Universidad de los Andes

60 años 1948 • 2008

CIENCIAS SOCIALES

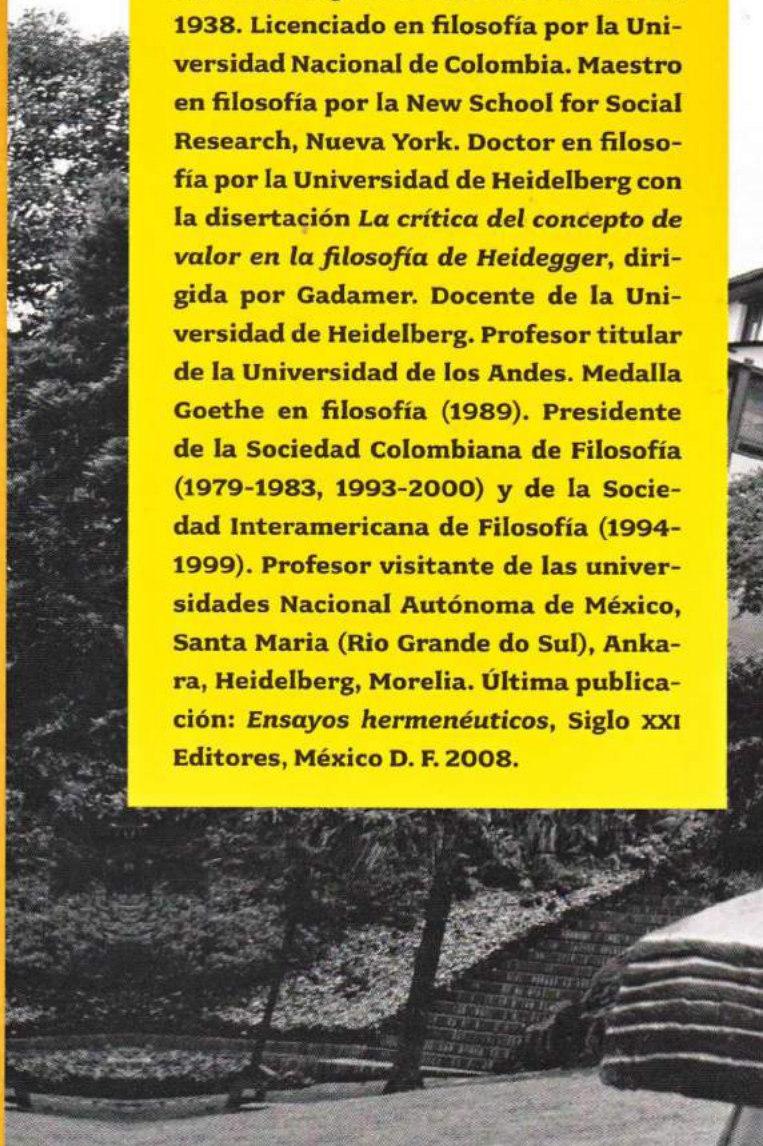
la crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger

CARLOS B. GUTIÉRREZ

autor

carlos b. gutiérrez

Nació en Bogotá el 21 de noviembre de 1938. Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Maestro en filosofía por la New School for Social Research, Nueva York. Doctor en filosofía por la Universidad de Heidelberg con la disertación *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, dirigida por Gadamer. Docente de la Universidad de Heidelberg. Profesor titular de la Universidad de los Andes. Medalla Goethe en filosofía (1989). Presidente de la Sociedad Colombiana de Filosofía (1979-1983, 1993-2000) y de la Sociedad Interamericana de Filosofía (1994-1999). Profesor visitante de las universidades Nacional Autónoma de México, Santa Maria (Rio Grande do Sul), Ankara, Heidelberg, Morelia. Última publicación: *Ensayos hermenéuticos*, Siglo XXI Editores, México D. F. 2008.



la crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger

Universidad de los Andes

CIENCIAS SOCIALES

la crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger

Disertación inaugural para optar por el título de Doctor de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad Ruprecht-Karl de Heidelberg

