

REFLEXIONES AXIOLÓGICAS RELATIVAS AL *PRINCIPIUM RATIONIS SUFFICIENTIS* EN LEIBNIZ, SCHOPENHAUER Y HEIDEGGER

AXIOLOGICAL THOUGHTS RELATED TO THE *PRINCIPIUM RATIONIS SUFFICIENTIS* IN
LEIBNIZ, SCHOPENHAUER AND HEIDEGGER.

SANDRA BAQUEDANO JER
Universidad de Chile. Chile. sandra.baquedano@uchile.cl

RECIBIDO EL 27 DE AGOSTO DE 2013 Y APROBADO EL 03 DE NOVIEMBRE DE 2013

RESUMEN ABSTRACT

El *principium rationis sufficientis* señala que nada puede ser o acontecer sin que exista una razón para que sea o acontezca, o sin que exista una razón que justifique que algo acaezca. En el presente artículo sondearemos el resplandor axiológico del *principium rationis sufficientis* en la formulación leibniziana, como a su vez la correspondiente connotación negativa que tal acepción adopta en la filosofía de Schopenhauer. Finalmente, a modo de síntesis axiológica, mostraremos su neutralidad crítica en la filosofía de Heidegger.

The *principium rationis sufficientis* points that nothing can be, or become, without a reason for that to be or to happen or without a reason that justifies something happening. In this paper we will fathom the axiological radiance of the *principium rationis sufficientis* in the Leibnizian formulation, as well as the corresponding negative connotation that such meaning adopts in Schopenhauer's philosophy. Finally, as an axiological synthesis, we will show its critical neutrality in Heidegger's philosophy.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

valor, ratio, metafísica, fundamento, metafísica, sin fundamento, ratio, valor.

Value, ratio, metaphysics, foundation, metaphysics without foundation.

Consideraciones preliminares en torno al *principium rationis sufficientis*

El *principium rationis sufficientis* señala que nada puede ser o acontecer sin que exista una razón para que sea o acontezca, o sin que exista una razón que justifique que algo acaezca. Es un principio que si bien ha sido enunciado de una u otra manera a lo largo de la historia de la filosofía, suele, no obstante, atribuírsele a Leibniz. Que se le haya acuñado a este pensador se explica, pues en tal versión se consume su formulación como principio rector y fundamental: “no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, ni ninguna enunciación verdadera sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo” (Leibniz, *Monadología* 31). La metafísica tradicional, se ha sostenido siempre en el principio de razón debido a que le es consustancial a los entes apoyarse en un fundamento. Cuando se pregunta por la esencia de los fenómenos, se vuelca la mirada en ellos y desde dicho mundo óntico se dan determinadas explicaciones o descripciones a través de las razones suficientes específicas que sean de esta u otra pertinencia. Así como no hay ente sin fundamento, tampoco hay fenómenos que no encuentren su base o explicación en otros. Sin embargo, ese fondo (*Grund*) que fundamenta las razones suficientes, se ha manifestado y adquirido diversos significados al pasar de las épocas.

En este artículo comenzaremos señalando el resplandor axiológico que dicho principio adquiere en la formulación leibniziana, como a su vez la correspondiente connotación negativa que tal acepción adopta en la filosofía de Schopenhauer. Finalmente, a modo de síntesis axiológica, mostraremos su neutralidad crítica en la filosofía de Heidegger.

Leibniz y el *principium magnum, grande et nobilissimum*

Entre todas las preguntas que cabe plantearse tras razones suficientes, la más sustancial es, sin duda, la planteada por Leibniz: “¿por qué es el ser que no más bien la nada?” (*Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?*) (Leibniz, *Philosophische. Kleine* 426). Frente a lo cual responde: “porque Dios es” (*Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu*) (Ibíd.). Al ser asociado Dios con la suprema razón de ser, con el supremo fundamento, queda la plenitud del ser, la totalidad del cosmos, descansando en un fundamento último (Heidegger, *Der Satz* 205). Desde esta perspectiva, todo responde a un por qué final, pues este mundo de la multiplicidad ha sido creado por Dios: “la razón última de las cosas debe estar en una

substancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no esté sino eminentemente, como en su origen: y esto es lo que llamamos Dios” (Leibniz, *Monadología* 33).

