

Introducción

Damián Gálvez

Un laboratorio de (re)escrituras: la edición como espacio de experimentación y formación crítica

Intervenciones

Diamela Eltit
Mario Garcés

Pensar la revuelta

Rodrigo Karmy

Chile despertó

Begoña Ugalde

Piedra Papel Tijera

Artículos

Judith Butler

Para imaginar un mundo después de este, la democracia necesita las humanidades

Miguel Vatter

The Rule of Law as Concrete Order: From Neoliberal Capture to Postliberal Weaponization of Constitutionalism

Jacques Lezra

Insuficiencia

Nicolás del Valle

El crepúsculo de la civilización: dominio, naturaleza y razón instrumental en Max Horkheimer

J. Camilo Valdés

Sublevaciones: síntomas y potencias en el pensamiento de Michel Foucault y Georges Didi-Huberman

Lieta Vivaldi
Danitza Pérez
Mistral Ensignia

Regulación de las Tecnologías Reproductivas Asistidas en Chile: análisis crítico desde una perspectiva feminista

Javier Cristiano
Guido Montali

Toda espera es política. Acerca de las relaciones entre espera y poder

Claudio Espinoza

Hacia una comprensión de lo político: trayectorias teóricas y metodológicas de la antropología política

Laura Gentilezza

Los libros y los cuadros. Sobre las estrategias del quehacer nacional en Gainza y Zambra

Reseñas

Alejandro Fielbaum

Francisco Layna Ranz. *Trinchera, tribuna y periódicos. Lecturas políticas del Quijote (España y Latinoamérica, 1898-1950)*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2025

Matías Escobar

Sheldon Wolin. *Democracia y revuelta*. Buenos Aires: Palinodia, 2025

Insuficiencia¹

Insufficiency

Insuficiência

Jacques Lezra

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, RIVERSIDE

Resumen

El ensayo busca definir y mostrar qué se logra al construir un principio de razón insuficiente para pensar (en relación con situaciones actuales, crisis, cuestiones sociales, ambientales y políticas que parecen escandalosamente excesivas; así como con el pensar “abstracto”, si es que tal cosa es concebible). ¿Cuál es la estructura de este “principio”? ¿Cuál es su genealogía filosófica? ¿Qué tipo de juicios hace posible? ¿Qué tipo de juicios excluye? En particular, ¿qué relación tendrá el principio de insuficiencia de la razón con la mediación indeterminada? La cuestión se aborda mediante un análisis del cambio en el argumento de Heidegger, desde los años de *Ser y Tiempo*, entre 1927 y 1928, hasta la conferencia *Der Satz vom Grund* de 1956, en relación con el primero de los tres grandes principios —el principio de razón suficiente—, que se une al principio de contradicción o identidad y al principio del tercero excluido para formar el fundamento lógico de la metafísica occidental.

Palabras clave: Razón, (in)suficiencia, mediación, (in)determinación, Heidegger.

Abstract

The essay seeks to define, and to show what is to be achieved by constructing, a principle of insufficient reason for thinking (concerning current states of affairs, crises, matters social, environmental, and political that seem outrageously excessive; as well as thinking “abstractly,” if such is conceivable). What is the structure of this “principle,” what is its philosophical genealogy, what sorts of judgments does it make possible, what sorts does it exclude? In particular, what relation will the principle of reason’s insufficiency have to indeterminate mediation? The matter is approached through an analysis of the shift in Heidegger’s argument from the years of *Being and Time*, between

¹ Traducción del inglés al español por Gonzalo Díaz-Letelier (University of California Riverside, Department of Hispanic Studies / Department of Sociology). Publicación en inglés: Jacques Lezra, “Insufficiency”, en *Interfere Journal*, vol. 1 (noviembre 2020), dossier “Violence and Orders”, pp. 21-40.

1927-8, to the lectures on *Satz vom Grund* of 1956, concerning the first of the three great principles —the principle of sufficient reason— which joins the principle of contradiction or identity, the principle of the excluded middle to form the logical ground of Western metaphysics.

Keywords: Reason, (in)sufficiency, mediation, (in)determination, Heidegger.

Resumo

Este ensaio busca definir e demonstrar o que se alcança ao construir um princípio de razão insuficiente para o pensamento (em relação a situações atuais, crises e questões sociais, ambientais e políticas que parecem extremamente excessivas, bem como com o pensamento “abstrato”, se é que tal coisa é concebível). Qual é a estrutura desse “princípio”? Qual é a sua genealogia filosófica? Que tipos de juízos ele possibilita? Que tipos de juízos ele exclui? Em particular, qual a relação do princípio da razão insuficiente com a mediação indeterminada? Essa questão é abordada por meio de uma análise da evolução do argumento de Heidegger, desde os anos de *Ser e Tempo* (1927-1928) até a palestra de 1956 *O Enunciado do Fundamento*, em relação ao primeiro dos três grandes princípios —o princípio da razão suficiente— que, juntamente com o princípio da contradição ou identidade e o princípio do terceiro excluído, forma o fundamento lógico da metafísica ocidental.

Palavras-chave: Razão, (in)suficiência, mediação, (in)determinação, Heidegger.

Recibido: 28 de enero de 2026

Aceptado: 27 de mayo de 2026

La escritura es fácil cuando cuenta historias; narrar es fácil, y la filosofía, a pesar de las apariencias, nunca se ha visto privada de ella. Se trata de romper con la novela filosófica, y hacerlo radicalmente, y no para dar lugar a una nueva novela. La novela filosófica, la narración filosófica, es sin duda algo, pero no es sólo la historia de la filosofía como doxografía, que relata, informa, recopila y despliega la serie de sistemas filosóficos. “Contar historias”, en filosofía, es, para Heidegger, algo aún más profundo y que no se deja enunciar tan fácilmente como la doxografía. El elemento novelesco del que debemos despertar es la filosofía misma como metafísica y ontoteología. ¿Qué quiere decir eso?

Jacques Derrida²

Un cuento breve asedia a la historia de la filosofía occidental. Narra lo que le sucedió al primer hombre que hizo públicos los límites de la razón, y proporciona una definición duradera, aunque esquemática y sintomáticamente enrevesada, de la razón. De la mano de un hombre anónimo, quizás mítico, y en las alas de la recién descubierta relación entre lo que puede y lo que no puede ser pensado, lo que cabría y no cabría pensar, y lo que cabría o no expresar en público sobre el pensamiento y el pensar, el logos comienza la lenta deriva hacia el olvido que se convierte en el principio de razón. En la traducción de Heidegger, el cuento en cuestión establece el fundamento para la metafísica moderna: este es el camino hacia el llamado “principio de razón suficiente”. Pero no es del todo correcto llamar a esta historia —ni a ninguna otra— simplemente el medio, o el medio técnico, en virtud del cual se establece ese principio o cualquiera de los grandes principios metafísicos. En *Ser y Tiempo* (1927), Heidegger distingue entre una cosa y otra: por una parte, escribir y pensar narrativamente sobre los entes (*to report narratively about beings*, en la traducción de Stambaugh), y, por otra, pensar y escribir para aprehender a los entes en su ser, *ein anderes ist es, über Seiendes erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem Sein zu fassen*.³ ¿Qué se requerirá para romper “radicalmente” con ese cuento, sin simplemente contar en su lugar otro cuento filosófico? ¿Qué tendrá que suceder para que se rompa con el principio de que la filosofía no puede ocuparse sino de contar historias sobre los entes, y la historia de la filosofía de contar historias sobre entes como lo son los filósofos y sobre cosas tales como sus filosofías? Heidegger suspende estas preguntas en 1927. La fórmula paralela, *ein anderes ist... erzählend zu be-*

² Mi epígrafe proviene de Derrida (2013, p. 57). Para el decisivo tratamiento de Derrida del principio de razón suficiente, véase especialmente Derrida (1983, p. 2-20), y en su seminario sobre la pena de muerte, sesión 6 (Derrida, 2017, p. 136-160).

³ “Una cosa es dar cuenta de los entes a través de la narrativa, y otra es captar a los entes en su ser” (Heidegger, 2010, p. 36; 1967, p. 39).

richten ["Una cosa es (...) contar una historia"], por un lado, y *ein ander* (...) zu fassen ["otra cosa es (...) captar"] por otro, no nos proporciona gramática, argumento ni forma de pensamiento para pasar de la una a la otra. ¿Cómo deberíamos entonces imaginar el paso del razonamiento desde la era de los cuentos hasta la era de la comprensión del ser de los entes? (En mi pregunta, dos facultades ya están incómoda y agramaticalmente tropezando la una con la otra: la imaginación, la razón).

