

Jorge Acevedo Guerra. *Heidegger: existir en la era técnica*, Eds. de la Universidad Diego Portales, Santiago, 2014.

## VII

### En torno al principio de razón suficiente

#### § 1. Cuestiones de método

Es frecuente que los especialistas en los diversos autores de la historia de la filosofía hagan objeciones a las interpretaciones de Heidegger. Los estudiosos de los llamados presocráticos, de Platón, de Aristóteles, del pensamiento medieval, de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Hegel, de Nietzsche, de Husserl consideran que, en cada caso, Heidegger se equivoca, es arbitrario o, al menos, no hace justicia de manera suficiente al autor o a la época de que habla. Es lo que hace notar Jean Beaufret hacia el final del ensayo<sup>1</sup> que dedica a *El principio de razón*<sup>2</sup> o *La proposición del fundamento*<sup>3</sup> (*Der Satz vom Grund*<sup>4</sup>), libro de Heidegger publicado en 1957 que se refiere al principio de razón suficiente de Leibniz.

Una de las causas de esta actitud podría consistir en que se cree que el filósofo pretende hacer historia de la filosofía, exponiendo fielmente las doctrinas a las que alude. Esto no es así. Él pretende entablar un diálogo con la tradición, el cual está sometido a otra legalidad que el quehacer historiográfico acerca de la filosofía y los filósofos. En última instancia, Heidegger quiere explicitar su propio pensamiento sobre la base de textos que para él funcionan como pre-textos respecto de su propósito de plasmar, a

---

<sup>1</sup> “Le principe de raison” (A la memoire de Maurice Merleau-Ponty). En *Dialogue avec Heidegger*, III: Approche de Heidegger, Les Éditions de Minuit, Paris, 1974. Págs. 52-69.

<sup>2</sup> Traducción al francés: *Le principe de raison*, Éditions Gallimard, Paris, 1962. Trad. de André Préau. Prefacio de Jean Beaufret. Traducción de la conferencia con que finaliza el libro, realizada por José Luis Molinuevo: “El principio de razón”; en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978. En adelante, me refiero a esta versión española así: *El principio*.

<sup>3</sup> Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. y nota de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. En adelante, me refiero a esta obra así: *La proposición*.

<sup>4</sup> Neske Verlag, Pfullingen, 4ª ed., 1971. En adelante, me refiero a esta obra así: *SG*. (Dentro de la *Edición integral: Gesamtausgabe [GA]*, Vol. 10: *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997. Edición de Petra Jaeger. Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

partir de ellos, su propio pensamiento. No obstante, no son *meros* pretextos, como espero se vea a continuación.

Otra causa, entrelazada con la anterior, podría consistir —tal como lo hace notar Ortega—, en que la filosofía nunca ha hallado un modo normal y uniforme de expresarse, de tal modo que cada filósofo ha tenido que recurrir a una manera peculiar y particular de expresar sus hallazgos. Dice Ortega —precisamente, en el contexto de un comentario acerca de Heidegger—: “la filosofía [...] no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está —añade Ortega—, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus «*pragmateiai*», Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados. Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada”<sup>5</sup>. Este texto nos permite agregar que cuando Heidegger se refiere a poetas o literatos como Georg Trakl, Knut Hamsun, Gottfried Benn, Johann Peter Hebel, Stefan George o Hölderlin no está haciendo ni filología, ni estética ni teoría literaria sino que, de nuevo, está expresando su propio pensamiento, haciendo funcionar los textos de esos escritores como pre-textos. Pero, reitero, no como *meros* pretextos.

Al comienzo de “La doctrina platónica de la verdad”, dice Heidegger: “Los conocimientos científicos se suelen expresar a través de proposiciones que se ponen a disposición de las personas a modo de resultados tangibles. La ‘doctrina’ de un pensador es lo no dicho en su decir y a lo que el hombre queda expuesto con el fin de emplearse en ello. Para que podamos conocer y llegar a saber en el futuro lo no dicho por un pensador, sea ello del tipo que sea, tendremos que volver a pensar lo dicho por él”<sup>6</sup>. Se trata de pensar lo no-dicho; en el pensar de Platón, en la obra citada; en el pensar de Leibniz, en el caso que ahora nos ocupa. El mismo Heidegger se encarga de hacerlo notar hacia el final de la Lección Sexta de *La proposición del fundamento*. Indica allí que la proposición del fundamento no es sólo un enunciado sobre el ente puesto que habla del ser del ente, añadiendo que “*al ser le pertenece algo así como fundamento [...], tiene carácter de fundamento*”; luego señala —y esto quiero hacer resaltar—, que “la proposición del fundamento no enuncia esto, desde luego. Lo que ella dice, el contenido proposicional —del que uno inmediatamente se percata—, lo deja no-dicho. Aquello de lo que habla la proposición del fundamento no llega al lenguaje [...]. La proposición del fundamento es un decir del ser. Lo es, pero de manera oculta. Oculto permanece aquello de lo que habla; oculto permanece también el *hecho de que* habla del ser”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> «En torno al “Coloquio de Darmstadt, 1951”». En *Obras Completas* Vol. VI, Fundación J. Ortega y Gasset/Ed. Taurus, Madrid, 2006, pp. 809 s. Cito, en adelante, las *Obras Completas* (O. C.) de Ortega considerando esta edición.

<sup>6</sup> En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2ª ed., 2001, p. 173. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (GA 9: *Wegmarken*, 1976, p. 203).

<sup>7</sup> Ed. cit., p. 90. (SG, p. 90).

«Principio de razón» o «proposición del fundamento»; de ambas maneras se ha vertido al castellano “Satz vom Grund”, traducción que da Schopenhauer de la locución latina *principium rationis*. En el § 9 de su libro *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, leemos. “Leibniz fue el primero en establecer formalmente el principio de razón como un principio fundamental de todo conocimiento y de toda ciencia. Lo proclama en muchos pasajes de sus obras con toda pompa, se da importancia con ello y se presenta como si hubiera sido el primero en descubrirlo. Sin embargo, no sabe decir de él más que lo de siempre, que todo y cada una de las cosas deben tener una razón suficiente de por qué es así y no de otra manera; lo cual el mundo debía saber también antes de él”<sup>8</sup>.

Heidegger, por cierto, no queda inscrito en la irónica y un tanto sarcástica posición de Schopenhauer respecto de Leibniz. Considera superficial e insuficiente el comentario de Schopenhauer respecto del principio de razón suficiente<sup>9</sup>. No es tampoco, menos todavía, un antileibniziano. Entabla un diálogo con Leibniz, como nos lo hace ver — indirectamente —, el siguiente texto de *¿Qué significa pensar?*, que reitera — de otra manera y de un modo más explícito —, lo ya citado de “La doctrina de la verdad según Platón”. Leemos allí: “Hay una cosa indispensable para el diálogo con los pensadores, a saber: la claridad sobre la manera como nos encontramos con ellos. [...] Si queremos salir al encuentro de un pensador, hemos de engrandecer todavía más lo grande en él. Entonces llegamos a lo impensado en lo que él pensó. Pero si nosotros queremos solamente arremeter contra lo pensado de un pensador, a través de este querer mismo hemos tenido que empequeñecer ya lo grande en él”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Ed. Aguilar Argentina, Buenos Aires, 3ª ed., 1980, p. 89. Trad. de Vicente Romano García. (Otra versión: *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Ed. Gredos, Madrid, 1981. Trad. de L.-E. Palacios). Jean Beaufret vierte y se refiere al texto de Schopenhauer en “Le principe de raison”: *Dialogue avec Heidegger*, III: Approche de Heidegger, ed. cit., p. 52.

