

# CRÍTICA DE LA RAZÓN LÚDICA

CRISTÓBAL HOLZAPFEL

Editorial Trotta, Madrid, 2003. 189 páginas

**RE** El título de la obra evoca, por cierto, otras *Críticas*: Crítica de la razón pura (Kant), Crítica de la economía política (Marx), Crítica de la razón histórica (Dilthey), Crítica de la razón vital (Ortega), Crítica de la razón cínica (Peter Sloterdijk). En todos estos casos, claro está, crítica no significa objeción, sino, más bien, examen, discernimiento. Dedicada a la memoria de Jorge Millas, presenta su propia clave de intelección en el segundo epígrafe: el hombre es, en el fondo más oculto de su esencia [...] como la rosa, sin por qué (p. 10). Esas palabras extraídas de *El principio de razón* de Heidegger, aluden a uno de los dísticos del *Viajero Querubínico* de Angelus Silesius, “Sin por qué” (*Ohne warum*), que dice: “La rosa es sin por qué, florece porque florece. No se percibe, no se pregunta si la ven”<sup>1</sup> (pp. 12 y 69).

En la amable *Invitación* con que se inicia el libro, se señala que tema central suyo será el principio de razón suficiente, formulado por Leibniz después de 23 siglos de incubación. En sus *Ensayos de Teodicea* se lee: “principio de razón suficiente: que nunca acontece algo sin una causa o siquiera una razón determinada, esto es, sin una razón a priori, por qué existe algo y no más bien no existe y por qué existe más bien de éste que de ningún otro modo. Este importante principio vale para todos los acontecimientos, y no se deja aducir ninguna prueba contraria”<sup>2</sup> (citado por Holzapfel en p. 25). Desde ya, no obstante, se advierte que uno de los tres niveles del principio constituirá el núcleo de la investigación: el existencial. Los otros dos —el ontológico y el epistemológico—, también son tomados en cuenta, pero en un segundo plano. Más aún: lo que interesa principalmente al autor son las experiencias existenciales en que se da cierta suspensión del principio; apunta, de manera genérica, a cinco de ellas: el

<sup>1</sup> Versión bilingüe de Jorge Luis Borges y María Kodama, Ediciones La Ciudad, Santiago de Chile, 1982, pp. 40 s. A la obra del místico se puede acceder en el sitio del Proyecto Gutenberg (Alemania), a través de la siguiente dirección de la Internet: <http://www.gutenberg2000.de/angelus/cherub/cherub.htm>

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Die philosophischen Schriften*. Edición de C. J. Gerhardt, Berlin, 1885. Reimpresión de 1978: Georg Olms Verlag, Hildesheim / New York. Vol. 6, p. 127. Esta versión de los escritos filosóficos de Leibniz es accesible en el sitio web de la Biblioteca Nacional de Francia, en esta dirección: <http://gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?E=0&O=N021134>

juego, la fiesta, el arte, la mística y las experiencias llanas y simples en las que lo Otro se apodera de mí (p. 12).

Desde la perspectiva en que Holzapfel se sitúa, mundo sería la conjunción de las situaciones en que opera el principio de razón suficiente con aquéllas en que se “suspende” su imperar (ibíd).

Para familiarizarnos con lo que está en cuestión, el autor recurre a su lectura de la prensa. Comenta: a) Un debate entre los psiquiatras Sergio Peña y Lillo y Marco Antonio de la Parra acerca de la depresión, donde se muestra el nivel epistemológico del principio de razón. b) La reacción de Jorge Edwards ante la muerte de Camilo José Cela y la irónica receta de Leonardo da Vinci respecto de cómo sentar correctamente a un asesino a la mesa, que muestran el estadio existencial del principio. c) La instalación minimalista de Martín Creed que, al obtener un prestigioso premio, muestra la suspensión del principio de razón. *La Invitación* culmina con un hermoso párrafo, muy bien logrado literariamente, acerca de la vigencia “universal” del principio.

La *Aproximación* que viene luego se inicia con esta tesis: El hombre es el buscador de sentido (p. 17). A partir de ella, el autor presenta cuatro teorías acerca del sentido que considera acercamientos al tema especialmente relevantes; las de Wilhelm Weischedel, Guilles Deleuze, Eugen Fink y Mircea Eliade. En *El dios de los filósofos*, Weischedel da una “respuesta” de sesgo heideggeriano, afirmando que el sentido está ligado a lo universal, que existimos dentro de cadenas de sentido, y que tales cadenas desembocan en un último “desde dónde” (*Vonwoher*), que podría ser Dios, el ser, el cosmos, algo distinto de lo enumerado, o algo carente de sentido que nos haría replantearnos una y otra vez la pregunta por el sentido.

En su *Lógica del sentido*, Deleuze alude a cuatro dimensiones del sentido: la designación, la manifestación, la significación y el acontecer. En el acontecer hay un “hueco” o “vacío” de sentido desde el que buscamos y, sobre todo, proyectamos—esto es, fabricamos— sentido. El hombre sería una “máquina productora de sentido”. La filosofía sería para-doxa, conteniendo doxa—opinión, “buen sentido”—, y paradoxa propiamente tal, la que descubre que el sentido del “buen sentido”—irónicamente llamado así—, no es tal.

