, el parágrafo 56 de la *Monadología* dice: “Ahora bien, esta *ligazón* o acomodamiento de todas las

³¹ “Hay que recordar que “las mónadas no pueden comenzar ni acabar, más que de golpe, es decir, que sólo pueden comenzar por creación y acabar por aniquilación; lo que es compuesto, en cambio, comienza o acaba por partes” (*Monadología* § 6, GP VI, p. 607). Traducción de Ma. Jesús Soto-Bruna, en: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Obras filosóficas y científicas*. 2. Metafísica. Ed. Comares, Granada 2010, p. 328.

³² GA 26, p. 113.

³³ GP II, p. 311.

³⁴ Cfr. Arist., *Retórica*, 1411b 23 y 1411b 25.

³⁵ “chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d’action interne, representatif de l’univers, suivant son point de veue, et aussi réglé que l’univers luy même”. GP VI, p. 599. En Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2. *Metafísica*, traducción de Rogelio Rovira, Granada: Ed. Comares, pp. 344-345.

cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las demás, y que por consiguiente sea un espejo vivo y perpetuo del universo”.³⁶

La mónada es representativa del universo entero, es un espejo viviente y continuo en su actividad especular (perpetuo). ¿Qué implica que la mónada sea así caracterizada? Para saberlo conviene observar que, al reflejar, un espejo contiene en sí lo otro, pero no en cuanto otro. Vale decir, el espejo no se tiene nunca a sí mismo en el acto de reflejar. No hay diferencia entre sí mismo y la alteridad reflejada. Aquello que en el espejo constituye su función o su rendimiento propio supone un haber abandonado *eo ipso* desde siempre toda posibilidad de ser independiente de aquello que refleja, pues en él es siempre lo otro lo que en él hay, sin poder nunca estar él mismo en esa alteridad. Pero entonces, con mayor razón, el espejo común se halla siempre fuera de sí, des-poseído, vale decir, sin posibilidad de devenir auto-poseión. O, si se quiere, al revés, al estar en sí, el espejo lo está siempre en tanto que otro. Lo cual no quiere sino decir que el espejo no tiene ninguna identidad antes de la reflexión ni seguir siendo espejo después de reflejar y, p. ej. quebrarse.³⁷ En

³⁶ “Or cette Liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu’elle est par conséquent un miroir vivant perpetuel de l’univers”. GP VI, p. 616. En Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*, traducción de Ma. Jesús Soto Bruna, Granada: Ed. Comares, p. 336. De la misma manera, en el *Système Nouveau* se dice que “chaque substance toute seule exprime en elle tout l’univers; c’est un parfait miroir, suivant son rapport ou point de vue” (GP IV, p. 475), esto es, que “cada sustancia expresa en ella todo el universo; es un espejo perfecto, que sigue su relación o punto de vista” (en Leibniz, G.W., *Obras filosóficas y científicas, vol. 2. Metafísica*, p. 236). A diferencia del espejo común, la sustancia representa todo. Claro está que expresando cada mónada o sustancia a todas las demás, “esta representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo, y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, a saber, en aquellas que son las más próximas o las más grandes con relación a cada una de las mónadas; en caso contrario, cada mónada sería una divinidad. No es por el objeto, sino por la modificación del conocimiento del objeto por lo que las mónadas son limitadas. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas” (*Monadol.* § 60, trad. de Ma. Jesús Soto-Bruna, *Op. cit.*, p. 336). En *Considerations sur la doctrine d’un Esprit Universel Unique* (GP VI, p. 538) se lee: “chaque ame est un miroir de l’univers à sa manière sans aucune interruption, et qui contient dans son fonds un ordre repondant à celui de l’univers même, que les ames varient et representent d’une infinité de façons, toutes differentes et toutes veritables, et multiplient pour ainsi dire l’univers autant de fois, qu’il est possible, de sorte que de cette façon elles approchent de la divinité autant qu’il se peut selon leur differens degrés et donnent à l’univers toute la perfection, dont il est capable”. En español: “cada alma es, a su manera, un espejo del universo, sin interrupción alguna, y contiene en su fondo un orden que responde al del universo mismo que las almas hacen variar y representan de una infinitud de maneras, todas diferentes y todas verdaderas, y multiplican el universo, por así decirlo, tantas veces como es posible, de suerte que así ellas se aproximan a la divinidad tanto como se puede, según sus diferentes grados y dan al universo toda la perfección de la que es capaz” [trad. propia].