<sup>9</sup> Cfr. *Principios metafísicos de la lógica*, Ed. Síntesis, Madrid, 2009, pp. 131 ss. Trad. de Juan José García Norro (*GA 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1978, pp. 138 ss. Ed. de Klaus Held).

<sup>10</sup> Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 78 (Tránsito de la VII Lección a la VIII). Trad. de Raúl Gabás (*Was heißt denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2ª ed., 1961, p. 72). François Fédier comenta el texto citado en estos términos: On reste loin du compte en limitant ce propos à n’être qu’une règle d’interprétation, ou de “lecture”. Ou plutôt, le prenant ainsi, on se fait une idée bien douillette de la lecture, que l’on entend alors comme une pêche d’informations, laquelle a donc intérêt à se faire le plus vite et le plus astucieusement possible. Heidegger a écrit en 1954 un petit texte qui s’intitule : *Que demande “lire” ?* (*Édition intégrale*, t. 13, p. 111) : « *Que demande “lire” ? Ce dont tout dépend, ce qui décide de tout quand il s’agit de lire, c’est le recueillement. Sur quoi le recueillement rassemble-t-il ? Sur ce qui est écrit, sur ce qui est dit par écrit. Lire, dans l’acception propre du terme, c’est se recueillir sur ce qui a déjà fait, un jour, à notre insu, entrer notre être au sein du partage que nous adresse la parole – que nous ayons à cœur d’y répondre, ou bien, n’y répondant pas, que nous lui fassions faux bond. En l’absence de cette lecture, nous sommes du même coup hors d’état de pouvoir seulement voir ce qui nous regarde, c’est-à-dire d’envisager ce qui fait apparition en son éclat propre.* » Voilà qui jette quelque lumière sur la remarque en incise qui se trouve dans *Le chemin de campagne*, où il est question de Maître Eckhart, le “vieux maître de lecture et de vie”. L’une des nombreuses choses dont la lecture de Heidegger permet en effet

El método de acercamiento que pone en juego Heidegger respecto del pasado filosófico —y, en particular, respecto de Leibniz—, consiste en engrandecer lo que de grande hay en él, no en atacarlo. Sólo así se llega hasta lo no-dicho en el decir de la tradición, sea el de la filosofía en su conjunto, sea, en particular, el de Leibniz.

Me detengo en estas cuestiones de método para tratar de disipar la impresión de que en Heidegger hay una arbitrariedad interpretativa respecto del principio de razón. Además, me parece de interés destacar algunos criterios hermenéuticos que operan en el núcleo de su pensamiento. El mismo Heidegger, hacia el final de la Lección Quinta de *La proposición del fundamento*, se considera obligado a explicar el por qué de una faceta de su método para acercarse al principio de razón. Se pregunta: “¿Por qué no nos hemos dirigido en seguida a la proposición del fundamento para interrogarla acerca del saber que nos dé respecto al fundamento. ¿Por qué hemos preferido dar múltiples rodeos, en vez de seguir el camino directo, más a la mano?” Y responde: “porque los rodeos nos han proporcionado no pocas perspectivas sobre la proposición del fundamento, de modo que ahora, y en lo sucesivo, podamos tener siempre, por así decir, una visión retrospectiva de la proposición del fundamento. Pues es en esta visión retrospectiva de la proposición del fundamento como proposición fundamental y principio donde llegamos a una desconcertante intelección”<sup>11</sup>. Heidegger, pues, tenía muy claro que iba a llegar a resultados que no se captan con facilidad. Era, por tanto, necesario que el método preparara para ellos tanto a auditores como a lectores.

Cuando Heidegger nos dice que prefiere un camino que da múltiples rodeos al camino directo, más a la mano, nos hace recordar a los que seguimos a Ortega lo que Julián Marías —teniendo presente a este pensador—, ha llamado el método de Jericó. Consiste en aproximarse a un asunto en rodeos concéntricos que, poco a poco, lleven a cargar hasta el fondo para invadir el centro mismo del asunto en cuestión<sup>12</sup>. Ortega lo describe con la plasticidad inherente a su estilo habitual en dos lugares. Uno, de *¿Qué es filosofía?*, donde afirma que “los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodía dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal”<sup>13</sup>. Otro, de *La idea de principio en Leibniz*, donde, hacia el final del libro, y a propósito de la meditación sobre el filosofar que efectúa allí, reafirma: “Desde hace un rato estamos dando vueltas en torno a la filosofía, como hicieron los hebreos para tomar

---

de faire l'expérience, et qu'elle permet aussi de penser, c'est l'unité dans laquelle vivre, quand c'est de vivre au sens le plus plein qu'il s'agit, est inséparable d'un savoir – quelle que soit la manière, spontanée et instinctive ou bien très subtile, dont il s'articule, mais où d'emblée l'art de vivre se déploie lui-même en vie de l'esprit. Comme le dit encore Hannah Arendt, dans une autre lettre à Heidegger: «Personne ne lit comme toi.» («*Entendre Heidegger* et autres exercices d'écoute», Le Grand Souffle Éditions, Paris, 2008, pp. 313 s.).

<sup>11</sup> Ed. cit., p. 77 (SG, p. 74 s.).

<sup>12</sup> Véase, de Ortega, «Kant». O. C., IV, 2005, p. 272.

<sup>13</sup> O. C., VIII, 2008, pp. 236 s. (Lección I en la Universidad)

Jericó. Es una estrategia de aproximación cicloide. Al girar en derredor nos aparecen una y otra vez, con terca reiteración, las mismas vistas de la ciudad; pero cada vez más próximas y bajo un ángulo diferente<sup>14</sup>. Podríamos agregar que el fundamento metodológico de los escritos cuyos títulos comienzan con la expresión “En torno a...” se halla en el método de Jericó, incluyendo, claro está, esta misma presentación.

Creo que no sólo en lo anterior coinciden metodológicamente Heidegger y Ortega (en la medida en que pueda hablarse de coincidencia). También, en algún grado, en lo que a continuación enuncio, trayendo de nuevo a colación la obra *La idea de principio en Leibniz*, de este último. “La operación que denominamos «leer un libro»—advierte Ortega—, no queda cumplida cuando hemos entendido lo que nos parece haber *querido decir* el autor. Hace falta sobre esto entender lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*, y además, y por último, entender lo que, queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella *ha hecho*. Porque un libro, una página, una frase son acciones —voluntarias o involuntarias. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor. Es menester de una vez liberarse de lo que podríamos llamar el «psicologismo filológico»<sup>15</sup>.

Salta a la vista al lector de *La proposición del fundamento* que Heidegger no se ha abocado sólo a lo que nos parece haber *querido decir* Leibniz. También se ha ocupado de lo que Leibniz *ha dicho sin quererlo decir*. Además —y muy especialmente—, ha abordado lo que Leibniz *ha hecho* con su obra, queriendo o sin querer.

## § 2. Llamada del ser, correspondencia del hombre

Es necesario hacer una precisión: en cuanto el *decir* de un filósofo constituye y delimita un modo histórico de la verdad del ser —entendida como desvelamiento en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae—, ese decir no se reduce a provenir del filósofo en cuestión en cuanto individuo particular o en tanto mero hombre. Parfraseando “La pregunta por la técnica”, de Heidegger, podemos afirmar: que desde Leibniz se muestre y se retraiga lo real en la luz y en la sombra del principio de razón suficiente, eso, no lo hizo Leibniz ni ningún hombre. Leibniz sólo ha correspondido a un llamado<sup>16</sup>.