PRESENTADA POR: CARLOS B. GUTIÉRREZ

DIRECTOR: PROF. DOCTOR HANS-GEORG GADAMER

SEGUNDO PONENTE: PRIVATDOZENT DR. KONRAD KRAMER

HEIDELBERG, FEBRERO DE 1976

Gutiérrez, Carlos B.
La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger / Carlos B. Gutiérrez ; director: Prof. Doctor Hans-Georg Gadamer. -- Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes, 2008.
246 p. ; 17 x 23.5cm. -- (Ciencias Sociales)

ISBN 978-958-695-404-4

1. Heidegger, Martin, 1889-1976 -- Crítica e interpretación 2. Valores (Filosofía) 3. Valores sociales I. Gadamer, Hans Georg, 1900-2002 II. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. III. Tít.

CDD. 121.8 SBUA

Primera edición: febrero de 2009

© Carlos B. Gutiérrez
© Traducción: Carolina Salamanca

© Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Filosofía
Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales — CESO
Dirección: Carrera 1ª No. 18A — 10 Edificio Franco P. 3
Teléfono: 3 394949 — 3 394999. Ext: 3330
Bogotá D.C., Colombia
ceso@uniandes.edu.co

Ediciones Uniandes
Carrera 1ª. No 19-27. Edificio AU 6
Bogotá D.C., Colombia
Teléfono: 3394949- 3394999. Ext: 2133. Fáx: Ext. 2158
http//:ediciones.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

Diseño de la colección: Departamento de Diseño, área de comunicaciones, Universidad de los Andes
Director del departamento: Freddy Zapata
Directora área de comunicaciones: Samira Kadamani
Concepto y diseño: Annelie Franke, María Mercedes Hernández, Luisa Fernanda Bernal
Fotografía: Gabriel Rojas

ISBN: 978-958-695-404-4

Corrección de estilo, diagramación, preprensa y prensa: Taller de Edición • Rocca® S. A.
Transversal 6 No. 27-10, oficina 206, Edificio Antares
Teléfonos/Fax.: 243 2862 - 243 8591
taller@tallerdeedicion.com
www.tallerdeedicion.com

Impresión y acabados: Horizonte Impresores
Calle 50 No. 13-73
PBX: 288 6030 ext. 28

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o trasmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Impreso en Colombia — Printed in Colombia

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4091

A la memoria de mi madre,
a mi padre,
a Angi

En el "círculo de la casa" del profesor Hans-Georg Gadamer, en sus cátedras y seminarios conocí los mejores rasgos de la filosofía alemana. A él, maestro y gran señor, va dedicado este trabajo.

Mi amistad con Mario Laserna ha mantenido despiertos a lo largo de los años intereses, no sólo de naturaleza filosófica, que siguen siendo determinantes en mis actividades. La historia de esta tesis está también vinculada a su nombre.

Thomas Baumeister y, de manera especial, Klaus Stichweh me han mostrado que la filosofía es algo que sólo se puede realizar entre amigos. Ellos saben con cuánta alegría comparto este atisbo.

Días inolvidables en Georgenhof y en casa de Giulinis en Sils-Maria, así como la hospitalidad de Frau Rüstow, de la familia Schilling y de Helge Muhl en Heidelberg animaron los años de trabajo. Los menciono a todos ellos con afecto.

índice de contenido

prefacio 19

I. historia del concepto de valor 27

1. El concepto de valor en la economía política 27
a. Etimología del concepto de valor 27
b. La independización del valor 28
c. El aspecto psicológico del valor 32
d. La influencia de la ética kantiana sobre la teoría del valor en la ciencia alemana de las finanzas 34
e. La crítica socialista al proceso de formación del valor 37
f. Revocación de la teoría económica del valor en las ciencias de la cultura 42

2. La irrupción del concepto de valor en la filosofía alemana 44
a. El valor absoluto de la voluntad racional (Kant) 47
b. La razón que fija valores (Fries) 62
c. Las florescencias perfumadas de la vida y el sentimiento de valor (Lotze) 71

