

Cristóbal Holzapfel, "Crítica de la razón lúdica", Edit. Trotta, Madrid, 2003. (EXTRACTO)

Extracto de "Crítica de la razón lúdica" de Cristóbal Holzapfel (en torno al principio de razón suficiente)



1

El principio de razón suficiente de Leibniz y su interpretación heideggeriana

1.1

Del fundamento al fundamento sin-fundamento

1

Leibniz fórmula en la *Teodicea* el *principio de razón suficiente* en los siguientes términos:

"/.../ principio de razón suficiente: que nunca acontece algo sin una causa o siquiera una razón determinada, esto es, sin una cierta razón a priori, por qué existe algo y no más bien no existe y por qué existe más bien de éste que de ningún otro modo. Este importante principio vale para todos los acontecimientos, y no se deja aducir ninguna prueba contraria".¹

Se trata de este modo que no hay ninguna cosa, fenómeno, situación, evento que acontezca sin que haya para ello una razón suficiente para ser como es y comportarse como se comporta. La razón suficiente es, en este sentido, una razón *siquiera* suficiente, ya que relativamente al acontecer de cualquier evento está en ello comprometido el universo

¹ Leibniz, *Theodizee*, Edit. Insel, Frankfurt am Main, 1986, I Parte, # 44, trad.m./ Ed. cast.: *Teodicea*, # 44, en: *Obras*, Tomo V, trad. de Patricio Azcárate, Casa Editorial de Medina, s/a.

entero. Por ejemplo: que las hojas se amarilleen en otoño supone explicaciones que pueden venir de la biología, de la química, de la física, y, cómo no, de la astronomía.

Sin duda, lo que se hace presente con la razón suficiente (*raison suffisante*) es una legalidad universal, un *logos* cósmico (así como ya lo intuyeran los filósofos pre-socráticos, en particular, Heráclito). De ahí hasta llegar con Leibniz a la formulación explícita del principio de razón, con su validez universal que no admite excepción, ello ha supuesto para Heidegger un periodo de incubación del principio de más de 2.300 años.²

Mas, este largo periodo se completa, en cuanto la razón suficiente ha sufrido un desplazamiento desde un estadio ontológico a otro que podemos llamar 'epistemológico'. Él atañe al hecho de que el principio de razón suficiente es un *principium reddendae rationis sufficientis*, esto es, un principio de volver a dar la razón a lo que de por sí la tiene: el conocimiento y la ciencia están justamente caracterizados por esa operación de vuelta a dar la *ratio*, la razón, el fundamento (*Grund*). No otra cosa hacemos cuando explicamos algo: *que los ríos aumentan el caudal con los deshielos de la cordillera, que la diferencia entre las mareas es mayor donde hay fiordos*.

La palabra latina 'ratio' y que tiene su correspondencia en distintas lenguas europeas - 'raison', 'razón', 'reason', 'ragione' - significa tanto lo que mienta - 'razón' -, como 'fundamento'. Esto marca una diferencia con el alemán que distingue entre 'Vernunft' ('razón') y 'Grund' ('fundamento'), lo que se traduce a su vez en una distinta denominación del principio que indagamos: 'principe de *raison*' (si atendemos a la versión original francesa de la *Teodicea*, por ejemplo) y 'Satz vom Grund', 'principio del fundamento', y que ha sido traducido como 'proposición del fundamento'.

En lo que sigue optamos, hasta donde ello es posible, de traducir el 'principium rationis', el 'Satz vom Grund' como 'principio de razón', así consagrado en la historia de la filosofía (estrategia distinta de los traductores españoles Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela), teniendo en cuenta, de todos modos, que hay algunos casos en los que hay que traducir 'Grund' como 'fundamento'.

² Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Edit. Neske, Pfullingen, 1971, p. 192. Se citará esta edición por medio de la abreviatura 'SvG', trad. mía. / Ed. cast.: *La proposición del fundamento*, trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, Edic. del Serbal-Guitard, Barcelona, 1991. Debo advertir que con todo lo meritoria que es esta traducción, adolece de varios defectos; tan sólo para mencionar uno que es suficientemente grave: falta un párrafo completo en p. 27. Se puede cfr. tb. esta otra trad.: *El principio de razón*; en *¿Qué es filosofía?*, trad. de José Luis Molinuevo Editorial Narcea, Madrid, 1978.

El problema de traducción que aquí enfrentamos es tan serio que ya en él está contenido una buena parte del pensamiento de Heidegger sobre el tema. De hecho en la "Lección Trece", la última de las Lecciones que componen *El principio de razón*, lo aborda de una vez. Lo plantea en términos de la doble acepción de 'ratio' como 'razón' y 'fundamento', hablándonos de una "horquilla" ("Gabelung") al interior de la ratio, y remitiendo en ello además a un correspondiente término del antiguo alemán: 'Zwiesel', 'bifurcación' (cfr. SvG, p. 173 ss.). Y el problema es entonces encontrar la unión entrambos.

Es patente que éste no es únicamente un problema lingüístico, sino que es del asunto en sí mismo, mas, igual cabe reconocer que él se agudiza en la lengua alemana.

Ahora bien, lo que especialmente hay que destacar de esta "horquilla" con sus dos puntas es que el latín 'ratio' y sus derivados apunta tanto a cosas y fenómenos, en tanto tienen una *razón de ser*, y al hombre, determinado como "animal poseedor de razón", "animal rationale".

Y, vinculado con lo mismo, llegamos a la cuestión que verdaderamente nos importa de la señalada horquilla razón-fundamento. Ella consiste en que desde el momento en que Leibniz ha pensado en el *principe de raison* y en el *principium rationis*, ya están dadas las condiciones del *reddendum*, es decir, de pensarlo como *principium reddendae rationis sufficientis*, principio de volver a dar la razón suficiente.