Hago esta pregunta en un momento en que las circunstancias —ambientales, biológicas, políticas, económicas— exceden tanto el alcance de la razón que la crisis, esa ultima ratio de la mente ilustrada, está en boca de todos y miente en todas las lenguas [*lies on every tongue*]. Es el último cuento, el último relato; y una crisis, como una historia, siempre anuncia la siguiente; es genérica. Mi vocabulario está anticuado; la jerga de la razón, del ser y de los entes, agotada. Plantear las cosas de esta manera inmediatamente invita a las paradojas. Sigámoslas y exacerbémoslas: busquemos en estas paradojas principios para imaginar cómo la razón podría funcionar más allá de la crisis de su suficiencia, o para razonar sobre la imagen de la crisis de la suficiencia de la razón. Lo que queda y apremia hoy más que nunca es la cuestión del principio de suficiencia de la razón que la escritura y el pensamiento diegético instalan.

Cabe destacar que el tema de nuestro cuento es la insuficiencia de la razón. Nos llega por fuente indirecta. Encontramos la historia en griego, narrada por el filósofo y escoliasta neoplatónico Proclo, quien está trabajando probablemente a partir de una versión ligeramente diferente de la historia que se encuentra en el *De vita pythagorica* de Jámblico; y también aparece en una traducción árabe realizada por el gran traductor del siglo X, Abu Uthman al-Dimishqi, de una obra griega perdida de Pappus de Alejandría.⁴ El relato trata sobre la escuela de Pitágoras. Aquí está la versión de Proclo:

Es bien sabido que el hombre que divulgó por primera vez la teoría de lo irracional (alogon, ana logon) pereció en un naufragio para que lo inexpresable e inimaginable permaneciera debidamente velado. Y así, el culpable, que fortuitamente se tocó con este aspecto de los seres vivientes y lo reveló, fue llevado al lugar donde comenzó y allí es azotado, para siempre, por las olas (Heath, 1928; Proclo, 1970).

Y aquí está la versión que encontramos en la interpretación de al-Dimishqi de la obra perdida de Pappus:

(...) [un] decir se volvió corriente [en la escuela de Pitágoras], a saber, que quien primero reveló el conocimiento de aquello que no oye ni

⁴ Ver Burkert (1972, p. 409 y ss.).

habla, y lo difundió entre el común rebaño, pereció ahogado: con esto querían decir, a modo de acertijo (lughz), que, dentro de la totalidad de lo que es, todo lo que es sordo o no habla o no puede ser imaginado visualmente debería ser velado (sitr); y que toda alma que por error o descuido descubre (takshaf) o revela (tazhar) algo de este tipo que está en ella [en el alma] o en este mundo, vagará [después] de aquí para allá en el mar de la no-identidad [más literalmente: un mar de no-similitud], inmersa en la corriente del venir-a-ser que no tiene orden (Pappus, 1997, p. 64).⁵

El cuento no ha atravesado los siglos sin alteraciones. El descubrimiento de manuscritos adicionales y los cambios en las convenciones editoriales relativas a la lectura de estas nuevas atestaciones, así como de las fuentes anteriores, han alterado considerablemente las líneas generales de la historia. Su sentido y el patetismo que la impregna; lo que se entiende que cuenta la historia y con qué efecto —todo esto también ha cambiado, tanto a tiempo como a destiempo con estos cambios en la práctica editorial. En gran medida, la bibliografía sobre esta fábula se enfoca —cuando los académicos no se preocupan por especular sobre la identidad de los autores de sus diferentes atestaciones—, en los diferentes puzzles históricos que plantea. ¿Qué fue lo que el desafortunado pitagórico reveló? ¿Fue la construcción del dodecaedro? ¿La irracionalidad de la raíz cuadrada del número 2 (la diagonal del cuadrado)? ¿O fue más bien un principio más amplio de irracionalidad matemática que acabaría con el orden mundial pitagórico en términos generales? ¿Habría sacrificado la Escuela Pitagórica a uno de sus miembros de esta manera, incluso si traicionara un secreto? ¿Acaso la Escuela atesoró tales secretos, en primer lugar? ¿Ha de leerse el relato como alegoría o parábola, como historia, o como algo completamente distinto?

En este relato, algo hasta ahora llamado logos capta la primera luz de la razón matemática y encuentra por primera vez lo que lo limitará de una manera que puede ser pensada como tal: un límite interno. A partir de este punto, la razón se expresará como el límite del logos. La razón como el límite pensable

⁵ Agradezco la ayuda de Jeannie Miller en la corrección de la traducción. Aquí está la traducción de Thomas Taylor de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico (Watkins, 1818), pp. 126-127: “Se dice, por lo tanto, que quien divulgó por primera vez la teoría de las cantidades conmensurables e incommensurables a quienes no eran dignos de recibirla, fue tan odiado por los pitagóricos que no sólo lo expulsaron de su asociación común y de vivir con ellos, sino que también le construyeron una tumba, como a alguien que había emigrado de lo humano y pasado a otra vida. Otros también dicen que el Poder Divino se indignó con quienes divulgaron los dogmas de Pitágoras: por eso pereció en el mar, como una persona impía, quien manifestó la composición del *icostagonus*, es decir, quien hizo público el método de inscribir en una esfera el *dodecahedron*, que es una de las llamadas cinco figuras sólidas. Pero según otros, esto le sucedió a quien desarrolló la doctrina de las cantidades irracionales e incommensurables. Además, toda la disciplina pitagórica era simbólica y se asemejaba a enigmas y acertijos, consistentes en apotegmas, debido a su imitación de la antigüedad; así como los oráculos verdaderamente divinos y píticos parecen, en cierto sentido, difíciles de entender y explicar para quienes reciben descuidadamente las respuestas que dan. Tales, pues, son las indicaciones sobre Pitágoras y los pitagóricos que pueden obtenerse de lo que se difunde sobre ellos”.

del logos surgirá, complejamente, desde dentro del logos (la razón es la expresión de la extensión inmanente del logos), pero la razón también se dará fuera del logos, en la medida en que designará un afuera para el logos. Hay cosas, tipos de cosas en el mundo y en el pensamiento, que no pueden ser pensadas razonablemente; pero el hecho que logos como razón tiene un límite, esto puede ser pensado por la razón, y cuando no pueda ser pensado racionalmente, será imaginado o representado alegóricamente por otras facultades acompañantes. Al mismo tiempo, sin embargo, los límites que la razón marca para el logos no están establecidos en cuanto a cómo existen, en cuanto a su manera de ser. ¿Están entonces sujetos a la razón, cuando su no-estar-sujeto-a-la-razón no cae, precisamente por estas razones, dentro de los límites de la razón que son inmanentes a la razón, o fuera de la razón, como el hecho bruto de la contingencia que no es susceptible de razón?

El misterio que el traicionero pitagórico revela depende de un accidente. ¿Qué es este dato, este secreto mortal? La tradición editorial ha transmitido dos respuestas. La lectura preferida de la historia de Proclo —preferida desde el primer cuarto del siglo XIX— no se refiere a lo inexpresable o irracional en general, sino mucho más específicamente a la inconmensurabilidad de las medidas de la diagonal y el lado del cuadrado, es decir: la irracionalidad de la raíz cuadrada de dos, $\sqrt{2}$, revelada por la construcción proporcional [ana-logon] de la figura geométrica. Por esta razón —reforzada por la observación de que la forma alogon estaría fuera de lugar, gramaticalmente, en el texto de Proclo— lo que naufrague en la historia será simplemente una subrama particular de las matemáticas tempranas.

Sin embargo, según la interpretación más metafísica que tanto Proclo como Pappus parecen respaldar, lo que está en juego en el cuento es la exposición de lo impensable, lo impensado, lo inexpresable o inconcebible: ton alogon. Según esta lectura, el traidor de mi relato (quien podría ser Hípaso de Metaponto) amenaza con provocar lo que un crítico llama, quizás hiperbólicamente, “el repentino colapso” de la “visión racional y ordenada del mundo establecida por Pitágoras”.⁶ Pues la cosmología pitagórica, en las versiones definitivas que encontramos en Jámblico, Porfirio y Proclo, tiende al “racionalismo” numérico. Aquí está Proclo: “Pitágoras, al ser preguntado cuál era la más sabia de las cosas, dijo que era el número (...). Pero por número, él oscuramente significaba el orden inteligible, que comprende la multitud de las formas inteligibles: pues, allí, aquello que es el primer número propiamente tal subsiste después del uno supraesencial”.⁷ La versión metafísica del relato produce una paradoja. Los números propiamente irracionales, si es que eso es lo que son los alogoi en esta historia, y si los textos realmente se remiten al alogon en esta coyuntura, per-

⁶ Cito la explicación más perspicaz que he encontrado de este relato, ver Jean-Luc Périé (2002, p. 15).