³⁷ En tal sentido, quebrarse el espejo no es tanto quebrarse el soporte material cuanto la función o funcionalidad. En alemán se habla de quiebre (*brechung*) incluso para una forma específica de reflejar, que en principio es deformante: la refracción. Quiero decir con esto que no es necesario

tal sentido, no se trata de que haya espejo y, luego, reflexión, sino que él agota su ser en esa función.

Estas consideraciones buscan indicar formalmente lo que se cumple en un espejo, pero permiten al mismo tiempo observar que la analogía con la mónada llega hasta aquí,³⁸ pues, a diferencia del espejo común, el espejo monádico sí es su identidad en el reflejar. Tener lo otro no es para la mónada alienarse, sino llegar a tenerse a sí misma en ello desde la perspectiva de la totalidad. El todo que refleja el espejo común es siempre fragmentario; en cambio, la mónada no refleja parcelas, sino todo, idea que hace estallar estas explicaciones, porque, *proprie loquendo*, el todo asume todos los puntos de vista. “Además, toda sustancia es como un mundo entero”,³⁹ se dice en el *Discurso de Metafísica*. La razón es que cada sustancia es, “por así decir, una concentración (*concentration*) y un espejo viviente de todo el universo según su punto de vista”.⁴⁰ En esa misma medida las mónadas son *concentrationes mundi* o *concentrationes universi*. Son concentraciones en cuanto cumplen con la representación de modo con-céntrico, vale decir, unificando todo, de modo convergente, en un punto de vista. “Dios ha puesto en cada alma –enseña Leibniz– una *concentration du Monde* o la fuerza para representar el universo según un punto de vista, propio de esta alma, y esto es el principio de sus acciones, que las distingue entre sí y las acciones de otra alma” [trad. propia].⁴¹

Espejo y mónada reflejan, pero incluso independientemente de que uno refleja una parcela y la otra, la totalidad, lo decisivo estriba en que la mónada no pierde su identidad al reflejar lo otro, sino que, muy por el contrario, va ganando esa misma identidad en el acto de reflejar. Y esa ganancia es tal que se convierte en principio de individuación. El texto que cita Heidegger es clave en este respecto: Leibniz se refiere a las mónadas como *entelechias* que de-

que el espejo se quiebre para que ya no haya reflejo, en sentido estricto, al menos si entendemos que reflejar es efectiva reproducción, en forma de imagen, del aspecto de una cosa.

³⁸ “Il n’y a rien de plus approchant de la pensée parmy les choses visibles, que l’image qui est dans un miroir, et les traces dans le cerveau ne sauroient estre plus exactes; mais cette exactitude de l’image ne produit aucune perception dans l’endroit où elle est” (GP III, p. 68, Leibniz a Bayle). Esto es: “No hay nada más próximo al pensamiento entre las cosas visibles que la imagen que está en un espejo, y las huellas en el cerebro no podrían ser más exactas; pero esta exactitud de la imagen no produce ninguna percepción en el lugar donde ella existe” [trad. propia].

³⁹ GP, IV, p. 434. En *Obras filosóficas y científicas*, vol. 2. *Metafísica*, traducción de Ángel Luis González, Granada: Ed. Comares, p. 170.

⁴⁰ “un miroir vivant de tout l’univers suivant son point de veue” (GP VII, p. 411, trad. propia). Hay diversos pasajes en la obra de Leibniz donde se expresa esta misma idea. Aquí algunos: GP III p. 636; GP IV, p. 475; GP IV, p. 532; GP VI, p. 603; GP VII, p. 452.

