

APROXIMACIONES AL *PRINCIPIUM REDDENDAE RATIONIS SUFFICIENTIS*

AN APPROACH TO *PRINCIPIUM REDDENDAE RATIONIS SUFFICIENTIS*

*Raúl López Upegui**

RESUMEN

Los llamados principios del pensamiento han tenido una vigencia casi incuestionable en la tradición de la filosofía y de las ciencias occidentales. Nos proponemos mostrar en este artículo la importancia que el principio de *rationis sufficientis* ha tenido en la modernidad partiendo de las reflexiones heideggerianas en torno a la proposición del fundamento, para develar el poder que dicho principio arrastra y su vigencia en los descubrimientos científicos más significativos. Pero por otra parte, se explicita la convocatoria a estar atentos a la escucha de un pensar más radical del ser que obligue a una actitud en la cual se deponga dicha posición de dominio que ha acompañado a la racionalidad calculadora e instrumental en su interpretación y manipulación del ente.

ABSTRACT

The so-called Principles of Thought have had a categorical validity within the philosophical tradition and Western science. This essay aims at showing the importance the *rationis sufficientis* principle has had in modernity based on the heideggerian reflection concerning the Principle of Reason (*Der Satz vom Grund*) in order to reveal the power such principle entails and its applicability on the most significant scientific breakthroughs. On the other side, the summons to be vigilant and to listen to a most radical thinking of Being is made explicit, a stance that compels us to topple the domineering outlook that has accompanied the calculating and instrumental reason along with its manipulative interpretation of Being.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor titular y emérito de la misma Universidad. Dirección electrónica: raul.lopez@upb.edu.co

Artículo recibido el día 16 de septiembre de 2009 y aprobado por el Comité Editorial el día 02 de noviembre de 2009.

PALABRAS CLAVE

Principio, fundamento, razón suficiente, ciencia, ser.

KEY WORDS

Principle, fundament, sufficient reason, science, being.

Introducción

Según Aristóteles (1947 79), el conocimiento racional se deriva siempre de nociones anteriores, bien sea referidas a la realidad o al lenguaje, es así como es preciso aceptar unos principios (ontológicos, lógicos, físicos y epistemológicos) como puntos de partida o como unos “de donde” se infieren los procesos demostrativos y dialécticos, asegurándoles una estructura proposicional. Ahora bien, es rasgo esencial de dichos principios el ser indemostrables en las ciencias que los emplean, de allí que devienen la condición de “supuestos” anteriormente conocidos y por ende aceptados. Estas proposiciones fundamentales, o bien son propias o específicas de cada una de las ciencias e integrarán toda su estructura axiomática, o bien tienen una universalidad válida para todas las ciencias, y este sería el caso de los llamados *principios del pensamiento* que, en Occidente, van a guiar y regir la actividad del pensar, a pesar de su estricta condición formal y vacía de contenido; dice Heidegger: “Según la opinión corriente, las leyes del pensamiento son válidas para todo pensar, independientemente de lo que en cada oportunidad se piensa, y abstracción hecha de las maneras como procede el pensar” (1969 71).

Si bien los principios del pensamiento han estado sometidos a un sin número de *peripateia*, es decir a vicisitudes o avatares a lo largo del desarrollo de la

lógica y su evolución¹, por otro lado, es claro que a pesar de las críticas de algunos filósofos (Hegel, Heidegger) han tenido un dominio soterrado sobre la forma y la manera de pensar y proceder del hombre común en sus experiencias cotidianas de vida, y sobre todo en muchas expresiones discursivas, especialmente las llamadas científicas. Son conocidos los nombres de los clásicos principios: identidad, contradicción y tercer excluido. Nos interesa en este caso el cuarto principio que tuvo su alumbramiento y formulación en la modernidad y que va a ser objeto de análisis para varios filósofos (Leibniz, Wolf, Kant, Schopenhauer, etc.).

1. Encuentro con el “*pricipium magnun, grande et novilisimun*”

“Nuestros razonamientos se fundan en *dos grandes principios: el de contradicción... y el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que así sea y no de otro modo” (Leibniz 1994 17, numeral 32). Acaso esta cita de la *Monadología* de Leibniz puede constituirse en el modo de abordar la problemática contenida en el trabajo que Heidegger realizara en el semestre de invierno 1955 1956, en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. En estas lecciones que nos llegan con el título de *La proposición del fundamento*² intenta poner al descubierto los compromisos que la metafísica occidental ha adquirido en el momento en que el “*Principium reddendae*

¹ Para efectos de conocer algunas de las críticas más elaboradas a los principios clásicos de pensamiento, remitimos al lector al texto de Hegel (s.f), titulado: *Ciencia de la lógica*. Segunda parte. Libro II: “La doctrina de la esencia”. Segundo capítulo: “Las esencialidades o determinaciones de la reflexión”. Además al artículo de Heidegger (1969 71-88): “Principios del pensamiento”, aparecido en el libro titulado *La cuestión de los intelectuales* (1969).

² Para el presente trabajo vamos a basarnos en el texto de Heidegger (1991). Pero usaremos indistintamente los términos de “fundamento”, “razón” o “principio”, como traducciones posibles del término usado por Heidegger de *Grund*.

rationis sufficientis” ha sido instaurado como principio supremo de todo pensar y decidir sobre el ente, y sobre todo ente en general. De hecho la ausencia de un fundamento (o razón) o el olvido del mismo ha sido considerado como señal de insensatez, insania o locura.

Heidegger encuentra con ello la posibilidad de reflexionar, entre otras cosas, sobre aquello que determina en una forma imperiosa y casi desconocida, el modo como el pensar es comprendido y determinado en un largo período de la existencia de Occidente. El esfuerzo por entender y meditar dichas determinaciones es al mismo tiempo la posibilidad de brindar nuevas alternativas en un momento en el que el pensar mismo desconoce lo equívoco que puede ser su propio destino.

Nuestra pretensión con este escrito no es otra que la de intentar escuchar con oído atento aquello que en el texto se hace presente y proponerlo a la reflexión. Dos lugares del pensamiento de Heidegger nos resultan especialmente significativos para tratar de pensar lo que se plantea a nuestro pensamiento en la forma conocida del principio de razón. El primer texto es el titulado *De la esencia del fundamento* (1929)³, que pertenece a la época del llamado el primer Heidegger. En este texto se trata de nombrar la diferencia ontológica; sin embargo, a una comprensión de ésta sólo es posible acceder mediante la aclaración y explanación del ámbito en el cual se pueda preguntar por la esencia del fundamento. La referencia al problema del fundamento, como lo encontramos en Leibniz, sólo nos proporciona la delimitación del espacio donde puede preguntarse y tratarse dicho problema y en cuyo interior se pone de presente el de la trascendencia. El segundo texto es precisamente *La proposición del fundamento*, que vamos, en algunos aspectos, a trabajar. De las diferencias y puntos de encuentro de ambos escritos se podrían analizar muchos aspectos significativos. Aspiramos por lo menos a enunciarlos.