⁷ Proclo, escolio sobre el *Crátilo* de Platón; ver Maarten Van den Berg (2008, p. 104).

tenecen y no pertenecen al mismo tiempo al “orden inteligible”, en la medida en que ocurren dentro de él, pero no son parte o miembros de este orden; son y no son inteligibles. Si “número” “significa el orden inteligible”, por muy obscuramente que sea, entonces nuestro desafortunado filósofo pitagórico nos trae noticias de algo que es y no es un número, y que es ininteligible tanto por estar fuera del orden de lo inteligible como por violar los principios lógicos gemelos sobre los que se sostiene la inteligibilidad en general: los principios de identidad y de no contradicción. Condenar a los portadores de tales noticias a un sufrimiento eterno y prometeico, una y otra vez, en diferentes coyunturas históricas y bajo aspectos que difieren según cómo se marquen, definan o valoren la “inteligibilidad” o la racionalidad, parece no sólo justo, sino filosóficamente constitutivo, constitutivo de la disciplina filosófica en su larga historia. La filosofía —entendida en parte como el estudio de la extensión de la razón, de sus principios de coherencia y aplicación, de sus límites y mundos posibles— nace donde los límites del logos son ofrecidos al pensamiento por la razón como objetos del pensar que, de un modo peculiar, se resisten a ser comprendidos.

Nacimientos milagrosos de esta suerte son recurrentes en los registros de la historia y la mitología nacionales, donde adquieren plusvalía, cautivan los placeres de públicos vestidos con cuerpos sublimes de diversos tipos, mueren y renacen espléndidamente. En el registro de la investigación filosófica, puede decirse que ocurre algo similar. Mucho sucede, por supuesto, entre 1927 y 1955-1956: mucho en el largo eclipse de la hegemonía global europea, mucho en las historias nacionales de Europa central y en la historia de los pueblos: el pueblo judío, los alemanes, los polacos, los españoles. También hay mucho en la historia de la filosofía moderna, donde pequeñas legiones de figuras heréticas desafían a la Escuela en diversos frentes, exponiendo las insuficiencias de una u otra ortodoxia, a menudo con un alto coste: aquí somos testigos del surgimiento y el eclipse del psicologismo en la fenomenología, una momentánea consolidación del hegelianismo, y el eclipsamiento del proyecto de lógica matemática iniciado por Frege. Estas pequeñas legiones de filósofos traidores incluyen figuras como Russell y Whitehead, Husserl, Wittgenstein, Gödel y, por supuesto, Heidegger. Las fechas de publicación a las que remito, 1927 y 1955-56, son las de *Sein und Zeit* y de la colección de conferencias que Heidegger dedica al llamado “principio de razón suficiente” de Leibniz, publicada como *Der Satz vom Grund*.⁸ Les recordaré que el “principio” de razón suficiente —generalmente atribuido a Leibniz, pero que se encuentra en Spinoza y, de forma incipiente, antes y fuera de la historia de la filosofía— estipula que “Nada es sin razón” o, de forma ampliada, “No existe nada cuya razón suficiente para existir no pueda ser representada”. Las controvertidas y bellamente argumentadas conferencias

⁸ Para una muy útil explicación de la *fundamentación* en la lectura que hace Heidegger de Leibniz, ver Livingston (2017, p. 30-32).

de Heidegger muestran cómo el “principio” de razón suficiente, después de un largo período de “incubación”, llega con Leibniz a designar el animal humano como animal *rationale* y, en consecuencia, como lo que en 1956 Heidegger llama “la criatura que requiere cuentas y da cuentas” (129). El pensamiento propio y definitorio de esta criatura “calculante”, dice Heidegger, “trajo al mundo a la era contemporánea, la era atómica”. Pero, ¿acaso la “determinación [*Bestimmung*] de que los humanos son el animal *rationale* agota la esencia de la humanidad”, pregunta Heidegger? Y si no, “¿estamos obligados a encontrar caminos en los que el pensamiento sea capaz de corresponder [*entsprechen*] a lo digno de ser pensado en lugar de, fascinados, encantados o embrujados [*behext*] por el pensamiento calculante, pasar por alto sin demorar en lo que es digno de ser pensado? Esa —escribe— es la cosmopregunta [*Weltfrage, world-question*] del pensamiento. Responder a esta pregunta decide qué será de la tierra y de la existencia humana en ella”.

Como pueden ver, lo que está en juego es inmenso. Nuestro tiempo y nuestro mundo pueden haber perdido el angustiante espanto que informa la expresión —de los tiempos de la Guerra Fría— “la era atómica”, pero no porque la pregunta que plantea Heidegger haya sido respondida ni porque haya sido olvidada. La era contemporánea ya no es la “era atómica”. Es la era del catastrófico calentamiento global, de las pandemias, de la manifiesta injusticia racial, de la depredación ambiental, de la masiva y creciente desigualdad social y económica, estrecha y complejamente vinculada a todo esto. La cuestión del “agotamiento” [*Erschöpfung*] de la “esencia humana” no está particular ni necesariamente ligada a una amenaza existencial concreta a la “existencia humana en esta tierra”, ya sea esta amenaza en particular una guerra nuclear entre superpotencias, un desastre ambiental o una pandemia propagada en las alas de esos aviones que tanto encantaron a Heidegger. Está ligada a la manera en que el pensamiento imagina, o piensa, “la esencia de la humanidad”. Si la “esencia humana” se encuentra entre esas cosas que son realmente “dignas de ser pensadas”, dice Heidegger, entonces, como todas esas cosas, “la esencia de la humanidad” no ha de ser tomada en cuenta como objeto de cálculo. Lo que es digno de ser pensado toma forma poéticamente, en la forma de la expresión poética, como un *Sprechen*, al que el *Dasein* responde entonces, sin cálculos. El principio de razón suficiente es encantador, hechiza, no porque sea erróneo —esta es la forma errónea de imaginar el principio de razón suficiente—, sino porque “establece o determina”: *Bestimmung* es la palabra en uso constante, porque el principio de razón suficiente determina como principio del pensamiento, como su fundamento, lo que el principio revela: que el ser y la razón tienen una relación, que pueden ser pensados como una unidad o copertenencia. Cuando esta copertenencia entre ser y razón se piensa como un principio, entonces “la esencia de la humanidad” sólo puede ser tomada en cuenta como objeto de cálculo. Sin

embargo, cuando aprendemos a atender una vez más a lo digno de ser pensado, entonces habremos repensado, o, mejor dicho, habremos desocultado que “la razón limita internamente al logos”, más que al pensamiento. A las limitaciones de la formulación leibniziana del principio de razón suficiente, Heidegger opone la suficiencia arcaica del logos.

Si hay un “principio” de razón in-suficiente, o simplemente de insuficiencia, será útil como alternativa a la suficiencia de la razón y del logos. Un principio de razón insuficiente reavivará un aspecto ahora latente de nuestro viejo relato, al enfatizar nuevamente que los límites de la extensión de la razón no están suficientemente establecidos dentro del campo de la razón —y que el campo de la razón nunca es, por esta y otras razones, idéntico a sí mismo. (La razón tiene dimensiones violentamente axiológicas). Un corolario: los límites de la extensión de la disciplina de la filosofía no pueden establecerse filosóficamente.

La filosofía también tiene axiologías que condicionan violentamente. Sin embargo, lo más interesante es que un principio de razón insuficiente nos ayudará a plantear las preguntas que Heidegger quiere que nos planteemos, es decir, las “cosmopreguntas”, preguntas que inciden en el modo cómo el “mundo” puede pensarse como tal. Si hay tal cosa, el principio de razón insuficiente nos permitirá plantear “cosmopreguntas” evitando dos tipos de resultados. Por un lado, me gustaría pensar que un principio de razón insuficiente evitará las trampas en las que, en mi opinión, cae el Heidegger posterior: un naturalismo ctónico, esencialismo lingüístico y diferentes formas de quietismo. Esta faceta del pensamiento de Heidegger permite demasiado rápidamente que sus “cosmopreguntas” se conviertan en preguntas globales, preguntas sobre el alcance de los imperios y los mercados, el flujo de mercancías, lenguas y productos. Estas son preguntas urgentes, pero, al basarse en una noción no examinada de “mundo”, limitan su alcance y rápidamente se convierten en sustitutos y mecanismos para instalar las mismas desigualdades de poder y recursos que buscan diagnosticar y cambiar. Por otro lado, quisiera evitar el deflacionismo de gran parte de la filosofía angloamericana contemporánea, que descarta ciertos tipos de preguntas por parecer malformadas, en el sentido de que se extralimitan: según esta descripción, las “cosmopreguntas” se visten de sublimidad cuando, y porque, se aventuran fuera de los ámbitos convencionales, más bien reducidos, en los que se puede evaluar la pertinencia de las preguntas, y calcular sus afirmaciones y consecuencias —es decir, cuando abandonan el “realismo” filosófico. La tradición angloamericana plantea preguntas que se refieren a estados de cosas en “mundos” en los cuales esas preguntas específicas pueden plantearse y en los que, y para los cuales, pueden responderse: el “mundo” en cuestión se define reflexivamente por las preguntas que nos permite plantear y responder concernientes a los estados de cosas en ese mundo. Pero tal “mundo” no es un estado de cosas “en” el “mundo”, y, por lo tanto, plantear “preguntas sobre el

mundo” debe significar plantear preguntas sobre, y dentro de, un “mundo” en el que los “mundos” particulares se convierten en estados-de-cosas entre sí y con respecto a ese “mundo” de orden superior. Una regresión venenosa amenaza —y algo peor. Sustituyamos “estado de cosas” por “individuos”, sustituyamos “mundo” por la palabra “conjunto”, y no habremos descrito nada más que la paradoja insoluble que Russell planteó en sus esfuerzos por matematizar el campo de la lógica filosófica a principios del siglo XX.