Lo que llama al hombre —y, sin duda, al filósofo—, es el ser mismo y su verdad, entendida esta última como *alétheia*. “Cuando el hombre, a su manera —indica Heidegger—, dentro del desvelamiento, desoculta lo *presente*, entonces él no hace sino

---

<sup>14</sup> *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, O. C., IX, 2009, p. 1129 (§ 30).

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 1050 (§ 19. Apartado “Experiencia o «pensar con los pies»”).

<sup>16</sup> Véase, de Heidegger, “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 4ª ed., 2003, p. 126 s. Trad. de Francisco Soler Grima. Edición de Jorge Acevedo Guerra. Esta cuarta edición de *Ciencia y Técnica* se vincula al proyecto Fondecyt 1010971, en el que participé con Cristóbal Holzapfel. (*Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 3ª ed., 1967, Volumen I, p. 17. También, en *GA 7: Vorträge und Aufsätze*, 2000. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann).

corresponder a la llamada del desvelamiento, aunque la contradiga”<sup>17</sup>. Hay, pues, un juego entre llamar (*zusprechen*) y corresponder (*entsprechen*), que atañe a todo hombre y, de manera peculiar, al filósofo.

Distingamos estos dos niveles del juego entre ser y hombre: el que se refiere a todo hombre por el mero hecho de serlo, y el que se refiere al filósofo. Para eso recurriremos a la obra de Heidegger *¿Qué es eso —la filosofía?* Sólo así, me parece, podremos entender a qué apunta este texto de la conferencia “La proposición del fundamento” o “El principio de razón”, anejo del libro del mismo título: “Preguntábamos —dice Heidegger—, para introducir a un pensar meditativo (*ein besinnliches Denken*), si el hombre moderno actual escucha la interpelación (*Anspruch*) que habla desde la poderosa proposición fundamental de todo representar. Hemos respondido que sí, y mostrado cómo. El hombre actual atiende constantemente a la proposición del fundamento (*Grundsatz des Grundes*), en la medida en que está cada vez más sumisamente atento a dicha proposición”<sup>18</sup>. Es altamente probable que muchos de nosotros no nos hayamos dado clara cuenta de que escuchamos la llamada que habla por el poderoso principio de todo representar; y que la escuchamos constantemente al estar sometidos cada vez más a él, al principio de razón. Vale la pena, pues, familiarizarse mínimamente con la terminología de Heidegger. No nos sonarán tan enigmáticas expresiones tales como “escuchar la interpelación o llamada que habla desde la poderosa proposición o poderoso principio de todo representar”; o, “estar cada vez más sumisamente atento a dicha proposición o principio, la proposición del fundamento o principio de razón”.

El texto de *¿Qué es eso —la filosofía?* pertinente —que divido en dos—, es éste: “1.-¿Debemos [...] esforzarnos por llegar a una correspondencia (*Entsprechung*) con el ser del ente? ¿Nosotros, los hombres, no estamos siempre ya en una correspondencia tal, y por cierto que no sólo *de facto*, sino por nuestra esencia? ¿No constituye esta correspondencia el rasgo fundamental de nuestra esencia? Así es, en verdad. Pero si es así, entonces ya no podemos decir que primeramente debemos llegar a esta correspondencia. Y sin embargo lo decimos con todo derecho. Pues ciertamente que nos mantenemos siempre y en todas partes en la correspondencia con el ser del ente, pero no obstante sólo rara vez prestamos atención al llamado o llamamiento-asignación o interpelación o aliento o suscitación-alentadora (*Zuspruch*) del ser del ente. La correspondencia con el ser del ente sigue siendo constantemente, por cierto, nuestra estancia (*Aufenthalt*). 2.- Sin embargo, sólo de vez en cuando se convierte en una conducta asumida por nosotros y que se desarrolla. Sólo cuando esto acontece, sólo entonces correspondemos propiamente a lo que concierne o interesa a la filosofía, que está en camino hacia el ser del ente. La filosofía es el corresponder al ser del ente (*das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie*); pero ella lo es únicamente

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>18</sup> *La proposición*, p. 193. *El principio*, p. 85. *SG*, p. 203.

cuando, y solamente cuando, el corresponder se cumple expresamente, con lo cual se desarrolla y consolida su desarrollo”<sup>19</sup>.

El principio de razón, como figura del ser y como modo de la verdad del ser, nos interpela. A ese llamado corresponde Leibniz como filósofo situado en cierto momento de la historia del ser y de su verdad. A ese llamamiento-asignación correspondemos nosotros como hombres modernos de hoy, como hombres de la era técnica. A ese aliento o suscitación-alentadora corresponde Heidegger como pensador situado en otro momento de la historia del ser y de su verdad. En cada caso la llamada es distinta. En cada caso el corresponder es diferente.

¿En qué forma corresponde Leibniz a la llamada del ser? ¿De qué modo correspondemos nosotros? ¿De qué manera corresponde Heidegger? Tratemos de dar cierta respuesta a estas tres preguntas.

### § 3. ¿En qué forma corresponde Leibniz a la llamada del ser?

Con Leibniz termina el tiempo de incubación de la proposición del fundamento o principio de razón, tiempo que va desde el siglo VI antes de Cristo —inicio de la filosofía—, hasta el siglo XVII. Ese lapso de 2300 años culmina cuando Leibniz llama a la proposición “nada es sin fundamento” (*nihil est sine ratione*) *principium rationis*, “principio de razón”, asignándole el rango de proposición fundamental. Más aún: para Leibniz sería una de las proposiciones supremas, “si es que no incluso *la* suprema”<sup>20</sup>. Por eso la denomina el principio grande y poderoso, el principio más conocido y excelso o el muy noble e ilustre principio (el *principium magnum, grande et nobilissimum*)<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *¿Qué es eso de filosofía?*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960, p. 43 s. Trad. de Adolfo P. Carpio. “¿Qué es eso de la filosofía?”; en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978, p. 61 s. Trad. de José Luis Molinuevo. *¿Qué es la filosofía?*, Ed. Herder, Barcelona, 2004, pp. 55 s. Prólogo, traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero («Was ist das —die Philosophie?», *GA 11: Identität und Differenz*, 2006, pp. 20 s. Ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Véase, dentro de este mismo libro, el capítulo “¿Qué es filosofía?”

<sup>20</sup> *La proposición*, p. 184. Énfasis añadido (SG, p. 192).

<sup>21</sup> Cfr. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theoria motus abstracti* (1669): *Die philosophischen Schriften*, 7 volúmenes, Berlin, 1875-1890; reimpresión de 1978; Georg Olms Verlag; Hildesheim/New York. Tomo 4, pp. 221 ss. [véase, por ej., p. 232]. Ed. de C. J. Gerhardt. Señalado en *El principio*, p. 73. En el texto en que aparece la frase con que Heidegger hace culminar *¿Qué es metafísica?* y con la cual pone en movimiento su *Introducción a la metafísica*, dice Leibniz: “Hasta aquí no hemos hablado sino como simples *Físicos*: ahora es preciso elevarse a la *Metafísica*, sirviéndonos del *Gran principio*, comúnmente poco empleado, que sostiene que *nada acontece sin razón suficiente*, es decir, que nada sucede sin que fuera posible a aquél que conociera satisfactoriamente las cosas dar una Razón que sea suficiente para determinar por qué es así y no de otro modo. Establecido este principio, la primera pregunta que se tiene derecho a hacer será: *¿Por qué hay algo más bien que nada?* Porque la nada es más fácil y más simple que algo. Además,

“¿En qué consiste —se pregunta Heidegger—, la grandeza del principio de razón como el ‘*principium magnum, grande et nobilissimum*’, como el grande, poderoso, muy noble e ilustre principio?” Responde: “en que este principio decide sobre lo que puede ser considerado como objeto de una representación y, en general, como ente”<sup>22</sup>.