³ Utilizaremos el texto de Heidegger (1968).

Heidegger mismo se da cuenta de que la problemática puesta de presente en su trabajo sobre la proposición del fundamento involucra no sólo la cuestión de dar cuenta y decidir sobre el principio de razón, sino que atañe todo aquello que en la cultura de Occidente se ha considerado como pensar, esto es, aquello que se ha entendido como filosofía, metafísica, ontología, o como quiera que se nombre un decir sobre el ser. Y siendo tal la importancia de dicho principio que, entre otros, ha desatado su poder en una época al determinarla como “atómica”, no podríamos menos que tratar de entender los orígenes históricos del surgimiento de dicho principio. Ahora bien, de inicio tropezamos con una dificultad: el asunto no se resuelve en una búsqueda historiográfica de sus fuentes, pues es algo más problemático que dicha intención. Esto sucede porque la llamada que convoca a escuchar lo que dice el principio de razón suficiente pertenece a la historia misma del ser, y ésta no es en ningún caso una cuestión que la historiografía filosófica nos pueda resolver. De allí que en el trabajo *De la esencia del fundamento* Heidegger, al tratar de obtener y delinear un ámbito para la pregunta por el fundamento a través de la exposición del principio de razón, deje de lado toda consideración historiográfica, dice: “Hay que dejar de lado aquí, en conjunto, la historia pre y post aristotélica del problema del fundamento. En atención al planteamiento del problema proyectado, recordemos sin embargo lo siguiente. Por Leibniz se conoce el problema del fundamento en la forma de pregunta por el *principium rationis sufficientis*” (1968 12).

Es, pues, en Leibniz donde Heidegger encuentra la exposición sistemática de dicho principio como principio supremo del representar. Ahora bien, en su preocupación por lo que dicho principio desencadena y pone de presente, estaría también involucrado Schopenhauer. Para éste tal principio reviste también un especial interés en la medida en que lo considera el fundamento de todas las ciencias. Más aún, el texto de su tesis doctoral titulado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, se va a constituir como base misma de todo su sistema de pensamiento. Dicho estudio aparece publicado en 1813, pero rápidamente, después de una edición de 500 ejemplares costeadas por el mismo filósofo, caerá en el olvido. No obstante,

entre los pocos que percibieron la importancia del texto se hallaba Goethe, en quien dicho trabajo encontró resonancias fundamentales frente al modo de representar de la ciencia moderna efectivamente dominada por el poder de dicho principio (1989 7-21). De ello dan cuenta su *Colección de aforismos* y los *Poemas tardíos*, trabajados por Heidegger en su conferencia sobre la proposición del fundamento:

Es verdad que Goethe presintió el modo en que lo infatigable de la investigación científica, en caso de que / se limite a perseverar ciegamente en su arrebato, desgasta al hombre y a la tierra en su más íntima esencia. Goethe no pudo prever, con todo, a dónde conduce lo infatigable de la investigación moderna, cuando ésta se entrega sin reservas al dominio de la poderosa proposición fundamental del fundamento suficiente que hay que emplazar, como si ésta fuera la única pauta. ¿A dónde ha conducido esto? Ha llevado a una mutación del representar científico, a cuyo través no hace desde luego sino llegar a cumplimiento lo ínsito en la esencia de la ciencia moderna (1991 192).

Schopenhauer, al proponer el principio de razón suficiente en la fórmula wolfiana, por considerarla la más general: "*Nihil est sine ratione cur potus sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que es" (1989 33), considera que probablemente esa fórmula ha de ser muy antigua; sin embargo, no nos da cuenta del lugar del pensamiento, ni del ámbito en el cual resuena por primera vez el sentido de dicho principio, de modo tal que lo descarta por no parecerle de importancia. Para aclarar este asunto sólo se limita a tratar de rastrearlo desde Platón y Aristóteles y a situarlo en el contexto de la modernidad, con el fin de hacer, a partir del desarrollo de dicho principio, una obra que "... ha venido a ser una teoría compendiosa de nuestras facultades cognoscitivas, teoría que, mirando siempre y sólo al principio de razón, expone el asunto por un lado nuevo y peculiar..." (*Id.* 27).

Es significativo este silencio que cubre el origen del principio de razón y más aún la imposibilidad de dar cuenta de él como lo da a entender el mismo Schopenhauer. Por ello, podemos decir que ese origen lo encontramos, para emplear una expresión significativa, más acá de lo que hemos conocido como filosofía.

Entendiendo el porqué la consideración historiográfica del problema carece de relevancia frente a la problemática del asunto, no nos queda otra alternativa que la de tratar de pensar la irrupción de la problemática del principio de razón en el pensamiento de Leibniz como designación del ser. Quizás así tenga lugar la afirmación de Heidegger:

No obstante, en la historia del pensamiento occidental, que comienza en el siglo VI antes de Cristo, hicieron falta dos mil trescientos años para que la representación familiar “nada sin fundamento” fuera establecida propiamente como proposición, conocida como ley, reconocida en todo su alcance, y llevada a sabiendas a validéz ilimitada. Durante todo este tiempo, la proposición del fundamento ha estado, por así decir, aletargada. Hasta la fecha, apenas hemos reflexionado todavía sobre este extraño hecho, sin haber llegado siquiera a preguntarnos a qué pueda obedecer que la breve proposición haya necesitado un tiempo de incubación de tan inaudita longitud. Pues sólo en el siglo XVII ha reconocido Leibniz la representación –corriente desde hace tantísimo tiempo– de que nada hay sin fundamento como una proposición que da la pauta, y la ha expuesto como proposición del fundamento. ¿Acaso iba a venir a comparecencia algo único en su género, y grande, a través de la proposición del fundamento, tan universal como breve? ¿No será que en el extraordinario largo tiempo de incubación se preparaba también un extraordinario despertar a una vigilia alerta que ya no permite el sueño, y menos aún una incubación, un sueño en el templo? (1991-184).

Llegados a este punto, hemos de decir que la mención al trabajo historiográfico realizado por Schopenhauer, que hemos citado, no es en modo alguno gratuita, por cuanto consideramos que si bien el desarrollo de la problemática dada por Heidegger no precisa tal dirección, nos parece conveniente hacer claridad sobre los modos en cómo las determinaciones del ser, dadas en la historia, han advenido al pensamiento de Leibniz en la forma de este *Principium magnun, grande et nobilissimum*.

2. ¿Pero qué dice el principio?