II. el desarrollo histórico y sistemático de la crítica de Heidegger al concepto de valor 93

1. De la filosofía del valor a la metafísica 93
a. Valor y sentido 94
b. Valor y verdad 100
c. La aparición de los planteamientos metafísicos 102

2. El problema del valor a la luz de la nueva propuesta de *Ser y tiempo* 108
a. Conciencia y *ser-en-el-mundo* 108
b. Teoría de la percepción y familiaridad con el mundo 112

3. La procedencia ontológica del concepto de valor 119
a. El comienzo griego 124
b. Platón, el comienzo del fin 126
c. El concepto de valor, el retoño más tardío y débil del *agathón* platónico 128
d. Valor como categoría universal de la vida de la razón 131

4. El concepto de valor y la plenificación de la metafísica de la subjetividad 140
a. La superación nietzscheana de la autoenajenación de la actvidad valorativa del ser humano 141
b. Valor y voluntad de poder 146
c. Jerarquización ontológica como ordenación valorativa 149

III. alcance de la crítica de Heidegger al concepto de valor 157

1. El estatuto del concepto de valor en la confrontación sistemática con Husserl 157

2. Los límites de la crítica de Heidegger a la filosofía de los valores 173
a. Reconstrucción de una posible crítica de Heidegger a la "ética material de los valores" de Scheler 176
b. La polémica sobre los juicios de valor y el planteamiento de *Ser y tiempo* 185

IV. la dimensión práctica del concepto de valor 199

1. La interpretación heideggeriana del actuar humano 199

2. La persistente sugestividad del concepto de valor 212

3. Acreditabilidad e historicidad de la verdad 222

postscriptum 241

prefacio

prefacio

A la relación fundamental del hombre occidental con lo ente en su totalidad pertenece el "saber y conocer", "el discernimiento en el sentido propio de la palabra", como dice Heidegger. La esencia del hombre occidental se determina y se estructura a partir de la reflexión. "Dado que esto es así, sólo este hombre histórico occidental puede ser víctima de una irreflexión, de una perturbación del discernimiento, un destino del cual se encuentra totalmente exenta una tribu negra"[1].

Heidegger alude aquí a relaciones fundamentales con lo ente en su totalidad que no sean mediadas por la reflexión, de manera análoga a Ortega y Gasset, quien llegó a considerar al baile como una de las posibles vías de acceso al ser.

En el momento actual, en la era del mercado mundial y de los "medios" omnipresentes que van desde el radio transistor a la televisión universal, es decir, en la era de la homogeneización de los seres humanos para efectos de consumo y de manipulación comunicativa, tales estadios paradisíacos —si dejamos de lado sus implicaciones ideológicas— sólo pueden ser vistos como reminiscencias de la etnología occidental.

1 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche I*. 1961, p. 553.

Y aunque algunas tribus negras, aisladas hasta hace poco en unos cuantos enclaves libres de la civilización mundial occidental, se hayan visto a salvo tanto del designio del discernimiento como de su perturbación, son mucho más típicas aquellas culturas que, como la latinoamericana, ya desde hace tiempo se desarrollan en la periferia de la civilización occidental y en relación con ella. Estas culturas, como lo afirmó Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* con respecto al caso concreto de Norteamérica y Suramérica, no pertenecen a la historia universal, sino tan sólo al futuro; ellas quedan por fuera de la filosofía, que se ocupa únicamente de "lo que es y eternamente es, es decir, de la razón" y tiene con ello "bastante que hacer"[2].

Esta situación podría explicar en parte la popularidad de la que aún hoy goza en Latinoamérica la "filosofía de los valores". Aquí parece estar todavía librándose la batalla que los neokantianos alemanes dieron en el siglo XIX contra la omnipotencia del positivismo de las ciencias naturales. Se trata al mismo tiempo, sin embargo, de la persistente influencia del humanismo de cuño católico-romano, que aún emprende en Latinoamérica su cruzada contra la modernidad "materialista".