Con la finalidad de entender esto, hay que tratar de esclarecer lo que significa razón, *para tomar esa significación como hilo conductor* de las reflexiones que desarrollaremos. En este contexto, la palabra “razón” no remite a *lógos* sino a *ratio*. Ratio significa “contar” en un doble sentido: [1] como fundamentar algo y [2] como fundamentar algo de tal modo de calcularlo y asegurarlo gracias a ese cálculo. Pues bien: “El principio de razón es el principio del representar racional —absolutamente imperante en la época moderna y, por ende en la actualidad—, en tanto cálculo asegurador”<sup>23</sup>.

Lo dicho anteriormente nos lleva a lo siguiente: en la época moderna sólo es propiamente lo que es susceptible de someterse al cálculo asegurador de la *ratio*. Al respecto, señala Heidegger: “ ‘Nada es sin razón’. El principio dice ahora: algo es ente si —y sólo si— está asegurado para el representar como un objeto calculable”<sup>24</sup>. Preguntamos: ¿qué pasa con lo que cae fuera de tal cálculo asegurador? En principio, eso no es algo ente, es decir, no es nada. Los mundos sutiles, ingrátidos y gentiles como pompas de jabón<sup>25</sup>, que amaba Antonio Machado, no cuentan para el representar moderno sometido al principio de razón. O, más precisamente, podrían contar, siempre y cuando fueran susceptibles de inscribirse en el ámbito de la industria cultural, guiada — es decir, calculada y asegurada —, por una política cultural que los controle y ponga a buen

---

supuesto que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de *por qué ellas deben existir así*, y no de otro modo”. *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, § 7. Ed. de C. J. Gerhardt, Tomo 6, p. 602 (*Principios de la Naturaleza y de la Gracia*; en *Escritos filosóficos*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982, p. 601. Edición de Ezequiel de Olazo).

<sup>22</sup> *El principio*, p. 77. *La proposición*, p. 187. (SG, p. 196).

<sup>23</sup> *Ibíd.*, pp. 77 y 78. — *Ibíd.*, pp. 187 y 188. Lo que va entre guiones es mío. (SG, pp. 196 y 197). La historia del pensar calculante —y el prominente puesto de Leibniz en ella—, es bosquejada por Jean Beaufret en *Leçons de Philosophie*, Vol. 1, Éditions du Seuil, Paris, 1998, pp. 174 ss. Edición de Philippe Fouillaron.

<sup>24</sup> *El principio*, p. 77. *La proposición*, p. 187.

<sup>25</sup> “Proverbios y Cantares” (1909); en *Campos de Castilla*. Manuel y Antonio Machado, *Obras Completas*, Editorial Plenitud, Madrid, 5ª ed., 1967, p. 829. Texto al cuidado de Heliodoro Carpintero. También, en: Antonio Machado: *Obras*, I: Soledades y otros poemas, Ed. Losada, Buenos Aires-Barcelona, 4ª ed., 1997, pp. 7 y 234. Edición reunida por Aurora de Albornoz y Guillermo de Torre. (Respecto del impacto del principio de razón en otro ámbito, el de la psicoterapia, es posible encontrar algunas indicaciones de relieve en los «*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas». Edición de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial/Red Utopía Asociación Civil. Morelia, Michoacán, México, 2007 (sesiones del 9 de julio de 1964 y del 6 de julio de 1967). Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez (*Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, pp. 28 s., p. 267).



recaudo<sup>26</sup>. Sólo en la medida en que lo poético quede como dispuesto en el sector que se le ha asignado, y allí permanezca disponible, sólo así consigue ser algo [“sólido”] para el representar moderno regido por el principio de razón<sup>27</sup>. Sin duda, la empresa editorial otorga también entidad a lo poético, en cuanto dicha empresa se mueve bajo el imperio del cálculo y el aseguramiento propios de la *ratio*<sup>28</sup>.

Heidegger ilustra su interpretación del principio de razón en Leibniz y, más en general, en toda la época moderna, apuntando a dos fenómenos decisivos dentro de nuestro tiempo: la energía atómica y la información.

¿Qué ocurre con lo primero? La ciencia —nos dice—, dirigida por la técnica moderna, se somete cada vez más a la llamada del principio de razón, en cuanto está obligada a “asegurar la utilidad y, ante todo, la calculabilidad de la energía atómica, de una manera tal que ese seguro, por su parte, exija constantemente la introducción de nuevas formas de seguridad”<sup>29</sup>. Cálculo y aseguramiento —los grandes caracteres de la *ratio*—, se muestran en la conexión de las ciencias tecnificadas con la energía atómica. Es cierto que, a veces, ocurren accidentes catastróficos como los de las centrales nucleares de Chernobyl o Tchernobyl, en la antigua Unión Soviética (Ucrania), y Fukushima, en Japón. Pero eso sólo indica que es preciso radicalizar todavía más el sometimiento al principio de razón —en el ámbito de la producción de energía nuclear y en todos los demás ámbitos de la vida histórica— buscando aún más seguridad, y asegurándose de que la seguridad encontrada sea, efectivamente, más segura que la anterior.

Heidegger se refiere al segundo de los fenómenos señalados —la información—, vinculándolo con el primero —la energía atómica—, y con varios otros, a los que alude de manera inquietante. “La designación de nuestra época como era atómica —afirma— es, probablemente, acertada. Pues el resto, lo que se da todavía y sigue siendo llamado cultura: teatro, arte, cine y radio, pero también la literatura y la filosofía, e incluso la fe y la religión, no hace más que correr detrás de *lo asignado a esta era bajo el cuño* de la era atómica. Se podrían aducir muchas más cosas sobre esto, asunto del que hoy en día los ‘semanarios ilustrados’ se cuidan con habilidad y complacencia extremas. Por cierto, ese tipo de ‘información’ es también, desde luego, simplemente una característica de nuestra era”. La palabra “información” — a la que hay que asignar peso ontológico—, mienta, “por un lado, el dar noticia e información directas, que, al mismo tiempo, por lo demás, se encargan de *marcar (de formar), imperceptiblemente*, a lectores y oyentes”<sup>30</sup>; a televidentes y a navegantes de Internet, agreguemos ahora.

Esta “información”, pues, in-forma *en un doble sentido*: por una parte, comunica noticias; por otra, y a la par, forma, es decir, dispone y dirige. Habría que añadir que,

---

<sup>26</sup> Véase, de Heidegger, “La época de la imagen del mundo”; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1995 (en rústica), p. 76; 1998, p. 64. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte (GA 5: *Holzwege*, 1977, pp. 75 s. Ed. de F.-W. v. Herrmann).

<sup>27</sup> *Ibíd.*, ed. de 1995, p. 89 (fin del primer párrafo); ed. de 1998, p. 74 (fin del segundo párrafo). (*Ibíd.*, p. 90)

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 1995, p. 96, nota 3; 1998, p. 80, nota 3. (*Ibíd.*, p. 98)

<sup>29</sup> *El principio*, pp. 83 y 84. *La proposición*, p. 192 (SG, 202).