Por considerarlo de relevancia para el esclarecimiento de este interrogante citaremos el texto de Heidegger en latín tal como aparece en su escrito de *La esencia del fundamento*:

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu conexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristóteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjeo est expressa, in reliquis ómnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, neccesaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessarium et contingentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

*Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momento. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, **nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa.** Alioqui veritas daretur quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est (15)⁴.*

Este texto de Leibniz, tomado de su tratado *Primae veritatis* sirve como hilo conductor al pensamiento de Heidegger en torno a su análisis del principio de razón. En aquel encontramos una clara determinación de lo que la modernidad, tras la matematización del pensar, ha tenido como el “qué es” de la verdad y su esencia. Pues solamente en la época moderna, la época de la imagen del mundo y del pensamiento que se piensa a sí mismo,

⁴ La traducción del texto es: “Por tanto siempre el predicado, o sea el consecuente, está incluido en el sujeto o antecedente; y en esto mismo consiste la naturaleza de la verdad en general, o sea la conexión entre los términos de la enunciación, como también Aristóteles lo anotó. Realmente en los idénticos tal conexión y comprensión del predicado en el sujeto es expresa, en todos los demás es implícita y ha de ponerse en evidencia por el análisis de las nociones, en el que reside prioritariamente la demostración. Ahora bien, esto es verdadero en toda verdad afirmativa universal y singular, necesaria o contingente, y en la denominación tanto intrínseca como extrínseca. Y está oculto aquí un misterio admirable en el que está contenida la naturaleza de la contingencia, o sea la diferencia esencial de las verdades necesarias y contingentes y se elimina la dificultad acerca de la necesidad de las cosas libres. Y de éstas no suficientemente considerada por su excesiva facilidad, se desprenden muchas cosas de gran importancia. Pues de aquí surge el axioma recibido: **nada existe sin una razón, o sea no hay efecto alguno sin causa.** De lo contrario se daría una verdad que no puede probarse a priori, o que no se resolviese en verdades idénticas, lo que está contra la naturaleza de la verdad que siempre es idéntica, expresa o implícitamente”. La negrilla es nuestra.

puede aparecer esta proposición como principio fundamental. La instauración y exposición de éste va unida al hecho mismo de que la metafísica –y consiguientemente la determinación del ser– entre y se afiance en un pensar violento e irrecusablemente racional. El hecho de la pregunta y su propia manera de formularse, que señala el porqué sólo en esta época, y concretamente en Leibniz, tuvo lugar la aparición del principio de razón suficiente, como una proposición fundamental, a partir del cual se decide sobre el ser de lo ente y su verdad, sólo son posibles desde la instauración de una concepción del pensar determinado por lo racional y afianzado en su propia matematización.

Ahora bien, lo racional y esa definición clásica del *homo est animal rationale* no es en sí misma garantía alguna para un pensar que piensa su destinación y procedencia. De esta forma, el pensamiento como ejercicio de la razón no es ni la primera, ni mucho menos la última y acabada manera de corresponder a aquello de donde proviene. En una historiografía, no tan remota, la razón será devuelta a su lugar y el pensamiento dará cuenta de ella como un modo equívoco de correspondencia. Como en forma acertada lo dice Jean Beaufre: “La raison a perdu la mémoire d’elle-même” (1974 53). Y es justamente en la modernidad donde se consume su extravío.

Pero volvamos al propósito de este numeral. Se trata de dar cuenta de lo que la proposición del fundamento dice, y de lo que dice para un pensamiento como el de Heidegger. La cita de Leibniz, aparte de una definición de la verdad predicativa contenida en el juicio, resulta significativa en este pasaje: “*Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa*”. Que para nuestra comprensión traducimos así: “Pues de aquí surge el axioma recibido: **nada existe sin una razón**, o sea **no hay efecto sin causa**”. Escuchamos en ello el modo como el axioma –pues el pensar matematizado es necesariamente axiomático– es elevado ahora a la jerarquización de una proposición sobre la razón, y una proposición fundamental, erigiéndola y constituyéndola en el principio supremo que rige y determina el pensar, entendiéndose así

“supremo” como el primero, el más necesario y primordial. Pero ¿En dónde radica este sentido para recibir tal privilegio? Veamos.

Leibniz le escribe lo siguiente a su amigo Arnauld:

Honoure le 14 juillet 1686: il faut toujours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une proposition, qui se doit trouver dans leur notions. C'est là mon grand principe, dont je croy que tout les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'ont puet tousfour rendre pourqoy la chose est plustost allè ainsi qu'autrement...". Traducido: "es siempre necesario que haya un fundamento de la conexión de los términos de un juicio, que tiene que encontrarse en los conceptos de aquellos. 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 una razón por el que la cosa ha sucedido así más bien que de otra manera (cdto. Heidegger 1991 185 186)⁵.

Desde siempre se ha pensado que es al pensamiento filosófico a quien corresponde dar cuenta del fundamento del ente: se le asigna como su tarea clara y precisa. Es más, todo pensamiento filosófico comienza o termina fundando el ente. En el caso de Leibniz y su inscripción en la modernidad, la pretensión clara es la de fundar el pensamiento desde la razón. Cuando enuncia el *nihil est sine ratione*, está revelando algo contundente, toda entidad recibe su posibilidad de tal desde algo nombrado como razón, expresándolo precisamente desde su denominación negativa, que afirmativamente reza así: *Omne ens habet rationem*. El pensamiento racional moderno da por supuesto este acontecimiento: que a todo ente le va una razón, un fundamento y por lo tanto busca fundar en razones todo lo que pertenece –e incluso lo que no pertenece– a su dominio previamente delimitado y configurado desde su cálculo asegurador; desde la *mathesis* y el orden y sin cuyo principio no sería posible una fundamentación universal de todas las ciencias. Todo ente, todo comportamiento y todo lo que es, ha

⁵ El texto de Leibniz es *Correspondencia entre Leibniz, Arnauld y el conde Ernst von Hessen-Rheinfels* (49).

de estar basado en razones. De allí que hablemos de “razones” primeras y de causas “últimas”: es el intento moderno por retomar un asunto aristotélico palidecido por la teología dogmática medieval.

Sin embargo, el problema del fundamento no es el problema de las causas, o por lo menos no lo es en el pensamiento anterior a Platón y Aristóteles. Ni Heráclito ni Parménides se lo plantearán, pues para ellos nada parecido a la racionalidad moderna es posible, ni aún así como la va a entender Leibniz. De allí que es sorpresivo el encontrar cierta identidad no aclarada en la formulación leibniziana del principio. En el texto encontramos una identificación entre el “nada sucede sin causa” y el “nada es sin razón o fundamento”. Por esto Heidegger precisa que si bien toda causa es una especie de razón, no toda razón produce algo en el sentido de una acción causal. Para aclararlo decimos lo siguiente: “Todos los hombres son mortales”, es un enunciado universalmente válido que contiene la razón de que Luis es mortal, pero este enunciado, aunque sea universal y válido, no produce el que Luis muera, en el sentido de ser una acción causal. De allí lo ambiguo que pueda ser el texto de Leibniz citado al comienzo de este numeral. El problema del fundamento no es asunto de causas o causalidades. Tiene que ver sólo con el problema de la razón tomada y entendida como fundamento para el moderno modo de representar el ente en su totalidad.