2

A propósito de este giro de la razón suficiente a su vuelta a darla, recuerda Heidegger las siguientes palabras de Leibniz en carta a su amigo Arnauld del 14 de Julio de 1686:

"es siempre necesario que haya un basamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquellos. Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que aceptar, siendo uno de sus corolarios este axioma habitual: que nada acontece sin una razón, que siempre se la puede volver a dar, por qué la cosa ha transcurrido así más bien que de otra manera" (SvG, p. 194).

Así, por ejemplo, una explicación concerniente al fenómeno del aumento de la capa de ozono, lo relativo a la forma de los túmulos celtas, lo que tiene que ver con el embancamiento de las ballenas.

Pero así también, está claro que en esa vuelta a dar la razón puede haber error: así al movimiento aparente del sol alrededor de la tierra, el hombre en toda una época milenaria pre-copernicana supuso que se trataba de un movimiento real (lo que corresponde al geocentrismo). Y el heliocentrismo copernicano sigue siendo un error, al suponer que el sol sería el centro del universo. Más tarde, hasta los inicios del siglo XX se supondrá que la vía láctea sería el centro, lo que tampoco es cierto. El astrónomo Harlow Shapely, apodado el "Copérnico moderno" descubrió en 1918 desde el observatorio Wilson en California que el sol no es el centro de la Vía Láctea. Llegamos pues paso a paso a un sistema sin centro; pero esto podría ser un nuevo error, atendiendo a la posibilidad de que a futuro se encuentre un nuevo centro en algún hoyo negro, tal vez.

Otro ejemplo: Einstein se niega primero a aceptar la expansión del universo, y luego, sobre la base de sus cálculos matemáticos, la acepta.

El desplazamiento de un estadio ontológico a uno epistemológico trae consigo a su vez que la razón suficiente ha comenzado a alojarse ahora en el espacio representacional, en la malla conceptual del sujeto. Y en el sentido de este desplazamiento Heidegger caracteriza la modernidad, estando ello en consonancia con los signos característicos de ella como ante todo la primacía del sujeto.

En el sentido del mentado desplazamiento se entiende también la verdad. Heidegger:

"La razón es tal que hay que volver a darla, quod omnis veritatis reddi ratio potest (Gerh. Phil. VII, 309), "porque una verdad lo es sólo, en cada caso, si se puede volver a dar su razón"" (SvG, p. 193).

Y he aquí otra vez:

"Verdad es siempre para Leibniz - y esto es lo que sigue siendo decisivo - propositio vera, una proposición verdadera, es decir, un juicio exacto. El juicio es conexio praedicati cum subiecto, conexión de lo enunciado con aquello que se enuncia" (ib.).

El giro desde la verdad del ser a la verdad de la proposición acarrea para Heidegger una pérdida del sentido originario de la verdad, que es para él la verdad del ser (que algo es), antes de toda proposición que lo enuncie.

Relativamente a este desplazamiento de la razón suficiente de un estadio ontológico a un estadio epistemológico, digamos, por ejemplo, que el ADN, el portador de la información genética de los seres vivos, determina nuestra constitución física y hasta cierto punto también psíquica, y eso es así desde que existe el fenómeno de la

vida en el universo. La cadena del ADN ha estado determinando la constitución de la célula, como el organismo más elemental de los seres vivos, llámense plantas, animales o seres humanos. Esto significa que el ADN equivale a la razón suficiente (o también, el fundamento) del fenómeno de la vida, y, en el caso del ser humano, ella determina tanto al hombre del Paleolítico como al hombre del Tercer Milenio.

Lo anterior quiere decir que la razón suficiente está actuando en un estadio ontológico en forma permanente, y desde luego con independencia que haya un ser inteligente, como el ser humano que la descubra. En otras palabras, por ejemplo en el caso del fenómeno de la vida, el hombre de Neanderthal estaba tan determinado por el ADN como nosotros, pero obviamente él no tenía ni la más remota idea de ello. Es recién en 1953 que el biólogo norteamericano James D. Watson y el biofísico inglés Francis Crick dan con el modelo espacial y el funcionamiento del ADN con la doble espiral de los pares cromosómicos y su duplicación (aunque, al mismo tiempo, se sabe que el bioquímico suizo F. Miescher había descubierto el ADN en 1869).

El fundamento de cualesquiera fenómenos únicamente es decible en esa vuelta a dar con su razón, lo que a su vez tiene que expresarse en proposiciones verdaderas que así lo expliciten. De este modo, el principio, al retrotraerse al sujeto, viene a radicar en las proposiciones y explicaciones de esto o lo otro que él enuncia: ¿qué es lo que hay que hacer en las construcciones para lograr un aislamiento acústico y térmico?, ¿con qué fuerza de aceleración debe lanzarse un cohete para superar la gravedad terrestre?, ¿qué tratamiento debe realizarse para el herpes?, etc.

Se hace presente en esto una figura asaz decidora: el emplazamiento (que equivale al modo radical de entender el *reddendum*, la vuelta a dar la razón). Se trata de que el principio de razón, ahora en manos del sujeto, emplaza (*zustellt*) a cada fenómeno a que arroje su razón suficiente de ser como es y de comportarse como se comporta. El pensador de Friburgo recuerda a este respecto que una vez dice Leibniz: "nada existe cuya razón de su existencia no pueda emplazarse como suficiente" (SVG, p. 195).

Este emplazamiento ostenta a la par una figura del poder que caracteriza al ser humano, especialmente al sujeto de la modernidad. Más aún, podríamos reconocer que tal vez lo que llamamos poder se apoye en definitiva en el principio de razón, como que a partir de él se emplaza a cada fenómeno humano o natural a que arroje su razón suficiente de ser el que es y comportarse como se comporta.

No solamente ello, se trata además de que en adelante todo lo que hace y decide el hombre está cada vez más determinado por las exigencias de la razón suficiente.