Eugen Fink propone como *fenómenos fundamentales de la existencia humana*—en la obra que lleva precisamente ese título—, *el juego*, la lucha, el trabajo, el *amor* y la *muerte*. A la par, señala que las fuentes dispensadoras de sentido—susceptibles de ser comparadas con el “desde dónde” de Weischedel y con el “hueco” o “vacío” de Deleuze— son seis: *amor*, saber, poder, creatividad, *juego* y *muerte*, entendiendo este último hontanar tal como lo hace Heidegger. Junto con hacer notar que las fuentes se entrecruzan e influyen recíprocamente, el autor sugiere que el *amor* podría ser la que nutre todas las demás (p. 21).

En *El mito del eterno retorno*, Eliade distingue entre el hombre arcaico y el moderno. El primero vive en un mundo de arquetipos donde busca el sentido pero no lo proyecta, “o, al menos, no se asume como proyectante [= productor] de sentido” (p. 23). El segundo vive en un mundo desacralizado en el que tiene que “proyectar él mismo un sentido” (ibíd.), a saber, el mundo del *logos*. Hablamos del hombre

occidental, tal como surge en Grecia en torno al siglo VI antes de Cristo, época del origen de la filosofía<sup>3</sup>. Sin embargo, hay que diferenciar dos etapas en el mundo del *logos*. La primera es la *premoderna*; en ella predomina la actitud contemplativa, de admiración. Por ejemplo, en la antigua Grecia. La segunda es la *propriadamente moderna*; en ella encontramos un desplazamiento del énfasis desde la vida contemplativa a la vida activa. Este tránsito es susceptible de ser explicado partiendo de la reforma de la *razón* que acontece en la historia de Occidente; más precisamente, de la transmutación que ocurre con la *razón suficiente*. Esta explicación es la que desarrolla Holzapfel a continuación, al abordar la interpretación que hace Heidegger del principio de razón suficiente, haciendo hincapié en su formulación leibniziana. Se entra, así en el primer gran núcleo del libro (pp. 25-71; en especial: pp. 25-51, pp. 69-71). El segundo tiene como coprotagonistas a Roger Caillois y su obra *Los juegos y los hombres* (pp. 71-96; 120-122; 128-134). El tercero, a Karl Jaspers y sus obras *Filosofía* (Vol. II: *Existenzerhellung*: Esclarecimiento existencial) y *Del origen y meta de la historia* (pp. 145-171).

Otro lugar en que Leibniz se refiere al principio de razón se encuentra en *Los principios naturales de la naturaleza y de la gracia*: “Hasta ahora hemos hablado simplemente como físicos; ahora será necesario elevarse a la metafísica, valiéndonos del significativo, pero poco aplicado principio, según el cual nada acontece sin una razón suficiente, esto es, que nada sucede sin que el que conoce satisfactoriamente las cosas no pueda aducir una razón determinante suficiente, de acuerdo a la cual ellas son así y no de otra manera. Establecido este principio, así surge la primera pregunta que debe hacerse: ¿por qué hay algo que no más bien nada?”<sup>4</sup> (cit. en pp. 39 s.). Heidegger se refiere a la pregunta que hace Leibniz dentro del texto citado en *¿Qué es metafísica?* y en *Introducción a la metafísica*. Al principio, en su libro *El principio de razón*<sup>5</sup> (cuyo título en la versión castellana disponible está mal traducido, según Jorge Eduardo Rivera, como *La proposición del fundamento*). Allí indica el asombroso alcance del principio: “Nada es sin razón. El principio dice ahora: toda cosa entonces y sólo entonces vale como lo que es, cuando es asegurada por el representar como un objeto calculable” (cit. en p. 30). En la época moderna europea, “inaugurada”, entre otros, por Leibniz –o, más bien, por la interpelación del ser (*Zusage des Seins*), suscitación alentadora, llamamiento-asignación, aliento o llamada (*Zuspruch*) del ser como razón, y por el corresponder (*entsprechen*) del pensar que lo experiencia–, en tal época, digo, el principio de razón se constituye como “el principio más

<sup>3</sup> Es el momento en que comienzan los 23 siglos de incubación del principio de razón suficiente en su formulación leibniziana.

<sup>4</sup> *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, § 7. *Philosophische Schriften*, ed. cit., Vol. 6, p. 602. (G. W. Leibniz. *Escritos Filosóficos*. Editados por Ezequiel de Olaso con la colaboración de Roberto Torretti y Tomás E. Zwanck. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982; p. 601).