En el “**Nada es sin razón**”, Leibniz hace presente para la modernidad la proposición del fundamento como el principio supremo del representar y del comportamiento humano. Este principio fundamenta todo aquello que se pueda decir, pensar y hacer. Y todo principio es -por su propio fundamento- aquello que no es preciso ni necesario cuestionar. Es algo evidente de suyo para esta forma de representar, por ello es aquel principio que “tienen que admitir todos los filósofos”; caracterizado por la razón suficiente que ante todo hay que dar. *Rationem reddere* vale aquí decir tanto como dar la razón. Ante ello el pensar formula tres preguntas.

La primera inquiere así: la razón que hay que dar ¿de qué es, en cada caso, razón? A ella Leibniz responde de un modo determinante: para él hay que

dar la razón “porque una verdad lo es sólo, en cada caso, si es posible volver a dar su fundamento. “*Quod ovis veritatis reddi ratio potest* “ (Heidegger 1991 185). No sólo el ente sino incluso su verdad se determina desde la racionalidad, desde su fundamento. Por ello, la verdad es siempre y en cada caso una proposición verdadera, un juicio recto. La verdad se expresa en esa forma; es predicativa. Y es predicativa en el juicio. De allí que el juicio sea *conexio praedicati cum subiecto*: el enlace de lo enunciado con aquello que se enuncia. Y en ese lugar cobra sentido el *nihil est sine ratione*, pues es el fundamento el que soporta; es en él donde subyace el enlace de sujeto y predicado. La razón da la justificación del enlace y por tanto es la que da cuenta de la verdad del juicio. En latín *ration* es tanto como “cuenta”, así pues, la razón da cuenta de la verdad del juicio. Por eso hay que dar cuenta del principio de la razón suficiente.

La segunda se formula en estos términos: ¿Por qué hay que dar la razón, es decir, darla expresamente como tal? A lo cual respondemos: hay que dar la razón, y darla expresamente como tal, porque como hemos visto la *ratio* es cuenta. Si la razón no se da, esto es, si no se da cuenta, entonces el juicio quedaría sin fundamento o sin justificación. La verdad predicativa sólo lo es en tanto se da cuenta del enlace como la *adaequatio intellectus et rei*. Sólo es posible si se da para este enlace, fundamento. La cuenta, por lo demás prueba la exactitud del juicio. Nos dice Heidegger: “El juicio no es ninguna verdad. El juicio es una verdad sólo cuando se indica el fundamento de la conexión, cuando se suministra la *ratio*, cuando se dan cuentas. Tal suministro necesita de un sitio donde la cuenta se deposite, de una instancia ante la cual se den cuentas” (1991 186).

La tercera pregunta reza así: ¿A dónde hay que dar cuenta? Definimos el principio de razón o fundamento como el *principium reddendae rationis sufficientis*; la fuerza recae ahora sobre *ratio reddenda*, la razón que hay que dar. Por ello, ahora respondemos a esta tercera pregunta diciendo que hay que darla al hombre, pues es él quien determina los objetos en el modo de representación que es el juicio. Dice Heidegger en su texto *La época de la imagen del mundo*:

A diferencia del percibir griego, es totalmente distinto el significado del representar moderno, cuya acepción se expresa mejor que nada con la palabra *repraesentatio*. Re-presentar significa en este caso: llevar ante sí lo existente como un opuesto, referirlo –al que se hace la representación– y hacerlo volver a entrar en esta relación consigo mismo como dominio decisivo (1960 81).

El representar es el rasgo determinante del hombre en tanto irrumpe como *subjectum*, como aquel ente en el cual se funda todo lo existente a la manera y medida de su ser y de su verdad. El hombre concebido como un yo, como el sujeto, es aquel que se representa lo existente como dado, como aquello que está puesto ahí. Es el ser humano aquel existente que se relaciona con el mundo pro-poniéndoselo en forma de exactos enlaces de representaciones, o lo que es lo mismo en forma de juicios. Serán estos juicios desde los que se determine la entidad del ente sólo como verdadera si se propone al yo representante la razón o cuenta de sus propios enlaces, esto es la relación entre sujeto y predicado:

El fundamento es tal únicamente como *ratio*, es decir, como cuenta dada sobre algo ante y para el hombre, como yo enjuiciante. La cuenta lo es tan sólo cuando se da cuenta de ella. Por eso, la *ratio* es en sí misma *ratio reddenda*; el fundamento es, como tal, el fundamento que hay que volver a dar. Sólo a través del fundamento –vuelto a dar al yo, y emplazado ante él– de la conexión de las representaciones viene a estar lo representado de tal modo que, en cuanto ob-stante, es decir, como objeto, resulta emplazado en seguro para el sujeto representante (1991 186).

Con esto queda claro que la razón es lo que soporta y determina en los juicios el enlace de representaciones. Pero recordemos otras de las características de la proposición del fundamento. La proposición se enuncia así, como ya bien lo sabemos: *principium reddendae rationis sufficientis*. Ahora la fuerza de dicha proposición debe recaer sobre el *rationis sufficientis*. Esto nos dice la razón o cuenta que hay que dar, tiene que ser *sufficiens*. La razón tiene que dar una cuenta suficiente para poder hacer-estar a los objetos en una forma segura, para garantizarlos en tanto objetos de un representar. El que la razón-cuenta dada- tenga que ser suficiente no es un mero agregado al principio, sino un rasgo fundamental sin el cual no podría instaurarse. Y esto lo aclara Leibniz al complementar la formulación de

dicho principio en dichos términos: *Nihil existere nisi cuius reddi potest ratio existentiae sifficiens*. “Nada existe de lo que no pueda darse la razón de su existencia como suficiente”.

Heidegger confirma esta determinación de que la razón tiene que ser suficiente cuando dice: “El fundamento, que reclama en cada juicio sobre un objeto su emplazamiento ineludible, requiere al mismo tiempo ser suficiente como fundamento, es decir completamente suficiente como rendición de cuentas” (*Id.* 187).

