

El sujeto puro de conocimiento y el pensar meditativo como superación del *principium reddendae rationis sufficientis*.

Prof. Dra. Sandra Baquedano Jer

Departamento de Filosofía. Universidad de Chile

1. Schopenhauer y la legalidad del mundo como representación.

El *principium rationis sufficientis* señala que nada pueda ser o suceder sin que exista una razón para que sea o acontezca o sin que exista una razón que justifique que algo acaezca. En la *Dissertation* del año 1813 *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, que fue considerada más tarde por Schopenhauer como condición principal (*Hauptvoraussetzung*) para la comprensión de *El mundo como voluntad y representación*, se formula la raíz abstracta del principio de razón suficiente, que significa nada menos que formular la ley general del conocimiento, conformándose con ello la legalidad del mundo como representación, nacida a partir de la escisión sujeto-objeto propia de la conciencia empírica: “*Nuestra conciencia cognoscente, manifestándose como sensibilidad exterior e interior (receptividad), entendimiento y razón, se escinde en sujeto y objeto, y fuera de esto no contiene nada. Ser objeto para el sujeto, y ser nuestra representación, es lo mismo*”¹. Esta dualidad sujeto-objeto introducida por Schopenhauer en su temprana concepción de la conciencia empírica (*empirisches Bewusstsein*), constituye la condición primera del conocimiento de la realidad, del mundo como representación (*Vorstellung*), como a partir del año 1814 ostentará siempre en denominar. La vigencia de dicha dicotomía y la correspondiente vivencia de tal presencia como dolor, es indicio que el existente se encuentra inmerso en el reino de la realidad como conciencia empírica. En cambio, la vivencia de su efímera anulación y la correspondiente ausencia de dicha dualidad (sujeto-objeto) es señal de que en su abandono, es posible acceder a la esencialidad como conciencia mejor (*besseres Bewusstsein*). La cercanía o lejanía del reino metafísico, haya sido éste enmarcado por el joven Schopenhauer como conciencia mejor, haya sido más tarde para él mismo, reconocido como voluntad (conformando ambos opuestos una dimensión metafísica) están en relación directa con la anulación gradual que se da entre sujeto y objeto. Considérese aquí que al ser ambos válidos únicamente en su referencia mutua, son términos que dependen entre sí, correspondencia mediante la cual se da la relación cognoscitiva.

1.1 La contaminación de la razón suficiente.

En la conciencia empírica, en el ámbito de las representaciones, cabe distinguir una plena diferenciación entre sujeto y objeto, específicamente como sujeto *empírico* y objeto *empírico*. Distinguidos ambos polos de manera definida y particularizada, se define en dicha contraposición el rasgo distintivo. En el nivel de la conciencia

¹ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund, Kleinere Schriften*, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986, Obras completas, Tomo III, § 16. p. 41.

empírica, de las representaciones fenoménicas, la dualidad sujeto-objeto alcanza así una oposición máxima. Contando con tales extremos se precisa aclarar que ningún conocimiento regido por el principio de razón, puede ser pleno ni dar una explicación del mundo enteramente satisfactoria, porque por su naturaleza no puede penetrar en la esencia de las cosas ni puede salir tampoco de la ilusión o sesgo en el que está inmerso. Esta limitación se deriva de la metafísica del noumeno volente, la cual concibe el universo o el mundo en términos de voluntad y representación. Para especificar más: el mundo, el universo, la conciencia empírica o la realidad son únicamente representaciones que cada cual forma mediante razones suficientes. Todas ellas están subordinadas a una voluntad metafísica, que no tiene principio ni fundamento alguno.

Schopenhauer retoma la distinción kantiana entre noumeno y fenómeno y sostiene que el ser humano sólo conoce representaciones, pero su esencia interior, su ser en sí, le queda absolutamente velado. Ahora bien, a diferencia de Kant,² Schopenhauer rebaja el mundo fenoménico a un mundo engañoso. De esta ilusión está presa toda la razón humana, instrumentalizada y contaminada tras razones suficientes por la voluntad de vivir.³ Cabe cuestionarse entonces si existe un conocimiento que sea capaz de liberarse de las cadenas del noumeno volente. En consonancia con tal interrogante considérese que el arte es definido como la apreciación de las cosas independiente del principio de razón suficiente, en oposición a la ciencia y su respectiva observación empírica. En tales términos se comienza a problematizar en todo su espectro el error de la filosofía de seguir el camino de las ciencias, el basado en principios, en el porqué de las cosas, en vez de detenerse únicamente en el *qué*: “Un error capital de la filosofía hasta el presente, el cual está relacionado en asimilarse a la ciencia, es haber buscado el conocimiento mediato basado en principios, también ahí, donde es dado de un modo inmediato”⁴. El *porqué* constituye precisamente la oscilación de la causa al efecto que se mantiene en la superficie sin penetrar en la esencia de los procesos mismos. La idea de que “el porqué es la madre de las ciencias”⁵, se explicita cuando más tarde distingue claramente en las ciencias naturales, dos dominios principales: la morfología (*Morphologie*), que cumple una función descriptiva de formas y la etiología (*Aitiologie*), que estudia las transformaciones de la materia según la ley que rige el paso de una forma a otra⁶. La primera, describe diferentes formas permanentes a través de los incesantes cambios naturales, su método implica aislar, depurar, clasificar y ordenar según sistemas naturales y artificiales, subordinándolos así bajo conceptos que posibilitan su conocimiento sintético. La etiología, por su parte, según la ley de causa y efecto, muestra un determinado estado de la materia, que implica y es implicado a su vez por otro, y de este modo se satisface describiendo un orden regular en que aparecen los estados en el tiempo y el espacio; con lo cual, predice los fenómenos con sus respectivas singularidades, que se producirán necesariamente. Sin embargo, la esencia interior de los fenómenos es un misterio, el *porqué* el mundo asume las formas que asume, y en *qué* descansan las fuerzas y cambios que exhibe, es una cosa extraña y desconocida para la ciencia: “el nexo causal da sólo la regla y

² Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995, Tomo III, p. 93.

³ Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986, Obras completas, Tomo II, § 15.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß, „Frühe Manuskripte“ (1804-1818)*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, Obras completas, Tomo I, p. 209.

⁵ Arthur Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*, ed. cit., § 4, p. 15.

⁶ Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986, Obras completas, Tomo I, § 17, p. 152.

el orden relativo de su entrada en el tiempo y espacio.”⁷ Por consiguiente, la ciencia únicamente tiene validez para la objetividad en general, es decir, sólo existe en relación, a un sujeto, de manera condicional y absolutamente dependiente.

La pregunta por el *porqué*: ¿*por qué* el mundo asume las formas que asume?, puede trasladar a la pregunta por el *qué*: ¿en *qué* descansan estas formas que exhibe el mundo? Eso es algo desconocido para la ciencia, y el camino del *porqué* no ayuda a esclarecer el enigma del mundo. Solo el arte es capaz de reproducir la fuerza más cercana que subyace bajo el *porqué*: “Mi filosofía (...) al igual que todo arte, únicamente reproducirá el mundo”⁸. En aras de sondear el *qué*, –la esencia de todo fenómeno–, siguiendo el camino del arte, se vuelve necesario liberar a la razón encadenada por el querer: “Se buscó el *por qué* en vez de considerar el *qué*, se ha procurado alcanzar lo lejano en vez de lo cercano. Lo usual ha sido encaminarse hacia fuera y en todas direcciones, en lugar de dirigirse hacia dentro, allí donde ha de resolverse cualquier enigma”⁹.

1.2 Sujeto puro de conocimiento, arte y genialidad.

En la esfera de las ideas platónicas, adoptadas por Schopenhauer,¹⁰ permanece aún vigente la dualidad sujeto-objeto, debido a que están aún de algún modo inmersas en el ámbito de la conciencia empírica sin haber alcanzado la conciencia mejor ni posteriormente haber negado la voluntad de vivir. Sin embargo, en su calidad de especiales representaciones, se presentan ambos con el calificativo de *puros* (*reine*), específicamente como sujeto y objeto *puros* de conocimiento (*reine Subjekt und Objekt des Erkennens*). Esta *pureza* enaltece la mirada libre, ociosa, sin interés, que al no estar gobernada por la razón suficiente, por la perturbación del querer en la mirada (contaminada esta última lisa y llanamente por la voluntad) está en condiciones de tender libre de ella a la conciencia mejor y luego en el sistema maduro schopenhaueriano explícitamente a la negación de la voluntad de vivir.

La *pureza* del sujeto *puro* de conocimiento se encuentra formalmente en contraposición a los aspectos epistemológicos de lo empírico. La esfera cognoscitiva a la que remite el adjetivo *puro*, difiere de la dualidad sujeto-objeto *empírico*, en la medida que se da una pérdida o superación de la individualidad, propia de la diáfana contemplación estética. No obstante, en el plano de las ideas sigue vigente la dualidad sujeto-objeto, porque todavía no se abandona en esencia la conciencia empírica, es decir, el mundo como representación. Por esta razón, en sentido estricto, cabe hacer la distinción formal en el plano de las ideas entre sujeto y objeto *puros* de conocimiento. Recordemos que en su estado habitual el intelecto se halla al servicio de la voluntad, pero cuando se potencia en extremo la conciencia de otras *cosas*, la conciencia del yo individual puede tender a esfumarse, emancipándose este conocimiento de los dominios de la voluntad. A este estado aparentemente libre de ella remite el adjetivo *puro*: “Pues sólo se capta el mundo de un modo puramente objetivo, cuando se deja de saber que se pertenece a él. Como

⁷ Op. cit., § 17, p. 155.

⁸ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß, „Frühe Manuskripte“*, ed. cit., p. 256.

⁹ Op. cit., págs. 154-155.