<sup>30</sup> *La proposición*, p. 63 (SG, p. 58). La cursiva es mía.

además, de-forma, tal como lo describe Heidegger en *Ser y Tiempo*<sup>31</sup> y en otros lugares de su obra; por ejemplo, en *Serenidad*<sup>32</sup>. Pero hay más aún: esta “información”, dice Heidegger, “es también el dispositivo que pone para los hombres todos los objetos y existencias (*Bestände*: recursos) en una forma tal, que basta para asegurar el dominio del hombre sobre toda la tierra e incluso lo que está fuera de este planeta”<sup>33</sup>. Para reafirmar con más fuerza el peso ontológico de este fenómeno, hay que señalar que la “información” aseguradora no sería sino una figura del poderoso principio de razón suficiente, figura a través de la cual la proposición del fundamento domina todo representar<sup>34</sup>. A propósito de esto, creo que habría que meditar de una manera muy acuciosa sobre la televisión<sup>35</sup> y las redes informáticas<sup>36</sup>, así como sobre la universidad<sup>37</sup>, para ver de qué modo preciso se cumple, a través de ellas, el imperar del principio de razón, que induce y obliga a calcular y asegurar.

Hacia el final de *La proposición del fundamento* dice Heidegger: “el hombre es el *animal rationale*, el ser viviente que pide y da cuentas. El hombre es, según la mencionada definición, el ser viviente calculador, entendiendo el calcular en el amplio sentido que la palabra *ratio* —originalmente, una palabra del lenguaje mercantil romano—, adopta ya en Cicerón”<sup>38</sup>.

En el *Leviatán*, Hobbes (1588-1679) había llamado la atención sobre el hecho de que la palabra *ratio* se inscribe originalmente en el lenguaje mercantil romano. “Los

---

<sup>31</sup> Cfr., §§ 27, 35, 36, 37 y 38.

<sup>32</sup> *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2ª ed., 1994, pp. 20 s. Trad. de Yves Zimmermann («Gelassenheit», *GA 16: Reden und andere Zeugnisse einer Lebensweges*, 2000, pp. 521 s. Ed. de Hermann Heidegger).

<sup>33</sup> *El principio*, p. 84. *La proposición*, p. 193 (*SG*, p. 203). Énfasis añadido. Véase, además, el capítulo IX —‘Los medios de comunicación social’—, de mi libro *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 1999. Respecto de la traducción del texto citado, véase, de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 35 (esta obra es uno de los resultados del Proyecto Fondecyt 1010971, en el que, como ya dije, ambos colaboramos).

<sup>34</sup> *La proposición*, p. 193. *El principio*, p. 85. (*SG*, p. 203).

<sup>35</sup> Al respecto, véase, de Jacques Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión* (Entrevistas filmadas), Eudeba, Buenos Aires, 1998. Trad. de M. Horacio Pons.

<sup>36</sup> Véase, de Heidegger, *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, Erker Verlag, Sankt Gallen, 1989. Edición de Hermann Heidegger. Traducción al francés: *Langue de tradition et langue technique*, Éditions Lebeer-Hossmann, Bruselas, 1990. Traducción y postfacio de Michel Haar. Traducción al castellano: *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Versión de Manuel Jiménez Redondo. En el sitio electrónico *Heidegger en castellano*.

Véase, también, de Félix Duque —destaco que es uno de los traductores de *La proposición del fundamento*—, «Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis», Ediciones Akal, Madrid, 2000.

<sup>37</sup> Véase, de Jacques Derrida, “Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de universidad”; en Gianni Vattimo (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*, Grupo Editorial Norma, Bogotá, 2ª ed., 2000. Trad. de Santiago Perea Latorre. También, el capítulo VIII —‘La Universidad en la época técnica’—, de mi libro *Heidegger y la época técnica*.

<sup>38</sup> *La proposición*, p. 200. *El principio*, p. 92. (*SG*, p. 210). Véase, también, *La proposición*, hacia el final de la Lección Duodécima, p. 158 ss. (*SG*, p. 166 ss.).

Latinos —dice—, llamaban *rationes* a las cuentas de dinero, y al contar mismo lo llamaban *ratiocinatio*. Y lo que en las facturas y libros de cuentas nosotros llamamos *items*, ellos llamaban *nomina*, es decir, *nombre*; y parece que, partiendo de ahí, procedieron extendiendo el significado de la palabra *ratio*, y lo aplicaron también a la facultad de hacer cálculos sobre todo lo demás<sup>39</sup>. Y más adelante, agrega que la razón “no es otra cosa que un *calcular*”<sup>40</sup>. Tal vez debería inquietarnos esta alusión a la *ratio* en el contexto de ese libro llamado *Leviatán*, si recordamos que la obra contiene una teoría del Estado, concebido metafóricamente como la gran bestia bíblica, máquina poderosa y monstruo devorador de los individuos. Desde ya, en la expresión “razón de Estado” tendríamos que entender la palabra razón como *ratio*, es decir, como un *cálculo* político incondicionado que *asegura* a ultranza aquello que calcula, esto es, la comunidad de los hombres.

Estas palabras de Ortega nos indican la dirección en que habría que mirar para ver la *ragione di Stato* como modulación del principio de razón. “Hacia 1600 —Leibniz vive entre 1646 y 1716—, comienza a funcionar la seriedad del Estado. La seriedad consistía en esa frígida cosa que se llamó entonces «razón de estado» y que hoy llamamos política. La política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera. [...] Se advierte, pues, que la seriedad como toda materia humana tiene su faz y su espalda, su bondad y su vicio. El afán incontenente de eficacia que la constituye lleva a consecuencias atroces. Lleva a saltar por todo con tal de lograr el fin. Cualquiera es bueno con tal de que sirva al propósito. No se le dé vueltas: miradas bajo este ángulo, seriedad, eficacia, política, son sinónimos de este otro vocablo: Maquiavelo [1469-1527]. Es, en efecto, la época en que de verdad influye Maquiavelo. Casi todo el mundo habla mal de él, por lo mismo que todo el mundo lo estudia. [...] Felipe IV [...] se desoja a la luz del velón leyendo los historiadores discípulos del afilado florentín y los tratadistas italianos de la *ragione di Stato*”<sup>41</sup>.

Por otra parte, y retomando lo anterior, no debemos comprender el término calcular —advierte Heidegger—, en el sentido estrecho de operar con números. Calcular en sentido amplio y esencial —según su conferencia “Ciencia y Meditación”—, significa contar con algo, en el sentido de confiar en nuestros cálculos acerca de algo. Esto sucede, por ejemplo, “poniendo a seguro, en sus fundamentos, una trama de consecuencias y de ordenamientos”; al explicar causalmente algo; o, al conocerlo morfológicamente<sup>42</sup>.

Leibniz corresponde a la interpelación del *ser* interpretándolo como fundamento, es decir, como razón<sup>43</sup>, *ratio*, cálculo asegurador. En esta correspondencia, el *hombre* es

---

<sup>39</sup> Ed. Alianza, Madrid, 7ª ed., 2001, p. 40 (Capítulo 4). Versión, prólogo y notas de Carlos Mellizo.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 46 (Capítulo 5).

<sup>41</sup> «Prólogo a *Aventuras del capitán Alonso de Contreras*», *O. C.*, VI, 2006, pp. 337 s. Lo que va entre guiones y entre corchetes es mío. Este importante escrito —cuyo título puede despistar a más de alguien—, tiene que ser leído a la luz de la meditación de Heidegger sobre la esencia de la técnica; así, cobra su pleno sentido y, a la vez, ilumina el pensamiento de Heidegger acerca de la época moderna europea.

<sup>42</sup> En *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 50. Trad. de Eustaquio Barjau. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 165 s. (*Vorträge und Aufsätze*, I, ed. cit., p. 50 s.).