⁴¹ GP IV, p. 542 (Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius): “Dieu a mis dans chaque Ame une Concentration du Monde, ou la force de représenter l’univers suivant un point de veue propre à cette Ame, et c’est ce qui est le principe de ses actions, qui les distingue entre elles et des Actions d’une autre Ame. Car il s’ensuit qu’elles auront continuellement des changemens qui représenteront les changemens de l’univers, et que les autres Ames en auront d’autres, mais avec correspondance”.

ben distinguirse, no ser completamente semejantes entre sí, ellas tienen que ser “principios de diversidad pues cada una expresa de manera diferente que las demás el universo según su propio modo de representación, ya que su oficio es justamente ser otros tantos espejos vivientes de las cosas, otros tantos mundos concentrados”.⁴² Hay en las mónadas una diversidad cuyo principio proviene de ellas mismas y que conduce a su individualidad, gracias a la representación puntual o perspectiva ontológica de la mónada.⁴³

Reflexiones conclusivas

Pues bien, para Heidegger, una de las determinaciones más eminentes de la mónada es aquella que la especifica como *lebendiger Spiegel, miroir vivant*, espejo viviente, porque, para él, la mónada, por ser unitariamente representativa del universo, especifica el ser del ente que debe en propiedad llevar el nombre de sustancia, determinando, así, su sustancialidad. Anejo a ello va el hecho de que la idea de mónada como espejo constituye la “base metafísica”, según Heidegger, para el ideal de conocimiento como *cognitio intuitiva adaequata*, tipo de conocimiento que supone claridad absoluta (*absolute Deutlichkeit*). Heidegger expresa esto diciendo, en sus términos, que se trata de una absoluta “vigilia” por parte de la mónada (*schlechthinnige Wachheit der Monade*).⁴⁴ ¿Qué consecuencias trae aparejada esta dominante idea del espejo viviente como un *Charakteristikum* de la mónada? ¿Cuál es el lugar que le corresponde a esta determinación ontológica de la mónada que con Leibniz se efectúa desde el *representar*?

Puede intentarse una respuesta recurriendo esta vez al Seminario del WS 1935/36 publicado con el título: *Seminare Kant – Leibniz – Schiller*.⁴⁵ El texto

⁴² *Carta a de Volder* del 20 de junio de 1703 (GP II, p. 251-252). En *Obras filosóficas y científicas*, 16B, Correspondencia III, traducción de Bernardino Oro de Miguel p. 1200.

⁴³ En torno a esto, ver: PAOLA-LUDOVKA, C., *Individuation und Einzelsein, Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*. V. Klostermann. F. a. M., 2003, pp. 183-193. Ver asimismo: von Herrmann, F.-W., *Leibniz. Metaphysik als Monadologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015, pp. 211-217.

⁴⁴ GA 26, p. 127.

⁴⁵ La articulación del texto presentado a la publicación en lo que atañe a Leibniz es la siguiente: *Leibnizens Weltbegriff und der deutsche Idealismus (Monadologie) Wintersemester 1935/36*. El apartado contiene 11 partes. A esa división sigue un apéndice que contiene los protocolos de las sesiones realizadas. Es en ellos donde podemos informarnos con más detalle de las interpretaciones expuestas por Heidegger y de la posición que en el Seminario tomó en torno a Leibniz. El texto recoge los protocolos de la 1. sesión (6.XI.35), de la 2. y 3. (13. y 27.XI.35), de la 4. sesión (4.XII.35), de la 5. (11.XII.35), de la 6. sesión (18.XI.35), de la 7. Sesión (9.I.36), de la 8. Sesión (16.I.36), de la 9. Sesión (22.I.1936), de la 10. Sesión (29.I.1936), de la 11. Sesión (5.II.36), de la 12 sesión (12. II.1936), de la 13. Sesión (19.II.36). Creo que vale la pena consignar, de paso, que los protocolantes eran o llegaron a ser importantes personajes, respectivamente: Wilhelm Hallwachs, Emil Schill,