No se concibe así este mundo como necesario, sino como uno de los ‘mundos posibles’ que la mente divina concibe. Su existencia es contingente. Se trata de una verdad de hecho, sobre la cual solo es posible encontrar un principio de razón suficiente que únicamente permite explicar por qué es así y no de un modo distinto. Esta razón no alude a una causa, así como se entiende la causación mecánica, sino que atañe, por el contrario, a un orden que ha de relacionarse con la libertad de elección.

Debido a que Leibniz ajusta el determinismo con la libertad en función de que la causa libre del universo es Dios, es posible, entonces, responder a la interrogante de por qué este mundo es así con todas sus manifestaciones, formas, olores, sonidos y colores —implicadas ya de antemano en todas las fuerzas combinatorias— que se exhiben en general en todos los cambios. Este mundo es como es y no de otro modo por un principio de conveniencia, ya que Dios entre todos los mundos posibles ha elegido ‘el mejor’.

La presencia del mal es concebida como algo necesario y, por lo mismo, no constituye una invectiva contra la bondad del creador. El mal es *conditio sine qua non* para el bien, en atención a que su presencia en este mundo es el *minimum* necesario para que el *summum bonum* pueda distinguirse y resplandecer.

En un orden perfecto, Dios ha preestablecido armónicamente (*harmonia praestabilita*) todos los pensamientos y los movimientos, fuerzas y manifestaciones que existen en el mundo. Ese maravilloso orden mora en el seno de Dios. De este modo, el principio de razón suficiente, contemplaría la totalidad del ente. En Leibniz nada *es* sin razón, nada *es* sin por qué.

Schopenhauer y la razón suficiente instrumentalizada por un *summum malum*

En términos axiológicos la metafísica de Schopenhauer es opuesta a la de Leibniz, pues concibe el universo o el mundo (*Welt*) en términos de voluntad (*Wille*) y representación (*Vorstellung*). Esta última corresponde

al 'Velo de Maya', ilusión que se vuelve tan real como la vida misma. Para especificar más: el mundo, el universo o la realidad son todas representaciones que cada cual forma mediante razones suficientes, las cuales están subordinadas a una voluntad metafísica, que no tiene principio ni fundamento (*Grundlos*).

La voluntad de vivir es libre porque no tiene ningún fundamento de determinación. Su querer es indisoluble a su ser. Su omnipotencia queda crudamente reflejada al adoptar el carácter que le concierne, a saber: la maldad. Considérese que desde esta cosmovisión no se concibe el mal como algo secundario y derivado del bien, sino como lo originario, como el carácter que adopta la voluntad, que es un manantial de sufrimiento, por lo que su mera existencia se hace incompensable con el bien. Como este no puede provenir de la nada, su germen es asociado con el origen o con el núcleo del mundo mismo (Schopenhauer, *Die Welt* 222). Esta idea halla su máxima oposición en Leibniz, "el fundador del optimismo sistemático" (Ibíd. 745), quien considera el mal como condición del bien, ya que su presencia en el mundo es el mínimo necesario para que el sumo bien pueda sobresalir e iluminar (Leibniz, *Philosophische. Die Theodizee* 241-243). Para el filósofo del "mejor de los mundos posibles" (*meilleur des mondes possibles*) (Ibíd. § 1 8), la presencia del mal al ser algo necesario, no constituye motivo para formular una crítica en contra de la obra del creador. Contra este optimismo candente, el filósofo del "peor de los mundos posibles" (*der schlechtesten aller möglichen Welten*) (Schopenhauer, *Die Welt* 445, 565), sostiene que la moral surge cuando el ser humano toma conciencia de que la liberación de aquel potencial maligno es únicamente posible mediante el cambio de rumbo de la voluntad. A eso tiende el camino de la negación de la voluntad de vivir (*Verneinung des Willens zum Leben*).