Ambos resultados me parecen indeseables. El “principio” de razón insuficiente, tal como lo imagino y como lo esbozaré brevemente, guarda una ominosa similitud con un término descartado por la mala compañía que ha tenido históricamente: el concepto de mediación, siempre hallable donde se practican los oficios más rudos, el materialismo dialéctico, la crítica, el psicoanálisis. Por supuesto, para mis propósitos, y con la esperanza de su indulgencia, me gustaría desvirtuar aún más el término combinándolo con un par de mis modificadores favoritos, cuya importancia sugeriré brevemente. Las “cosmopreguntas” son y deberían seguir siendo ingobernables e incalculablemente sobredeterminadas e infradeterminadas, y lo son y siguen siendo así porque siempre están mediadas de forma salvaje e indeterminada. En qué consisten este “salvajismo” e “indeterminación” son preguntas a las que volveré al final.

Pero, ¿por qué querríamos plantearnos, en primer lugar, cosmopreguntas o preguntas sobre el mundo, ya sean salvajes o domesticadas, determinadas o indeterminadas? ¿Acaso no es posible para los animales humanos abordar la desigualdad económica, el cambio climático, las pandemias y otras amenazas existenciales de otras maneras? ¿Abordarlas de forma más restringida, con mayor enfoque y de forma más realista? Nuestro léxico incluiría términos como “saber hacer” [*know how*], “empresa” y “oficio”; hablaríamos el lenguaje, terriblemente familiar, de la “precisión”, “objetivos” y “resultados”. Nuestra ética sería consecuencial en lugar de deontológica; nuestra estética, utilitaria. Aquí Heidegger me parece indispensable, ya que nos permite ver que este “estrechamiento” del enfoque, este mayor “realismo”, el enfoque más “práctico” o técnico de estas preguntas, plantea la cuestión de una manera sumamente inquietante, pero predecible. Resultará que estas maneras de abordar la catástrofe, y todo el léxico que empleamos en este campo así restringido, son en sí mismas, y por sobre todo, el desastre. En la medida en que abordemos las amenazas circunstanciales desde la perspectiva de la razón calculadora, como amenazas a nosotros mismos, imaginados como “animales racionales”, como sugerirá Heidegger, ya habremos relegado lo que él llama “la esencia de la humanidad” al dominio exclusivo de la razón y, por ende, al desastre de las eficiencias del campo de concentración.

Por otro lado, no me interesa la “esencia de la humanidad”, ni debería interesarle a ningún otro animal humano. Mi objetivo no es recuperarla, ni descubrir-

la, ni siquiera inventarla si no hay nada que recuperar. De hecho, creo que es un concepto sorprendentemente tonto, incluso peligrosamente tonto en Heidegger, en muchos sentidos. En muchos sentidos, pero no —y esto es a lo que voy— como operador lógico. Lo que Heidegger llama “la esencia de la humanidad” es lo que yo propongo llamar el “principio” de razón insuficiente, o de mediación salvaje o indeterminada —siempre que entendamos un poco más claramente de qué estamos hablando.

Así que permítanme comenzar de nuevo. El principio de razón suficiente, recordarán, se une a los otros grandes principios —el principio de contradicción o identidad y el principio del tercero excluido— en el corazón de la lógica occidental, un trípode estable sobre el que se yergue la tradición metafísica.⁹ Son los dos primeros —los principios de identidad o de contradicción y la ley o principio del tercero excluido— los que son, en cierta medida, el objetivo inicial de Heidegger en *Sein und Zeit*. Lo que puede decirse mínima y vaciamente de cualquier otra cosa u objeto, ya sea o no un objeto realmente existente en nuestro mundo, a saber, que es él mismo, esto no puede decirse del ser. Y lo que puede afirmarse mínimamente de cada enunciado, a saber, que debe ser verdadero o falso, esto no puede afirmarse de los enunciados relativos al ser. Aristóteles plantea el primero de estos principios, el principio de identidad (“el más firme de todos los principios”), de esta manera, en el Libro Gamma (1005b, 18-22) de la Metafísica: “Que una misma cosa sea válida y no sea válida simultáneamente de la misma cosa y en el mismo respecto es imposible (dadas cualesquiera especificaciones adicionales que pudieran añadirse contra las dificultades dialécticas)” (Aristóteles, 1993). La imprecisión de la expresión de Aristóteles puede aclararse si decimos en cambio que ninguna cosa puede tener un atributo y no tenerlo, incluyendo (o quizás, como argumenta el Parménides de Platón, empezoando por) tener o participar en el atributo de ser uno, una cosa; de ser determinable como una cosa.

En consecuencia, se puede decir que una mesa es una mesa, o incluso que toda mesa es una mesa; o se puede decir que Martin Heidegger es Martin Heidegger: pero no se puede decir que el ser es el ser, o incluso que un ser es, no porque tales afirmaciones no fueran verdaderas, sino porque serían circulares. No serían afirmaciones; no serían verdaderas ni falsas; estarían vacías, de un modo peculiar. De manera similar, parecería ser analíticamente verdadero que es o verdadero o falso que una mesa sea redonda o cuadrada, o que esta ventana esté o abierta o cerrada. Digo “analíticamente” porque parecería ser el caso que el viejo principio de bivalencia se aplica, ya sea que el objeto al que se refiere una proposición exista realmente o no. Este principio también se atribuye a

⁹ Para una explicación exhaustiva e influyente de la relación entre el principio de identidad o contradicción y el principio de razón suficiente, ver Davies (2001, pp. 18-64). El ensayo de Davies es notable en particular por su cuidadosa yuxtaposición del dialetheísmo de Priest con la indeterminación de Derrida. Lo que concluyo llamando “mediación principal” comparte características con esta última.

menudo a Aristóteles, y sus formulaciones más duraderas y discutidas son las que el propio Russell recoge —a saber, en palabras de Russell, la “proposición que establece que ‘todas las proposiciones son verdaderas o falsas’” (Russell & Whitehead, 1963, p. 37). Así que decimos que es verdadero, analíticamente, que la afirmación “Esta mesa es redonda” es verdadera o falsa, o, para plantear el asunto como un problema de ontología, podemos decir que una mesa es o no es redonda, o que un unicornio existe o no existe, y que tiene un solo cuerno o no lo tiene. Este tipo de afirmación es cierta aunque podamos imaginar mesas cuadradas además de redondas, y este tipo de afirmaciones son ciertas aunque podamos imaginar mundos con y sin unicornios, o unicornios aberrantes con dos cuernos (esto sería un super-unicornio, un bicornio, pero aun así sería una subespecie de unicornio) o unicornios caballunos sin cuerno, un aspirante a unicornio, un lamentable remedo de unicornio, un unicornio vergonzosamente castrado, pero aun así miembro de la subclase de esas cosas que llamamos unicornios. Pero precisamente de la misma manera que no podríamos imaginar una mesa que sea a la vez redonda y cuadrada, o un círculo que también sea cuadrado, no podríamos imaginar un unicornio que simultáneamente tuviera y no tuviera cuerno, y no podríamos decir que las afirmaciones “Este unicornio tiene un cuerno” y “Este unicornio no tiene un cuerno” puedan ser ambas verdaderas, cuando estipulamos que la frase “este unicornio” es la misma en cada una de las dos frases. (Al plantearlo de esta manera no me comprometo a decir que ninguna de estas frases “se refiere a” un unicornio o a cualquier otra cosa, y que es este referente lo que realmente me mantiene honesto. Lo que es “real” en este caso es la identidad de la frase “este unicornio”, no cualquier unicornio al que la frase pueda referirse en un momento u otro, o cualquier mundo en el que un unicornio pueda o no existir). Reconozco que estoy usando un poco de taquigrafía aquí al insertar el verbo operacional “imaginar”, cuando de hecho lo que estoy describiendo, la Ley del Tercero Excluido, no tiene nada que ver con la imaginación real: es un principio del enunciado bien formado que éste es o verdadero o falso, al menos según la lógica bivalente de Aristóteles, y, por una suerte de extensión, un principio ontológico: una cosa o es o no es, y de ninguna cosa se puede decir que es y no es.

Pero no es analíticamente verdadero decir que es verdadero o falso que el ser es, o que el ser es ser, o que el ser es un unicornio, ni siquiera decir o predicar algo acerca del ser. Aquí, nuevamente, la razón no es que sería falso decir que cualquier cosa que se predique del ser es verdadera o falsa, sino, más bien, que no está establecido que podamos decir lo que sería mínimamente requerido para que tales predicaciones sean verdaderas o falsas, es decir, que no esté establecido que “el ser es” sea el tipo de cosa acerca de la cual podemos hablar, en parte porque “el ser es” es una expresión que, según la lectura de Heidegger del Principio de Identidad, permanece, nuevamente, peculiarmente vacía.