¹⁰ En los *frühen Manuskripten* las ideas aluden a la “naturaleza objetiva de las cosas”. Más tarde, en su obra capital, cuando se identifica la voluntad como cosa en sí, especifica que las ideas consisten en “grados de objetivación de la voluntad” (*Stufen der Objektivation des Willens*). Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, ed. cit., § 25, p. 195.

todo sufrimiento proviene de la voluntad, que constituye el auténtico yo, con el retroceso de este lado de la conciencia se suprime al mismo tiempo toda posibilidad de sufrimiento”¹¹. A causa de tal potencia, la objetividad de la contemplación permite comprender el objeto particular y aislado, no como tal, sino como idea, lo que presupone que el sujeto del conocimiento en ese instante no continúe siendo él mismo, pues su propia conciencia se reduce a ser un mero portador de la existencia objetiva de dichos objetos. Schopenhauer admite que es extraño y difícil que un estado así pueda alcanzarse, pese a que puede tener lugar en pequeños intervalos de la vida, cuando el accidente se enfrenta a la sustancia, es decir, a la voluntad y la anula: “Los hombres siempre somos ciertamente un *sujeto de conocimiento*, pero un *puro* sujeto del conocimiento lo somos únicamente cuando contemplamos un objeto *al margen de sus relaciones*, entonces no conocemos una cosa en particular más, sino la idea platónica, la cosa en sí, contemplándolo entonces con una mirada artística o genial”¹².

La noción de genio se relaciona con esta particular metafísica: “el genio consiste en que la capacidad cognoscitiva alcanza un desarrollo significativamente mayor al requerido para el *servicio de la voluntad*, o sea, para lo único que surge originariamente.”¹³ Este sujeto puro del conocer tiene como objeto de conocimiento las ideas platónicas, las cuales no pueden llegar a ser asimiladas o captadas mediante razones suficientes *in abstracto*, sino únicamente de un modo intuitivo. Se sigue entonces, que esta facultad particular, que posee el genio, radica en la perfección más extrema y originaria de este conocimiento esencial, el cual se encontraría sólo en el conocimiento intuitivo. Lo propio del genio, fuera de su gran capacidad contemplativa, producto de su objetividad máxima que lo lleva a olvidarse de su propia persona y de sus intereses, puesto que se conduce meramente por la contemplación y se pierde en la intuición desligada de la voluntad, es que el genio es también capaz de prolongar este estado contemplativo, todo el tiempo que sea necesario para reproducir lo contemplado. Producto de ello es la obra de arte, la cual por esta razón no pertenece *sensu stricto* a la realidad, en la medida que es producto de una mediación entre el mundo empírico-fenomenal y las ideas.¹⁴ Observando las ideas, a través de *otro* conocimiento, se asimila la voluntad y si bien este conocimiento, no implica hacerse partícipe de una conciencia mejor, que niegue luego la voluntad de vivir, se lo caracteriza como signando un camino para lograr dicho estado de superación interior. Conocer, desde esta perspectiva, es el camino de la salvación. Sin embargo, surge aquí la interrogante de si es posible que un conocimiento –que sólo se encuentra en camino hacia la conciencia mejor o hacia la negación radical de la voluntad de vivir– pueda llegar a ser puro: “Sólo cuando la voluntad, con su interés, desaloja la conciencia y el intelecto, al seguir libremente sus propias leyes, refleja el mundo objetivo como puro sujeto, llevado a la máxima tensión y actividad por un impulso propio, sin verse aguijoneado por ningún estímulo, aparecen los colores y las cosas en su pleno significado”¹⁵. De la manera en que se ha concebido la voluntad, sería un contrasentido pensar que el intelecto por un impulso personal pudiese emanciparse de ella, puesto que según esta cosmovisión cada movimiento del intelecto, porque es tal, necesariamente proviene de un origen, que sería acto, a saber: un acto de la voluntad. Pese a que es verdad que en el arte la voluntad no ha sido negada, ha dejado, no

¹¹ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, ed. cit., § 30, p. 475.

¹² Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, „Frühe Manuskripte“, ed. cit., p. 325.

¹³ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, ed. cit., § 31, p. 486.

¹⁴ Cf. Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, „Frühe Manuskripte“, ed. cit., p. 200.

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, ed. cit., § 30, p. 482.

obstante, de ejercer su potestad o dominio sobre éste. Por esta razón se ha de considerar, que no se alude a una decisión personal a través de la cual, por ejemplo, se opta, en un acto libre negar la voluntad. A lo largo de la obra se sostiene que es ésta “con todos sus intereses” la cual abandona la conciencia, apelándose con ello al misterio de su retracción.

Desde una perspectiva epistemológica –en oposición al dominio avasallador de la voluntad sobre el intelecto–, es justo reconocer que existe una pureza, la cual no está presente en la correlación sujeto-objeto empírico. Sin embargo, queda un querer originario que amenaza con turbar la mirada del sujeto puro de conocimiento. En eso radica precisamente su naturaleza, en cuanto es sujeto cognoscente y a la vez volente. En dicha polaridad aparece desde esta cosmovisión la única promesa de redención del querer: “Si fuéramos meros entes volitivos y no cognoscentes, estaríamos condenados a la perdición eterna. La vida supone un alivio en tanto que somos entes *cognitivos*, pues en tanto que seres volitivos no representa sino un tormento. El *conocer* es la promesa de salvación, el auténtico evangelio”¹⁶.