La legalidad cognoscitiva del mundo de la representación a través del *principium rationis sufficientis* y la conciencia del nóumeno volante

Schopenhauer presenta la legalidad cognoscitiva del mundo de la representación a través del *principium rationis sufficientis*, distinguiendo en este 'Velo de Maya', cuatro clases de objetos que se dan para un sujeto. De tal correlación, entre sujeto y objeto, ahonda el filósofo en las diversas modalidades que adopta el principio de razón suficiente. Mediante una determinada facultad cognoscitiva del sujeto se establece una correspondiente clase específica de objetos. Esta relación dual permite establecer un determinado modo de conocimiento o función

cognoscitiva. En atención a las clases de objetos que existen para un sujeto, el orden de presentación en la *Dissertation De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* es el siguiente: (1) principio de razón suficiente del devenir o ley de la causalidad (*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens oder das Gesetz der Kausalität* o *principium rationis sufficientis fiendi*), cuyo objeto lo constituye la realidad empírica y su función cognoscitiva es la intuición empírica o percepción. (2) Principio de razón del conocer, (*Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens* o *principium rationis sufficientis cognoscendi*), cuyo objeto son los conceptos y su función cognoscitiva es la reflexión, razón o saber. (3) Principio de razón suficiente del ser (*Satz vom zureichenden Grunde des Seins* o *principium rationis sufficientis essendi*), cuyos objetos son el tiempo y espacio en sí mismos, y su respectiva función cognoscitiva es la intuición pura. (4) Principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación (*Satz vom zureichenden Grunde des Handels oder Gesetz der Motivation* o *principium rationis sufficientis agendi*), cuyo objeto es el sentido interior aunado al sujeto de la volición y su función cognoscitiva es la conciencia de sí.

El principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación, según el cual hay siempre una razón por la cual alguien hace lo que hace, concierne a la autoconciencia. En esta última clase de objetos de la facultad representativa, sucede que paradójicamente el objeto para este sujeto es, a su vez, sujeto, específicamente, se trata del sujeto de la volición, es decir, la propia voluntad del sujeto: “el cognoscente mismo, en cuanto tal, no puede ser conocido: de lo contrario, sería lo *conocido* de algún otro cognoscente. Como lo *conocido* es la autoconciencia sólo encontramos a la voluntad” (Schopenhauer, *Die Welt* 260). A través del propio querer, como constituyendo la esencia más íntima de cada cual, es como se toma conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí. Esta asimilación genera la abstracción consecutiva al camino de negación de dicha voluntad (Ibíd. 253-254). Considérese que en rigor un conocimiento propiamente tal del sujeto no es posible, por lo que resultaría un sin sentido hablar del conocimiento que nos proporciona la autoconciencia. Que no se siga del sujeto cognoscente, en sentido estricto, un conocimiento, se debe a que el sujeto en tanto que es cognoscente no puede hacerse objeto. Por consiguiente, su capacidad se limita a ser la condición del conocimiento, del darse de los objetos:

ahora bien, la identidad del sujeto volente con el sujeto cognoscente, por medio de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra ‘Yo’ incluye y designa a ambos,

es el nudo del mundo, y, por tanto, inexplicable. Pues para nosotros sólo son concebibles las relaciones de los objetos: pero entre éstos, sólo pueden dos constituir uno cuando son partes de un todo. Aquí, por el contrario, donde se habla del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos, y una identidad real del cognoscente con lo conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto, es dada *inmediatamente*. El que tenga presente lo inexplicable de esta identidad la llamará conmigo el milagro *κατ'εξοχήν*. (Schopenhauer, *Kleinere* 171)

Vemos así que el sujeto para conocerse tiene en definitiva que salir de sí. Equivale a una cierta suspensión de las reglas que rigen el conocimiento. Es en aquella dimensión inexplicable, donde se vivencia desde el interior el secreto de cómo la causa produce el efecto y, por consiguiente, aquello que el sujeto conoce, aquello que desde él se proyecta como lo conocido, como objeto, no es su condición de cognoscente, sino su capacidad de querer, es decir, su voluntad.