ofrecido a la publicación recoge los apuntes de Heidegger, complementados con los protocolos correspondientes.⁴⁶ En general, las notas del propio Heidegger son fragmentarias, pero los protocolos las amplían. En lo que atañe a lo que aquí importa específicamente, Heidegger expresa, en la cuarta sesión,⁴⁷ una idea que bien podría tomarse como una simple indicación externa, pero que, en verdad, tiene notables consecuencias. En dicha sesión se consignó de entrada que la arquitectura de la monadología corresponde a la de la metafísica medieval, entendida como disciplina escolar, articulada en *metaphysica generalis, theologia rationalis, psychologia rationalis, cosmologia rationalis*.⁴⁸ En ese contexto, sin embargo, sólo la psicología no tendría en Leibniz un lugar propio. No se trata, sin embargo, de una expulsión de la psicología fuera de la metafísica, sino de una cuestión mucho más compleja, que conducirá precisamente a lo contrario de su exclusión. ¿De qué se trata? Hay una interesante toma de posición por parte de Heidegger en esta cuestión que quedó consignada en el protocolo de Curt Arpe,⁴⁹ refrendada por otra vía en el apunte de Wilhelm Hallwachs, quien, al parecer, se destacó por la amplitud y exactitud de sus notas.

Que la psicología no tenga un lugar, se debe, según informa el protocolo de Arpe, a que “el ser de la sustancia, por tanto, la metafísica, es concebido a partir del anima”. Heidegger habría efectuado, entonces, el siguiente añadido (decisivo, por lo demás): “*beides: Metaphysik und Psychologie hier also zusammenfallen*”, vale decir, “ambas, metafísica y psicología convergen aquí, por tanto”.⁵⁰ En esta equívoca redacción –téngase presente que se trata de apuntes–, hay que entender que el ser de la sustancia queda comprendido desde el alma, circunstancia acorde a la preponderancia que adquiere en la relación sustancia y representación el alma misma como un modo privilegiado de ejecutar la calidad de mónada, según ya se ha visto. Alma es una noción que se ha convertido en Leibniz en hilo conductor para acceder a la nueva determinación (ontológica) de la sustancialidad de la sustancia. En esa

Curt Arpe, Josef Fürst, Johannes Lotz, Dr. Annelise Mayer, Karl Rahner, Siegfried Bröse, Erna Spitta, Alberto Wagner, Fernando Huidobro y Jan Aler. A Fernando Huidobro, jesuita español que participó en el Seminario. Heidegger lo habría calificado de “brillante discípulo”. Huidobro residía, junto con Lotz, en la Carolushaus de Friburgo (cf. SERRANO, J. E., *Fe e ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, U. Madrid: Pontificia de Comillas, 1999, p. 88). Serrano remite a su vez al libro Peiró, F. X. S. J., *Fernando Huidobro, jesuita y legionario*, Madrid: Espasa Calpe, 1951.

⁴⁶ Respecto de la importancia del seminario que Heidegger dictara en el WS de 1935-1936 y otros seminarios de aquella época, así como del modo de proceder, informa muy vivamente Johannes Baptist Lotz, quien tomó parte de ese seminario y del seminario en torno a la *Kritik der Urteilskraft* del SS 1936. Él mismo elaboró protocolos de esas sesiones (cf. el posfacio del editor, en la p. 866 de GA 84.1).

⁴⁷ 4.XII,35.

⁴⁸ GA 84,1, p. 597.

⁴⁹ Autor del famoso *Das τὸ ἦν εἶναι bei Aristoteles*. Hamburg, Friederichsen, de Gruyter & Co., 1938.

⁵⁰ GA 84,1, p. 597.

misma medida, por consiguiente, también la disciplina que está llamada a tratar acerca del ser en cuanto tal, queda bajo la égida de la idea de alma, entendiendo esta palabra ahora como expresión del traslado de las propiedades intrínsecas del alma a la sustancia misma, al punto de su identificación. Hay coincidencia entre metafísica y psicología porque el hilo conductor y el fundamento del tratamiento del ser se hallan ahora en el alma misma. En todo caso, cabe consignar que ni en esa sesión ni en las siguientes se siguió tratando el problema. Arpe se limitó a expresar en su protocolo: "*wir fuhren dann in der Interpretation fort*", "luego continuamos con la interpretación",⁵¹ pero, o bien esa interpretación no quedó consignada o se avanzó en otra dirección.