Al ser el arte el género de conocimiento que considera y reproduce el mundo independiente y fuera de toda relación o libre de asociaciones regidas por la voluntad, se puede considerar la obra de arte como una *medicina mentis*, la cual al ser portadora de algo distinto y ajeno a los intereses propios de la razón suficiente deja de pertenecer en este sentido a la realidad habitual. De hecho las verdaderas obras de arte, son anteceditas por estados que en lo esencial no son concebibles mediante razones suficientes.

1.3 El arte como *medicina mentis*.

La obra de arte es mediación entre la Tierra y las ideas. El genio es capaz de ver la idea en el fenómeno y en la cruda realidad de la vida. A través de su obra él puede hacer sentir el silencio (el silencio no se oye se siente) de las respuestas ofrecidas por la razón suficiente y permitirle con ello al resto adquirir otra sensibilidad, que acoge y consuela en una atmósfera libre de razones suficientes. El genio es un médico espiritual que, a diferencia de ciertos técnicos del cuerpo, cura de las explicaciones y de la realidad entendida mediante razones suficientes. Este nuevo médico proporciona su obra como *medicina mentis*. Interpretada en todo su alcance, la *medicina mentis* es, en concordancia con su nombre, el *rimus remedium* para nuestra mente contaminada por la razón suficiente. Gracias a la *medicina mentis* uno no se preocupa ya de las relaciones sometidas bajo el imperio del principio, puesto que con su apoyo no se obtiene el conocimiento ni la comprensión adecuada en la explicación de procesos o fenómenos. El *dónde*, el *cuándo*, el *porqué* y el *para qué* pierden su significado y lo único que se realza, es aquello que las cosas son. El *qué* es la *medicina mentis* que nos revela la contemplación de una obra de arte, la mirada estética libre de todo interés.

El arte para Schopenhauer tiene un poder catártico. Nótese que bajo esta cosmovisión, la catarsis debe considerarse como una liberación de la voluntad. Por lo tanto, no debe ser entendida –como en Nietzsche– en el sentido de una autoafirmación de la voluntad, sino más bien lo contrario, como una captación lúcida que induce a una tregua de la

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, „Frühe Manuskripte“, ed. cit., págs. 167-168.

misma. De hecho, tempranamente se establece la oposición entre el sujeto puro del conocimiento y el sujeto del querer. El sujeto volente está condenado al dolor, ya que su naturaleza es el querer, desear, aspirar, anhelar, etc. Ansiedad sin término de la que se derivan todos los tormentos humanos. El sujeto puro de conocimiento, es puro, en la medida que logra conocer de manera independiente del principio de razón. Por esta razón, no se preocupa del dónde, del cuándo del por qué ni del para qué, sino únicamente de lo que las cosas *son*, lo cual sólo puede ser logrado a través del diáfano desinterés de la contemplación estética.¹⁷ El sujeto puro de conocimiento no busca fines, se interna desinteresadamente en los objetos, pues se disipan los lazos del *principium individuationis*, lo que quiere decir que los límites que unifican y dominan al yo pierden vigencia, es decir, la individualidad rotunda se disuelve, en una pérdida que implica como un ausentarse de sí mismo, en un olvido del yo que permite sentirse uno con lo otro. Se olvida como individuo y de su voluntad ya que el objeto en el cual tiene puesta la atención, parece ser lo único existente. Se dejan las referencias porque no se tiene conciencia bajo el *principium rationis sufficientis* de los motivos por los cuales se está percibiendo. La conciencia está cautivada por una sola imagen, todo lo demás pierde importancia, porque el objeto que se percibe también se desliga de toda relación, de toda conexión. El único puente, es un eslabón ignoto que permite la relación sin que el sujeto puro pueda detenerse a percibirlo. Emancipado de toda voluntad, reconoce entonces la idea platónica.

Cuando en el nivel de las ideas, la individualidad se disuelve y adquiere el aspecto de una supraindividualidad, el sujeto siente fundirse en el objeto hasta identificarse con él.¹⁸ En otras palabras, en el plano de las ideas, suprimidos los límites de la individualidad, se llega a una identificación del sujeto con el objeto¹⁹.

No se ha de olvidar que el género de conocimiento que considera la esencia del mundo independiente y fuera de toda relación, es el arte, que es obra del genio. Mediante el arte se reproducen las ideas eternas, esenciales, concebidas en la pura contemplación estética y desinteresada. A ese grado de superación interior remite la “pureza” del sujeto puro de conocimiento. Consiste entonces en una *medicina mentis* que *purifica* el conocimiento de la vida, el cual en su estado habitual se encuentra *contaminado* por el *principium rationis sufficientis*, instrumentalizado por la voluntad, impureza que conduce a afirmarla. La *medicina mentis* es una suspensión del *principium rationis sufficientis*, que rige al sujeto cognoscente que no se ha emancipado de la voluntad, y que en esencia sigue siendo su esencia volente, aquello que lo induce a conocer. Por esta razón, resulta ser a la vez el vital sedante metafísico, que nos libra pasajeramente de los intereses que imperan tras aquel conocer y entender. Es posible diferenciar entonces un estadio ontológico de la razón suficiente de uno epistemológico, lo cual es necesario para reconocer la aplicación de la *medicina mentis* exclusivamente en relación a este último caso.