Pero surge la pregunta: ¿Para qué tiene que ser suficiente la razón como cuenta dada? La pregunta queda arrastrada por lo tajante de la respuesta: porque la *ratio sifficiens* es el modo eminente de traer un objeto-ente-a la plenitud de su estado, y sólo la totalidad de las razones a dar -la *perfectio*- garantiza que el ente (todo ente y cualquier ente) quede establecido como un objeto para aquel que se lo representa; esto es, para el hombre en tanto sujeto que se afirma en el representar, y que pone ante sí y asegura lo puesto como tal. Sólo la *perfectio* -la totalidad de las razones a dar- nos da la garantía de que lo puesto ante el representar humano quede establecido como *objectum*. O dicho de otro modo: sólo la *perfectio* nos garantiza el que todo representar pueda contar para y con el objeto. De allí lo decisivo de dicha *perfectio* en tanto la totalidad de las razones. Por eso el *nihil est sine ratione* adquiere ahora toda su resonancia: el ente es sólo ente en la medida en que está asegurado para el representar como un objeto **calculable**. Esta calculabilidad del objeto es la que permite al hombre, considerado como el yo, representarse al ente y decidir su identidad y verdad.

Con lo anterior, hemos esbozado la respuesta a las tres preguntas surgidas en la reflexión heideggeriana. Las preguntas han posibilitado el adentrarnos en la temática de este apartado. Lo titulamos ¿Pero qué dice el principio? Y hemos visto que en él se trata de dar cuenta de su contenido. Advertimos que Leibniz al formularlo lo caracterizó como el *principium magnum, grande et novilissimum*, esto es grande, poderoso y muy noble e ilustre. En este

sentido, preguntamos: ¿En qué consiste la grandeza y el poder de dicho principio? A lo cual respondemos que se deberá a él la configuración de una época del pensar, cual es el de la modernidad. Leibniz sólo dice aquello que funda las posibilidades de pensar lo existente; pero en el principio escuchamos también aquel llamado, según el cual, se decide sobre lo que puede ser pensado y considerado como un objeto para el representar y lo que puede en general ser un ente. Es decir, existe la pretensión de decidir acerca de algo fundamental cual es el ser de un ente.

Cuando Leibniz formula por primera vez dicho principio de una manera expresa y completa quiere decir, entonces, que el representar humano ha sido reclamado por el principio *rationis* de una manera decidida e irresistible y sometido a su poder “El principio *rationis*, la proposición del fundamento, se convierte en proposición fundamental de todo representar. Esto quiere decir: el representar, regido por el principio *rationis*, se convierte ahora en un representar declaradamente racional administrado por la razón” (*Ibid*). Lo que se nos dice es contundente, si el representar humano ha sido reclamado por dicho principio, ello significa decir tanto como que el pensar humano sólo y únicamente puede ser afianzado y fundado por la razón. Así todo pensamiento que surja de esta llamada imperiosa de la racionalidad será aquella instancia desde la cual decida -y sólo desde ella- lo que es el ente y su verdad. Como vemos, el poder es absoluto. La verdad será comprendida sólo desde la razón y ella misma la fundará; incluso el que piensa esta verdad de la existencia del hombre tendrá que pensarla a sí mismo desde dicha razón y racionalidad. El hombre será entonces aquel existente que como animal racional se piensa y determina a sí mismo y a todo lo que le rodea desde dicho horizonte. La razón es la medida de la verdad y más aún, de su única posibilidad.

La proposición del fundamento se convierte en el principio de todo representar, y el representar es algo racional, vale decir, gobernado por y desde la razón. Y aquí la razón, entendida como “cuenta”, cobra el sentido de justificar y fundamentar el ente. A partir de este momento se va a entender que la

filosofía ha de fundamentar siempre su objeto, y fundamentar no es otra cosa que dar razones de algo. Ahora bien, *ratio* no sólo significa cuenta en el sentido de fundamentar algo sino también en el sentido de que, sosteniendo algo como justo, calcula a sí mismo su exactitud y lo asegura mediante este cálculo. Por ello anota Heidegger:

Este calcular, pensado en sentido lato, es la manera en que el hombre acepta, anticipa y recibe algo, es decir, la manera en que en general el hombre se per-cata de algo. *Ratio* es el modo del percatarse, es decir, la razón. El representar racional sigue el *principium rationis*. La proposición del fundamento es la proposición fundamental suprema de la razón, en la medida en que la razón sólo a través de ella llega al pleno despliegue de su esencia como razón. La proposición del fundamento es la proposición fundamental del representar racional, en el sentido del calcular que asegura el emplazamiento (*Id.* 188).

Esta situación develada en el texto sería la que quien quisiese afrontar la supremacía de dicho representar racional tendría que socavar, y para ello debería contar con el hecho de que la razón no aparece de un modo gratuito o arbitrario en el pensar occidental. Occidente, o lo que solemos denominar como su cultura, no es otra cosa -para el pensar- que el despliegue del *logos* llevado hasta sus últimas posibilidades en la respuesta a la llamada que habla por el poder del *principium rationis sufficientis*. Por ello, el período de incubación del principio concluye en el momento en que Leibniz coloca el fundamento “**nada es sin razón**” en el lugar del principio esencial de todo pensar. Hasta ese momento el pequeño principio permanecía casi desapercibido y sin pensar. Pero una vez formulado y fundado como medida de todo pensar, actuar y medir el ente en su totalidad, comienza a desatarse todo el poder de aquello que habla en su llamada. El poder del fundamento determina, en lo más profundo, lo que se ha denominado como “época moderna”, que no es otra cosa, según Heidegger, que la época de la imagen del mundo, a la cual acaso pertenece aún nuestro modo de pensar.

El poder del fundamento ha determinado, entre otras, el surgimiento y culminación de la técnica moderna. Y la perfección de esta técnica es sólo el eco de la llamada a la *perfectio*, esto es, a la integridad de la

fundamentación. La técnica moderna quiere alcanzar la máxima perfección que le sea posible; y dicha perfección consiste, para ella, en la posibilidad de calcular la totalidad de los objetos, de allí su esfuerzo por construir, solidificar y expandir su propia racionalidad. La época moderna es la época determinada y fundamentada por la proposición del fundamento. En atención a la llamada que habla en el poderoso principio es posible -y sólo por ello- el surgimiento de una técnica altamente especializada. La técnica moderna es un modo de respuesta al llamado imperante de la proposición del fundamento como principio supremo de todo representar. Pero aún hay más. Según Heidegger, en respuesta a la llamada que habla del principio de razón, el hombre se ha adentrado en lo que hoy denominamos “era atómica”. Esta era atómica se encuentra gobernada por el poder de la llamada del principio de razón suficiente que hay que dar. “Pero, detrás de esta lucha, reina un combate en el que el propio pensamiento occidental está implicado consigo mismo. Su último triunfo, es el que comienza a adquirir toda su extensión, consiste en el hecho de que este pensamiento ha obligado a la naturaleza a liberar la energía atómica” (1969 79).