Y ya podemos avizorar hacia dónde nos conduce este derrotero: por de pronto a una degradación del pensamiento, el cual, abandonando su actitud de asombro ante el ser, se desvirtuará como un "pensar calculante" (utilizando esta terminología de Heidegger), que procurará *dar cuenta* del comportamiento de todos los fenómenos del universo.

3

A través de ello el sujeto se asegura (sicherstellen) del objeto, y ello se traduce a su vez en una forma de cálculo:

"Nada es sin razón. El principio dice ahora: toda cosa entonces y sólo entonces vale como que es, cuando es asegurada para el representar como un objeto calculable" (SvG, p. 196).

Y de esta manera el principio de razón alcanza su máximo apogeo:

"El principio de razón es por ende el principio más elevado de la razón, en tanto que a través de él la razón alcanza como razón el más grande despliegue de su esencia" (SvG, p. 197).

Por otra parte, todo el representar humano de cualesquiera fenómenos cae dentro de la interpelación del principio. A través de esa interpelación quiere decir Heidegger que el principio domina sobre la justificación de las representaciones que nos formamos de cosas, fenómenos y hechos. Por ejemplo, la representación que nos formamos de un hecho periodístico está claramente regida por una razón suficiente que lo justifique como tal, y como que es de carácter periodístico. Mas, esto atañe no solamente a las representaciones de cosas importantes, como puede ser un hecho periodístico, sino que la representación que nos forjamos de cualquier cosa, supongamos si habrá que doblar en una esquina para llegar más pronto a un lugar, o lo que nos representamos del pan que compramos en la mañana, si acaso su calidad es suficientemente buena.

Es como si el hombre comenzara históricamente de pronto a mirar el mundo a través de la ranura, del prisma o del ojo de la cerradura del principio que comanda toda posible representación del mundo y de los fenómenos.

Así nos podemos percatar por qué con la formulación de este principio la modernidad debe entenderse en el sentido de su regencia:

"Desde entonces despliega la interpelación que rige en el principio un dominio hasta ahora insospechado. Éste lleva a cabo nada menos que la acuñación más íntima, pero también la más oculta de la época de la historia occidental, que llamamos la "modernidad" (SvG, p.197).

Relativamente a ese dominio - agrega - se cumple además que él es tanto más encarnizado mientras más evidente por sí mismo e inadvertido sea.

Esto es de enorme relevancia en relación con algo que ya adelantamos, vale decir, lo referente al 'poder'. "El poder tiene poder" (valga la redundancia) porque está comandado por el principio. Pensemos en las distintas formas de poder: el poder económico, el poder político, el poder de las leyes, el poder de los valores, el poder técnico, todas estas modalidades de él son lo que son y logran hacerse efectivas debido a la fuerza del principio. En cada caso él se declara de distinta forma, y además, lo que no es menos importante, la acción del principio determina tanto el logro del poder, su aumento, como su conservación y su consolidación posible.

Pensemos en la economía: ella está claramente guiada por el principio; toda decisión que en ella se tome, tanto por parte de un ciudadano en particular, como por una empresa o por el estado, debe tener en cuenta la razón suficiente de su proceder. Lo mismo cabe decir de la técnica, de la política, de la juridicidad o de la ética.

Mas, sin duda alguna, donde más propiamente campea el principio es en la técnica y la tecnología. Heidegger nos presenta una visión original y distinta de la técnica, incluso que la que se encuentra en su libro principal dedicado a este tema *La pregunta por la técnica*. Y es que no se trata únicamente de que él caracteriza nuestra época como "Era de la Técnica" o "Era Atómica", sino que la técnica es tal porque ella está bajo el dominio del principio de razón y es en función de eso que nuestra época puede recibir las mencionadas denominaciones.

"El hombre de hoy corre peligro de medir la grandeza de lo grande solamente en función de la extensión del principium rationis. Sabemos hoy, sin entenderlo todavía bien, que la técnica moderna incesantemente impele a llevar sus instalaciones y productos a la mayor perfección posible. Esta perfección consiste en la completud del aseguramiento calculador de los objetos, del contar con ellos y del

aseguramiento de la calculabilidad de las posibilidades de la cuenta" (SvG, p. 198).

A través de ello Heidegger se refiere no solamente a las mencionadas posibilidades de contar todo, sino también de medirlo todo.

Importa aquí la idea de perfección al modo de un *trend* del principio de razón: el 'sufficere' de la 'ratio sufficiens' se vincula con el 'perficere', y como a su vez la razón o fundamento (Grund) en tanto causa ocasiona efectos ('efficere'), se trata de asegurarse que esos efectos satisfagan ('sufficere') y alcancen la máxima perfección ('perfectio') (cfr. SvG, p. 64).

Teniendo presente este afán de perfección en términos de una suficiencia absoluta, que es lo propio del principio, Heidegger recuerda aquí un libro en el que escriben el Premio Nobel Otto Hahn y el Ministro de Defensa de la época Franz Joseph Strauss y que se titula "Viviremos de los átomos", y donde este último dice en la "Introducción":

"La Era Atómica puede llegar a ser así una Era llena de esperanzas, floreciente y feliz, una Era en la que viviremos gracias a los átomos. ¡De nosotros depende!" (SvG, p. 198).

Ello habla de las expectativas de los años 50 del siglo pasado, una época en la cual los ensayos nucleares eran vistos por un público especialmente invitado y sentado en graderías, que aplaudía el hongo atómico generado por la explosión, como ocurría en el desierto de Nebraska. Es ostensiblemente una época anterior a Tshernobil.

Heidegger se anticipa a su tiempo y sabe bien que tras esas esperanzas de un mundo mejor está la barbarie de la técnica que induce a mirar todo con un criterio de funcionalidad y explotabilidad. Por eso, él da vuelta aquella afirmación de Strauss, diciendo que, claro está, "de nosotros depende", mas lo que de nosotros depende no es un supuesto mundo feliz gracias a los átomos, sino todo lo contrario, a saber, si somos capaces de seguir por un camino de reflexión o nos atenemos a un pensar puramente calculante.