<sup>5</sup> Dentro de la *Edición integral* ha sido recogido en el Volumen 10. *Gesamtausgabe* [GA], Band 10: *Der Satz vom Grund*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997. Edición de Petra Jaeger (Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

elevado de la razón, en tanto que a través de él la razón alcanza como razón el más grande despliegue de su esencia” (cit. en p. 30). Inclusive más: la vigencia histórica del principio le da su sello a nuestra época: “Desde entonces despliega la interpelación que rige en el principio un dominio hasta ahora insospechado. Éste lleva a cabo nada menos que la acuñación más íntima, pero también la más oculta, de la época de la historia occidental que llamamos la modernidad” (cit. en p. 31). En nuestro tiempo –la era atómica–, algo es en la medida en que cae bajo el imperar del principio de razón suficiente. Lo que emergió en el siglo XVII en Europa y solo allí se ha vuelto planetario.

Aunque las anteriores consideraciones toman en cuenta el ser, es preciso trascender más netamente desde los entes hacia el ser. Toquemos la cuestión decisiva, advierte Holzapfel: “que las cosas, los fenómenos tienen un fundamento, es decir, obedecen a una razón de ser, una razón suficiente según la cual son lo que son y se comportan como se comportan, está claro. Más aún, es de alcance universal, en tanto ello no admite excepción. Sin embargo, el ser mismo (y no un ente, una cosa o un fenómeno particular) al mismo tiempo que es la razón última de todo (*ultima ratio*) –porque fuera de ello no hay nada–, ella misma carece de razón” (p. 38). En breve: “que los entes tengan una razón, necesaria y universalmente, resulta palmario, mas no el ser mismo” (p. 39).

Siguiendo a Heidegger, podemos afirmar “que el fundamento primero y último carece de fundamento” (ibíd.). En la lección culminante de *El principio de razón (Der Satz vom Grund)*, el filósofo plantea en toda su agudeza algo todavía más problemático: “que *ser es fundamento* y que *ser es no fundamento*” (p. 43). El salto –*Satz* significa tanto ‘principio’ como ‘brinco’ (p. 39)–, desde “la razón/fundamento/fondo (*Grund*)” (p. 42) hacia el abismo (*Abgrund*) nos hace caer y, a la par, no nos hace caer en lo sin-suelo. “Sí –nos hace caer–, en tanto ahora el ser no es más traído a un suelo en el sentido de lo ente y es explicado desde allí. No –no nos hace caer en lo sin-suelo–, en tanto el ser es recién ahora lo por-pensar como ser” (cit. en p. 44).

Al abordar el ser de esta nueva manera, nos encontramos con el ser como juego (*Spiel*) y con “la correspondiente dimensión existencial-humana” (p. 45). “El pensamiento alcanza por medio de ese salto en la amplitud de aquel juego, en el que es puesta nuestra esencia humana. Sólo en tanto el hombre es traído a este juego y con ello es puesto en juego, puede él verdaderamente jugar y permanecer en el juego” (cit. en p. 45).

“Lo lúdico –dice Holzapfel–, destaca [...] en la concepción del ser como la cuaterna (*das Geviert*) de cielo y tierra, divinos y mortales (que son llamados por el pensador de la Selva Negra los ‘parajes del mundo’). De acuerdo con esta concepción, los hombres (los mortales) habitan la cuaterna en la tierra, bajo el cielo, de cara a los divinos y con los otros mortales. Pues bien, lo lúdico se manifiesta aquí en el ‘juego-de-espejos de los parajes del mundo’ (*Spiegel-Spiel der Weltgegenden*)” (p. 46).

Lo que persigue Heidegger es un habitar auténtico del hombre en la cuaterna. En ese habitar el hombre cuida la cuaterna. Cuidar la cuaterna –señala Heidegger en

“Construir Habitar Pensar”– es salvar la tierra, recibir el cielo, esperar a los divinos, acompañar a los mortales; y agrega: este cuádruple cuidar (*schonen*) es la esencia simple del habitar (cit. en p. 47).

“Desde la concepción lúdica heideggeriana –concluye Holzapfel–, el asumimos en nuestro *ser puestos en juego* significa la posibilidad de ese habitar auténtico, el cuidado de la cuaterna, insertándonos plenamente en su juego-de-espejos” (p. 47)<sup>6</sup>.

A continuación, pasa el autor a un plano óptico-existencial, tomando como hilo conductor el pensamiento del sociólogo francés Roger Caillois (1913-1978). De su obra “*Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*”<sup>7</sup> extrae las categorías de análisis fundamentales. Este amigo cercano de Victoria Ocampo –amiga, a su vez, de Ortega–, “plantea que hay los siguientes juegos: 1. Juegos de *agon*, término griego que significa ‘competencia’. 2. Juegos de *alea*, término latino que significa ‘suerte’. 3. Juegos de *mimicry*, término de origen inglés, que significa ‘mimetismo’, que proviene a su vez del griego *mimesis*, ‘imitación’. 4. Juegos de *ilinx*, término griego que significa ‘torbellino’, del que deriva a su vez *ilingos*, ‘vértigo’. De este modo, tenemos juegos de *competencia*, de *suerte*, de *simulacro* –que consisten en jugar a ser otro, lo que tiene que ver con las máscaras–, y juegos de *vértigo* –siendo estos últimos juegos de riesgo y peligro, por ejemplo las acrobacias” (p. 74)<sup>8</sup>.