Para la reflexión filosófica la especificidad de lo que arrastra el despliegue de la técnica y la irrupción de la era atómica no serían comprensibles sin la instauración de la proposición del fundamento. Es en las posibilidades de la técnica y la especialización de las diversas ciencias en donde encuentra eco la llamada del principio de razón suficiente que hay que dar.

3. *¿Pero qué escuchar en el “principium reddendae rationis sufficientis” como palabra del ser?*

Para Leibniz la verdad es predicativa. Él toma de Aristóteles el concepto de verdad proposicional o verdad del enunciado. El *principium rationis* surge desde la *natura veritas*. Como vimos, en su transcripción positiva, el principio dice: todo ente tiene una razón, y es válido porque sin él habría entes que deberían existir sin razón, y eso no es posible puesto que la verdad subsiste.

Y la esencia de la verdad proposicional, veíamos, reside en la conexión de sujeto y predicado.

Ahora bien, para Heidegger el pensamiento de Leibniz se constituye como aquel lugar de la metafísica occidental en el cual el representar humano ha sido reclamado por la proposición de fundamento que nos sale al encuentro. Entonces ¿En qué consiste el poder que habla en dicha proposición? ¿Cuál es la llamada que habla por el principio de todo representar? Como veíamos, la técnica moderna aparece como una de las formas en la que habla tal poder, persiguiendo la calculabilidad de todos los objetos. Y esta calculabilidad presupone de antemano la ilimitada validez de dicha proposición.

El principio fundamenta a su modo el ser de la época moderna, de la era técnica y atómica, pero sólo por el hecho de presuponer su validez ilimitada. En el interior del ámbito fundado por el *Nihil est sine ratione* se mueven y desenvuelven la técnica y las ciencias modernas como en su elemento más propio y seguro, y aún más sin él no habrían arribado a Occidente las posibilidades contenidas en la liberación de la energía atómica. Vemos así como el poder de dicho principio ha sido posibilitante de toda una nueva era, de tal manera que la ciencia dirigida por dicha técnica se abandona sin reservas, teniéndola como único modelo al auspicio del poderoso principio cuya razón hay que dar. Esto es lo que el hombre actual escucha en la llamada que habla este representar; el hombre escucha sometándose cada vez más a dicho poder. Sin embargo, según Heidegger, la sumisión no es la manera adecuada o propia de escuchar la llamada de la proposición del fundamento.

Esta es la diferencia entre un pensamiento que simplemente calcula y un pensamiento que medita. Y es aquí donde aparece toda la originalidad del pensamiento de Heidegger al tratar de escuchar el principio de razón o proposición del fundamento como palabra del ser, como indicación del ser. Pues para Leibniz y en general para toda la metafísica, el principio de razón

resuena como un principio sobre el ente, y en esta medida buscan una razón primera para el ser pero ateniéndose a un ente, en algunos casos al ente por excelencia. Sin embargo, el principio es verdadero porque en él habla una palabra del ser, una identificación del mismo que es incluso más antigua que la llamada misma, y esta identificación le ha sido dada al hombre occidental como la razón.

Pero intentemos abordar la pregunta que da nombre a este numeral. Procedamos paso a paso. La proposición del fundamento en la fórmula wolfiana que es la más conocida en general dice: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Que en la traducción que hace Schopenhauer de ella dice: nada es sin una razón por la que es (1989 33). En el enunciado del principio “Nada es sin razón”, estamos acostumbrados a tomarlo haciendo énfasis en el nada-sin, que en la trascripción positiva: *Omne ens habet rationem* querría señalar el acento en el *omne-habet*. En el principio toma la palabra el ente, ya que suena en primera instancia como el hablar “de” y “sobre” el ente. Al recaer la fuerza en el *nihil-sine* en el principio, habla primero el ente. Pero ¿Qué pasa con el *est*? ¿Qué pasa con el *ratione*? Un oído atento tendrá -en cuanto pensar que trata de escuchar la indicación del ser en el *principium rationis*- que prestar atención primeramente al *est* y luego al *ratione*.

La pequeña partícula *est* aparece como algo evidente de suyo en la habitual manera de considerar y representar el principio. Pero, es necesario escuchar con atención lo que *est* pone de presente. Y aun cuando el principio es un enunciado sobre el ente, tenemos que recordar que nosotros sólo percibimos al ente como ente únicamente si tenemos en cuenta “qué es y cómo es”. El “es” da el tono dominante en la proposición del fundamento. Sólo escuchando el principio desde el “es” podremos ponernos a disposición de lo que realmente habla en él. Si estamos atentos el principio leído ahora desde el *est* suena ahora diferente. Ya no recae el acento en el *nihil-sine* sino en el *est-ratione*. La partícula *est* referida siempre como a un ente, nombra ahora al “ser del ente”, y al darle al ser –en la forma del *est*– el tono

dominante, entonces también la razón se acentúa en una nueva forma de escuchar el principio. La fuerza recae en el ser razón y desde éste escuchamos el principio, con lo cual queda establecido que ser y razón suenan al unísono implicándose el uno al otro. Sólo es posible escuchar en forma atenta el principio dando al ser y a la razón su mutua pertenencia. El principio dice ahora: **al ser le pertenece la razón**, y ello es el supuesto para que podamos escuchar en aquel la indicación del ser. Por ello anota Heidegger:

La proposición del fundamento ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representar referido al ente, ya no dice que toda cosa tiene un fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, la proposición del fundamento en cuanto palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente (1991 194-195).

Al decir que “ser” quiere decir razón-fundamento, estamos respondiendo a la pregunta ¿Qué quiere decir, entonces ser? El “entonces” señala aquel lugar de la metafísica moderna en el que Leibniz formula la proposición del fundamento como principio fundamental. Señala el lugar del pensamiento en el cual el ser le es asignado al pensar con la forma del *principium rationis*. El *Nihil est sine ratione* es la respuesta que la modernidad da a la pregunta: ¿Qué quiere decir entonces ser? Y lo que un oído atento escucha en la formulación del principio de razón es eso: ser y razón se implican mutuamente, al ser le pertenece la razón, ser quiere decir razón.

Pero en tanto hemos dejado escuchar el principio de razón como la poderosa llamada a que sea dada la razón, entonces atendemos al principio como palabra del ser. El principio ya no habla de que el ser tenga una razón, pues como lo veíamos en la cita de Heidegger, si entendiéramos que el ser tiene una razón lo estaríamos representando como a un ente. Y esa es precisamente una de las maneras del olvido de la pregunta por el ser “acusado” en el modo de pensar de la metafísica moderna, al cual pertenece Leibniz, al formular la proposición del fundamento como principio supremo

de todo pensar. El principio de razón no dice ahora que el ser tenga una razón. Sólo el ente tiene una razón, sólo él tiene en tanto fundamentado, un fundamento. La razón fundamenta modernamente el ente. Pero el ser, en cuanto él mismo es fundamento, no tiene una razón. El ser queda sin fundamento, sin razón, ya que él mismo es el fundamento, él es la razón, por lo tanto no tiene “una razón”. Como fundamento permite y deja que el ente sea. El ser como razón es el fundamento del ente.