He usado dos veces la expresión “peculiarmente vacía”. Pues el vaciamiento —el vaciamiento de un léxico filosófico en particular, el de los grandes pilares de la tradición metafísica— es precisamente lo que los párrafos iniciales de *Sein und Zeit* se propusieron: despejar, incluso destruir, los malentendidos conceptuales que defienden a una tradición que ha ofuscado, desplazado, traducido y olvidado la pregunta por el ser desde los presocráticos en adelante. Sólo después de lograr esta limpieza se hace claro que la pregunta por el ser siempre estuvo por delante de nosotros, pero también que ella fue la condición de esta limpieza. Este movimiento y disciplina de antes-y-después en el que se abre *Sein und Zeit*, si es que es un movimiento o una disciplina, no es un principio psicológico ni un descubrimiento psicológico, sino más bien estructural. Lo que se logra al despejar los dos principios lógicos —el despeje de los principios de identidad o contradicción, y la ley o principio del tercero excluido— es una especie de ascesis, el desocultamiento de un claro en el que puede recogerse lo que está por delante de nosotros, es decir, la pregunta por el ser. En la conferencia de 1953 sobre el fragmento 50 de Heráclito, “Logos”, la forma en que el ser yace-delante-de-nosotros para ser reunido, recogido o re-co-lectado se llama, de hecho, logos, en lugar de “razón” o cálculo. Pero ¿puede el Logos, como forma o figura de la rememoración recolectora de la pregunta por el ser que está por delante de nosotros, en el desocultamiento del despeje de los dos grandes principios lógicos que he esbozado, convertirse en un fundamento [*Grund*] para proposiciones o enunciados [*Satz*] sobre el ser?

Esta es una pregunta muy mañosa, en la medida en que también es una cuestión de método, incluso de metodología. Podríamos decir que la razón por la que *Sein und Zeit* no puede llegar a una conclusión es que no se ha planteado esta cuestión de forma satisfactoria o suficiente. Esto podría deberse, por supuesto, a la sólida razón de que Heidegger aún no dispone de las herramientas que se requieren para plantearla, y en particular de la herramienta que proporciona una crítica exhaustiva del tercero de los grandes principios lógicos, el principio de razón suficiente. Y también podría ser que la principal herramienta que sí tiene a su disposición para despejar los otros dos grandes principios lógicos sea una explicación de la estructura de las proposiciones lógicas tomada de un ámbito inusual, productivo, pero también bastante limitante: el campo de la lógica matemática, y particularmente el de los conceptos determinantes en la obra de Gottlob Frege.

Echemos un vistazo a esta sugerencia, entonces, parte por parte. Hacia el final de sus conferencias de 1956 sobre el “principio de razón suficiente”, Heidegger retrotrae la mirada a esos años terribles para considerar a *Sein und Zeit* desde la perspectiva de una pregunta diferente a la que se había planteado en 1927. Esos años desastrosos también marcan un cambio en la historia del pensamiento, dice Heidegger —en su propio pensamiento, por supuesto, pero

también, por implicación, en la historia del pensamiento. No se trata de un cambio tan gravitante como los que rastrea en *Sein und Zeit* o en *Der Satz vom Grund*: estamos, dice, en una “era atómica”; ya sea en 1927 o en 1956, se trata de un “mundo calculado [que] todavía permanece y que por doquier incluye a los humanos en su cálculo en la medida en que calcula todo según el principium rationis” (Heidegger, 1996, p. 101; 1997, p. 151). Los treinta años que separan *Sein und Zeit* de *Der Satz vom Grund* no han pasado en vano, pero son años que hacen parte del mismo momento de pensamiento, una modernidad cuyo mundo es el mundo del principium reddendae rationis, el principio que Leibniz articula más claramente y cuya importancia Heidegger no había comprendido lo suficiente, deducimos, en el momento en que escribía *Sein und Zeit*. Ahora, nos dice en 1956, ahora él puede describir cómo están las cosas para nosotros de esta manera: “[N]osotros somos los dispensados por y con la claridad y el lucimiento del ser en el *Geschick* del ser, y, en consecuencia, los mismos a los que el ser toca en y por su retirada” (86). Entonces, en 1927, “en el crudo (...) y torpe lenguaje del tratado *Sein und Zeit*” [“crude (...) and awkward” (traducción al español por “crudo y torpe”) es la traducción al inglés por Reginald Lilly de *noch unbeholfeneren und vorläufigeren Sprache*, el “lenguaje todavía torpe y preliminar”], es decir, en el lenguaje de aquel entonces, en *Sein und Zeit*, en ese tiempo, la proposición de que “[N]osotros somos los dispensados por y con la claridad y el lucimiento del ser” fue expresada por Heidegger y entendida por sus lectores como significando que “el rasgo básico del Dasein, que es el ser humano, está determinado [bestimmt] por la comprensión del ser” (86) Esta descripción retrospectiva de *Sein und Zeit* que encontramos en las conferencias *Der Satz vom Grund* de 1956 nos dice algo importante sobre el arco del pensamiento de Heidegger: que para Heidegger, la “crudeza” o “provisionalidad” de la obra anterior debe vincularse con un tratamiento inadecuado de la forma en que —o incluso si es que— puede decirse que la comprensión del ser determina al ser humano, o *Dasein*. Dicho de forma más contundente, demasiado contundente: Heidegger descuida el tratamiento del gran principio de Leibniz en *Sein und Zeit* porque no puede prescindir de él en sus esfuerzos por desplazar las otras dos patas del trípode metafísico-lógico. La función de “determinación” [*Bestimmung*] en *Sein und Zeit* —donde es un término complicado y mestizo para una función complicada y mixta, proveniente en parte de Hegel, en parte del campo de la lógica matemática— traduce y sigue la estructura del principio de razón suficiente. Que el Dasein esté determinado por la comprensión del ser significa que la razón que puede darse del ser del Dasein es la comprensión del ser. Sin una explicación suficientemente desarrollada de lo que podría ser la “razón” —y de su relación con el ser—, la lógica de *Sein und Zeit* no puede prescindir de la productiva vaguedad con la que la “determinación” desempeña el papel de “razón suficiente”.

Heidegger está advertido de esta vaguedad, ciertamente, en el momento en que se prepara para la publicación de las conferencias de *Der Satz vom Grund*. “Aquí”, nos dice el Heidegger de 1956, haciendo explícito un argumento que se encuentra menos abiertamente expreso en *Sein und Zeit*, “aquí”, y con esto quiere decir “aquí en *Sein und Zeit* como ahora lo entiendo”, “aquí [en *Sein und Zeit*] la comprensión del ser nunca significa que los humanos como sujetos posean una representación subjetiva del ser y que el ser sea una mera representación” (p. 86). Entonces, en 1927, lo que estaba en cuestión era un pensamiento preocupado por —o percibido como preocupado por— la determinación y la definición, *Bestimmung*. De ahí las tres proposiciones u observaciones introductorias de *Sein und Zeit* sobre el ser: que la pregunta por el ser es la primera o fundamental; que el ser es indefinible; y que el ser es un concepto o, más bien, el concepto que es comprensible de suyo, *selbstverständliche*. Estas tres proposiciones se recogen, juntas, para despejar el camino hacia el planteamiento formal de la pregunta por el ser que viene luego. Ahora, en 1956, dice Heidegger, puede ver que entonces, en 1927, estaba proporcionando “nada más que una interpretación, pensada desde el punto de vista de la cuestión del ser, de la vieja definición de la naturaleza humana: homo est animal rationale; los humanos son las criaturas dotadas de razón”. Pero ahora, en 1956, la historia del pensamiento ha ido más allá de la forma cruda y preliminar en que *Sein und Zeit* la encontró y la dejó. Ahora, en 1956, Heidegger puede plantear la pregunta temprana de manera diferente, o bien traducir la preocupación anterior a un lenguaje diferente: “La pregunta que nos plantea el principio de razón es esta: ¿Hasta qué punto —pregunta— ‘son’ lo mismo ser y ratio? [Inwiefern »sind« Sein und ratio das Selbe?] ¿Hasta qué punto los fundamentos y la Razón (ratio), por un lado, y el ser, por otro, se copertenecen [zusammengehören]? [Inwiefern gehören Grund und Vernunft (ratio) einerseits und Sein andererseits zusammen?]]” (p. 104).