En los juegos, como en todo, tiene vigencia el principio de razón suficiente. Pero en ellos, a la par, hay cierta *suspensión del principio*. Sobre todo en los juegos de suerte, simulacro y vértigo (los juegos de competencia exigen un tratamiento teórico especial). “Así como la existencia humana podemos pensarla de acuerdo a la razón suficiente, y también se dan en ella distintas vivencias de su puesta en suspenso, lo mismo sucede con el juego” (p. 70). Los movimientos que realizamos en los

<sup>6</sup> Los siguientes artículos míos, productos de uno de los proyectos del *Fondecyt* de Chile a los que se vincula el libro que comentamos, versan sobre la temática recién reseñada: 1. “Hacia una nueva interpretación del hombre. Heidegger”; en *Cuadernos de Filosofía* N° 19, Concepción (Chile), 2001, pp. 7-19. Ahora, también en *Cyber Humanitatis* N° 22, 2002, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile: [http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto\\_simple2/0,1255,SCID%253D3487,00.html](http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D3487,00.html). 2. “Acercas del paradigma de sentido del hombre actual (mayo del 68 y hoy)”; en *Revista Chilena de Humanidades* N° 21, Santiago de Chile, 2001, pp. 23-30. 3. “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”; en *Diálogos* N° 81, San Juan (Puerto Rico), 2003. El número se ha publicado como *Homenaje a Carla Cordua*.

<sup>7</sup> Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Trad. de Jorge Ferreiro (“*Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige*”, Éd. Gallimard (Collection Folio Essais, número 184), Paris, 1991. Primera edición: 1958). Véase, como complemento, de Cristóbal Holzapfel, “El juego y el mundo según Roger Caillois”; en *Cuadernos de Filosofía* (de la Universidad de Concepción) N° 19, Concepción (Chile), 2001; pp. 21-46.

<sup>8</sup> Esta parte de la obra aparece destacada en la esclarecedora entrevista que Manuel Feliú Giorello hizo a Cristóbal Holzapfel para el suplemento *Artes y Letras* de *El Mercurio* de Santiago. Fue publicada con el título “De la esencia del juego” (Domingo 13 de abril de 2003, p. E-11). También la destaca Diego Sánchez en la sección cultural del diario *ABC* de Madrid (Sábado 2 de agosto de 2003), al reseñar el libro bajo el título “Abismo del ser”.

juegos están regidos por el principio; pero el juego en sí mismo carece de toda finalidad (Fink); “dicho de otro modo, la finalidad o el fundamento que el juego tiene, descansa únicamente en sí mismo” (ibíd.). Para precisar este planteamiento, Holzapfel escribe un excursus que titula “El doble nivel lúdico” (pp. 88 s.).

Después de distinguir entre *paidia* y *ludus* —dos aspectos que caracterizan a los juegos en general (pp. 81 ss.)—, el autor nos advierte que con frecuencia los juegos acontecen en el mundo de una manera corrupta; en efecto, debido a la estrecha relación de los juegos con la vida, el mundo, con sus estructuras de poder —que remiten al poderoso principio de razón suficiente—, puede corromperlos (pp. 84 ss.).

Más adelante afirma esto: “Para entender mejor la relación juego-mundo, traigamos [...] a colación las seis características del juego [...] —libertad, separación, incertidumbre, improductividad, reglamentación y ficción—, y tomemos nota de que la mitad de ellas —libertad, incertidumbre y reglamentación—, determinan también la existencia y el mundo: me refiero a [1] la libertad, [2] la incertidumbre que atraviesa de punta a cabo la cotidianidad y la historia, y [3] la reglamentación que hace el hombre de su vivir y de la sociedad, sosteniéndose en una normativa jurídica y moral. Lo exclusivo del juego sería por lo tanto [1] la separación, [2] la improductividad y [3] la ficción. Mas, el punto está en que incluso estas últimas características no solo influyen sobre el mundo, sino que además lo orientan. Pensemos por ejemplo, en lo que se refiere a la ficción. Ella se liga con la fantasía, a la cual por su parte le cabe un papel directriz en la gestación de mundo. La fantasía es la que abre el mundo hacia nuevos horizontes hasta un determinado momento no considerados y ni siquiera sospechados” (p. 90)<sup>9</sup>.

Sobre esa base, el autor presenta una *interpretación lúdica de la historia*, en la que las categorías historiológicas básicas son *mimicry* (mimetismo, imitación, simulacro), *ilinx* (torbellino, vértigo), *agon* (competencia) y *alea* (suerte, azar). “Pensando [...] en la relación entre juego y mundo —señala Holzapfel—, una de las contribuciones de la mayor relevancia de Caillouis es la de una original visión de la historia de la humanidad, en el sentido de un tránsito de una sociedad de *mimicry-ilinx* a una sociedad actual de *agon-alea*” (p. 91). En principio, y sin entrar en matices, “nuestras existencias y nuestro mundo contemporáneo estarían fundamentalmente determinados por el *agon*, y si bien los otros juegos se hacen presentes, es al parecer de modo supeditado al *agon*” (p. 90 s.)<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Por cierto, las últimas palabras citadas nos hacen pensar en el concepto orteguiano del ser humano. El hombre, para Ortega, es un animal fantástico. Cfr., de Francisco Soler, “Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre”, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile/Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1965.