La suspensión o tregua propia del principio de razón suficiente del obrar o *principium rationis sufficientis agendi*

Considérese aquí que existe un doble carácter en la cuarta raíz del obrar, según la cual hay siempre una razón por la que alguien hace lo que hace, ya que, por una parte, implica ceñirse a la razón suficiente de todo actuar ético, pero, por otra, dicho trasfondo axiológico implica una independencia de la razón suficiente. Esto último se debe a que todo actuar, motivado por un móvil moral auténtico, proviene en definitiva de la compasión. Esta, por su inmediatez y por su carácter intuitivo presupone un salir de sí mismo al encuentro con el otro, lo que equivale a una cierta suspensión de la razón suficiente y a una tregua de los motivos e intereses personales que se desprendan de ella.

En *Los dos problemas fundamentales de la ética* Schopenhauer reconoce tres móviles fundamentales de las acciones humanas, partiendo de la base de que lo único que mueve a la voluntad es el placer y el dolor. Estos son: el *egoísmo* que solo quiere el placer propio o evitar el dolor personal; la maldad, en la cual se quiere el dolor ajeno; y, finalmente, la compasión, que tendería al placer o bienestar ajeno. Solamente mediante la excitación de estos móviles actúan todos los posibles modos del *operari*. De esta forma, todo motivo se relaciona con alguno de ellos, ya sea el placer y el dolor propio, como también puede ser el ajeno, lo cual le permite

establecer dos clases de acciones. Las primeras están motivadas por el placer o dolor propio, las cuales son evaluadas como acciones egoístas que carecen de cualquier valor moral; las segundas, por el contrario, tienen como motivo inmediato el placer o dolor ajeno y, por tanto, desde esta óptica se les podría asignar un valor moral. Sin embargo, es bueno considerar que la maldad, que estaría incluida dentro de este segundo tipo de acciones, está igualmente inmersa en el *egoísmo*, puesto que encerrada y limitada en el *ego*, supone tomar como eje, referente y verdad absoluta las marcadas distinciones del *principium individuationis* entre la propia persona y el resto. En la maldad el *principium individuationis* se convierte en “ley del ser”. Es el *otro* quien sufre y no *yo*, levantándose, entonces, un muro ontológico. He aquí, el porqué la compasión aparece como el único móvil moral, ya que supone correr el ‘Velo de Maya’, abandonar el *yo*, olvidarse, por ejemplo, de los intereses personales y acudir al encuentro absolutamente desinteresado con el ‘otro’.

La compasión supone que se com-padezca (*Mit-leid*) directamente el dolor del ‘otro’ en *su* dolor. Esto requiere que de alguna manera se esté identificado con el otro, es decir, que las diferencias radicales que separan al *yo* de los demás (distinción en la que precisamente se basa el *egoísmo*) queden anuladas. Esto sucede cuando se participa inmediatamente del sufrimiento del ‘otro’ sin la necesidad de recurrir a reflexiones al respecto para despertar aquella sensibilidad; solo ahí el no-*yo* queda convertido en *yo*. Ahora bien, en la *compasión* quien se abre a la dimensión propia del dolor del ‘otro’, lo siente directamente no como propio, sino como ajeno (Schopenhauer, *Kleinere* 743-744).

La *compasión* proviene del hecho de ver, que el verdadero *yo* no existe solo en el individuo de cada cual, sino en lo resultante de todos los demás. Desde el momento en que se ha liberado de las barreras características del *principium individuationis*, todo dolor padecido, ya sea el propio como el del más ajeno, conmoverá y afectará de igual modo. Al asimilar y trascender el individuo hacia el dolor común y universal es que surge la caridad, la bondad, el altruismo y la santidad, las cuales tienden a mitigar el dolor. De ahí, entonces, que las virtudes morales en el sistema maduro de Schopenhauer constituyen un aliciente que se deriva de la negación de la voluntad de vivir. Quien afirma esta última no puede obrar verdaderamente de forma virtuosa, puesto que su acción procede de motivos que versan sobre el amor propio y, por tanto, proviene del *egoísmo* que no constituye ningún valor moral. En los escritos tempranos de juventud aclara Schopenhauer al respecto: “todo amor verdadero es compasión: y todo amor que no es compasión,

es egoísmo" (*Der handschriftliche* 396). El egoísmo implica afirmar tras razones suficientes la voluntad de vivir.