Hay mucho que ponderar sobre esta expresión de la pregunta, en particular si “La pregunta a la que nos enfrentamos” es o no una única pregunta, como afirma Heidegger. Detengámonos un momento en la diferencia que sugieren las dos funciones lógicas correspondientes a cada una de estas preguntas, una atribuida al idioma “crudo y preliminar” de 1927, la otra a la postura madura esbozada en *Der Satz vom Grund*. La primera coloca, por un lado, la función de determinar o definir, *bestimmen*; y, por otro, la asociación de identidad, el “es” entrecomillado de la expresión “Ser y razón ‘son’ lo mismo”. Las dos preguntas —que se supone que son una sola— se organizan quiasmáticamente, según la figura llamada, como era de esperar, ratio en la retórica latina, o analogon en griego: “¿Hasta qué punto ‘son’ ser y ratio lo mismo? ¿Hasta qué punto los fundamentos y la razón (ratio) por un lado, y el ser por otro, se copertenecen [zusammengehören]?” Ahora preguntamos: ¿cómo, más allá del quiasmo, la primera expresión “se cohesionan” con la expresión que parece, si no una repetición, al

menos una traducción, ya que son algo así como la misma pregunta? ¿Hasta qué punto Fundamentos y razón, por un lado, y ser por otro, efectivamente se copertenecen?

Esto me parece señalar una manera en que el proyecto de Heidegger ha cambiado, de 1927 a 1956. La forma lógica del argumento pasa de una crítica de la determinación, como una forma de despejar los dos grandes principios lógicos de identidad, pero proporcionando sólo una interpretación de una definición, a algo que ya no es “preliminar”, algo que tiene que ver con la manera como estas dos preguntas se entrelazan, y como ambas son y no son sinónimos, como son y no son una sola pregunta. Se les llama por un solo nombre, pero no son la misma pregunta —esto es, no se puede determinar que sean la misma pregunta, o, para ser enteramente claro aquí, son una y no-una al mismo tiempo. Hemos pasado de una interpretación de una definición, una interpretación de *Bestimmung*, al planteamiento de un único-como-doble, dentro del cual dos cosas se entrelazan. ¿En qué sentido estas dos preguntas no son la misma única pregunta? O, mejor dicho, ¿hasta qué punto, *inwiefern*, no son la misma pregunta? La sintaxis al menos sugiere cierta simetría; la disposición quiasmática, la diferencia que produce un espejo, o la persistencia de una ratio: “¿Hasta qué punto”, pregunta Heidegger, “son lo mismo ser y ratio? ¿Hasta qué punto Fundamentos y Razón (ratio) por un lado, y ser por otro, se copertenecen [*zusammengehören*]?” Debería seguirse una simetría conceptual: “ser-lo-mismo” debería significar “copertenecer” o “ser-oídos-juntos”, para enfatizar la “escucha” en *Hören*, como si el motivo de escuchar y atender-a se escuchara aquí junto con el registro de la predicación lógica. “Ser-lo-mismo” debería significar tanto “ser-lo-mismo-que”, “significar-lo-mismo-que” como “co-pertenecer” o “ser-oído-con”, el operador en la segunda pregunta de Heidegger, el operador “significar-lo-mismo-que” y “co-pertenecer” o “ser-oído-con”. Es una expresión bizarramente enrevesada, pero creo que necesariamente lo es. Heidegger, el Heidegger de 1956, muestra hasta qué punto, *inwiefern*, una pregunta no se condice consigo misma. Esto puede o no ser cierto para todas las preguntas, aunque es difícil ver cómo este no-coincidir-consigo-misma se aplica a preguntas que no se remiten a la relación entre ratio y ser. Preguntas como: “¿Es Martin Heidegger el autor de *Sein und Zeit*?”, “¿Existen los unicornios?” o “¿Es redonda la mesa redonda?” puede que sean coherentes, pero incluso en este caso lo son con una inquietud que se radicaliza extraordinariamente cuando preguntamos por términos que no son nombres propios o comunes, sino los términos ratio y ser. Diríamos, por ejemplo, que “Martin Heidegger” significa lo mismo que “el autor de *Sein und Zeit*”, y de ese modo responderíamos verazmente “sí” a la pregunta “¿Es Martin Heidegger el autor de *Sein und Zeit*?” Pero el nombre “Martin Heidegger” también nombra otras cosas (“Martin Heidegger” es también el autor de otras obras, incluyendo obras críticas sobre el “carácter preliminar” de

Sein und Zeit, y “Martin Heidegger” hace otras cosas, muchas otras, además de escribir obras de filosofía). Estos otros sentidos del nombre “Martin Heidegger” “vienen con” y “se escuchan junto con” el sentido “es el autor de *Sein und Zeit*”, pero no son lo mismo que, ni significan lo mismo que, “es el autor de *Sein und Zeit*”. Para hacerse una idea de lo mañosas que son estas preguntas incluso a este nivel, considere lo que sucede cuando decimos, como si fueran expresiones sinónimas, que “Martin Heidegger fue el autor de *Sein und Zeit* y fue miembro del Partido Nacional Socialista” y que “ser el autor de *Sein und Zeit* ‘significa lo mismo que’ ser miembro del Partido Nacional Socialista” o “ser rector de la Universidad de Friburgo” en un período determinado. La incomodidad que sentimos ante la confusión de este tipo de afirmaciones de identidad cuando lo que está en juego es un nombre propio, el nombre “Martin Heidegger”, es una manifestación del problema estructural que el Heidegger de *Der Satz vom Grund* está incorporando en la descripción de la pregunta que ahora puede plantear, en 1956, aunque no como una pregunta, o no como una sola pregunta, puesto que el ser-uno de la pregunta presupone el ser-uno del objeto de la pregunta, y aunque la ratio puede interpretarse como ser-uno, como dependiente de la posibilidad de decir, de un ser y del ser, que es uno, que es un ente y que el ser es el Uno —esto es algo que, presumido en *Sein und Zeit* hasta cierto punto, para 1956 ya no es el caso.

Inwiefern, ¿hasta qué punto, hasta dónde podemos llegar, hasta dónde podemos llegar al afirmar que las dos preguntas de Heidegger en *Der Satz vom Grund* son una sola pregunta? ¿Hasta dónde podemos llegar afirmando que la única pregunta de Heidegger en 1956 —cuando ya ha superado las formulaciones preliminares y crudas de *Sein und Zeit*— no se sostiene como una sola, sino que siempre es al menos dos, siempre debe ser escuchada, no como un solo tono sino al menos como uno doble? ¿Un tono sobredeterminado? ¿Hasta qué punto la razón, la ratio, será alguna vez suficiente para determinar o definir, bestimmen, lo que se llama “una pregunta”, cuando es la ratio, la estructura formal de la razón, la que divide la pregunta en dos preguntas idénticamente estructuradas, aparentemente sinónimas pero diferentes, y retiene la diferencia, la guarda, la piensa?

Planteo las preguntas de esta manera, haciendo hincapié en la frase adverbial de Heidegger, “hasta qué punto”, “hasta dónde”, *inwiefern*, porque la encuentro muy peculiar; porque, quiero decir, es aquí donde la razón insuficiente, la insuficiencia de la ratio y del logos, entra espectacularmente en la obra. El léxico de la distancia y la extensión no es, o no es sólo, el léxico del espacio matematizable o incluso del espacio físico, espacio a calcular o medir. *Inwiefern* sugiere un extraño empirismo: ¿hasta dónde puedo llegar en el hielo delgado sin caer a través de él? Tales preguntas se ponen a prueba en el evento; pueden calcularse de antemano, pero sólo de forma aproximada.

Tienen una extraña proximidad con la retórica de la persuasión, con las pedagogías, con los contrafácticos, con la imaginación. Ya no me pregunto: “¿Es verdadero mi argumento? ¿Son verdaderas mis afirmaciones y asertos?”, sino que me pregunto: “¿Hasta dónde puedo llevar mi argumento antes de que se vuelva aceptable o inaceptable para mi público? ¿Hasta dónde debo llegar antes de que mi argumento se vuelva, o se revele como, convincente para mí, para mi público? Me pregunto qué pasará si afirmo esto o aquello. Déjenme averiguarlo”, digo, y luego procedo a apilar afirmación hiperbólica tras afirmación hiperbólica hasta que (¡imagínense!), exhausto, enfurecido o convencido, mi público dice: “Ah no, ya basta, es suficiente”, lo que significa que una parte del público está satisfecha con el argumento, convencida —y otra parte del público que ha escuchado lo suficiente como para estar harta, no está convencida ni persuadida, está incluso impersuasible, y se va, como cuando decimos en francés *ça suffit!* queriendo decir algo como “¡Ya basta!”. Las expresiones adverbiales de este tipo son también, e indeterminadamente, funciones simbólicas y retóricas. Cuando Cicerón pregunta, en el primero de los discursos de Catilina, “cuándo”, “durante cuánto tiempo”, “en qué medida”, *quo... quam... quem...* Catilina probará la paciencia del Senado, no está pidiendo una estimación o cálculo, sino estableciendo un límite, un límite político. Menos coloquialmente, más formalmente, podría decirse de esta manera. El criterio de “hasta qué punto”, de “suficiencia”, que introduce Heidegger en *Der Satz vom Grund* es o bien óntico, incluso empíricamente comprobable; o bien imaginario. El modo de cuenta que invoca no es matemático, quizá ni siquiera matematizable, sino en última instancia pragmático.