<sup>10</sup> Ortega ha mostrado que la historia es susceptible de entenderse desde múltiples perspectivas, y que todas, en principio, tienen un grado de validez. Lo difícil, sin embargo, es integrarlas de una manera teóricamente sostenible. Cfr., “La interpretación bélica de la historia”, en *El Espectador VI. Obras Completas*, Vol. II. Madrid: Ed. Revista de Occidente, 61963.

Una de las muestras de la importancia del *alea* –al cual, siguiendo a Caillois, Holzapfel asigna gran alcance, dedicándole un subapartado–, es la *apuesta* de Pascal por Dios y por la vida eterna<sup>11</sup>. “El *alea*, por tener que ver con lo trascendente, se puede elevar a una dimensión teológica y a partir de ello ejercer un repercusión sobre el sentido de la existencia humana” (p. 95).

Actores secundarios –pero relevantes–, de esta parte del libro son Jorge Luis Borges (*Ficciones*), Jean Baudrillard (*De la seducción*), Fiodor M. Dostoyevski, Gilles Deleuze (*Lógica del sentido*), Claude Lévi-Strauss (*Antropología estructural*) y Franz Kafka (“Der Bau”: “La obra” [o “La construcción”]). Los primeros dan lugar a cinco excursos: 1. Apuntes sobre *La lotería en Babilonia* de Borges. 2. Apuntes sobre el juego en Baudrillard. 3. Apuntes sobre *El jugador* de Dostoyevski. 4. Apuntes sobre el juego y el arte en Deleuze<sup>12</sup>. 5. *Quesalid* según Lévi-Strauss (un caso límite entre simulacro y competencia). El último suscita un apartado muy significativo en el contexto del libro –La razón suficiente y el topo de Kafka (pp. 134-145)–, donde inserta un no menos significativo excursos: La paradoja del híbrido “razón lúdica” (pp. 136-138)<sup>13</sup>.

En la parte dedicada a Jaspers, el autor vincula la razón suficiente con la planificación total del mundo, y la suspensión de la razón suficiente existencial con la libertad.

Lo primero lleva a la interpretación que da Jaspers de nuestra época, la era de la técnica. *Origen y meta de la historia*<sup>14</sup> (1949) proporciona el hilo conductor. “La planificación total tiene como paradigma a la técnica, y con ésta el planeta se ha vuelto una ‘fábrica’ y la naturaleza una ‘bodega de la humanidad’. Esto trae repercusiones para el hombre, el cual llega a ser un ‘habitante sin suelo’. “Amenaza el peligro de que el hombre se ahogue en la segunda naturaleza, que él produce técnicamente como la propia” (*Origen y meta de la historia*, ed. alemana, pp. 129, 155). La tecnificación se expande a tal punto que determina el esparcimiento y el tiempo libre” (p. 149).

Holzapfel reclama primacía cronológica en lo que se refiere a la meditación de la técnica para Jaspers frente a Heidegger, sugiriendo sutilmente –aunque, tal vez, se trate de una mera impresión mía, quizás equivocada–, que éste habría sido influido por aquél. El punto, en cualquier caso, es de algún interés. Aportemos por nuestra

<sup>11</sup> Cfr., Blaise Pascal, *Pensamientos* (Sección II. Papeles no clasificados. Serie II). En *Obras*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1981. Prólogo de José Luis Aranguren. Trad. y notas de Carlos R. de Dampierre; pp. 459 s.

<sup>12</sup> Escrito por sugerencia de Gonzalo Montenegro, estudiante del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, conocedor del pensamiento del filósofo francés (p. 115, en nota).

<sup>13</sup> Debo señalar que, a veces, el índice del libro no es suficientemente orientador.

<sup>14</sup> Ed. Alianza, Madrid, 31985. Colección Alianza Universidad. Trad. de Fernando Vela (Primera ed. en castellano: Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1951).