Este exótico anacronismo podría servir de legitimación para añadir una contribución más a la ilímite literatura sobre el tema de los valores, cuyo tamaño y cuya mediocridad ridiculizó Heidegger hace más de cincuenta años con la constatación de que una "Bibliografía completa del concepto de valor, Parte I" abarcaba ya 661 títulos[3]. Entre tanto son ya miles los títulos, como él justamente presintió.

2 HEGEL, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, quinta edición, Hamburg, 1955, p. 210.

3 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, tercera edición, Tübingen, 1966, p. 152.

Con todo, la filosofía de los valores —no el pensar en valores— forma hoy parte de la historia de la "irreflexión" occidental. Éste es, en buena parte, un logro de la filosofía de Heidegger, pues ella sacó a la luz los prejuicios que están a la base del "fetiche conceptual" del valor, haciendo con ello una importante contribución a la crítica de la ideología de la ciencia.

Volveremos, en la segunda parte de este trabajo, a recorrer el camino de esta crítica, camino que arranca del descontento del entonces discípulo de Rickert con el neokantismo del suroeste alemán, pasa después por la confrontación de la teoría de la percepción de Husserl en *Ser y tiempo* y por la determinación del origen ontológico del valor en *Introducción a la metafísica*, y desemboca en una grandiosa interpretación de la filosofía de Nietzsche que tiene como hilo conductor la función del concepto de valor en la "metafísica de la subjetividad".

En la primera parte, de carácter histórico, analizamos la evolución de la teoría del valor en la economía política, evolución que como se verá, está determinada completamente por teorías filosóficas. Pasamos luego a refutar la creencia generalizada de que el concepto de valor entra a operar por primera vez en la filosofía alemana con Hermann Lotze; a nuestro modo de ver la introducción por parte de Kant del concepto de valor en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, con intención eminentemente contrastiva, encierra un peligroso potencial de interpretación que aflorará poco más tarde en la crítica "antropológica" de la razón de Fries. La lógica del concepto económico de valor corre contraria a la intención fundamental de la crítica kantiana desde el momento en el que la inconmensurabilidad, es decir, la dignidad absoluta de la razón autónoma, se designa como "valor absoluto". La falta de reflexión del uso analógico del concepto de valor por fuera de las teorías económicas se constituye así en una primera condición para que surja el movimiento filosófico que se va a imponer como misión completar la crítica kantiana de manera que pueda incluir

también al "reino de los valores". Esta primera parte de la disertación busca también complementar en lo posible las apreciaciones de Gadamer en torno al aspecto ontológico del problema del valor[4] y corroborar su tesis de que el concepto de valor es la expresión de un apuro en el que se encontró la filosofía a partir de Kant.

La tercera parte se propone caracterizar a la conceptualidad de la analítica del *ser ahí* como una síntesis de las estructuras del pensamiento especulativo y de la posición anticonstructiva de la fenomenología de Husserl, síntesis frente a la cual el concepto de valor representa una combinación conceptual de dirección diametralmente opuesta. Desde esta perspectiva se pueden ver los límites de la crítica de Heidegger al concepto de valor, especialmente con respecto a Max Scheler y a Max Weber.

La cuarta y última parte se ocupa de la interpretación de los actos del ser humano en la obra de Heidegger, para entrar luego a la dimensión práctica del concepto de valor tan manifiesta en la lógica valorativa y en el poder sugestivo que dicho concepto aún conserva. Al final planteamos la pregunta por la legitimabilidad de la verdad en la filosofía de Heidegger, en la cual vislumbramos un punto de apoyo en la búsqueda de un criterio de compromiso y de vincularidad en el actuar humano.

Las preguntas de la filosofía son universales; su preguntar, sin embargo, está históricamente condicionado. Del desenmascaramiento de los mitos de la filosofía europea se podría esperar efectos positivos para la tarea de irse aclarando más la propia situación, allí donde las ideas europeas llevan existencia ajena y siembran enajenación. En el "tercer mundo", donde

4 GADAMER, H. G., "Das ontologische Problem des Wertes", en *Les sciences humaines et le problème des valeurs*. Entretiens d'Amsterdam de l'Institut International de Philosophie, 8-11.9.1971, Den Haag, 1972, pp. 17-31.

vivimos obsesionados —así sea negativamente— con los valores occidentales y empeñados en repetir los errores del desarrollo científico-tecnológico, la hermenéutica tiene un vasto campo ante sí.