La dualidad entre el *principium magnum* y *der kleine Satz vom Grund* en Heidegger

En Heidegger el *principium rationis sufficientis* o principio de razón (*Satz vom Grund*) remite al fondo (*Grund*), sobre el cual aparecen y luego se tematizan las cosas de las que se afirma algo. Por consiguiente, el *principium* no apunta en sentido último a dicha concatenación lógica, sino al fundamento de las cosas, el cual precisamente no se sostiene en una razón específica.

Para el pensamiento heideggeriano el ser se revela al retirarse. El ser se oculta originariamente en cuanto fundamento y al esconderse como tal, se muestra bajo la impronta de los *árkhai*, *aitiai*, *causae*, y demás. En esta retirada, el ser deja huellas trazadas por el fundamentar que quedan desconocidas en cuanto al principio de ellas. Esto no es asimilado por el común entendimiento, el cual está sumido en la ingenuidad de quedarse únicamente con la mera evidencia que el ente tiene un fundamento. En esta línea, por ejemplo, se concibe a Dios como la suprema razón de ser, el supremo fundamento:

el asunto del pensar, el ser en cuanto fundamento, es entonces pensado fundamentalmente sólo cuando el fundamento es representado como primer fundamento, *πρώτη ἀρχή*. El asunto originario del pensar se presenta como la cosa primera (*Ur-Sache*), como la, *causa prima*, que corresponde al regreso fundamentador a la *última ratio*, la cuenta última [...] La metafísica tiene que pensar hacia el Dios porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se esencia como fundamento de múltiples maneras: como *Λόγος*, como *ὑποκείμενον*, como sustancia, como sujeto. (Heidegger, *La constitución* 102)

Se ha expuesto, que en lo concerniente a la formulación leibniziana se constituye este en *principium* grande, pues Dios existe solo en cuanto rige el principio de razón. De esta manera, su existencia depende de que ese principio tenga validez universal. Por consiguiente, si nos pudiéramos en el caso de que existiera un solo ser, tan solo un único ser que quedara fuera de su dominio, Dios no existiría. Por ello, este principio es considerado como *principium magnum, grande et nobilissimum*.

Heidegger señala que el *principium rationis sufficientis* ha sido malinterpretado, pues se ha confundido la *ratio* con el fondo o fundamento (*Grund*). En este contexto, *ratio* significa cuenta, un cierto calcular y comparar una cosa en relación a otra. Por consiguiente, en la *ratio* se 'cuenta' y se dispone de algo que se utiliza como base, esto es, el fundamento: "toda metafísica, en el fondo, desde el fundamento, es el fundamentar (*Gründen*), fundamentar que da cuenta del fundamento, poniéndolo en cuestión y, finalmente, pidiéndole cuentas" (Heidegger, *La constitución* 105). En la *ratio* como cálculo estaba ya en germen la razón como fundamento: "la calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del *principium rationis*. Así determina entonces la aludida regencia del principio de razón la esencia de la Era moderna técnica" (Ibíd.).

Sostener que nada es sin razón implica que el *principium* mismo no pueda carecer de razón. Sin embargo, Heidegger hace ver que la razón del principio no se halla en este. Aquello que la tradición metafísica ha entendido como *principium rationis sufficientis* es para Heidegger solo un pequeño principio de razón (*ein kleiner Satz vom Grund*), pues si la razón es la *ratio*, esta no tendría que asociarse con la traducción latina en el sentido leibniziano, sino con el *λόγος* griego, con un hacer ver, traer a la evidencia, hacer aparecer algo, que remite a la apertura del ser. Cuando tal manifestación aparece como palabra del ser, enlazándose con la razón, es posible, entonces, sondearlo como un principio grande (*grosser Grundsatz*).