cuenta algunos datos al respecto. Dentro de la *Correspondencia*<sup>15</sup> entre ambos filósofos hay una carta de Jaspers en que consta el envío de *Origen y meta de la historia* a Heidegger (Carta 133, fechada en Basilea el 17 de agosto de 1949). En su respuesta, éste agradece el libro y lo elogia (Carta 134, fechada en Todtnauberg el 21 de septiembre de 1949). A continuación, está el testimonio de la recepción por parte de Jaspers de la *Carta sobre el "humanismo"* —en la que Heidegger habla muy explícitamente de la técnica—, y en la Carta 136 el filósofo de Friburgo alude a la concepción de la técnica de Jaspers pero, por razones vitales estrictamente circunstanciales, no hace comentarios acerca de ella. Un poco más adelante (Carta 138), Jaspers le aclara a Heidegger que no ha tenido ninguna intención de atacarlo tácitamente en *Origen y meta de la historia*, frente a lo dicho por un crítico en una reseña de la obra aparecida en el periódico *Zeit*. Heidegger responde que en ningún momento de la lectura del libro tuvo la impresión de que su correspondencia se hubiera dirigido contra él, y se refiere a las conferencias que había dado en Bremen —sin explayarse en los detalles que enuncio—, con el título *Mirada a lo que es (Einblick in das was ist)*: “La cosa” (*Das Ding*), “La imposición [Lo dis-puesto]” (*Das Ge-Stell*)<sup>16</sup>, “El peligro” (*Die Gefahr*), “La vuelta” (*Die Kehre*)<sup>17</sup>. Parte de la conferencia *Das Ge-Stell* sirvió como base de la conferencia “La pregunta por la técnica”<sup>18</sup>, pronunciada por su autor en 1953 y publicada en 1954, dentro del libro *Vorträge und Aufsätze*<sup>19</sup> (*Conferencias y artículos*). Si consideramos, además, lo que señala Frédéric de Towarnicki en su prólogo de *Al encuentro de Heidegger*<sup>20</sup>, en el sentido de que ya en 1946, cuando Jean Beaufret conoce personalmente a Heidegger, éste llevaba varios años adentrándose en la meditación de la técnica —meditación que constituiría la última etapa de su pensamiento—, sería difícil afirmar que *Origen y meta de la historia* influyó de manera importante en la interpretación de la técnica moderna que hallamos en Heidegger. Agréguese que en esta carta —la 139, del 10 de diciembre de 1949—, Heidegger le

<sup>15</sup> Martin Heidegger/Karl Jaspers. “*Correspondencia (1920-1963)*”, Edición de Walter Biemel y Hans Saner. Madrid: Ed. Síntesis, 2003. Trad. de Juan José García Norro.

<sup>16</sup> Hay una versión castellana, inédita, de esta conferencia, realizada por Francisco Ugarte.

<sup>17</sup> Véase, en la *Edición integral, Conferencias de Bremen y Friburgo: Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe*, Vol. 79, 1994. Edición de Petra Jaeger.

<sup>18</sup> La primera traducción al castellano de la conferencia “*Die Frage nach der Technik*” se debe a Francisco Soler, y fue publicada en esta misma revista. Cfr., *Revista de Filosofía*, Vol. V, Nº 1, Santiago de Chile, 1958; pp. 55-79. Soler consideró solo un “*intento* de traducción” esa versión. De ahí que la haya afinado varias veces, acogiendo en el texto definitivo la rica experiencia interpretativa que su hermenéutica del pensar de Heidegger le permitió ganar en los años siguientes. La versión final —prácticamente, una nueva versión respecto de la antes indicada—, puede hallarse, ahora, en Martin Heidegger, *Filosofía. Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2003. Edición de Jorge Acevedo.

<sup>19</sup> Recogido ahora en la *Edición integral: Gesamtausgabe*, vol. 7, 2000. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Versión revisada, con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra).

<sup>20</sup> Jean Beaufret: “*Al encuentro de Heidegger*. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki”. Caracas: Ed. Monte Ávila, 1987, p. 9. Trad. de Juan Luis Delmont.

advierte a Jaspers que tiene reservas por formular frente a dicha obra, “sobre todo en lo que concierne a la técnica”.

Sin embargo, dice Holzzapfel: “Nótese que *Del origen y meta de la historia* es de 1949, y que, además, varias de sus ideas, incluyendo las concernientes a la técnica, fueron desarrolladas ya en *La situación espiritual de nuestro tiempo* de 1931. En contraste con ello, “La pregunta por la técnica” de Heidegger es de 1956” (p. 149, en nota). Quedaría abierta la posibilidad de que el libro más temprano hubiera impactado en Heidegger de manera significativa. En la Carta 109 de la *Correspondencia* indicada –fechada en Friburgo de Brisgovia el 20 de diciembre de 1931–, éste agradece a Jaspers el haberle enviado, junto con la gran obra *Filosofía*, su pequeño predecesor, a saber, *La situación espiritual de nuestro tiempo*. No obstante, parece no haber constancia de su posible influjo en él, frente al hecho de que está establecido que *El trabajador*<sup>21</sup>, de Ernst Jünger, jugó un papel de cierta importancia en su meditación de la técnica en la década de los años treinta del siglo pasado. El mismo Heidegger reconoce nada menos que “‘La pregunta por la técnica’ le debe a las descripciones de *El trabajador* un estímulo duradero”<sup>22</sup>. Cabe añadir, por ahora, que en la primera carta que Heidegger escribe a Beaufret, el 23 de noviembre de 1945, señala que aunque estima grandemente a Jaspers como personalidad y escritor y reconoce que su influencia sobre la juventud universitaria es notable, tiene que hacer notar que “la asociación ‘Jaspers y Heidegger’, que ha llegado a ser casi canónica, es *el malentendido par excellence* que circula en nuestra filosofía”<sup>23</sup>.