Y sin duda alguna que el "arma" del principio de razón, ahora en manos del hombre, es en cierto modo más poderosa que las armas atómicas que él mismo construye, ya que estas últimas vienen a ser nada más que uno de sus productos, sin duda de lo más refinados, pero también de lo más peligrosos.

El pensador francés Jean Baudrillard sostiene al respecto como en el caso de las armas atómicas se cumple que el objeto (en este caso, estas armas) queda *fuera de sí*, lo que él llama el "éxtasis del objeto", porque su utilización equivaldría a la destrucción de la vida en el planeta. Esto

significa que estas armas están hechas para no ser utilizadas jamás.³

Las armas atómicas se deben a su vez al descubrimiento de la energía atómica, la cual no es menos peligrosa que las armas que se construyen gracias a ellas. Sin embargo, el principio de razón, del que hace uso el hombre y al que se debe en última instancia el descubrimiento de la energía atómica, está determinado por un afán de controlarlo todo. A partir de ello se genera una situación dialéctica:

"A través de la liberación de la gigantesca energía atómica es ahora dispensada la ciencia, que dirige a la técnica moderna, de buscar nuevas fuentes de energía. Pero esta dispensación se torna en un apego todavía mayor a la interpelación del principio de razón. Ahora todo el propósito de la investigación en un nuevo estilo tiene que dirigirse a domeñar las energías naturales liberadas" (SvG, p. 202).

Junto con ese afán de control, propio del principio, ya hemos resaltado su afán asegurador, y así como con el control se genera un círculo (en cierto modo, un círculo infernal, 'Teufelskreis'), lo mismo ocurre con el aseguramiento:

Traigamos a colación, por ejemplo, como la energía atómica puede considerarse que satisface la demanda de la seguridad. Ella permite un mejor abastecimiento de electricidad en las ciudades, lo que incide en un mayor confort, una mejor organización y control que protege a los ciudadanos. Pero la energía atómica exige que se desarrollen los más sofisticados dispositivos de seguridad que nos protegen de ella misma, de alguna posible liberación de radioactividad de las plantas nucleares.

Pero esto atañe no únicamente a nuestro ejemplo de la energía atómica, sino a la vida moderna en general: tengamos en consideración, por ejemplo, el efecto psicológico de los no casualmente llamados "seguros" que nos hace entrar en una vorágine imparable.

Ésta es una cuestión que da que pensar: el nexo entre el principio y la seguridad. Desde el momento que el hombre moderno está bajo el imperio omnímodo del principio, está impelido a explicarlo todo, a controlarlo todo, y, por último, a asegurarlo todo. Una cuestión adicional aquí es plantearse esta secuencia explicación-control-seguridad al revés, a saber, como que el afán de explicarlo todo esté en verdad suscitado por el afán de controlarlo y asegurarlo todo.

Se demuestra en ello algo paradójico, cual es que la suficiencia y perfección, ínsitas en el principio, la verdad

³ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, trad. de Joaquín Jordá, Edit. Anagrama, Barcelona, 1995, p. 36 ss.

es que tienen que ver, en su aplicación normal con una suficiencia y perfección puramente técnica.

Pero, cabe destacar en ello además lo siguiente: así como la ratio (razón, fundamento, Grund) es *rationem reddere* (volver a dar la razón) (cfr. SvG, p. 168), la razón es a la vez ella misma razón suficiente (cfr. SvG, p. 124, 127).

En este sentido, de aquí en adelante tenemos licencia para hablar simplemente de la razón, sin agregar en cada caso 'suficiente'; en su esencia conlleva ella el *mandato* de la suficiencia y la perfección.

4

Ahora bien, si de cara al principio caracterizamos la modernidad, podemos contrastar ello con la mentalidad de nuestros aborígenes, a los que les bastaban sus creencias y mitos para darle un sentido al mundo.

El hombre moderno, por el contrario, al estar siempre en pos de la razón suficiente de lo que hay y de lo que hace y deja de hacer, se encuentra por ello mismo en una situación que la podemos representar como un "partir de cero", vale decir, el partir de una inseguridad radical, que vanamente se pretende ir paulatinamente sobrepujando a través de la aplicación ilimitada de la razón a todo. Y ello se corrobora en un afán asegurador.

Basta que le echemos una ojeada a nuestras grandes urbes contemporáneas: los grandes y lujosos edificios donde está el *Capital* son especialmente aquellos de las compañías aseguradoras, y ello es así especialmente en Alemania, aun en las pequeñas ciudades, tales como Friburgo, la ciudad donde viviera la mayor parte del tiempo el pensador de la Selva Negra.

Y bien, a partir de lo dicho llegamos a un punto crucial, que, al mismo tiempo, representa un vaticinio de Heidegger, y es lo que se refiere a la *información*, vale decir, que el control y aseguramiento llegan a necesitar de la información. En ello él se preocupa de escribir la palabra en inglés 'information', pidiéndonos de pasada que la pronunciemos precisamente en inglés (esta petición se debe a que esta palabra se escribe de igual modo en alemán, sólo que con mayúscula: 'Information').

El vaticinio es clarísimo: esto que está dicho en 1956 podemos decir que se ha cumplido a cabalidad. Vivimos hoy de lleno en una sociedad informática. Dependemos ya enteramente de sistemas de información: es la Era del Internet. El FBI norteamericano tiene que defender a la nación de más de 5.000

ataques diarios, ya sea de virus, de hacer colapsar el sistema, de robar cuentas bancarias, y demás.

Esto quiere decir que actualmente, y con mayor fuerza, a futuro, las grandes catástrofes posibles ya no serán solamente las naturales (huracanes, y otros), sino las catástrofes de los sistemas informáticos, de los que dependen edificios enteros, cuentas bancarias, empresas, universidades, gobiernos, en una sola palabra, el mundo que el hombre moderno ha construido.