<sup>43</sup> Al respecto, habría que considerar las notables interpretaciones de Renato Cristin —quien fue director del Instituto Italiano de Cultura en Berlín, y es profundo conocedor tanto de Leibniz como

el animal racional, esto es, el viviente que calcula asegurando. El *ente* se vuelve objeto, es decir, algo “emplazado en seguro para el sujeto representante”<sup>44</sup>. El mundo es tal en la medida en que se objetiva, lo que significa quedar emplazado ante el Yo —así se entiende el hombre a sí mismo desde Descartes—, en conexiones representacionales correctas o juicios verdaderos. Quizás, retrospectivamente, y de una manera simplificada, se podría describir esta situación con la conocida frase de Max Planck —citada por Heidegger—, que afirma que “real es lo que se deja medir”; lo que significaría: es real sólo aquello que en la persecución a que es sometido por la ciencia, se deja someter, a la par, a su cálculo asegurador.

“Los juicios y enunciados sólo son verdaderos si se le da al Yo [...] representante la razón del enlace entre sujeto y predicado”<sup>45</sup>. Es decir, si en dicho enlace se pone en juego la proposición del fundamento o principio de razón. Dice Leibniz: “*es siempre necesario que haya un basamento de la conexión de los términos del juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquéllos*. Tal es precisamente mi gran principio, que creo todos los filósofos tienen que admitir, siendo uno de sus corolarios este axioma común: que nada acontece sin un fundamento, que siempre se puede volver a dar un fundamento por el que la cosa ha sucedido más bien así que de otra manera”<sup>46</sup>.

---

de Heidegger—, recogidas en varios de sus escritos. Véase, por ejemplo, “Leibniz y el pensamiento fenomenológico: hipótesis para un encuentro”; en *Revista de Filosofía* (de la Universidad Complutense), Tercera Época, Volumen X, Nº 17, Madrid, 1997, p. 36. Traducción de Claudia Razza. También, «*Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*» (con un Prólogo de Hans Georg Gadamer), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1998. Trad. de Gerald Parks.

<sup>44</sup> *La proposición*, p. 186. *El principio*, p. 76. (SG, p. 195).

<sup>45</sup> *El principio*, p. 76. *La proposición*, p. 186 (SG, p. 195).

<sup>46</sup> *Correspondencia con Arnauld*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1946, p. 64. Trad. de Vicente P. Quintero [También, en *Obras*, 6 volúmenes, Casa Editorial de Medina, Madrid, circa 1877. Vol. 4, p. 178. Trad. de Patricio de Azcárate] (*Die philosophischen Schriften*, ed. cit., Vol. II, pp. 56 (no indicada por Heidegger) y 62. También, en *Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris, 1957, pp. 121 s. Introduction, texte et commentaire par Georges Le Roy). Citado por Heidegger. *La proposición*, p. 185 s. *El principio*, p. 74 s. (SG, p. 194). Me parece que una ejemplificación aclaratoria de lo planteado en el cuerpo del trabajo, y que lo “concreta”, podría estar dada en el siguiente párrafo: “La energía atómica se libera en cantidades ingentes por la división del núcleo atómico. La liberación de esa energía natural tiene lugar por el trabajo de la más poderosa ciencia de la naturaleza, que se revela, cada vez más claramente, como función y forma determinante de la esencia de la técnica moderna. Hasta hace poco [—recuérdese que se trata de 1956—], la ciencia conocía sólo el protón y el neutrón como partículas del átomo. Hoy son ya más de diez. Debido a estos hechos, la investigación se ve empujada a reducir la pluralidad dispersa de las partículas elementales a una nueva unidad. Se trata de superar las contradicciones, que aparecen continuamente en los hechos observados y en las teorías propuestas para su explicación. Esto sucede haciendo que concuerden los juicios contradictorios. Para ello, se necesita una unidad que enlace lo contradictorio. Ahora bien, *la razón suficiente que se da en cada caso, es lo que soporta y determina en los juicios el enlace de representaciones*. A partir de aquí, resulta claro que *el estímulo a preguntar por la unidad no contradictoria de los juicios, y el impulso al correspondiente poner en seguridad esta unidad, vienen del poder de la llamada a que sea dada la razón suficiente de todo representar. El dominio*

Pero eso no basta. Se requiere, también, que la razón dada sea suficiente, “es decir, que sea completamente satisfactoria como ‘cuenta’ dada. ¿Para qué? Para traer a un objeto a la plenitud de su estado, desde todo punto de vista, para cualquiera, para todo el mundo[...]. Sólo la totalidad de las razones a dar, la *perfectio*, garantiza el que algo quede en sentido literal ‘establecido’ o emplazado de fijo como objeto para el representar humano”<sup>47</sup>. Solo la completud de los fundamentos a emplazar garantiza que algo quede asegurado en su estancia<sup>48</sup>.

#### § 4. ¿De qué modo corresponde el hombre de la era técnica a la llamada del ser?

En cuanto hombres modernos —y ahora paso al segundo de los asuntos anunciados más arriba—, estamos, «aproximadamente», en la misma correspondencia respecto de la interpelación del ser que había en Leibniz. Me parece que a eso apunta Ortega cuando, subrayando su escalofriante importancia, dice que “es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquél de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis*”<sup>49</sup>.

Heidegger afirma que los hombres de hoy escuchamos la interpelación del ser que habla desde la proposición del fundamento, y que sentimos la fuerza de esa interpelación. Dicho oír y dicho sentir se dan en el modo del *sometimiento* al poder del principio de razón. En conexión con ello, el principio de razón se va erigiendo para nosotros como *lo que da la medida* respecto de la grandeza de lo grande.

Proporciona un ejemplo para ilustrar su tesis, al que ya nos hemos referido desde una perspectiva distinta. Se trata de la importancia que ha dado el hombre contemporáneo a la energía atómica, en la cual, a veces, pone todas sus esperanzas de florecimiento y de felicidad. Pues bien —y reiteremos esto que ya habíamos formulado de otra manera—: la energía atómica y la ciencia del átomo ligada a ella se fundan, en última instancia, en el principio de razón suficiente. “El dominio del poderoso principio de razón es el elemento en que se mueven las ciencias, como el pez en el agua y el pájaro en el aire”<sup>50</sup>, advierte Heidegger. Y advierte también que “la era atómica —el tiempo en que estamos viviendo, nuestra época—, está dominada por el poder de la interpelación [de la

---

*del poderoso principio de razón es el elemento en que se mueven las ciencias” (El principio, p. 82 s. La proposición, p. 191 s. Énfasis añadido (SG, p. 201) ).*

<sup>47</sup> *El principio*, p. 76 s. *La proposición*, p. 187 (SG, p. 196).

<sup>48</sup> *La proposición*, p. 187. *El principio*, p. 77 (SG, p. 196).

<sup>49</sup> *La idea de principio en Leibniz, O. C.*, IX, 2009, p. 953 (hacia el final del § 5). Subrayo, a la par, la relevancia que asigna Ortega al principio de razón suficiente de Leibniz dentro de su discurso «En el centenario de una Universidad». Allí señala que una de las culminaciones del idealismo imperante entre 1650 y 1900 está en la mónada leibniziana —radicalización del yo cartesiano—, y en el principio de razón suficiente. “Ese principio — indica — declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de «tener razón»” (*O. C.*, V, 2006, p. 742).

<sup>50</sup> *El principio*, p. 83. *La proposición*, p. 192. (SG, p. 201).

proposición del fundamento], que amenaza con *avasallarnos* a través del principio de razón suficiente que hay que dar”<sup>51</sup>.