El *principium rationis sufficientis* versus el pensamiento avalórico en Heidegger

Existe una distinción marcada entre hecho y valor, en cuanto la razón suficiente es capaz únicamente de decirnos cómo hacer algo, pero no necesariamente qué hacer o si debiéramos hacerlo o no. Carlos Delgado, por ejemplo, señala de un modo muy lúcido los procesos de deshumanización a los que puede conducir el afirmar la neutralidad axiológica de la ciencia y sus resultados. Al respecto sostiene: "si bien no son resultado del pensamiento moderno, tampoco resultan totalmente ajenos a la idea de la separación absoluta entre los mundos del conocimiento y la moral" (33). ¿Es necesariamente sinónimo de indiferencia e insensibilidad legitimar la exclusión de lo valorativo tanto de la filosofía como de la ciencia? ¿Qué puede llevar a buscar dicha neutralidad axiológica y qué consecuencias trae? Heidegger sostiene:

el pensar contra los 'valores' no sostiene que todo aquello que se considera como 'valores' —la 'cultura', el 'arte', la 'ciencia', la 'dignidad humana', 'mundo' y 'Dios'— carezca de valor. Más bien, se trata de comprender —por fin— que precisamente al caracterizarse algo como 'valor' lo así avaluado pierde su dignidad. Esto quiere decir: al tasar algo como 'valor' solamente se acepta lo avaluado como objeto para el aprecio del hombre. Mas aquello que algo es en su ser no se agota en su objetividad, y máxime no allí donde la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valorar es —aun allí donde valora positivamente— una subjetivación. No deja que el ente *sea*, sino que al valorar deja únicamente que el ente, como objeto de su actuar, valga. (*Carta* 103-04)

La subjetividad puede manifestarse de diversos modos: como yo; como tú; como especie; como raza; como pueblo; como nación; como ser racional; finalmente, como tirano, dueño y señor del planeta. Desde esta perspectiva, el humanismo es aquella concepción antropocéntrica del hombre que explica y valora la totalidad de los entes en función del hombre. La metafísica pasa a ser concebida como humanismo, siendo este por esencia una concepción metafísica y antropocéntrica. El hombre pasa a ser la medida del ser, manipulando al ente para dominarlo:

el pensar en valores es aquí —y en general— la más grande blasfemia que se pueda pensar frente al ser. Pensar contra los valores no significa tomar partido por la ausencia del valor y nulidad de los entes, sino traer —contra la subjetivación del ente como mero objeto— el despejo de la verdad del ser ante el pensar. (*Ibíd.* 103-04)

La metafísica tradicional no habría comprendido esta verdad del ser. La génesis del significado de la verdad para los griegos era el de desocultamiento o des-velamiento del ser (*ἀ-λήθεια*). La verdad era, por consiguiente, algo propio del ser, su resplandor. Sin embargo, a partir de esta cosmovisión, con Platón, la verdad se habría enfocado en el ámbito del ente humano, convirtiéndose en la corrección del pensamiento. Producto de ello es que la verdad se subjetivice.

En la modernidad, el legado del *cogito ergo sum* le confiere el fundamento interior al hombre. El sujeto subordina al objeto de manera análoga a como el hombre asegura todo ente para sí. Esto trae como consecuencia que el ser del ente se agote en ser objeto; es decir, en enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí. El objetivismo es, por consiguiente, resultado del subjetivismo, ya que solo se puede objetivar mediante la

actividad del sujeto. De esta manera, el ser queda supeditado al sujeto del hombre. El hombre se convierte, desde luego, en la medida para valorar, medir y calcular tras razones suficientes todo lo que considera válido y verdadero. Esta interpretación de la verdad influye en la tendencia filosófica que promueve la educación del hombre como animal racional. Así comienza el humanismo occidental con la impronta de un subjetivismo antropocéntrico. Los entes son únicamente vistos como objetos para el sujeto humano, quien únicamente aspira a humanizarlos, o sea, a someterlos desde su óptica antropocéntrica. La interpretación técnica del pensar se esclarece todavía más cuando la razón se constituye en un mero cálculo. Los entes, ya ni siquiera son objetos, sino que quedan reducidos a un mero material de trabajo (Tejedor 426). El hombre impera sobre el ente y la razón se convierte en un mero pensar calculante. Vistas así las cosas, es posible entender la verdad que impera en nuestra época, de mano de la razón suficiente y que legitima la explotación y devastación del mundo.