La informática viene a ser la última aplicación del principio de razón. ¿Acaso está por venir otra? Desde luego, no lo podemos saber. Pero hay otra cosa además respecto de la información y es que, como bien lo plantea el pensador, ella implica una degradación del lenguaje, degradación que ha sido necesaria para el ingreso en nuestra sociedad informática:

"Información quiere decir por una parte "dar noticias", que pone al tanto al hombre de hoy de manera lo más rápida posible, lo más exhaustiva posible, lo más unívoca posible, lo más rica posible sobre el aseguramiento de sus necesidades, sus faltas y su satisfacción. En correspondencia con ello se impone de manera creciente la representación del lenguaje como instrumento de información. Porque la determinación del lenguaje como información suministra recién la razón suficiente para la construcción de las máquinas pensantes y para la construcción de grandes centros de cálculo. En tanto la información in-forma, esto es, da noticias, forma ella al mismo tiempo, esto es, impone y dispone. La información es en tanto dar noticias /Benachrichtigung/ ya la acomodación /Einrichtung/ que pone para los hombres⁴ todos los objetos y recursos de tal forma que alcanza para asegurarse del dominio del hombre sobre la totalidad de la Tierra e incluso sobre lo extraterrestre" (SVG, p. 203).

Dicho en una sola palabra: fue necesario instrumentalizar el lenguaje, que dejara de ser "la casa del ser", para construir la sociedad informática.

5

En la sentencia "Nihil est sine ratione", "Nada es sin razón" Heidegger destaca que al enfatizarla de distinta manera se descubren distintos significados; es muy distinto decir que "Nada es sin razón" que "Nada es sin *razón*" (SVG,

⁴ Aquí hay un error en la traducción de Duque y Tudela, ya que ellos dicen "que pone al hombre, a todos los objetos", cuando en verdad se alude a que los objetos y recursos son puestos "para el hombre" ("den Menschen").

p. 204). En la segunda acentuación (reflejada en las cursivas) se trata de la relación entre ser y razón, en términos de una identidad (ser = razón/fundamento), y en este sentido el principio de razón habla como una palabra del ser. Ello quiere decir que el hecho de que todo acontezca de acuerdo a una razón es una exigencia del ser. Dicho muy simplemente "Al ser le pertenece la razón /o el fundamento/" (ib.). La "palabra del ser" ("Wort des Seins") constituye una respuesta (Antwort) a la pregunta "¿Qué es pues ser?" (ib.), y esta respuesta es, para decirlo en la fórmula más lacónica: "Ser es razón /o fundamento/" (ib.).

Si bien analizamos a qué corresponde la distinción entre las señaladas acentuaciones o tonalidades del principio de razón, observamos que en la segunda hemos dado un salto (*Sprung*) al fundamento absoluto de todas las cosas (que para Leibniz, pero también para la tradición dominante es Dios) (cfr. SvG, p. 96). Ya en Aristóteles, por ser la causa primera, in-causada ella misma, tiene que quedar fuera del ámbito de todas las causas particulares. Más aún, no hay en la naturaleza algo así como una "causa incausada".

De este modo, en la tradición meta-física se habría estado saltando más allá de lo meramente físico, a lo trascendente.

A su vez el término 'Sprung', 'salto' se dice también 'Satz', que podríamos traducirlo como 'brinco', mas este último término significa también 'principio', 'proposición'; tiene que ver ni más ni menos que con el 'Satz vom Grund', el 'principio de razón' o 'proposición del fundamento'. Pero esto quiere decir, por lo mismo, y esto es lo más importante, que en el principio de razón hay un brinco a la razón, o si se quiere, al fundamento.

"El principio de razón es un "principio" /"Satz", "brinco"/ en el sentido notable de que es un salto. Nuestra lengua conoce el giro: de un brinco, es decir, de un súbito salto, salió por la puerta. En el sentido de un tal brinco es el principio /brinco/ de razón un brinco a la esencia del ser. No podemos decir más que el principio de razón sea un principio del ser, sino que tenemos que decir: el principio de razón es un brinco al ser *en tanto* ser, esto es, como razón /fundamento/" (ib.).

Mas, la identidad ser-fundamento nos hace ingresar en un círculo, del cual aparentemente no hay salida si persistimos en esta misma identidad:

"Esta palabra del ser tiene que responder, de acuerdo a lo sostenido más arriba, a la pregunta: ¿qué es pues ser? Pero, ¿constituye esto una respuesta, cuando se nos dice: ser es razón/fundamento? En vez de recibir con ello una respuesta

somos lanzados nuevamente a otra pregunta. Porque preguntamos de inmediato: ¿qué quiere decir pues fundamento? A ello le corresponde únicamente la siguiente respuesta: fundamento quiere decir ser. Ser quiere decir fundamento - fundamento quiere decir ser. Aquí se mueve todo en círculo. Somos presas de un mareo. El pensar se despeña en lo desconcertante" (SvG, p. 205).

Siguiendo este camino, Heidegger se da cuenta que estamos detenidos, y volvemos al mismo punto de partida, y es por eso que ensaya un nuevo camino, para lo cual cita los versos de Goethe:

"Sin embargo, la ciencia infatigable aspira y pugna por la ley, la razón, el por qué y el cómo" (p. 206), y llama la atención esta vez sobre el "sin embargo", ya que pone de relieve lo propio de la visión e investigación científica, cual es la búsqueda e infatigable de los fundamentos. En correspondencia con ello, el hombre anda de cacería de razones y razones, de por qué esto y lo otro, siguiendo a ello un *etcétera*...

Ello involucra además cierta manera de ponerse en relación con el tiempo (de temporalizar el tiempo), cual es la de la "in-quietud", "Un-ruhe", que justamente nos habla de la pérdida de una quietud, del darnos tiempo y demorarnos en las cosas que permitiría un adecuado crecimiento de nuestro ser.