En sentido estricto, la *medicina mentis* no es un sedante del dolor. A diferencia de un *φάρμακον νηπεντής*, –que actúa directamente sobre el dolor en sí–, funciona como un quietivo para apaciguar el influjo directo que ejerce la voluntad sobre el modo de aprehender la realidad tras razones suficientes. Este ansiolítico de trasfondo metafísico, actúa por lo mismo como mediador o canalizador entre el mundo de las ideas (formas imperecederas y fijas donde se objetiva la voluntad) y el mundo de los fenómenos. Es decir, disocia las relaciones mediadas por conocimientos

¹⁷ Cf. Op. cit., p. 129.

¹⁸ Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, ed. cit., § 32 y *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, ed. cit., § 29.

¹⁹ Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, ed. cit., § 34, p. 258.

abstractos que acentúan y que propensan la vulnerabilidad del individuo, a quedar oprimido en el mundo como representación y su forma de entender la realidad tasada únicamente tras razones suficientes.

Gracias al arte como *medicina mentis* es posible tomar conciencia de algo distinto, ajeno a los intereses de la razón suficiente; paradójicamente de la razón, que en su “sano juicio”, se encuentra contaminada por ella. En este sentido penetra en lo esencial, abandonando la forma usual y normal de concebir el mundo, para captar aquello que no pertenece a la realidad. El arte como *medicina mentis*, sí puede curar aquella razón contaminada por la razón suficiente, subordinada al nómeno volente, sin necesidad de abandonar la realidad. En este sentido el dolor no es vivenciado directamente como lo absoluto o como lo esencial de toda vida, sino que es motivado por una canalización intuitiva y artística. Otra lejanía del padecimiento originario podría traer consigo el contraefecto de caer en el lujo del diletantismo literario o artístico, la indiferencia descomprometida de un goce netamente estético, y finalmente en una cosmovisión nacida de ella, que se vuelve incapaz de sentir vivencialmente la compasión, único móvil moral auténtico que tiende en esta filosofía a la negación de la voluntad de vivir.

2. Heidegger y la distinción entre un estadio ontológico y epistemológico de la razón suficiente.

En *El principio de razón*, Heidegger distingue dos niveles del principio de razón suficiente; uno ontológico, según el cual cada cosa obedece a una razón suficiente debido a la cual es lo que es; y uno epistemológico que queda de manifiesto en lo que tiene de por sí un fundamento el *Dasein* se lo vuelve a dar mediante su conocimiento; de ahí el *reddendae* del *principium reddendae rationis sufficientis*, que está sustancialmente vinculado con el modo de hacer ciencia que se caracteriza justamente por este volver a dar el fundamento a los fenómenos que sean de su pertinencia. A este nivel epistemológico, se ha de asociar, en sentido estricto, la suspensión de la razón suficiente que procura la *medicina mentis*. Este nivel está siempre afectado por la posibilidad de un desajuste con respecto al ontológico, lo cual indica que el volver a dar el fundamento se puede desajustar del fundamento. Esto se explica porque el nivel ontológico está siempre actuando a pesar de que el *reddendae* lo haga de una u otra forma, simultáneamente o no.

El desplazamiento de la razón suficiente desde un plano ontológico a uno epistemológico puede explicarse por la excesiva confianza que deposita el hombre en sus propios juicios, tendiendo un verdadero culto a las explicaciones, definiciones y teorías que emite el sujeto a modo del *reddendae*.²⁰ Esto conlleva a un desplazamiento de la razón suficiente al discurso, comenzando a quedar el hombre inserto, engolfado en su propio discurso, en sus propias creencias.²¹ El peligro del desplazamiento –más que la confianza espontánea e inevitable que se le concede al propio discurso, lo cual podría ser muy enriquecedor– es el hecho de que esta confianza sesgue la mirada de cada cual, impidiendo reconocer y aceptar la credibilidad del discurso que no *es el propio*. Este distanciamiento en

²⁰ Heidegger sostiene que con Leibniz termina el tiempo de incubación del *principium reddendae rationis* y comenzaría la época de su pleno dominio. Desde Leibniz se constituiría en *principium* grande, pasando a depender la existencia de Dios de la validez universal del principio. Esto significa, por consiguiente, que si existiera tan sólo un único ser, que pudiera sustraerse de él, Dios entonces no existiría. Por eso es considerado como el *principium magnum, grande et nobilissimum*.

²¹ Cf. Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 28, y Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1992, p. 193.

relación al resto puede generar una cierta insensibilidad frente a la postura y padecimiento ajeno como así una cierta superficialidad que impide captar la esencia común de las *diferencias*, expresadas en el discurso de cada cual, al haber sido no sólo encubierta y opacada la visión o versión del otro, sino además contaminada y desplazada hasta su anulación por la razón suficiente.