Utilizando deliberadamente terminología heideggeriana, el desocultar técnico que mide y calcula no ve que el mismo es un modo del desocultar y del verificar, pero solo es *un modo* de él. Cuando Heidegger se refiere al destino técnico del hombre actual, se refiere a la *ratio* en cuanto cálculo y a su esencia, razón por la cual sostiene que no está en manos del hombre el poder cambiar o superar tal forma en la que se destina el ser:

ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época. (Heidegger, *Serenidad* 25)

Esta aseveración remite al hecho de que al ser la esencia de la técnica una manifestación del ser, no concierne a un asunto exclusivamente humano. Para Heidegger el hombre que se imponga unilateralmente a fin de superar esta época, seguirá siendo funcionario de la técnica.

El *principium* como abismo (*Abgrund*), pensado desde la historia del ser y su destino

El principio de razón es conocido por su *nihil sine ratione*. No obstante, luego de considerar la postura heideggeriana en torno al pensamiento

avalórico, podemos escucharlo en otro tono, entendiendo la razón o fundamento con la connotación del *λόγος* de Heráclito. El principio de razón, ya no es ponderado de manera metafísica, sino como un principio pensado desde dentro de la historia del ser. En un sentido originario, el ser se manifiesta como *λόγος*, es decir, como fundamento. En la misma línea y desde una perspectiva histórica tanto el ser como el fundamento se identifican en una correspondencia que se expresa de distinto modo en cada una de las épocas. Cuando la proposición del fundamento remite al hecho de que al ser le pertenezca un fundamento, ya no se está pensando el ser desde el ente, sino desde el ser. Esto deja en evidencia que el ser ya no es concebido en cuanto *ratio* o fundamento racional, sino como un dejar ser que reúne en el sentido de la acepción que nos da el *λέγειν* griego.

Si se sondea el destino del ser, deteniéndose en que nada *es* sin *fundamento*, en el principio de razón, que atañe al ente, se ha de sondear, a su vez, ese ser que remite al ente. Este en cuanto tal se identifica con el fundamento y lo mismo ocurre a la inversa. El ser se revela así sin fundamento, sino como el fundador, a saber, como un abismo (*Abgrund*) en el que ni siquiera podemos 'asomar nuestra cabeza' porque al solo intentarlo nos arroja al inevitable retroceder con su fundamento, al que creemos que es el otro lado, o mejor dicho, el único lado donde se dan el eco y la resonancia del fundar. Ahí se despliegan las variantes del fundamentar que resuenan de modo distinto en los diversos niveles de las razones suficientes.

A estas alturas es posible reconocer una libertad relativa a la fundamentación en cuanto le proporciona una fundamentación al fundamento (*Grund*). Sin embargo, como este principio no está, a su vez, fundamentado o fundado, 'el último fondo' de este fundamentar, no es un fundamento *Grund*, sino, por el contrario, un *Abgrund* o abismo. La libertad y su relación con el *Abgrund*, sigue unida aquí a la ontología heideggeriana. Por ejemplo, no consiste en una libertad para decidirse por esta u otra alternativa, sino una libertad más fundamentante. Eso más fundamental tuvo una determinación notable un siglo antes. Nos referimos a la moral en Schopenhauer, la cual es esencial en el asunto del *Abgrund* y la libertad, ya que en ella se supone recorrer el engañoso 'Velo de Maya' fenoménico, para de esta manera superar la relatividad de las razones suficientes que conforman el mundo como representación y penetrar en la verdadera realidad de las cosas en aras de lograr la negación del mal radical y desembocar en el mal menor que no sería otra cosa que la nada. La libertad moral atesora el significado filosófico del concepto de libertad y no remite al plano del *operari*, sino

del *esse* nouménico. Por eso, la ética es considerada por Schopenhauer como la verdad de la metafísica en la medida que solo en ella y su abismo (*Abgrund*), que no tiene fundamento (*Grundlos*) se patentiza el significado interno del mundo como representación. A diferencia de esta cosmovisión, para Leibniz y el destino epocal del ser en la modernidad, el principio de razón abarca a la totalidad del ente, por consiguiente, nada ocurre o es sin una razón o fundamento.