Aunque en este terreno habría que aplicar, *finalmente*, el principio filológico o hermenéutico según el cual “si dos dicen lo mismo, no es lo mismo”, comparando, a grandes rasgos, las posturas de Jaspers y de Heidegger sobre la técnica podemos encontrar semejanzas y diferencias. Entre las primeras, pondría algunos caracteres de la planificación total –tal como la concibe Jaspers–, que, perspicazmente, destaca Holzzapfel: a) La planificación no es únicamente política y económica, sino que llega

21 “*El Trabajador*. Dominio y Figura”. Barcelona: Ed. Tusquets, 21993. Trad. de Andrés Sánchez Pascual (“*Der Arbeiter*. Herrschaft und Gestalt”. Hamburgo, 1932).

22 Cfr., “En torno a la cuestión del ser” (“*Zur Seinsfrage*”), en *Hijos*. Madrid: Editorial Alianza, 2000. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte; p. 318. (*Wegmarken*. *Gesamtausgabe*, vol 9, 1976, 21996; p. 391. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. [Versión revisada y ampliada de la obra del mismo título –*Wegmarken*–, publicada en 1967; con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra] ). Véase, también: Ernst Jünger/Martin Heidegger: *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Ed. Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1994. Trad. de José Luis Molinuevo (Contiene: “Sobre la línea” (“*Über die Linie*”), de E. Jünger, y “Hacia la pregunta del ser” (“*Zur Seinsfrage*”), de M. Heidegger). Por el contrario, aunque Jaspers estima a Jünger como literato, lo descalifica como pensador. Cfr., *Origen y meta de la historia*, ed. cit., nota 7, pp. 358 ss.

23 “Carta a Jean Beaufret”; en Rogelio Fernández Couto (compilador): *Conmemorando a Martin Heidegger*. Dossier de *Imago Agenda* 1997-2000, Ediciones de la Biblioteca Internacional Martin Heidegger / Editorial Letra Viva (Colección ‘En camino hacia el lenguaje’, dirigida por Dina V. Picotti C.), Buenos Aires, 2002; p. 439. Trad. de Jorge Acevedo. También, como “Carta al señor Beaufret”, en *Revista de Filosofía*, Vol. XVII, N° 1, Santiago de Chile, 1979; p. 131.

a controlar y dirigir incluso la vida espiritual. b) Con la planificación total, el hombre en vez de reconocerse como *en-el-mundo*, tiene la pretensión de estar *sobre-el-mundo*. c) En la misma línea, es como si el “hombre planificador” quisiera en definitiva “producir al hombre” (p. 148). Entre las segundas, pondría dos caracteres de la técnica que parecen ser abordados de manera distinta por estos filósofos. “La técnica – dice Holzapfel, resumiendo, por uno de sus lados, la concepción jaspersiana de ella –, en tanto es concebida como un medio para alcanzar fines superiores, se ha desvirtuado desde el momento en que pasa a tener la relevancia de un fin en sí mismo” (p. 149). Aparece así la técnica entendida desde el esquema mental medio-fin, el cual, en este caso, nos conduce a lo que Heidegger llama concepción instrumental y antropológica de la técnica. Y aunque esta concepción es considerada correcta por él, “desazonado-ramente correcta”<sup>24</sup>, no sería aún verdadera, carecería del radicalismo que nos lleve a su esencia, que es lo que busca Heidegger al plantear el “tema” en el nivel de la verdad (*alétheia*) y del ser. Por otro lado, el autor destaca lo que Jaspers llama el “demonio de la técnica” (pp. 151 s.), expresión que a Heidegger le parece poco pertinente para referirse al fenómeno en cuestión. “No hay ningún demonio de la técnica – advierte Heidegger –, sino, por el contrario, el misterio de su esencia”<sup>25</sup>.

No obstante, tras las patentes diferencias podría haber sustanciales coincidencias latentes que habría que rastrear, puesto que su descubrimiento podría ser fecundo para nosotros.

En un paso siguiente, Holzapfel explora la libertad partiendo del concepto de hombre que hay en Jaspers. Yo soy –en diferentes sentidos de la palabra *ser*–, mi cuerpo, mi rol social, mis logros, mis recuerdos —más en general, mi temporalidad— mi carácter. Pero no soy solo eso, esto es, los esquemas y objetivaciones de lo dado (*Gegebenheit*). Junto con eso, y decisivamente, soy *posibilidad*. “A diferencia del animal –afirma Holzapfel–, soy posibilidad. Y ésta se juega en tanto puedo ser-sí-mismo o no serlo” (p. 157). Ahora bien: “al posible ser-sí-mismo, a la posible *mis*midad de mi *yo-mismo* únicamente puedo trascender, y, agreguemos que ello es únicamente realizable en tanto suspendemos la razón suficiente que nos induce a auto-entendernos y encerrarnos en esquemas” (p. 163). Dando un paso más, añade: “Libertad y posibilidad son en cierto modo tanto el camino como el puerto de arribo de ese ser-sí-mismo” (ibíd.).

Aunque sin saber y sin albedrío no hay libertad, y ella puede ser entendida como libertad trascendental (Kant) e idea (pp. 164 s.), lo que sea más propiamente libertad se da en el ámbito de la acción incondicional (*unbedingtes Handeln*)<sup>26</sup>, de la

<sup>24</sup> Cfr., “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 114.