“La pregunta a la que nos enfrenta el principio de razón”, escribe Heidegger en 1956, “es esta: ¿En qué medida (*inwiefern*) ‘son’ lo mismo ser y ratio? ¿En qué medida (*inwiefern*) los fundamentos y la Razón (*ratio*), por un lado, y el ser, por el otro, se copertenecen (*zusammengehören*)?” [*Inwiefern »sind« Sein und ratio das Selbe? Inwiefern gehören Grund und Vernunft (ratio) einerseits und Sein andererseits zusammen?*] (p. 104).

Las preguntas podrían haberse formulado de manera diferente, Heidegger podría haber preguntado: “¿‘Son’ lo mismo ser y ratio?” y “¿Se copertenecen los fundamentos y la razón, por un lado, y el ser, por el otro?” El adverbio *inwiefern* exige una respuesta que opere oblicuamente al ámbito de los juicios sobre la verdad o falsedad formal de los enunciados, incluyendo los enunciados sobre el ser; eso se aleja de una relación racional con el fundamento metafísico instalado por los relatos; se aleja del ámbito de las suficiencias; y se articula en cambio en juicios o proposiciones —o relatos— caracterizados por la insuficiencia y la defectividad formal. Me gustaría llamar materiales a estos juicios, proposiciones o relatos insuficientes y defectivos.

¿Qué son las proposiciones materiales? ¿Qué ganamos con, y qué compromisos conlleva, usar la palabra “material” para caracterizarlas? ¿Nos ayudan estas implicancias a imaginar el razonamiento desde la era de los relatos hasta la de la comprensión del ser de los entes, o más bien explicitan lo que nos mantiene perpetuamente al borde del desastre?

Aquí, en 1956, al estructurar la lógica de la insuficiencia en torno a una frase adverbial que se abre tanto al ámbito práctico como al formal, Heidegger está revisitando viejas preocupaciones. Aquí, al dismantelar/desocultar la función destructiva/preservadora de la ratio, Heidegger retoma el proyecto que *Sein und Zeit* vislumbró en 1927, en relación con lo que, en 1912, un jovencísimo Martin Heidegger había llamado “una teoría universal del concepto”, una teoría metafísica y matematizable del concepto en su totalidad. La frase está tomada de una reseña titulada Nueva investigación en lógica, dedicada a la “superación del psicologismo en principio” de Gottlob Frege. Heidegger analiza en particular los trabajos de Frege “Sentido y significado” y “Concepto y objeto”, que, dice Heidegger, aunque “no pueden ser ignorados por ninguna filosofía de las matemáticas”, también son “igualmente valiosos para una teoría universal del concepto”. Hay muy pocos rastros de la lógica matemática de Frege en la propia obra de Heidegger, por supuesto, pero lo que Heidegger toma de Frege es una forma de interpretar predicaciones todavía-insatisfechas. Estas, que pertenecen en primer lugar a la relación entre “argumento” y “función” en Frege (“Me interesa mostrar que el argumento no pertenece a la función, sino que va junto con la función para formar un todo completo; pues la función por sí misma debe llamarse incompleta, necesitada de suplementación o “insaturada”. Y en este sentido, las funciones difieren fundamentalmente del número”), son “igualmente valiosas para una teoría universal del concepto” (Frege, 1960, p. 24). Ahora bien, lo que Frege quiere decir con “funciones incompletas, necesitadas de suplementación o ‘insaturadas’”, nos dice su traductor Max Black, son “expresiones tan fragmentarias como ‘--- conquistó la Galia’ o ‘la capital de ---’; en otras palabras, predicaciones incompletas cuya verdad, falsedad o incluso su estatuto como enunciados que hacen una u otra afirmación se pospone hasta el advenimiento del nombre o símbolo que los completa, suplementa o satura: hasta que surge aquello que los hará, podríamos decir, suficientes. Se puede apreciar la similitud entre esta estructura insaturada y lo que describí respecto a *Sein und Zeit*: un despeje de los grandes principios metafísicos con la intención de posibilitar que la pregunta por el ser ocupe su lugar propio, que se dé como tal o que arribe en el evento (si es que tiene algo así como el mentado lugar “propio”). El proyecto de *Sein und Zeit* podría interpretarse, entonces, como la “saturación” o “satisfacción” de la proposición vacía “el ser es”, un proyecto de saturación cuya “satisfacción” se habría de lograr mediante (más bien, en) *Sein und Zeit*.

Esta sigue siendo una manera problemática de proceder. El término de Frege *ungesättigt*, insaturado, no está extraído de las ciencias formales, sino de las ciencias físicas, donde designa una molécula “lista para formar compuestos aditivos”, según la definición preliminar dada por Matthew Muir en su Tratado sobre los principios de la química de 1884 (Muir, 1884, 129). “Las definiciones imprecisas como ‘disposición o falta de disposición para formar compuestos aditivos’”, señala Muir, “no nos ayudan a comprender las fórmulas aparentemente precisas (...) en las que se expresan estas definiciones” (129). Muir está interviniendo en un debate que habría sido familiar para Frege en su forma alemana, y que se centró en el trabajo de Johannes Wislizenus, cuyo artículo decisivo de 1887, “*Über die räumliche Anordnung der Atome in organischen Molekülen und ihre Bestimmung in geometrisch-isomeren ungesättigten Verbindungen*”, fue traducido al inglés en 1901 (Wislizenus, 1887; 1901). Frege toma prestado el término *ungesättigt* para su descripción de funciones todavía-no-satisfechas o aún-no-saturadas: las funciones, a diferencia de los números, pueden estar (o ser) *ungesättigt*. Tiene en mente tanto el aspecto del término que se relaciona con el hecho que el criterio de la verdad o falsedad aún no es aplicable (no podemos evaluar la verdad de proposiciones insaturadas: no sabemos si “es el autor de *Sein und Zeit*” es verdadero o falso hasta que se haya proporcionado un nombre o un símbolo, aunque ese valor de verdad, por así decirlo, espera, se encuentra ante nosotros cuando proporcionamos ese nombre o símbolo, o número); como el aspecto del término que tiene que ver con la cuestión aún no resuelta del principio físico según el cual los componentes se van agregando a las moléculas hasta que se alcanza el punto de saturación. La “imprecisión” o “indefinición” que señala Muir capta ambos aspectos: el estado formal, lógico de indeterminación o de atención, ni siquiera un ser hacia (ya que el sustantivo es el producto retroactivo de lo que llega): una hacia-idad, un à-venir; tanto como la “disposición o falta de disposición” de las moléculas para “formar compuestos aditivos”, un estado posibilista de los asuntos físicos que no nos dice absolutamente nada sobre cómo se formarán finalmente dichos compuestos (así como la forma de los átomos lucrecianos y su flujo laminar no le dicen nada sobre la formación de los cuerpos al observador —desprovisto del principio verbal o dinámico, pero aleatorio, de la *declinatio*). *Inwiefern*: “hasta-qué-grado-idad”, “hasta-qué-punto-idad”. Una caracterización del evento. Sin darle exactamente su nombre propio, Heidegger llama a la forma de juicios insuficientes y defectivos sobre el espacio insaturado, insuficiente y despejado que (se) abre en la metafísica— con el nombre de ese espacio despejado e insuficiente.

Comencé afirmando que las crisis actuales plantean urgentemente la cuestión del principio de suficiencia de la razón que la escritura y el pensamiento diegético instalan. “Las crisis actuales” es una fórmula llanamente historicista, pero he ofrecido hasta aquí una respuesta mixta a la pregunta, en la forma

de argumentos con una figura y un contenido formales e históricos mixtos: el relato del desarrollo de Heidegger, de 1912 a 1927 y a 1956 (y “estos años terribles” (...) “estos años desastrosos”; una “era atómica”); el escabroso destino de nuestro pitagórico anónimo; la historia del paso de la metafísica de la diégesis a nuestra aprehensión del ser del ente; la satisfacción o saturación de proposiciones insatisfechas. El principio de razón insuficiente que he estado defendiendo, describiendo e instanciando simultáneamente, pasa una y otra vez por léxicos que no puede saturar, que no puede mapear completamente, cuyos límites caen dentro y fuera de él. En este sentido, el principio de razón insuficiente es ciertamente afín a la figura de la mediación —aunque una mediación de un tipo especial. La mediación aquí es principal, en el sentido de que antecede, pero no es la condición suficiente para el surgimiento y la constitución de los términos que han de ser mediados: ser y entes; historia y ser; etcétera. Diremos que la razón insuficiente es el “principio” diegético de nuestros antiguos relatos pitagóricos y antipitagóricos.