I. historia del concepto de valor

1. historia del concepto de valor

1. El concepto de valor en la economía política

a. Etimología del concepto de valor

Tal vez no resulten superfluas unas breves anotaciones etimológicas a manera de introducción a la historia del concepto de valor. La palabra alemana *Wert* es la nominalización germánica vulgar del adjetivo *wert*. Este adjetivo, por su parte, tiene una etimología muy discutida: los investigadores están de acuerdo tan sólo en que la palabra *Werts* del prusiano antiguo fue tomada del germano y en que el término germánico *werþa* está relacionado más probablemente con el gótico *wairþs* —"dirigirse hacia" (sufijo *wärts* en bajo alto alemán)— y con el latín *vorsus*[1]. *Wert* se podría explicar, por tanto, en analogía semántica con la palabra griega *prós*.

En medio alto alemán, no se separan aún *werde* —bajo alto alemán *Wert*, valor— y *werde* —bajo alto alemán *Würde*, dignidad—. *Werde* = *wirde* significa tanto valor y apreciación como reverencia y veneración. *Wert* está también relacionado etimológicamente con el gótico *wairþan* —alto alemán antiguo *werdan*, devenir, llegar a ser— en un sentido que corresponde al

1 Ver ERBEN, J., "Wert", en: *Grimm's Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1960, Vol. 14, Sección 1.

latín *vertere*. *Wert* quiere decir, entonces, lo que deviene una cosa, la significación que se le asigna. El verbo latino *valere* —tener la fuerza o capacidad de hacer algo, ser físicamente apto para algo— está emparentado, a su vez, con el alto alemán antiguo *waltan* (imperar); *valere* designaba originalmente la potencia de algo, su idoneidad. En sentido figurado, con el tiempo llegó a ser sinónimo de "significar", *hoc verbum quid valeat non videt*, (Cicerón, *De off.* 3,9,39) y "ser válido" —como en la frase *definitio in omnes valet*—. *Valere* se predicó también del dinero, *denarii, quod denos aeris valebant*, (Varr., LL. §174)[2]. En latín tardío aparece la palabra "valor" como expresión tanto de las propiedades en razón de las cuales estimamos las cosas, así como de las cosas mismas que poseen dichas cualidades.

b. La independización del valor

El capítulo más interesante en la historia de concepto de valor es el de la transformación semántica que sufre con la expansión económica en las sociedades europeas. *Valor*, en cuanto precio natural, estaba vinculado a la perfección natural de las cosas y a su significación para la verdadera felicidad del hombre, a las cuales se añadían la rareza de las cosas y su dificultad de adquisición. Cuando el tráfico de intercambio en agrupaciones cada vez más grandes alcanzó un volumen en el que las cosas ya no se intercambiaban directamente, se hizo indispensable un patrón de conmensurabilidad de los bienes; con ello, el concepto de valor ganó una connotación más abstracta, que expresa la posición de mercado de una cosa y no sus cualidades naturales. A partir de aquí, la economía se convierte en un proceso de producción de valor dentro del cual el valor desarrolla una dinámica propia y se determina según leyes autónomas.

---

2 Ver en. ERNOUT et MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951, p. 1258.

El *bonum*, que antes pertenecía simplemente al ser, queda ahora sometido a la perspectiva de evaluación hasta que finalmente se separa por completo de la cosa, del ente, para convertirse en posición. Esta transición se puede ya observar en la noción medieval de *quantitas moralis*. Tomás de Aquino (Iurispr. div., 1.2, c.11, §3) establece una diferencia entre la cantidad matemática de una cosa y su "peso moral", con el cual se expresa no sólo la utilidad de una cosa para cada individuo, sino también su valor comercial.