“Está comprobado científicamente”, “los últimos descubrimientos científicos comprueban que...”, son frases en las que una “conciencia empírica” o un “pensar calculante” suele depositar una confianza absoluta, una seguridad que efectivamente puede ser válida en lo factual y efectivo, pero que cierra otras instancias mucho más profundas de reflexión. Esta ingenuidad exacerbada, relativa no sólo al principio de todo conocer, sino al de representar, permite reconocer que el principio de razón no sólo domina todas las explicaciones, sin agotar sus propósitos con el mero esclarecimiento, sin intervenir frente aquello que entiende, sino que necesita afirmar para poder realizar, ejecutar y aplicar. En este sentido ya no es pasivo, puesto que no niega, sino que es activo, en cuanto hace algo, afirma, de ahí el re-presentar el estado de presencia que se esfuerza por adentrarse más y más en la cadena causal llegando con esta concatenación sin fin al fenómeno de la especialización.²² Si bien el cultivo exclusivo de una determinada rama científica permite la eficiencia tanto en el ámbito científico como técnico,²³ ésta puede implicar el alejamiento de una visión filosófica, la cual en sus orígenes no fue concebida como un saber que atendía a lo particular, sino a lo universal. Empero, gracias a esta especialización, la ciencia es capaz de producir, elaborar con mayor cálculo y precisión, asegurar y apropiarse de los objetos de estudio. En sentido amplio y general el filósofo define calcular como: “esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, es decir, poner nuestra expectativa en ello. Así, toda objetivación de lo real (*Vergegenständlichung des Wirklichen*) es un calcular (*Rechnen*), ya sea persiguiendo los efectos de las causas, que aclara causalmente, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden”²⁴. Según Heidegger el método propio con el cual se realiza la apropiación de lo real consiste precisamente en dicho medir y calcular.

2.1 El pensar calculante de Heidegger asociado al *reddendum* leibniziano.

La formulación del *principium rationis sufficientis*, si bien había sido enunciada de una u otra manera a lo largo de la historia de la filosofía, se le acuña generalmente a Leibniz pues en su versión se consuma su enunciación como principio rector y fundamental. Justamente, entre todas las preguntas que cabe cuestionarse tras razones suficientes, la más sustancial se le atribuye a la planteada por Leibniz: “¿Por qué es el ser que no más bien la nada?” (*Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?*).²⁵ Frente a lo cual responde: “Porque Dios es” (*Et cette dernière raison des*

²² La especialización (*Spezialisierung*) no es para Heidegger un signo decadente de la ciencia moderna ni, por lo tanto, algo que se debiera evitar. Al igual que Schopenhauer sólo sostiene que ciencia y filosofía se desarrollan en niveles diferentes. El fundamento de la especialización científica será siempre un enigma como también la esencia total de la ciencia moderna. Cf. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* „Wissenschaft und Besinnung“, Stuttgart, Verlag Klett-Cotta, 2004, p. 55.

²³ Sobre la etimología de la palabra técnica en contraste al uso corriente que hoy tenemos de ella, véase, *Caminos de Bosque*, Madrid, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, 1995, p. 50.

²⁴ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* „Wissenschaft und Besinnung“, ed. cit., p. 54.

²⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Philosophische Schriften. Kleine Schriften zur Metaphysik, (Prinzipien der Natur und Gnade)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985, Obras completas, Tomo I, § 7, p. 426.

choses est appellée Dieu).²⁶ En su respuesta Dios queda asociado a la suprema razón de ser, es decir, al supremo fundamento. De esta manera, la consumación del ser, la totalidad y finalidad del cosmos, aparece descansando en este fundamento último. Desde esta perspectiva, siempre es posible encontrar un *porqué* final, porque este mundo ha sido en definitiva creado por Dios.²⁷

Heidegger sostiene que desde Leibniz el *reddendum* de dicho fundamento habría implicado la incondicional exigencia de posición de razones calculables y por consiguiente, la total racionalización. En sentido amplio, la *ratio* significaba cuenta o cálculo, un contar con algo para algo. En la *ratio* se cuenta con algo establecido, que es considerado como base, es decir, como fundamento. A su vez la *ratio*, al establecer algo, lo presenta. La *ratio* finalmente lo percibe, esto es razón en cuanto percepción. En la *ratio* como cálculo habría estado en germen la razón como fundamento. Heidegger señala que la técnica es tal debido a que está sometida al principio de razón: “El hombre actual corre peligro de medir la magnitud de lo grande solamente según la extensión del *principium rationis*. Sabemos hoy, sin entenderlo todavía bien, que la técnica moderna incesantemente presiona a llevar sus instalaciones y productos a la mayor perfección posible. Esta perfección consiste en la totalidad (*Vollständigkeit*) del aseguramiento calculador de los objetos, del contar con ellos y del aseguramiento de la calculabilidad (*Berechenbarkeit*) de las posibilidades de la cuenta (*Rechnungsmöglichkeiten*)”²⁸. De ello se desprende que el fundamento tenga que ser *sufficiens*, esto es, que tenga que asegurar los objetos. La *perfectio* leibniziana consistiría en la consumación relativa a la perfección de la calculabilidad del objeto. Únicamente entonces quedaría acreditado de forma segura, es decir, “fundado”. De esta manera, la perfección de la técnica, no es otra cosa que la resonancia inmediata que retumba de la apremiante exigencia de perfección de fundamentación de la razón suficiente. La técnica induce desmedidamente a una perfección extrema, mediante una contabilidad suficiente de los objetos, que es presionada por el *principium reddendae rationis*: “La técnica moderna insta a la mayor perfección posible. La perfección descansa por lo general en la calculabilidad de los objetos (*Berechenbarkeit der Gegenstände*). La calculabilidad de los objetos presupone el poderío (*Geltung*) ilimitado del *principium rationis*. Así determina entonces la mencionada supremacía (*Herrschaft*) del principio de razón la esencia de la era moderna técnica”²⁹. Efectivamente la calculabilidad puede resultar muy útil en el ámbito de la aplicación, ya que no implica necesariamente una meditación previa. Este calcular o contar tipifica todo el pensamiento que planea e investiga. En este sentido el pensamiento calculante se despliega en un nivel superficial, pues no se detiene a reflexionar o meditar sobre el sentido que impera en el fondo de todo lo que existe.³⁰ Hacerlo, suele implicar indirectamente abogar por la dignidad de lo inútil. Esto último es esencial en Heidegger en la medida que todo lo útil recibe su determinación desde lo inútil. El para qué es una pregunta innecesaria, para el pensamiento meditativo. Se trata de una valoración que resulta incomprensible e invisible para el pensar calculante de la ciencia y la técnica, pues implica haberse detenido y renunciado a esa marcha mecánica e irreflexiva. En este contexto nos dice Heidegger:

²⁶ Ibid.

²⁷ Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadología*, Madrid, trad. Manuel Fuentes, Alfonso Castaño y Francisco Samaranch, Ediciones Orbis, 1984, § 38, p. 33.

²⁸ Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, ed. cit., p. 198.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cf. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Stuttgart, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1992, págs.12-13.

“Los caminos de la meditación cambian constantemente, ya sea según el punto del camino en el que comienza una marcha, ya sea según la ruta que aquella recorre, ya sea según la amplitud de perspectiva que se abre en el camino hacia lo digno de ser preguntado”³¹.

Inmerso en el camino del *reddendae*, el ser humano puede encontrarse ante dicha bifurcación ineludible en lo existencial. Renunciar a la visión práctica y ser cautivado por lo inútil es no obedecer al criterio de utilidad, es decir, implica que lo insignificante, lo inútil que tiende para muchos a la detención absurda, –como puede ser la mirada artística– es capaz de reflejar desde sí el máximo valor. Esto sucede en toda su inmensidad cuando el ser humano se entrega por completo a la contemplación pura del cuadro de la vida. En conexión con la suspensión de ciertos niveles de la razón suficiente que ello implicaría, Holzapfel precisaría al respecto: “El hombre vivencia de veras algo cuando se entrega a ello, cuando *fluimos con el flujo universal* (utilizando deliberadamente expresiones estoicas), cuando *nos hacemos unos con el acontecer, el pasar del tiempo y de la vida*. Sin embargo, si analizamos más de cerca lo que estamos sosteniendo aquí, cabe decir que jamás dejamos en suspenso el principio propiamente tal, sino, en rigor, al *principium* en su calidad de *reddendae rationis*, *el volver a dar el fundamento*. En efecto, mientras estamos tendidos en una playa o mientras dormimos, todas estas actividades están íntegramente regidas por el principio, y se someten, por ejemplo, a *razones suficientes ontológicas*, *biológicas o psicológicas*”³².

Holzapfel presenta un estudio sobre los diversos estadios de la razón suficiente y las formas posibles de suspensión de un estadio existencial del principio de razón. Dicho estadio no consiste en volver a dar la razón (como ocurría en el estadio epistemológico), sino simplemente en saber dar la razón: la razón de ser³³. Así es definido este estadio asociado al hecho de que “el hombre en todo lo que hace y deja de hacer o se apoya en una *razón suficiente* ya establecida para ello o es él mismo quien la da”³⁴.

La suspensión de la razón suficiente en un estadio existencial tendría lugar en aquellas experiencias y vivencias, que son consideradas como las más radicales para el ser humano, asociando Holzapfel éstas con el erotismo. Este último es entendido en el más amplio sentido del término (así como lo pensaba Bataille), es decir, en relación a experiencias relativas a la mística, el arte y la filosofía. En este sentido se refiere a experiencias que no tienen ante todo que ver con la superación de la relación sujeto-objeto, sino más bien con que el objeto absorbe al sujeto, abandonándose éste en aquel.³⁵

3. Una síntesis relevante entre las cosmovisiones de Schopenhauer y Heidegger.

En consideración a la cosmovisión schopenhaueriana podemos concluir que el sujeto de conocimiento que no es

³¹ Martín Heidegger, *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993, p. 138.

³² Cristóbal Holzapfel, *Aventura ética*, Santiago de Chile, Editorial Lom, 2000, p. 211.

³³ Cf. Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, ed. cit., p. 57.

³⁴ Cf. Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, ed. cit., p. 12.