La razón-fundamento es para el ente la dote mediante la cual se afianza como ente. Éste al ser traído al ser como razón afianza su existencia; y si no fuera así no existiría. Por ello, para un oído atento la proposición del fundamento, esto es, el principio de razón suficiente, es válida y verdadera sólo porque en ella habla una palabra del ser. Esta palabra del ser nos dice: ser y fundamento, lo mismo. Y cuando lo decimos suenan al unísono, se implican, y de esta manera estamos respondiendo a la pregunta: ¿Qué quiere decir, entonces, ser? Pero, de esta manera, estamos respondiéndola con la misma pregunta ¿Qué quiere decir, entonces, fundamento? Y esto es válido en tanto decimos ser y fundamento: lo mismo. Las dos preguntas interrogan por lo mismo; por el sentido del ser comprendido como razón-fundamento. La pregunta por el ser es, en este momento, la pregunta por el fundamento. Y dicha pregunta busca en el *principum rationis* una indicación que nos lleve a una respuesta. Hemos caído, de esta forma, nos dirá Heidegger, en un círculo o espiral: razón-fundamento quiere decir ser y ser quiere decir razón-fundamento. La pregunta parece golpearse contra ella misma: al preguntarse por el ser nos encontramos con la pregunta por la razón-fundamento; al preguntarnos por la razón-fundamento nos preguntamos por la pregunta por el ser y paradójicamente, a pesar de todo, aún no hemos aclarado suficientemente lo que quiere decir “razón-fundamento” y mucho menos lo que quiere decir “ser”.

Pero si la proposición del fundamento es en este momento verdadera para nosotros en cuanto que en ella habla una palabra del ser, entonces debemos intentar escuchar lo que esta palabra nos dice. El asunto es cómo pensar

esa proposición en tanto palabra del ser? La proposición del fundamento es el principio de todas las ciencias modernas. Más aún, para Schopenhauer es el fundamento de todas ellas y su modo de operar con el ente. Las ciencias manipulan el ente y olvidan la pregunta por el ser. Pero esto no es un defecto del proceder científico, ya que es el modo necesario como deben actuar. Las ciencias hablan del ente desde la inadvertida y no pensada patencia del ser. “La ciencia no piensa” (Heidegger 1972 13), simplemente no pueden pensar⁶. Pero si las ciencias no piensan ¿qué pueden decirnos del *principium rationis sufficientis* como palabra del ser? Absolutamente nada.

Remitámonos nuevamente a Schopenhauer:

La importancia del principio de razón suficiente es grandísima, porque se le puede considerar como el fundamento de todas las ciencias. *Ciencia* no es otra cosa que un *sistema* de conocimientos, es decir, un todo de conocimientos enlazados, en oposición a un mero agregado de ellos. Y ¿quién sino el principio de razón suficiente vincula los miembros de un sistema? (1989 33).

Partiendo de este texto podemos pensar que si bien ese principio es el fundamento de las ciencias, no obstante éstas no pueden dar cuenta de él, no puede ser aclarado desde su mismo proceder e indagar, no puede ser matematizado, de allí la razón de por qué la ciencia no piensa. Si volvemos a la pregunta ¿Qué palabra del ser habla en ese principio-fundamento? escuchamos nuevamente la voz de Schopenhauer que nos dice: “Ahora bien, como la suposición hecha siempre por nosotros *a priori* de que todo tiene una razón es la que nos autoriza a preguntar en todas partes “por qué”, el “por qué” puede ser llamado la madre de todas las ciencias” (*Ibíd*).

Este “por qué” nos habla del fundamento que en cada caso hay que dar, y señala el confiado preguntar de las ciencias que suponen dicho principio

⁶ Ya Aristóteles al definir la *episteme* aclaraba que a la ciencia le llegan ya pensados y dirimidos sus principios en la medida en que en el proceso dialéctico se iban aclarando y sólo ella los asumía como puntos de partida o como supuestos desde los que iniciaba sus procesos de demostración.

como fundamento del ente. El porqué busca afanosamente las razones del ente, llevando al preguntar científico de un interrogante a otro y esta consecutiva búsqueda se pierde en un inagotable ir de un lado a otro, siendo éste su modo de proceder. De allí la referencia a los versos de Goethe, evocados por Heidegger: “Sin embargo la ciencia, infatigable, esfuérsase y pugna en pos de la ley, el fundamento, el porqué y el cómo” (1991 192).

La ciencia no puede dar cuenta de la proposición del fundamento, ya que sólo opera afanosamente bajo su dominio. Por ello la presencia del poeta en esta reflexión, que si bien no podía prever adónde conduciría la infatigable tarea de la investigación moderna cuando ésta se entrega sin reserva al dominio de la poderosa proposición fundamental, sí presentía el “cómo”, el proceder de las ciencias cuando perseveran ciegamente en su arrebató, desgastando al hombre y a la tierra en su más íntima esencia.

La cuenta que hay que dar del principio fundamento como palabra del ser sólo puede ser aclarada desde un pensar que atienda la indicación del ser mismo. Nuevamente Heidegger cita a Goethe en los siguientes versos: “¿Cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde? ¡Siguen callados los dioses! Tú atente al *porque* y no preguntes: ¿por qué?” (Id. 196).

Con este texto el filósofo quiere señalar la existencia de la diferencia entre lo que dice el “por qué” como preguntar de las ciencias y el “porque” como esencia del fundamento, siendo el primero la manera como dichas ciencias interrogan por el ente. El ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde? Son las formas como se despliega el preguntar del “por qué”. Son preguntas por los modos del transcurso espacial, temporal y legalmente regulados del movimiento, siendo las formas en las que la investigación científica anda en pos del por qué del ente. En otras palabras, es la consideración del ente regulado según las leyes espacio temporales, desplegando de esta manera el por qué de las ciencias regidas por el principio de razón suficiente que hay que dar. Goethe, sin embargo, quiere con este verso demarcar la diferencia entre un preguntar científico y otro que no se atiende a su proceder, al decirnos “Tú atente al *porque* y no preguntes: ¿por qué?”