<sup>25</sup> Ibíd., pp. 138 s. (Es gibt keine Dämonie der Technik, wohl dagegen das Geheimnis ihres Wesens).

<sup>26</sup> En su conferencia “La cosa” (“*Das Ding*”), dice Heidegger: “Somos –en el estricto sentido de la palabra– los referidos a las cosas [Be-Dingen]. Hemos dejado atrás la desmesura de todo lo incondicionado [Unbedingten]” (Wir sind –im strengen Sinne des Wortes– die Be-Dingen. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen). Cfr., *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ed. cit., p. 243. ¿Está polemizando con Jaspers al plantear lo anterior?

acción interna (*inneres Handeln*), del “esclarecimiento existencial” (*Existenzerhellung*), de la resolución (*Entschluss* [Jaspers], *Entschlossenheit* [Heidegger]). “La falta de resolución es falta a su vez de ser-sí-mismo. Pero lo decisivo es además que lo empuñado, lo resuelto, hay que sostenerlo [...] centrando su mirada en esta resolución sostenida, Jaspers nos enseña su otra cara: ella es la lealtad (*Treue*), que hace posible por su parte una ‘temporalidad auténtica’ ” (p. 171).

Holzappel resume su incursión en el pensamiento de Jaspers –imbricándola con su reflexión central acerca del principio de razón suficiente–, de manera apretada y luminosa, en estas palabras: “Y, por último, con arreglo a la resolución sostenida en el tiempo que se cumple cuando hemos dejado atrás los esquemas, objetivaciones, apariencias, todo lo meramente dado del yo, ¿dónde llegamos? ¿Acaso a un *a-topos*, a aquel lugar del fundamento-sin-fundamento? Pues sí, y es allí donde únicamente podemos llegar *trascendiendo* y donde estaría lo más esencial nuestro. Y ¿qué es eso? Es ... el espacio de suspensión de la razón suficiente, del juego, de la fiesta, del arte, de la religión, de la filosofía, de los ensayos del hombre de salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, a partir de cuya suspensión pueden tener un sentido las ingentes realizaciones de la razón suficiente: técnica, ciencia, moral, política, economía. Es ... lo que más amamos: la libertad” (p. 171).

El capítulo finaliza con un apartado sobre la “ética del juego” (pp. 172 ss.), donde se desarrolla una idea propuesta a propósito del concepto de regla en Caillois. “La lejanía infranqueable que pudiera suponerse entre el juego y lo ético al final no es tal, por cuanto que podemos reconocer claramente que el juego no solamente nos prepara para la vida, sino que además, dado el carácter de respeto irrestricto a la regla, nos prepara para el ingreso en un mundo ético” (p. 73).

La obra se cierra con un *Anexo* que recoge un excelente ensayo de Sandra Baquedano –Magíster en Filosofía por la Universidad de Chile<sup>27</sup>–, titulado “La razón suficiente: de Leibniz a Schopenhauer”.

El libro consiste en un conjunto de perfectas “series dialécticas” –en el sentido que da Ortega a la expresión en *Origen y Epílogo de la Filosofía*–, en las que los pensamientos se concatenan con meridiana claridad (exceptuando solo un punto, señalado por Jorge Eduardo Rivera en su brillante presentación<sup>28</sup> de la obra, en la cual, por otra parte, se opone solamente a un aspecto de la hermenéutica que hace Heidegger —y Holzappel, interpretándolo a él—, del principio de razón suficiente). El autor nos guía con un orden ejemplar a través de complejas teorías y diversos puntos de vista que aúna magistralmente en torno a una cuestión central: la vigencia y la *suspensión del principio de razón suficiente*. A esto último le llama *juego*. De ahí el nombre del libro, que constituye un hito importante dentro de la ya consolidada trayectoria

<sup>27</sup> Su tesis, que tuve el agrado de patrocinar, fue denominada por ella “*Invitación al teatro de Milán*. Las localidades de ‘El mundo como voluntad y representación’ ”. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en Leipzig.

<sup>28</sup> Será publicada al mismo tiempo que este comentario.

filosófica de Holzappel, y un significativo aporte a la meditación sobre el hombre y nuestro tiempo. Saludamos con alegría su publicación, fructífera, por cierto, para innumerables lectores preocupados de las cuestiones últimas de la existencia humana –personal, histórica y trascendental. Felicitamos calurosamente desde estas páginas a los dos autores y a quienes posibilitaron que viera la luz pública en la prestigiosa Editorial Trotta de Madrid<sup>29</sup>.

JORGE ACEVEDO GUERRA  
Universidad de Chile

<sup>29</sup> Bajo este sello editorial ha aparecido otro texto de Holzappel, complementario, de alguna manera, del que hemos comentado: "«Ojalá pudiera encontrarlo en los valles elevados de una esquina del bosque». En torno al cénit de la amistad entre Heidegger y Jaspers en los años veinte". En: Patricio Brickle (editor): "*La Filosofía como Pasión*". Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños". Madrid: Ed. Trotta, 2003; pp. 365-381.