Haciendo un balance planetario del siglo XX, el historiador chileno Ricardo Krebs escribía en 1992: “El cambio revolucionario que caracteriza nuestra época se ha realizado en los más diversos ámbitos y ha afectado la totalidad de nuestra existencia: revolución demográfica, revolución cultural, revolución política, revolución social. [...] La revolución cultural, que tiene sus orígenes en la revolución científica del siglo XVII y en la revolución tecnológica del siglo XVIII, alcanzó en nuestro siglo su máxima fuerza. La civilización científico-técnica se extendió desde Europa y Norteamérica sobre el mundo entero. Bajo sus efectos se produjo una transformación radical de toda nuestra existencia. Se modificaron nuestras relaciones con el espacio y el tiempo. El hombre conquistó un poder casi ilimitado sobre la naturaleza y pudo crear una segunda naturaleza, una naturaleza artificial [...]. [...] los cambios revolucionarios que se han producido en nuestro siglo se han desarrollado con mayor o menor intensidad en todos los pueblos y en todos los continentes y han tenido el efecto de convertir el mundo en escenario único del acontecer histórico. La historia se ha hecho global. Los modernos sistemas de comunicación y transporte han tendido su red sobre el globo entero. La moderna civilización científico-técnica es internacional y supranacional, es civilización mundial”<sup>52</sup>.

A la luz de la interpretación heideggeriana de la proposición del fundamento, podríamos afirmar que ese cúmulo de revoluciones de que habla Krebs —que pivotan sobre lo que llama revolución cultural—, así como la globalización y el surgimiento de una civilización mundial se fundan en el imperio de la proposición del fundamento, “el principio grande y poderoso, el principio más conocido y excelso”<sup>53</sup>, “el muy noble e ilustre principio”<sup>54</sup>.

## § 5. ¿De qué manera corresponde Heidegger a la llamada del ser?

Considera Heidegger —y con esto entramos en el tercer punto de los enunciados anteriormente—, que es posible corresponder a la interpelación (*Anspruch*) del ser que habla a través de la prevalencia del principio de razón de otra manera que no sea el puro sometimiento a él, sometimiento que lo pone como lo que da la medida. En ese modo del corresponder diferente se encuentra su propio pensamiento —aunque no sólo él<sup>55</sup>—, y

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 82. — *Ibíd.*, p. 191. (*SG*, p. 200). Lo cursivo, lo que está entre corchetes y lo que va entre guiones es mío.

<sup>52</sup> *Historia vivida, historia pensada*, Ed. Universitaria, Santiago, 1992, pp. 29, 30, 32 y 33.

<sup>53</sup> *La proposición*, p. 184.

<sup>54</sup> *El principio*, p. 73.

<sup>55</sup> Pienso, por ejemplo, en la filosofía de Ortega, y en la de otros autores afines a ella o a la de Heidegger. También, en poetas como Antonio Machado. Por cierto, la lista podría agrandarse.

el filósofo de Friburgo nos invita a plegarnos a esa manera distinta de atenerse al principio, la que “propone” a nuestra meditación.

La manera “propuesta” consiste, por lo pronto, en prestar oído y acoger la silenciosa indicación o exhortación (*Zuspruch*)<sup>56</sup> que proviene del principio de razón por debajo de su manifestación pública, ruidosa y omniarmante<sup>57</sup>.

Esa indicación o exhortación nos impele a transitar desde lo óntico hacia lo ontológico, desde los entes hacia el ser. Para esclarecer este tránsito, Heidegger recurre a Goethe. Refiriéndose a la ciencia moderna, dice el poeta:

“Sin embargo, la ciencia, infatigable, esfuérase y pugna  
En pos de la ley, el fundamento, el *porqué* (W a r u m) y el *cómo*”<sup>58</sup>.

Con estos versos se estaría aludiendo al imperar del principio de razón sobre *los entes; respecto de los entes*, en síntesis final, hay que preguntar: ¿por qué? Pero en otro lugar, el poeta dice algo muy distinto:

“¿Cómo? ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses!  
Tú atente al *porque* (W e i l) y no preguntes ¿por qué? (W a r u m ?)”

Con la alusión al *porque* (Weil), que se ubica por sobre el ‘¿por qué?’ (*Warum?*), hay una referencia al “esenciar del fundamento” (*das Wesen des Grundes*), al “ser como fundamento” (*Sein als Grund*), al “esenciar del ser” (*Wesen des Seins*)<sup>59</sup>, al “sentido de ‘ser’ ” (*Sinn von “Sein”*)<sup>60</sup>.

Al realizar el tránsito desde lo óntico a lo ontológico, desde los entes al ser, nos encontramos con algo que no puede ser fundamentado, es decir, con algo *que no puede ser ni calculado ni asegurado*. Ese algo es, él mismo, el fundamento. Se trata del fundamento sin fundamento, esto es, del ser mismo, “lo que subyace ya, de antemano, a todo ente como soporte”<sup>61</sup>, “aquello sobre lo que todo reposa o se queda”<sup>62</sup>.

¿Cómo comprender mejor el ser? Las palabras *diweilen* (mientras que) y *weil* (abreviatura de *diweilen*; en tanto, porque) nos ponen en la pista del antiguo sentido de la palabra ser: demorar (*weilen*), durar (*währen*), perdurar (*immerwähren*)<sup>63</sup>.

---

Véase el capítulo III de mi libro *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*, Ed. Universitaria, Santiago, 1994.

<sup>56</sup> Respecto de la interpelación y la indicación o exhortación del ser, véase *La proposición*, p. 152 (Lección Duodécima). (SG, p. 158). No entramos en los problemas de traducción.

<sup>57</sup> *La proposición*, p. 199. *El principio*, p. 91 (SG, p. 209).

<sup>58</sup> Citado en: *La proposición*, pp. 192 y 196. *El principio*, pp. 83 y 87 (SG, pp. 201 y 206).

<sup>59</sup> *La proposición*, p. 197. *El principio*, p. 89 (SG, p. 207).

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 198. — *Ibíd.*, p. 91 (SG, p. 208). Nótese que el viejo tema de *Ser y Tiempo* es retomado en los mismos términos. Pero ahora se pone la palabra ser entre comillas, las que no sería oportuno tratar de explicar ahora.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 197. — *Ibíd.*, p. 89. (SG, p. 207).

<sup>62</sup> *Ibíd.* — *Ibíd.* (SG, p. 208).

<sup>63</sup> *Ibíd.* — *Ibíd.*, p. 90. (SG, p. 207).

A los dos sentidos indicados —fundamento sin fundamento, permanecer—, hay que agregar un tercer sentido, el que está entrañado en la misma proposición del fundamento: ser como razón<sup>64</sup> o fundamento (*Grund*)<sup>65</sup>.

En el ámbito al que ingresamos —en rigor, *siempre estamos ya en él*—, en este ámbito, digo, el del ser, no hay sólo un pensar calculador o computante, sino también, un pensar meditativo. Recordemos, en otros términos de Heidegger, lo que es el pensar calculante (*das rechnende Denken*). “Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas”<sup>66</sup>.

Frente a él —o junto a él, o, más bien, entrelazado con él—, está el pensar meditativo (*das besinnliche Nachdenken*), que es un pensar que va en pos del *sentido* (Sinn) que impera en cuanto es, que impera en aquello que en nuestro tiempo el pensar computante persigue, calcula y asegura a través de su inquietante actitud reelaboradora e interventora de lo real<sup>67</sup>. El pensar meditativo es el tipo de pensar que pone en juego Heidegger en su reflexión sobre el ser.

En segundo término, en este ámbito —repito, el del ser—, el hombre no se comporta sólo ni principalmente como el viviente calculador que quiere erigirse como señor de la Tierra y que se pavonea como tal<sup>68</sup>. En el plano ontológico —aunque, tal vez,

---

<sup>64</sup> *El principio*, p. 90.

<sup>65</sup> *La proposición*, p. 198 (SG, p. 208). Por cierto, en algún momento habrá que abordar lo que Heidegger plantea en “Tiempo y Ser” acerca del ser como fundamento y como don, como desocultar presencia. Cfr. *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 279 (“Zeit und Sein”; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 3ª ed., 1988, pp. 5 s.).