Ahora bien, ¿qué nombra el porque? Vemos que es totalmente distinto al “por qué”. Ambas formas no son lo mismo; el “porque” no pregunta “por qué”, no quiere hacerlo y se opone a que se pregunte como tal. Se niega a que se investigue “por qué”, se opone a que se investigue la fundamentación. El “porque” es sin “por qué”. Rechaza el fundamentar e investigar razones y esto es posible por cuanto él no tiene razones; él mismo es la razón o fundamento. Ahora bien, razón o fundamento se dice *Grund*, esto es lo que está más hondo, aquel fondo en el que todo ente reposa, nombrando así mismo el fundamento. Ahora bien, el “porque” en tanto el mismo es *Grund* indica la esencia del fundamento, y si es verdadera la palabra del ser como fundamento, entonces el “porque” indica la esencia del fundamento (cf. 197) y por lo tanto señala la esencia del ser. El “porque” nombra el fundamento siguiendo la indicación del ser, nombra el ser, de allí que el “porque”, el ser y el fundamento sean lo mismo. No es posible pensar el uno sin el otro, se copertenecen e implican mutuamente.

Iniciábamos este numeral preguntándonos qué es lo que dice la proposición del fundamento (el *principium reddendae rationis sufficientis*) como palabra del ser; hallábamos en el “est” del *Nihil est sine rationis* el acceso a la pregunta por el ser, para encontrarnos con que “ser” y “fundamento” son lo mismo en el “porque”. En el *principium rationis sufficientis* un oído atento como el de Heidegger⁷ percibe la diferencia que nombra al ente y escucha el decir del ser. Dicho principio es grande por el poder de su llamada a todo representar en la interpretación del pensamiento moderno, pero el principio del representar es grande sólo porque en él se escuche el pequeño principio como palabra del ser nombrándolo como fundamento, pero esta palabra guarda silencio a diferencia del carácter público del poderoso principio, pero no obstante aquella no dejará de exhortarnos permanentemente a nosotros los mortales. Ya dependerá de nosotros estar atentos a esta habla o sólo escuchar el ruido que acalla lo verdaderamente digno de ser pensado.

⁷ El lector puede consultar el texto de Derridá (1998).

Conclusión: la indicación y la llamada

Las ciencias y las tecnologías modernas atienden al poder de la grandiosa llamada del principio de razón suficiente y de ello tenemos hoy innumerables signos. No sólo se cumple sino se atiende, en forma exclusiva, a la violencia de dicho llamado. El despliegue de tal poder ha llevado al hombre a la fundación de la era atómica y a la fabricación de una enorme cantidad de objetos. Era que nos ha llevado al descubrimiento de la energía atómica y sabemos bien la diversidad de usos que a ésta se le ha dado. La era atómica es la última y acabada forma mediante la cual el hombre pretende someter el ente liberando el poder de la energía atómica, y esto sólo fue posible mediante el sometimiento al poder que habla en la proposición del fundamento o principio de razón suficiente. Ella es la respuesta a la violencia de la llamada del “¿por qué?” fundamentador de toda ciencia: vimos cómo la técnica busca la perfección, y ésta reposa en la omnímoda calculabilidad de los objetos, la cual, a su vez, presupone la validez ilimitada del *principium rationis*, determinando de esta manera la esencia de la era moderna.

Ahora bien, en dicho principio no sólo habla la violencia que llama a que sea dada la razón de todo representar, pues en él también se escucha la indicación del ser, siendo tal indicación más antigua que la llamada, pues en ella habla la palabra del ser como fundamento y razón, y sin este acontecimiento no hubiera sido posible un pensar filosófico, y por ende tampoco las ciencias. No obstante, no se trata de negar la pertinencia y la necesidad del “¿por qué?” y de las ciencias y de la época actual, pero sí que la violencia de la llamada se pliegue ante la poderosa indicación del “porque”, dejando escuchar esa habla como palabra del ser. Y precisamente, si estamos atentos, entenderemos que esta palabra toma la forma de la “denuncia”, de la “sospecha”, encarnándose en muchas voces que convergen en advertir que ese saber que ignora tanto el ser de las cosas como de sus fines - metodológicamente privado de toda dimensión ontológica o axiológica, pero más apto para el dominio técnico del mundo, el cual se confunde con su proyecto- no es de ninguna ayuda cuando de lo que se trate sea de

dirigir la vida humana. Ese ideal de objetividad y calculabilidad científicos reconduce al ser humano a no ser más que la simple y pura condición de la posibilidad de esta objetividad, confinándolo a una operatividad funcional y a un apéndice.

Dentro de las implicaciones de la violencia de la llamada y su dominio se corre el riesgo de no dejar para la acción humana otra alternativa que ser un fenómeno entre otros, científicamente determinable y técnicamente construible o, al contrario, ser un islote de indeterminación y arbitrariedad. Al respecto es conveniente escuchar la voz de Gadamer:

Creo que no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científico para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. Sólo así la marcha victoriosa de la ciencia moderna iniciada en el siglo XIX pasa a ser el factor social preponderante. Sólo ahora el pensamiento científico subyacente en nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social (1993 153).

Así, pues, esos poderes desatados que piden dar cuenta de todo y han provocado los más grandes y radicales cambios en las condiciones de vida de los seres humanos logrando una mutación en su evolución, no podrán ir en contra de la mismísima condición humana so pena de poner en peligro el futuro mismo de la humanidad. Por el contrario, ha de lograrse que los humanos pasen a ser actores de su propia naturaleza obligados a autodefinirse desde otro horizonte diferente al que ha prevalecido en la tradición occidental y que arrastra precisamente ese afán de un pensar calculador delirante. Estamos conminados a un pensar más radical de esa condición humana que nos conduzca a una relación con la naturaleza y con nosotros mismos, en la cual se resalte lo que en nosotros sea lo digno de ser pensado y dignificado y en la naturaleza lo digno de ser conservado y protegido. Tarea no sencilla y frente a la que hemos de asumir la más apremiante de las responsabilidades, pues arrastra la misma pertenencia a la tierra. 

Bibliografía

- Aristóteles. *Últimos Analíticos*. Obras Completas. Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1947.
- Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Madrid: Les Editions de Minuit, 1974.
- Derridá, Jacques. *El oído de Heidegger*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Gadamer, Hans G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Librería Hachette S.A., s.f.
- Heidegger, Martín. "Principios del pensamiento". *La cuestión de los intelectuales*. Buenos Aires: Rodolfo Alonso Editor, 1969.
- . *Ser, verdad y fundamento*. Venezuela: Monte Ávila Editores, 1968.
- . *La proposición del fundamento*. Barcelona: Ed. del Serbal, 1991.
- . *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1972.
- . *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- Leibniz, Gottfried Wilhem. *Monadología*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1994.
- . *Correspondencia entre Leibniz, Arnauld y el conde Ernst von Hessen-Rheinfels*. Hannover: Ed. Por C.L. Grotefend, 1846.
- Schopenhauer, Arturo. *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Madrid: Gredos, 1989.