Esta "mora" en el ser se sostiene a su vez en el reconocimiento de la necesaria "diferencia ontológica" entre el ser y los entes, que son sus manifestaciones. Esta distinción no es de inmediato evidente en castellano, a diferencia del alemán: en este último idioma 'ser' se dice 'Sein' y 'ente' se dice 'Seiendes', es decir 'lo que es' o 'lo que está siendo', ya que es un gerundio. En otras palabras, los entes no son sino las manifestaciones del ser de la plenitud: un árbol, un delfín, una montaña, un puente (y así podríamos seguir indefinidamente) son entes, es decir, cosas, fenómenos, hechos, situaciones, acontecimientos, y otros.

Pues bien, atendiendo a la diferencia ontológica, el pensador de la cabaña de Todtnauberg hace aquí un giro de grávidas consecuencias:

"Entretanto no puede más querer decir el principio de razón, en tanto palabra del ser: ser tiene una razón/fundamento. Si entendiéramos la palabra del ser en este sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Él es únicamente como fundamentado /gegründetes/. El ser, sin embargo, porque él mismo es el fundamento /Grund/, queda sin fundamento /sin razón/. En tanto el ser /él mismo

fundamento/, fundamenta, deja al ente ser en cada caso un ente" (SvG, p. 204-205).

Así como hay acuñación de la moneda, lo cual comenzó en antiguos tiempos cuando alguna vez a las monedas, que entonces valían únicamente en función de su peso y volumen, se les grabó la figura del regente, así Heidegger habla también de *acuñaciones históricas* del ser: indudablemente la principal de ellas es la del fundamento (cfr. SvG, p. 169).

Y como para Heidegger el ser a la vez que se revela en lo que es, en los entes, al mismo tiempo es propio de él el retiro (Entzug), así también el ser, nos dice, se trae a la luz como fundamento (pero manteniéndose en su retiro) (cfr. SvG, p. 183).

6

Con ello tocamos la cuestión decisiva: que las cosas, los fenómenos tienen un fundamento, es decir, obedecen a una razón de ser, una razón suficiente según la cual son lo que son y se comportan como se comportan, está claro. Más aún, es de alcance universal, en tanto ello no admite excepción. Sin embargo, el ser mismo (y no un ente, una cosa o un fenómeno particular) al mismo tiempo que es la razón última de todo (*ultima ratio*) - porque fuera de ella no hay nada -, ella misma carece de razón.

Podemos decir con Parménides que lo único que pudiera haber fuera del ser sería el no-ser, y como éste por definición no es, entonces - concluimos - fuera del ser no hay nada. Por tanto, si hay una razón de ser última, un fundamento último de cuanto acontece, ello sólo puede ser el mismo ser. Pero, esto significa a la vez que la razón de ser del ser radica única y exclusivamente en el solo hecho de ser, y no en otra cosa, careciendo de este modo él mismo de fundamento.

Se nos descubre entonces un nuevo horizonte: el a-bismo, a-byssos en griego, Ab-grund en alemán. Si todo lo que es tiene fundamento o razón, Grund, lo único que carece de ello es el propio ser, y por lo tanto hay un "a-bismo del ser", "Ab-grund des Seins". Que los entes tengan una razón, necesaria y universalmente, resulta palmario, mas no el ser mismo.

Corresponde plantear aquí un problema que, a mi parecer, el propio Heidegger no resuelve (es más, no lo considera), y es algo concerniente al salto (cfr. SvG, 107, 119, 150, 185). Anteriormente observábamos que éste es desde el plano de los entes al ser en tanto fundamento, y

agregábamos que Leibniz habría dado este salto, que el propio principio de razón es un brinco (Satz, que significa tanto 'principio' como 'brinco'), un brinco al ser-fundamento.

Mas, he aquí que o bien se hace presente un segundo salto, en este caso, al abismo del ser (y no más a un ser-fundamento), o bien es el mismo y único salto que, por decirlo así, traspasa el fundamento (entiéndase el primero, último y absoluto) para descubrir que él mismo carece de fundamento: es abismo.

Pienso que esta segunda posibilidad es la única que podría considerarse aceptable.

7

Pero, que el fundamento primero y último carece de fundamento es algo que decimos siguiendo a Heidegger, y, sin embargo, no lo es para Leibniz. Para él el ser en plenitud tiene él mismo una razón/fundamento, y ésta es Dios. Él se plantea la pregunta más radical que podríamos hacernos: "¿Por qué es el ser que no más bien la nada?", respondiendo: "Porque Dios es". Dios sería entonces la suprema Razón de Ser, el supremo Fundamento.

En *Los principios racionales de la naturaleza y de la gracia*, formulando Leibniz una vez más el principio de razón y haciendo valer la relevancia del discurso metafísico, leemos:

"Hasta ahora hemos hablado simplemente como físicos; ahora será necesario elevarse a la metafísica, valiéndonos del significativo, pero poco aplicado principio, según el cual nada acontece sin una razón suficiente, esto es, que nada sucede, sin que el que conoce satisfactoriamente las cosas no pueda aducir una razón determinante suficiente, de acuerdo a la cual ellas son así y no de otra manera. Establecido este principio, así surge la primera pregunta que debe hacerse - ¿por qué hay algo que no más bien nada?",⁵

y continúa diciendo que con la pretensión de encontrar la razón de ello en las cosas naturales, sometidas al movimiento y al cambio, no se ha llegado muy lejos, para concluir:

"Entonces la razón suficiente, que no requiere de ninguna otra, tiene que estar fuera de la serie de las cosas causales y encontrarse en una sustancia, que sea la causa de la serie y una entidad necesaria, que porta en sí misma la razón de su existencia; porque de otro modo no se tendría aún

⁵ Leibniz, *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* (Principios racionales de la naturaleza y de la gracia), Edit. Felix Meiner, Hamburg, 1956, p. 7, trad. mía.

ninguna razón suficiente en la que pudiéramos detenernos. A esta última razón de las cosas se le llama Dios" (ib.).