Estas historias son escabrosas; con el tiempo, acumulan y pierden valores culturales, ya se trate de Pappus o de cierto Martin Heidegger. Funcionan alegóricamente, parabólicamente, y por esta razón ninguna de ellas —ni siquiera todas (¿todas?) o más de una— cuenta como un acontecimiento —un acontecimiento fundador, idéntico a sí mismo— en una historia o para una disciplina, una máquina para sancionar la coherencia, la inteligibilidad y los valores de las historias. En cambio, se salen del cuento de al-Dimishqi; caen fuera del sendero del retorno épico (nostos) y luego vagan “de aquí para allá en el mar de la no-identidad [más literalmente: un mar de no similitud], inmersos en la corriente del venir-a-ser que no tiene orden”. Su heroicidad prometeica debe atraer, debe repeler: la revelación del misterio; el traidor que porta el fuego filosófico (que porta el fuego de los campos); el secreto que desoculta, que o democratiza el conocimiento o lo convierte de nuevo en un culto sagrado atendido por hierofantes; que extiende la *philosophia*, y no sólo la geometría, a “la forma de una disciplina liberal, que busca sus primeros principios en las ideas últimas e investiga sus teoremas de manera abstracta y puramente intelectual”, *ton peri auton philosophian eis schema paideias eleutherou metestisen*, como escribe Proclo sobre Pitágoras.

Las contradicciones de mis historias son signos, sospecho, de compromisos conceptuales e históricos. Observar que los dioses, indignados ante la revelación de que la ratio expone los límites del logos, provocaron la muerte del traidor es exonerar a la Escuela y, en el mismo golpe, convertir los misterios de la Escuela en asuntos del dominio de lo divino. Establecer una analogía entre los diversos misterios revelados —la construcción del dodecaedro, el descubrimiento de la irracionalidad de la diagonal (la inconmensurabilidad de la diagonal con los lados del cuadrado: ana-logon), el descubrimiento de lo irracional, ton

a-logon— es traicionar el registro histórico, que insiste en la particularidad de cada misterio; pero también es establecer la conmensurabilidad de estos acontecimientos singulares, someterlos a la medida de un único esquema o, violentamente, poner en contacto dos esquemas. ¿Es esto una equivocación? ¿Puedo cometer un error deliberada e intencionalmente? ¿Es racional afirmarlo? ¿Es imaginable?

Leer las historias que he estado contando como alegorías, parábolas o acertijos es colocarles velos, que deben ser retirados por iniciados en posesión de conocimiento esotérico; los misterios alegóricos revelados así equivalen a esto: que el conocimiento esotérico debe mantenerse velado. (Hippasus reveló que hay una Escuela, una disciplina; publicó el esquema de la disciplinarietà). Ya sea en su forma hiperbólica o en la más restringida, las historias también cuentan, alegórica y parabólicamente, el relato de la formación disciplinaria de la filosofía y de los costos que implica pasar de un culto místico esotérico a la paideia. La historia de las lecciones del scholium de Proclo parece el registro de un circuito paralelo: pasar de una anécdota sobre un culto cuyo límite extremo es el alogon (lo que está desprovisto de logos, razón, enunciación, articulación) a una disciplina preocupada, en cambio, por resolver las paradojas internas de lo conmensurable y lo proporcional, el analogon. (La consolidación del método de Lachmann en la disciplina positiva y técnica de la filología, podría decir otra escuela).¹⁰

¿Qué logramos al instaurar una mediación principal, es decir, algo así como la historia de la no-similitud (al-Dimishqi), donde también se sostiene el principio de razón insuficiente? Que la mediación sea principal significa que no existen términos auto-identicos que entren, desde fuera o desde algún punto anterior a él, en el “mar de la no similitud” o de la “no identidad consigo mismo”. Que la razón sea insuficiente significa que los juicios “razonables” sobre estados de cosas —llamémosles a estos estados “crisis actuales”— sólo por error, violencia o descuido remiten, descubren (*takshaf*) o revelan (*tazhar*) su principio. (Y no lo hacen “de un salto” —esa otra figura heroica y sacrificial que vigila la historia de Heidegger, Kierkegaard, Kant, y Leibniz, como recuerda la última glosa de Derrida sobre *Der Satz vom Grund*).

Esto puede parecer una formulación provocadora y, al mismo tiempo, una obviedad, el simple sentido común: aquello que fundamenta no puede fundamentarse, aquello que funda no puede ser fundado. Lo que fundamenta, la fundamentación, es necesariamente infundada, sin fundamento. Se podrían, como al menos yo hago siempre, extraer innumerables consecuencias de este hecho obvio: la fundamentación de cualquier cosa, por ejemplo, un Estado, una constitución, una institución, nunca es fundada, legítima, legal, puesto

¹⁰ Se podría decir razonablemente que esto describe la posición influyente, incluso naturalizada, que Sebastian Timpanaro primero describe y luego desmantela sutilmente (Timpanaro, 1963).

que fundamenta. La fundación de un Estado siempre es violenta, como lo es la institución de un principio o una ley. La postulación de algo, por ejemplo, un Estado —este no es, por supuesto, un ejemplo de Heidegger—, o una ley o una constitución, esta “postulación”, este posicionamiento [*Setzung*, si se prefiere], es un “salto”, ya que se trata de postular lo que no estaba allí, y esto mediante un gesto necesariamente inaugural, violento, sin justificación previa, de donde surge la relación de afinidad entre postulación o posición [*Setzen*] y proposición [*Satz*], pero también con el salto [*Satz*] (Derrida, 2017, 153).

“Las crisis de hoy”, la catástrofe, el estado de cosas. Quiero enumerar lo que cuenta para mí. Miro por la ventana; imagino mundos, seres y ecologías sin mí, para otros, para ti, a través de mares de plástico. ¿En qué idiomas, en qué marcos intraducibles, se nos imponen las cosas, a nosotros, o a otros que nadie puede imaginar? Imagina mundos insatisfechos. Atender las crisis instituyendo o permitiendo-ser-instituidos, en el concepto de disciplinas que las abordan o administran, y en sus prácticas correspondientes, instituyendo o permitiendo-ser-instituidos, digo, error de principio, violencia y descuido: tal vez esto.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1993). *Metaphysics* (Books G, D, y E). Clarendon Press.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press.
- Davies, P. (2001). "This Contradiction". En *Futures: of Jacques Derrida* (pp. 18-64). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Galilée.
- . (1983). "The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils", traducido por Catherine Porter y Edward P. Morris. *Diacritics*, 13(3), 2-20.
- . (2017). *The Death Penalty, Volumen II* (editado por Geoffrey Bennington y Marc Crépon, traducido por Elizabeth Rottenberg). University of Chicago Press.
- Frege, G. (1960). "Function and Concept (1891)". En *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege* (editado por Peter Geach y Max Black). Blackwell.
- Heath, T. (1928). *The Thirteen Books of Euclid's Elements*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.
- . (1996). *The Principle of Reason*, traducción por Reginald Lilly. Indiana University Press.
- . (1997). *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe 10. Vittorio Klosterman.
- . (2010). *Being and Time*, traducción del alemán al inglés por Joan Stambaugh. SUNY Press.
- Livingston, P. M. (2017). *The Logic of Being: Realism, Truth, and Time*. Northwestern University Press.
- Maarten Van den Berg, R. (2008). *Proclus' Commentary on the 'Cratylus' in Context. Ancient Theories of Language and Naming*. Brill.
- Muir, M. (1884). *A treatise on the principles of chemistry*. Cambridge University Press.
- Pappus of Alexandria. (1997). *Tafsīr Bābūs li-al-Maqālah al-āshirah min kitāb Uqlīdis* (Comentario de Pappus sobre el Libro X de los Elementos de Euclides, como fue traducido al árabe por Abu Uthman al-Dimishqi), traducción por William Thomson y Gustav Junge. Instituto de Historia de la Ciencia Árabe-Islámica de la Universidad Johann Wolfgang Goethe.
- Périllié, J.L. (2002). La Découverte des incommensurables et le vertige de l'infini. *Cahiers Philosophiques* 91, 9-30.

- Proclo. (1970). *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, traducción por Glen Morrow. Princeton University Press.
- Russell, B. & Whitehead, A. (1963). *Principia Mathematica*. Cambridge University Press.
- Timpanaro, S. (1963). *La genesi del metodo del Lachmann*. Le Monnier.
- Wislicenus, J. (1887). *Über Die Räumliche Anordnung Der Atome in Organischen Molekülen Und Ihre Bestimmung in Geometrisch-Isomeren Ungesättigten Verbindungen*. Leipzig: Bei S. Hirzel.
- . (1901). "The Space Arrangement of the Atoms in Organic Molecules and the Resulting Geometrical Isomerism in Unsaturated Compounds". En *The Foundations of Stereo Chemistry*, traducido y editado por George M. Richardson. American Book Company.

Sobre el autor:

Jacques Lezra. Distinguished Professor en los Departamentos de Inglés y Estudios Hispánicos en la Universidad de California, Riverside. Ha ejercido en las universidades de Yale, Harvard, Universidad de Wisconsin, y New York University. Su investigación se centra en los campos de la filosofía, la literatura y la cultura visual de la temprana modernidad en España y Europa; Marx y el marxismo; y la teoría, filosofía y prácticas de la traducción. Sus libros más recientes son *Disciplina moriendi: Derrida, la mediación 'Hispana'* (Grapho Ediciones, 2024) y *Defective Institutions: A Protocol for the Republic* (Fordham, 2024).