Ahora bien, si, en todo caso, prolongamos estas conexiones, observaremos que la cuestión referida tiene una consecuencia gravitante: la *psychologia* no pasa a ser una *metaphysica* entre otras, una parte de la *metaphysica specialis*, sino que, en virtud de la ampliación de su objeto o, mejor, de su modo de fundar el tratamiento de su objeto, es ella la que pasa a convertirse, con Leibniz, en *metaphysica generalis*. La disciplina que toma el lugar de la *metaphysica*, apropiándose de ésta y reemplazándola será justo la psicología. Con ello hay un desplazamiento ampliativo de una disciplina *specialis* al terreno de la condición *generalis* de la *metaphysica*. El *Mitschrift* de Hallwachs, siempre útil, pone el acento en la respuesta de Heidegger al hecho de que la *psychologia* como disciplina metafísica propia no tiene lugar alguno. No se trata de una expulsión. Esto ocurre, no porque no haya lugar en el programa monadológico en general para ella; no hay lugar porque ésta, la *psychologia*, es ahora *ese lugar*, ya que "el carácter del alma copertenece a la determinación de una sustancia en cuanto tal".⁵² "La psicología pertenece por ello a la *metaphysica generalis*".⁵³ Con ello, el ser mismo "ha quedado concebido en el sentido de la sustancia, e. d., de la mónada".⁵⁴ Si esto es así, Heidegger se ha quedado incluso corto al hablar del *eigentlich(es) Seiendes*, del ser en propiedad, del ser eminente, que equivale en la tradición aristotélica ciertamente a la sustancia. ¿Por qué? Porque, a mi juicio al menos, ya no es sólo la sustancia el ente que en propiedad es tal, sino que, por la vía de la interpretación de la sustancia como mónada, Leibniz efectúa una agudización tan acabada de este concepto, que, a partir de él, el verdadero ente pasa a ser la mónada, siempre que se lo conciba, como hace Leibniz, en cuanto alma. Esto no es todo. Con ello se corrige, de paso, el rumbo de las expresiones de Heidegger, en el sentido de que esa entidad que es alma constituya un modo más (*Modifikation*) de ser mónada. Eso sigue siendo así, efectivamente, pero a esa idea se ha llegado desde la

⁵¹ GA 84,1, p. 597.

⁵² GA 84,1, p. 755.

⁵³ GA 84,1, p. 755.

⁵⁴ GA 84,1, p. 755. *Schon das Sein ist im Sinne der Substanz, d.h. der Monade, gefaßt.*

mónada concebida como alma; el alma y su disciplina (la psicología racional) se han vuelto, por tanto, dominantes. En otras palabras, el ente eminente ya no es, sin más, la sustancia, sino un ente que deviene tal en cuanto representativo de todo el universo en su integridad. Ello tiene lugar en esa unidad comprensora que es la mónada como suprema y extrema actividad unificante. Pero de acuerdo con la interpretación heideggeriana de este aspecto de la filosofía de Leibniz queda sugerido que, en el curso de la tradición y las conexiones por ella establecidas, es el alma la que viene a jugar el rol determinante en el tratamiento del ser.