Teniendo en consideración este proceder, Heidegger se distancia de Leibniz y junto con ello de un "dios - razón suficiente":

"Porque sin embargo Leibniz y toda metafísica se quedan detenidos en el principio de razón /Satz vom Grund/ como un principio fundamental /Grundsatz/, exige el pensamiento metafísico, de acuerdo con el principio fundamental, una primera razón para el ser: en un ente, a saber, el más ente /de todos/" (p. 205),

léase: dios. La palabra que usa Heidegger aquí para referirse a este dios es "das Seienste" (el más ente, el máximamente ente) que es el superlativo de 'lo ente' ('das Seiende').

Lo que hay tras esto es esa singular exigencia de la razón suficiente: que tendría que valer no solamente para todo ente, para el pájaro que canta como canta, el oso que hiberna como hiberna, el tornado que succiona como succiona y la estrella que implota como implota, sino que aun para el ser de la plenitud, a saber, dios, pero que aquí equivale al *más ente de los entes*.

8

Pero, para Heidegger, como hemos visto, la cuestión es saltar al "fundamento sin fundamento" (la "razón sin razón).

Lo que aquí se nos abre tiene que ver con ese *lugar* (*Ort*) en el que aterrizamos, donde la exigencia del fundamento y de la fundamentación queda atrás. Éste no es un lugar (*locus*), como los lugares en que acostumbramos estar; no es "sitio o plaza", sino "lo esencial de una cosa" (SvG, p. 106). Podríamos decir que así como todo el pensar heideggeriano es un "ir de camino al ser", al "fundamento sin fundamento", al "abismo del ser", lo es también a este *locus*, este *topos*, este *Ort*. Este pensar es de esta laya también una "Erörterung", término que usualmente significa 'aclaración' o 'esclarecimiento', diríamos en este caso, "esclarecimiento de aquel *lugar*" (de modo similar a la solución de los traductores españoles, Duque y Pérez de Tudela, op. cit., digamos por 'Erörterung' 'localización', para conservar una conexión con 'locus', 'Ort').

Tengamos en cuenta que la tradición filosófica, en particular desde la *República* platónica, *La città del sole* de Tommaso Campanella, lo que se llama, sin ambages, *Utopía* de Tomás Moro, como la vasta obra *El principio esperanza* de

Ernst Bloch, ha estado atravesada por la prefiguración de una *u-topía*, un *lugar más allá de los lugares*. Pero esas utopías han tenido un carácter de construcción racional y de un sueño de perfección, transido de idealismo. El "lugar" del que hablamos con Heidegger, en cambio, constituye una *experiencia* posible. Es el pensar (Denken), en tanto lo que se ha traducido como 'conmemoración' ('Andenken'), término tomado del poema del mismo nombre de Hölderlin.⁶ En *¿Qué significa pensar?* se vincula al *Andenken* con la *Mnemosyne* (Memoria), la madre de las musas (cuyo padre es Zeus), que las pare en nueve noches consecutivas.⁷ (Con el fin de conservar el término 'pensar' en la traducción de 'Andenken', podemos decir 'pensar-desde', aludiendo con ello a lo propio del modo heideggeriano de concebir el pensar en tanto un pensar que hace el regreso al origen, o, como también lo formula el pensador, como la experiencia del "paso atrás" ("Schritt zurück").

Con el fin de entender mejor a qué nos referimos con el mentado "lugar", en *Sprache und Heimat* (El lenguaje y lo patrio) se discute sobre lo patrio (no la patria, que sería más bien 'Vaterland', término que tiene que ver con 'Vater', así como en castellano, con el 'pater' latino, y que corresponde a una realidad de carácter jurídico-político, vinculada particularmente con ideas como las de soberanía e independencia). Pues bien, respecto de lo patrio, al modo de un 'Ort' ('locus'), hacemos un 'ver-orten', esto es, lo que podríamos traducir (nuevamente y ahora en otro giro) como un 'localizar'. Y esta localización sería a través del habla, puesto que para Heidegger lo patrio es el lenguaje. O mejor todavía, lo patrio es la lengua, a saber, la lengua propia, la que hablamos, la de nuestra tierra (la palabra alemana 'Sprache' significa tanto 'lenguaje' como 'lengua'). La conjunción (entre otros, también gramatical) entre el lenguaje (o la lengua, e incluso el dialecto) y lo patrio, culmina al final del texto en la coyuntura del "Lenguaje como lo patrio".⁸

Desde *El principio de razón*, si no hacemos esta localización del hablar (y hablar auténticamente) la lengua, perdemos la razón/fundamento/fondo (Grund), que puede ser también el terruño, lo patrio (cfr. SvG, p. 78).

Y ya que tenemos a la vista el "fundamento sin

⁶ Heidegger, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Edit. Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, p. 79. Ed. cast.: Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de José María Valverde, Edit. Ariel, Barcelona, 1983.

⁷ Heidegger, *Was heisst denken?*, Edit. Niemeyer, Tübingen, 1961, p. 7. Edic. cast.: *¿Qué significa pensar?*, trad. de Haraldo Kahnemann, Edit. Nova, Bs. As., 1964.

⁸ Heidegger, *Sprache und Heimat* (El lenguaje y lo patrio), en: *Gesamtasugabe* (Obras completas), Tomo 13, Edit. Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 180.

fundamento" y la lengua como el lugar de lo patrio, en ello despunta además lo que Heidegger concibe como "pensar poético" o "poetizar pensante", puesto que *está en juego un pensar sin fundamento*. Ingresando en esta temática, se multiplican los vínculos, ya que cabe ahora reconocer que esto se liga con la concepción del arte y de la poesía en Heidegger, relativamente a la cual, cabe destacar al menos dos aspectos: 1. Que en el arte se revela lo verdadero (entiéndase el genuino arte), vale decir, que el arte no tiene únicamente que ver con algo gratuito, al modo de unas *ocurrencias*, al fin y al cabo irrelevantes, de un artista. 2. Que el artista, y en particular el poeta, no simplemente poetiza, sino que piensa. De este modo, Hölderlin en su Himno "Germania" o Rainer Maria Rilke en sus "Elegías del Duino" estarían explayando aquel "poetizar pensante" (o "pensar poético"), dependiendo ello si ponemos el énfasis más en uno o en el otro de sus componentes).