Negar toda fundamentación, todo cuándo, por qué, para qué, cómo, lleva a realzar una ausencia de razones suficientes que explican el mero estar ahí, donde todo se halla. El ser al fundamentar no tiene a su vez fundamento, ya que dicho fundamentar expulsa al ser en el ente. No se puede poner el ser sobre una base óptica, en el sentido de explicarlo desde el ente, cuando se lo intenta pensar desde el ser. El ser en esta verdad es la medida que no puede medirse con ningún contar ni medir tras razones suficientes.

El ser es misterio puesto que al fundamentar todo lo que hay, al darle un fundamento al ente, se oculta en cuanto tal. Por consiguiente, la historia del ser está marcada por su destino, a través del cual el ser se descubre o revela tras la razón suficiente, permaneciendo oculto.

La problemática axiológica de la razón suficiente

La problemática axiológica relativa a la razón suficiente radica en que se ha impuesto un modo instrumental de valorar que reduce lo sondeado a un mero cálculo o recurso económico. El pensamiento heideggeriano contra los valores es heredero de la *ratio leibniziana*, una época en la cual el modo instrumental de valorar se impuso para él como referente único. Sin embargo, considérese que Heidegger inevitablemente tuvo que *valerse* de este referente para ejercer un pensamiento contra el valorar.

La compasión schopenhaueriana, los móviles antiespecieístas de las éticas ambientales, son casos, por ejemplo, en los cuales se revela, por antonomasia, que el problema de fondo radica en que el hombre desde sus valores, entre los que incluye el conocimiento tras razones suficientes, se ha engolfado en modos de vida y en una cosmovisión que fomenta la producción en base al entorno de manera destructiva.

No toda reflexión axiológica implica que lo avaluado pierda su dignidad. Todo lo contrario, muchas veces puede ganarla, pues al hacerlo no necesariamente se ha de afirmar que lo avaluado sea un objeto para el aprecio *exclusivo* del hombre en detrimento del resto y su entorno.

Que haya solido suceder así, es precisamente un aliciente para pensar al menos en la posibilidad de otro valorar que ponga en suspenso o dé una tregua a las razones suficientes instrumentalizadas por los intereses egoístas o especieístas del yo de cada cual.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Delgado, Carlos. *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea*. La Habana: Editorial Acuario, 2007. Impreso.

Heidegger, Martin. "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica". *Revista de Filosofía Universidad de Chile*, Jul. 1966: 95-113. Impreso.

---. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Editorial Huáscar, 1972. Impreso.

---. *Serenidad*. Barcelona: Editorial Serbal, 1989. Impreso.

---. *Der Satz vom Grund*. Stuttgart: Editorial Günther Neske Pfullingen, 1992. Gedruckt.

Holzapfel, Cristóbal. *Crítica de la razón lúdica*. Madrid: Editorial Trotta, 2003. Impreso.

Leibniz, Gottfried W. *Monadología*. Madrid: Ediciones Orbis, 1984. Impreso.

---. *Philosophische Schriften. Kleine Schriften zur Metaphysik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. Gedruckt.

---. *Philosophische Schriften. Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. Gedruckt.

Schopenhauer, Arthur. *Der handschriftliche Nachlaß*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985. Gedruckt.

---. *Die Welt als Wille und Vorstellung II. Sämtliche Werke*. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986. Gedruckt.

---. *Kleinere Schriften. Sämtliche Werke*. Stuttgart/Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986. Gedruckt.

Tejedor, César. *La historia de la filosofía en su marco cultural*. Madrid: Ediciones SM, 1995. Impreso.

Como citar:

Baquedano Jer, Sandra. "Reflexiones axiológicas relativas al principium rationis sufficientis en Leibniz, Schopenhauer y Heidegger". *Discusiones Filosóficas*. Jul.-dic. 2013: 219-232.