El comienzo de la economía política está estrechamente relacionado con el surgimiento de la economía de mercado; la nueva ciencia creció a la sombra de la discusión moral-filosófica en torno al derecho natural. Hobbes, quien elevó a ley natural el interés egoísta y la lucha de todos contra todos, le asignó también al hombre un valor, el cual era igual al precio que otros estaban dispuestos a pagar por el aprovechamiento de sus capacidades. En el *Leviathan* está escrito que:

> *The value, or worth of a man, is as of all other things his price; that is to say, so much as would be given for the use of his power: and therefore is not absolute; but a thing dependant on the need and judgment of another... Let a man, as most men do, rate themselves at the highest value they can; yet their true value is no more than it is esteemed by others*[3].

De esta manera, los atributos *verum* (*true*) y *summum* (*highest*), tradicionalmente asignados al *bonum*, se transpasan ahora al valor.

Locke, por su parte, vio la causa de la actividad del ser humano en su búsqueda de felicidad o bienestar. Lo que mueve a los hombres a actuar es,

---

3 HOBBES, Thomas, *Leviathan, I, 10. English Works*. Ed. Molesworth, Vol. III, 1839, p. 76. En la versión latina: "*Dignitas significat... valorem sive Premium hominis...*". *Opera philosophica quae latine scriptsit*. Ed. Molesworth, Vol. III, 1841, p. 69.

según él, un estado de insatisfacción provocado por la falta de un bien; de ahí resulta el vivo deseo de poseer el bien respectivo y este deseo, a su vez, motiva el esfuerzo o trabajo necesarios para adquirirlos. El trabajo es, por lo tanto, la única fuente de valor y la causa natural de la propiedad privada[4]. Locke diferencia teóricamente el valor de mercado (*marketable value*) del valor natural (*natural value*); este último, según él, no existe en la realidad: "*There is no such Intrinsic Natural settled Value in any Thing, as to make any assign'd quantity of it, constantly worth any assigned quantity of another*"[5]. El valor de una cosa, en el que hasta entonces se había visto la suma de sus cualidades naturales, se convierte ahora en una relación de mercado condicionada por la oferta y la demanda. Nicolás Barbon, contemporáneo de Locke, lo dice de manera aun más clara: "*The market ist the best judge of value. Things are worth so much, as they can be sold for*"[6]; y se lamenta expresamente de las dificultades teóricas que la diferencia entre el "valor" y la "virtud natural" de una cosa le plantea al análisis económico: "*There is nothing that trouble this Controversy more, than for want of distinguishing betwixt Value and Vertue*"[7].

En el año de 1776 aparece *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations —Una investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones—* de Adam Smith. Smith, discípulo de Hume y profesor de lógica y filosofía moral, aboga por una economía de absoluta libre competencia, convirtiéndose con ello en el padre del liberalismo clásico. Perseguir el provecho propio, opina Smith, conduce necesariamente al provecho social.

4 LOCKE, John, *Two Treatises on Government*, London, 1689, II, §40.

5 LOCKE, John, *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*, London, 1691, p. 66.

6 BARBON, Nicholas, *Discours of Trade*, London, 1690, p. 20.

7 BARBON, Nicholas, *Discours Concerning Coining the New Money Lighter*, London, 1696, p. 6.

El instinto básico del ser humano es su "inclinación al cambio", de la cual resulta la división del trabajo. La sociedad burguesa no es otra cosa que una sociedad de cambio; su origen es de carácter enteramente individual: no se trata de un instinto social, sino del comercio económico, el cual, en interés de toda la sociedad, no sólo puede ser, sino que tiene que ser egoísta.

Para Smith, el trabajo constituye el valor. "Sólo el trabajo, que nunca oscila en su valor propio, es el patrón real y último con el cual se puede estimar y comparar el valor de todas las mercancías en todo tiempo y en todo lugar. Es el verdadero precio; el dinero es solamente un precio nominal"[8]. El trabajo del que aquí se trata no es, sin embargo, el trabajo que se ha invertido en una cosa, sino el que por medio de ellas se puede comprar: "El valor de una mercancía, para aquel que la posee y no pretende usarla o consumirla por sí misma, sino cambiarla por otras, es igual a la cantidad de trabajo que le permite comprar o de la cual puede disponer"[9]. Es claro que el valor, según lo entiende Smith, puede en cualquier momento ser constatado objetivamente sin tener en cuenta las ideas del sujeto económico; por esto la doctrina del valor de Smith se suele calificar de objetiva.