Con todo y, en justicia, por así decirlo, el material conceptual para llegar a estas conexiones, aunque no necesariamente alentada por ese acervo, estaba a disposición de la tradición filosófica, a saber, en los atributos que desde Aristóteles se predicaron del alma, especialmente en la idea de que ella “es, en cierto modo, las cosas” (ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔστιν).⁵⁵ La interpretación fuerte de este atributo en la tradición clásica, y que a mi juicio es la correcta, es que el alma, en el acto de conocer, *es* las cosas. Lo cual es, de suyo, una ampliación de todo lo que es: de lo ente, del ser del que conoce y de lo conocido mismo. La cosa, de suyo perfilada por su individualidad y atrapada en ella (cualquiera sea la explicación de cómo eso ocurre), trasciende, al ser conocida, su propia particularidad y se proyecta más allá de sí, en otro, que es también (intencionalmente) la cosa o el ente del caso, sin dejar de ser ni estar en sí mismo. Con la idea de representación, Leibniz se refiere a la perfección que alcanza el universo mismo. Esta idea no es del todo ajena a la filosofía, si se lee en la perspectiva que lo hemos hecho. Constituyendo una culminación de esta idea, de algún modo sugerida en la tradición filosófica, Tomás de Aquino distinguía una doble perfección o, mejor, un doble modo como puede darse la perfección en las cosas o, aún, un doble modo de ser perfecta una cosa, a saber, una, *en sí misma*, “de acuerdo a la perfección de su ser, que le compete según la propia especie”⁵⁶ y otra, “según la cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra”.⁵⁷ Tomás añade que “esta es la perfección del que conoce en cuanto que conoce, pues algo es conocido por el cognoscente en cuanto lo conocido de algún modo es en él. Por ello, en el libro III del *De Anima* se dice que el alma es de algún modo todas las cosas, porque en su naturaleza está conocerlo todo”.⁵⁸ Lo que sigue en el texto de Tomás bien podría haber sido dicho después por el propio Leibniz, al refrendar Tomás que “según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual la última perfección que puede alcanzar

⁵⁵ ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 431b 21 [trad. Boeri].

⁵⁶ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

⁵⁷ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

⁵⁸ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

el alma, según los filósofos [o sea, aún más atrás de Tomás], es que en ella se describa todo el orden del universo, y sus causas".⁵⁹ Con ello entraría en juego, además, si se considera el problema desde una perspectiva clásica, la doctrina de los trascendentales, y podrá entenderse que el trascendental que se destacará entonces sobre los demás sería el de la *veritas*. Con ello no queda dicho necesariamente que la idea de verdad sea la clave para comprender el proyecto monadológico de Leibniz, sino sólo que, como el mismo Tomás lo estableció, para alcanzar la verdad como trascendental se precisa inexcusablemente de un ente como el alma. Pero, claro, este es un asunto distinto en el que no se puede aquí entrar.

Bibliografía

Obras y ediciones de Leibniz utilizadas

Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin (Weidmann), 1875-1890; reimpr. Hildesheim, Olms, 1978.

Obras filosóficas y científicas. Volumen 2. Metafísica. Editor Ángel Luis González. Traductores: R. Rovira, R. Pereda, Ma. S. Fernández-García, Ma. J. Soto-Bruna, A. Echavarría, A. Fuertes, A. Luis González. Editorial Comares, Granada 2010.

Obras filosóficas y científicas, Volumen 16B, Correspondencia III. Introducción, traducción y notas de Bernardino Oro de Miguel. Editorial Comares, Granada 2011.

Bibliografía de otros autores citados

ARISTÓTELES, *Retórica*, edición con aparato crítico, traducción y notas de Antonio Tovar, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, 1998.

ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, traducción, notas, prólogo e introducción de Marcelo D. Boeri, Colihue Clásica, 2015.

CORIANO, PAOLA-LUDOVICA, *Individuation und Einzelsein, Nietzsche, Leibniz, Aristoteles*. V Klostermann. F. a. M., 2003.

HEIDEGGER, MARTIN, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Marburger Vorlesung SS 1928, hrsg. v. Klaus Held. 2. durchg. Auflage. V. Klostermann, F. a. M., 1990.

HEIDEGGER, MARTIN, *Seminare Kant – Leibniz – Schiller* (GA 84.1). Teil 1: SS 1931 bis WS 1935/36, hrsg. v. Günther Neumann. V. Klostermann. F. a. M., 2013.

⁵⁹ *De veritate*, q.2, a 2 in c. [trad. propia].

- OWEN, G.E.L., "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle", en *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, edición de Düring, Göteborg.
- PEIRÓ S. J., FRANCISCO X., *Fernando Huidobro, jesuita y legionario*, Madrid: Espasa Calpe, 1951.
- SERRANO, JOSÉ EGIDO, *Fe e ilustración: el proyecto filosófico de José Gómez Caffarena*, Madrid: U. Pontificia de Comillas, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma: Marietti, 1964.
- VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, *Leibniz. Metaphysik als Monadologie*, Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirlo.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.