³⁵ Cf. Cristóbal Holzapfel, *Crítica de la razón lúdica*, ed. cit., p. 68.

puro, no puede *disponer* en su plenitud de lo esencial, siendo lo “inabarcable”, lo que impera siempre sobre él. En el ámbito de la conciencia empírica, en el área de la ciencia, la cuestión reside, en el hecho de que ella no puede encontrar en sí misma lo unabarcable.

Cuando Heidegger sostiene que “la ciencia no piensa”³⁶, más allá de decirnos con estas palabras que la física en cuanto física no puede hacer ninguna afirmación sobre la física ni se puede, por ejemplo, tampoco establecer por medio de un cálculo matemático qué es la matemática en sí misma³⁷, lo que está haciendo es repensar la problemática esencial de la primera y segunda parte de *El mundo como voluntad y representación*, a saber: el hecho de que la ciencia no se encuentra en condiciones, con la conciencia empírica y con el modo de proceder de su teoría, de concebirse nunca a sí misma como ciencia, ni por lo tanto, menos de saber *qué* es la ciencia.

Se ha dejado de manifiesto que por un lado la ciencia no está en condiciones, a través de sus métodos, con su conciencia empírica, de esclarecer su propia esencia, y por otro lado que se funda en ciertos conceptos básicos que no establece mediante sus métodos habituales. Esto último dice relación con el hecho de que los científicos pueden efectivamente abandonar los límites de la ciencia correspondientes y reflexionar tanto sobre sus conceptos fundamentales como sobre su esencia y sentido. Sin embargo, tal meditación la realizarían no mediante una reflexión subordinada a la *ratio sufficiens* y por lo tanto tampoco como científicos, aún cuando pongan en juego el saber que han extraído de la ciencia³⁸. Esta idea común es sustancial en ambas filosofías.

El principio de razón suficiente, subordinado al sujeto, emplaza a cada fenómeno a que arroje justamente su razón suficiente de ser como es y de comportarse como se comporta. Sin embargo, esta desviación y distorsión propia del pensar volente, conlleva a que únicamente se “de cuenta” del comportamiento de todos los fenómenos, sin que se cuestione la esencia de ellos.

En este ensayo se ha sondeado la naturaleza del *principium rationis sufficientis*, que es a su vez *principium reddendae rationis*, es decir, volver a dar el fundamento, lo cual es característico de un pensar volente que no penetra en la esencia de los fenómenos y que no advierte que su mirada está dirigida en una espacio ínfimo de lo unabarcable. No advertir aquello que los sobrepasa es lo propio del conocer instrumentalizado por la voluntad que se objetiva a su vez en el sujeto. Cuando el hombre reconoce lo unabarcable es posible que se abra a un nuevo pensamiento, en la medida que no sólo se es sujeto volente ni sujeto cuyo conocimiento está siempre siendo conducido por una voluntad metafísica, sino que además existiría, según Schopenhauer, la posibilidad de ser únicamente sujetos cognoscentes, es decir *puros*, en el sentido de encontrarse libre de interés o querer a la hora de conocer. Con un lenguaje distinto, Heidegger llega a una conclusión sustancialmente similar al sostener que la pobreza de la meditación –la reflexión que resiste al pensar calculante– es a su vez la promesa de una riqueza, cuyo brillo siempre atesorará. El resplandor de lo inútil, de aquello que no tiene una resonancia inmediata, posibilita iluminar otro pensar mucho más amplio y profundo que jamás se puede llegar a calcular.

³⁶ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* „Was heißt denken?“, Stuttgart, Verlag Klett-Cotta, 2004, p. 126.

³⁷ Cf. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* „Wissenschaft und Besinnung“, ed. cit., p. 61.

³⁸ Cf. Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 91.

Bibliografía:

- Acevedo, J. *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1999.
- Heidegger, M. *Caminos de Bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- Heidegger, M. *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.
- Heidegger, M. *Der Satz vom Grund*, Stuttgart, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1992.
- Heidegger, M. *Gelassenheit*, Stuttgart, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1992.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze* „Was heißt denken?“, Stuttgart, Verlag Klett-Cotta, Vormalis verlegt bei Günther Neske, 2004.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze* „Wissenschaft und Besinnung“, Stuttgart, Klett-Cotta, Vormalis verlegt bei Günther Neske, 2004.
- Holzapfel, C. *Aventura ética*, Santiago de Chile, Editorial Lom, 2000.
- Holzapfel, C. *Crítica de la razón lúdica*, Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zwölf Bänden, Tomo III, Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1995.
- Leibniz, G. W. *Monadología*, trad. Manuel Fuentes, Alfonso Castaño y Francisco Samaranch, Madrid, Ediciones Orbis, 1984.
- Leibniz, G. W. *Philosophische Schriften. Kleine Schriften zur Metaphysik, (Prinzipien der Natur und Gnade)*, Tomo I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Schopenhauer, A. *Der handschriftliche Nachlaß, „Frühe Manuskripte“ (1804-1818)*, Tomo I, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Sämtliche Werke, Tomo I, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.
- Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, Sämtliche Werke, Tomo II, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.
- Schopenhauer, A. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund, Kleinere Schriften*, Sämtliche Werke, Tomo III, Stuttgart / Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986.