Un nuevo modo de ver las cosas ha resultado de las nuevas relaciones de producción. Ya no se habla más de cosas, sino de mercancías. Mercancía significa "ser para el cambio", ya no tiene un "valor natural". El valor de un producto no se mide por el trabajo invertido en él, sino por el precio que alcanza en el mercado, y a este precio, a su vez, no se le considera como valor

---

8 *"Labour alone therefore, never varying in its own value, is alone the ultimate and real Standard by which places be estimated and compared. It is their real price."* SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, 1812, p. 40.

9 *"The value of any commodity, therefore, for the person who possesses it, and who means not to use or consume it himself, but to exchange it for other commodities, is equal to the quantity of labour which it enables him to purchase or command"*, *ibídem*, p. 38.

en sí, sino como poder de adquisición de trabajo como estímulo para producir más. Valor pasa con esto a ser el concepto clave de las leyes de escalación de la producción industrial y alcanza, así mismo, la dimensión que, incluso para la crítica heideggeriana, sigue siendo la determinante.

El pensar en términos de valores convierte a los hombres y a las cosas en factores abstractos de producción. El trabajador produce valor. El valor que los trabajadores añaden al material "se compone de dos partes, una de las cuales se hace cargo de los salarios y la otra de la ganancia que el patrono tiene que obtener"[10]; el capital que se forma a raíz de las ganancias es por lo tanto "trabajo coagulado", acumulación de valor. La famosa sentencia de Hobbes de que "riqueza es poder" gana ahora el sentido de disponibilidad universal.

c. El aspecto psicológico del valor

En la transición del siglo XVIII al siglo XIX son de nuevo los profesores de filosofía moral quienes dirigen la atención al aspecto psicológico del valorar; al mismo tiempo consideraciones de carácter ético y social pasan a primer plano en la teoría del valor. El enfoque de la economía desde la perspectiva de las leyes naturales había llevado a tratar el valor en el contexto de la economía natural, dejando de lado la vida real; el ser humano del que se partía en las investigaciones sobre el valor era un individuo abstracto que carecía de características concretas y vivía en condiciones que se consideraban iguales para todos los hombres. El utilitarismo de Bentham y de J. S. Mill fue el primero en explicar el valor abstracto de cambio en términos de utilidad; ésta a su vez se medía según las satisfacciones que una cosa le reportaba a su dueño. "*Pleasure is itself a good, nay the only good*"[11]. Y puesto

10 "*The value which the workmen add to the materials, therefore, resolves itself in this case into two parts, of which the one pays their wages, the other the profit of their employer upon the whole stock of materials and wages which be advanced*", *ibidem*, p. 52.

11 BENTHAM, Jeremy, *Principles of Morals*, C. 10 "Deontology" I, p. 126.

que la naturaleza ha sometido al hombre a la doble esclavitud del dolor y del placer, como lo dice Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, los actos humanos buscan suprimir el dolor y maximizar la felicidad. Las magnitudes respectivas de *placer* y *dolor* se calculan por medio de una aritmética moral que tiene la misma exactitud de la física[12]; intensidad, duración, distancia y extensión son los criterios según los cuales se determina el grado de valor de actos y cosas. Bentham, al mismo tiempo, se dio cuenta de que a pesar de que la propiedad representa un medio para aumentar la felicidad, ésta se acrecienta en proporción distinta a la de la riqueza[13].