<sup>66</sup> *Serenidad*, ed. cit., p. 18 (GA 16, pp. 519 s.). Al respecto, véase, de Carla Cordua, «*Filosofía a destiempo*. Seis ensayos sobre Heidegger», Ediciones de la Universidad Andrés Bello/Ril Editores, Santiago de Chile, 1999, pp. 107 ss. He comentado esta notable obra en la *Revista de Libros* N° 678 de *El Mercurio* de Santiago, 4 de mayo de 2002, p. 4: “*Preguntas a Heidegger*. Aspectos controvertidos”.

<sup>67</sup> Respecto del carácter persecutorio, reelaborante e interventor de lo real propio del pensar computante, véase, «Ciencia y Meditación»; en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 162 ss. (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 47 ss.).

<sup>68</sup> Véase, «La pregunta por la técnica»; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 137. (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 26). Es preciso estar en guardia frente a la opinión que ve a Heidegger como enemigo del principio de razón, de la razón, del pensar calculante, en suma, de la técnica. En una entrevista concedida a Richard Wisser en 1969, al cumplir los ochenta años, señala de manera inequívoca lo siguiente: “Debo decir [...] que *no* estoy *contra* la técnica y que no he hablado nunca *contra* la técnica, ni tampoco contra lo así llamado demoníaco de la técnica, sino que trato de entender la *esencia* de la técnica. [...] Se debe recusar el malentendido de que yo



esta palabra sea inadecuada por las resonancias poco pertinentes que implica (escolares, entre otras)—, en el plano ontológico, digo, el hombre empuña su existencia como mortal<sup>69</sup>. Esto significa que se asume como un ingrediente de algo que lo sobrepasa y lo contiene, a saber, la Cuaternidad (*das Geviert*), compuesta de tierra y cielo, divinos y mortales. Al emerger con alguna fuerza la Cuaternidad como figura del ser, la figura del ser actualmente prevalente queda *relativamente* “compensada”; esto es, la im-posición, lo dis-puesto, la estructura de emplazamiento, la posición-total (*das Ge-stell*) no aparece como la única figura del ser vigente al conjugarse con la Cuaterna o Unicuadridad. La esencia de la técnica moderna —la im-posición—, no es ya, así, la única figura del ser que impera incondicionadamente<sup>70</sup>.

El surgimiento de la Cuaternidad pone en primer plano el juego, el “contrapeso” — aunque no sólo eso—, del imperar del principio de razón suficiente. El juego (*das Spiel*), radicalmente pensado, es algo que sólo de manera larga y ardua podría ser esclarecido en la perspectiva de Heidegger, suponiendo que pueda ser aclarado de modo satisfactorio. La palabra juego alude a los vínculos de los integrantes de lo Cuadrante. Esta palabra alude al ser mismo en su figura primordial, figura primordial que es la Cuaternidad. Dice Heidegger: “Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja (*spiegelt*) a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja (*spiegelt*) a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro. [...] Este reflejar (*Spiegeln*) [...] es el juego (*Spiel*) que, desde la cohesión desplegable de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos”<sup>71</sup>.

---

estoy *contra* la técnica. [...] No se trata aquí de una resistencia a la técnica o de un enjuiciamiento, sino que se trata de entender la esencia de la técnica y del mundo técnico”. Cfr. Richard Wisser [recopilador]: *Martin Heidegger al habla*, Stdivm Ediciones, Madrid, 1971; pp. 71 s. Traducción de Rafael Ángel Herra. Puede verse otra versión al castellano de este texto, debida a Marcos García de la Huerta Izquierdo, en *La Técnica y el Estado Moderno*, Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile, Santiago, 1978; pp. 179 s. («Martin Heidegger im Gespräch (17. September 1969)», *GA* 16, pp. 706 s.).

<sup>69</sup> Véase, Werner Marx, «Les Mortels»; *Le Cahier* (du Collège International de Philosophie) N° 8, Éditions Osiris, Paris, 1989. También, Jacques Derrida, «Aporías: Morir – esperarse (en) ‘los límites de la verdad’ », Ed. Paidós, Barcelona, 1998. Además, Françoise Dastur, *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Ed. Herder, Barcelona, 2008. Trad. de María Pons Irazazábal.

<sup>70</sup> Véase, de Heidegger, «La pregunta por la técnica», «Construir Habitar Pensar» y «La cosa»; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*; en *Conferencias y artículos (Vorträge und Aufsätze, I y II)*. Además, dentro de este mismo libro, el capítulo “Fenomenología y experiencia”.

<sup>71</sup> «La cosa»; en *Conferencias y artículos*, ed. cit., p. 156. En *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 241 (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., Volumen II, p. 52 ). Habría que agregar que también en el Heidegger más temprano hay referencias al juego que destacan su decisiva importancia. Por ejemplo, en el § 36, “El mundo como ‘juego de la vida’ ”, de su *Introducción a la Filosofía*, Ed. Cátedra/Ed. Universidad de Valencia, Madrid, 1999. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (*GA* 27: *Einleitung in die Philosophie*, 1996).

Hay que subrayar, con toda la seriedad del caso —valga la aparente paradoja—, que para Heidegger “el juego es sin ‘porqué’ ”<sup>72</sup>. Juego es palabra para el ser: 1) aquello sobre lo que todo reposa; 2) el fundamento; 3) el fundamento sin fundamento; 4) lo que demora, dura y perdura. Hay que hacer notar, también, que asignar al juego la mayor importancia es una postura filosófica que tiene ilustres precedentes. Está Heráclito, con su fragmento 52, citado e interpretado por Heidegger en estos términos: “Sino o destino del ser (*Seinsgeschick*), tal es un niño, que juega, que juega a juego de tablas; de un niño es el reino, es decir, el *arché*, el fundar que administra instituyendo, el ser del ente”<sup>73</sup>. Está Platón, cuya interpretación de la vida humana como juego es destacada por Ortega. Así, en su *Idea del Teatro*<sup>74</sup>, en sus «Apuntes para un Comentario al *Banquete* de Platón»<sup>75</sup> y en *La idea de principio en Leibniz*<sup>76</sup>. Cito, para terminar, un texto de *Las Leyes* —la gran obra de la vejez de Platón—, sobre el que Ortega llama la atención: “el hombre no es más que un juguete inventado por la divinidad, y [...] eso es realmente lo mejor que hay en él; [...] por tanto, es preciso aceptar esta misión” de tal modo que “todo hombre o mujer pasen su vida jugando a los juegos más hermosos [...], es decir, al contrario de lo que ahora piensan”<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup> *La proposición*, p. 178. Lección Decimotercera, hacia el final. (SG, p. 188).

<sup>73</sup> *Ibíd.* Sobre lo anterior, véase, de Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*. Manuel Feliú Giorello nos proporciona una lúcida mirada sintética sobre esta obra en la entrevista que realiza a su autor bajo el título “De la esencia del juego” (*Artes y Letras de El Mercurio*, Santiago, 13 de abril de 2003, página E 11).

<sup>74</sup> Véase, *O. C.*, IX, 2009, pp. 847 ss.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 731

<sup>76</sup> *Ibíd.*, pp. 1147 ss. (§ 32, al comienzo)

<sup>77</sup> *Las Leyes*, Tomo II, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960, 803 c (p. 25). Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Parte de este texto es puesto como epígrafe del interesante artículo «La dimensión estética y antropológica del juego en Friedrich Schiller y José Ortega y Gasset», de Inmaculada Murcia Serrano, publicado en *Laguna* (Revista de Filosofía) N° 32, Santa Cruz de Tenerife (España), 2013.