9

Lo cierto es que al haber por lo menos llegado a otear a lo lejos lo que sería el fundamento sin fundamento, vislumbramos con ello lo decisivo, como que todo el pensamiento heideggeriano íntegro es *ir de camino (unterwegs)* hacia allá.

Hemos visto que hacia ese lugar, que es el lugar del abismo del ser, solamente se puede saltar y el pensar que da ese salto es el pensar-desde (Andenken) (cfr. SvG, p. 158). El pensar-desde se recoge desde *lo sido, lo esencial* (la palabra para 'lo sido', 'das Gewesene' tiene que ver con 'Wesen', 'esencia'). Y esto sido-esencial es lo que *perdura (währt)* (cfr. SvG, p. 106).

Si lo que llamamos filosofía debe entenderse a partir de este pensar-desde, es por esto que ella es ajena al *éxito*, que en alemán se dice 'Er-folg', palabra que hace alusión a lo que tiene 'consecuencia': 'Folge'. Esto la distingue de las ciencias que hacen permanentemente gala de sus éxitos (cfr. SvG, p. 155).

Esto involucra una singular temporalidad propia del pensar filosófico, en tanto pensar-desde, por cuanto así como no hay éxito, tampoco puede haber progreso. Toda pro-gresión será en este pensar siempre re-gresión al origen, un salto al origen, un *Ur-sprung*.

Ahora bien, con lo del salto y del brinco estamos no solamente ante la cuestión decisiva, sino también la más peliaguda. Con el fin de plantear esta cuestión de la manera

más diáfana posible, podemos decir que si en efecto hay el abismo del ser, a ese *lugar* no llegamos con la racionalidad habitual, con el entendimiento, con la lógica tradicional, ni con el pensar fundamentante. Y lo que más nos interesa en este contexto es que a ese lugar tampoco llegamos con la razón suficiente.

Como a lo más grande, a lo divino, a lo absolutamente Otro, se llega allí únicamente despojándonos del pensar racional de la fundamentación.

Tal vez, y por reducción al absurdo, para confirmar lo insostenible que resulta ser la posibilidad contraria, lo más revelador es formularla: llegar a lo sin-fundamento a través de la fundamentación. (Es como bailar con una disposición tal, como si estuviéramos trabajando).

En la "Lección Trece" (la última de todas), Heidegger desarrolla esta cuestión de la manera más radical, por cuanto se contraponen aquí brutalmente las dos identidades: que *ser es fundamento* y que *ser es no-fundamento*:

"En tanto que el ser abre su esencia como fundamento, no tiene él mismo fundamento. Pero, esto no es porque se fundamenta a sí mismo, sino porque toda fundamentación, también y justamente aquella por medio de sí mismo, permanece ajena al ser como fundamento. Cada fundamentación y ya cada apariencia de fundamentabilidad tendría que rebajar al ser a algo ente. El ser queda como ser sin-fundamento. Del ser queda el fundamento, esto es, como un fundamento que recién tiene que fundamentarse, aparte y fuera. Ser: el abismo. / ¿Queda esto dicho tan sólo paralelo a lo dicho primero: ser y fundamento: lo mismo? ¿O incluso excluye lo uno a lo otro? Así parece de hecho, si pensamos según la regla de la lógica habitual. De acuerdo a ello quiere decir: "ser y fundamento: lo mismo" tanto como: ser = fundamento. ¿Cómo habría entonces de valer lo otro: ser: el a-bismo? Esto solamente es lo por-pensar /das zu-Denkende/, a saber: ser "es" el a-bismo en tanto ser y fundamento: lo mismo. En la medida en que ser "es" fundamentar, y sólo en esa medida, no tiene entonces fundamento. / Si reflexionamos en ello y permanecemos en ese pensar, entonces advertimos que hemos saltado-fuera /abgesprungen/ del ámbito del pensar habido hasta acá y estamos en el salto" (SvG, p. 185).

Pero, si *estamos en el salto*, en cuanto que lo estamos dando, ¿dónde caemos? Ésta es la inquietud que se plantea Heidegger a continuación, llamando la atención sobre la posibilidad de extravío del pensar (un pensar que deja atrás la fundamentación) y que estamos arriesgando aquí:

"Mas, con este salto ¿no caemos en lo sin-suelo? Si y no. Si - en tanto ahora el ser no es más traído a un suelo en

Cristóbal Holzappel, "Crítica de la razón sádica", Edit. Trotta, Madrid, 2003. (EXTRATCC).

el sentido de lo ente y es explicado desde allí -. No - en tanto el ser es recién ahora es lo por-pensar como ser" (ib.).

¡Cómo no reconocer que en lo anterior el pensar está concebido con meridiana claridad!

Se trata de evitar seguir pensando al ser desde lo propio de lo que es, de los entes (*ergo* evitar nuevas transgresiones de la diferencia ontológica). Junto con ello, corresponde darse cuenta de que el fundamento es una (y ciertamente la más relevante) de las acuñaciones (Prägungen) históricas del ser, pero que se mantiene él mismo en el retiro. Para ello es necesario un salto, pero éste no nos deja en lo sin-suelo porque recién con él se abre la posibilidad de pensar el ser mismo, el ser en cuanto ser.

El ser nos da aquí el norte para no caer en lo sin-suelo y en el vacío, porque es *medida* (*Mass*) y *donación-de-medida* (*Mass-gabe*), que dependerá de nosotros si nos dejamos orientar por ella (cfr. ib.).