Esta psicologización del concepto de valor y el relativismo valorativo que ella implica llegan después a su apogeo en la "teoría de la utilidad límite", propuesta por la llamada "Escuela austriaca" de Economía a finales del siglo XIX, teoría que en ese tiempo fue considerada un giro muy importante dentro de la ciencia económica. Menger, von Böhm-Bawerk y von Wieser, los principales representantes de esta escuela, impugnaron que "los economistas hablaran de los valores como si se tratara de cosas reales y autónomas y objetivaran de esta manera el valor"[14], dado que este sólo expresa la significación subjetiva que un determinado bien tiene para el individuo en la economía[15]. El valor de un bien se mide, entonces, de acuerdo con "la significación subjetiva de la necesidad cuya satisfacción depende de la disponibilidad del bien respectivo"[16]. Aquí se puede ver por qué la Escuela austriaca consideró la teoría económica

12 BENTHAM, Jeremy, "The Philosophy of Economic Science", *Econ. Works* I, Manuscripts, University Collage, London, Portfolio 27, Folder 5, sheet 32, p. 118, en BAUMGARDT, David, *Bentham and the Etics of today with Bentham manuscripts hitherto unpublished*, Princeton N. J., 1952, pp. 554 y ss.

13 BENTHAM, Jeremy, *Econ. Works* IX, p. 18.

14 MENGER, Carl, *Gründsätze der Volkswirtschaftslehre*, Leipzig, 1923, p. 108.

15 *Ibidem*, pp. 108 y ss.

16 VON BÖHM-BAWERK, E., *Ges. Schriften*, Wien, 1924, I, pp. 207 y ss.

mera psicología aplicada[17]. La Escuela reconocía estar inspirada por Franz Brentano y ejerció a la vez apreciable influencia sobre Meinong y Ehrenfels, quienes elaboraron una teoría del valor según la cual el valor era la representación de la "fuerza de motivación" que tiene un objeto[18]; la magnitud del valor dependía del grado de deseabilidad de la cosa[19].

Con John Stuart Mill llega el liberalismo económico a su punto culminante al tiempo que se anuncia la crítica a la doctrina liberal, cuyo optimismo ya había sido cuestionado por Malthus y Ricardo. Asediado por las teorías románticas de la sociedad, el liberalismo se ve confrontado con cuestiones sociales. La evolución histórica de la sociedad burguesa se ve ahora interpretada como degeneración de un estado ideal de naturaleza; una antinomia se alza entre ser y deber, entre lo que existe de hecho y lo bueno. La justicia social se convierte en problema hasta el punto de que en la obra de Bentham y Mill los planteamientos éticos ganan una cierta autonomía más allá del utilitarismo puro.

d. La influencia de la ética kantiana sobre la teoría del valor en la ciencia alemana de las finanzas

La subordinación de la teoría económica de los valores a puntos de vista éticos vinculados con el romanticismo político se dio en Alemania en relación con la filosofía kantiana. Hasta ese momento las ciencias económicas apenas se habían desarrollado en aquel país, que se había mantenido como un estado agrario casi aislado de las polémicas de la economía política inglesa en las que se reflejaba el desarrollo industrial. Ahora, en vísperas de

17 VON WIESER, F., "Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft", en *Grundriss der Sozialökonomie*, Tübingen, 1914, p. 132.

18 VON MEINONG, A., "Über Werthaltung und Wert", Archiv für systematische Philosophie I, ver, *Psychologisch.ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, Graz, 1894, p. 341.

19 VON EHRENFELS, Christian, *System der Werttheorie*, Leipzig 1897, I, pp.51 y ss.

las reformas prusianas y de la fundación de la Unión Aduanera Alemana, despega una discusión en torno a las preguntas teóricas de la economía pública, en un momento en el que la filosofía florecía en Alemania. La "teoría económica estatal" de entonces cayó bajo el influjo de la crítica kantiana y de la filosofía social de Fichte. Ello se debe a que, de manera similar a lo que aconteció en Inglaterra, los grandes exponentes del "cameralismo" alemán de comienzos del siglo XIX (Chr. Kraus, Lueder, Sartorius, Hufeland, Lotz, von Jacob, von Soden) eran, al mismo tiempo, profesores de filosofía. No olvidemos que a los pies de Kant estuvieron no pocos de quienes jugaron un papel decisivo en la legislación prusiana.

Para todos ellos, la economía política descansaba sobre fundamentos éticos que eran esenciales para la determinación de las pretensiones de bienestar del individuo[20]; incluso las metas de bienestar común que debe perseguir el Estado debían ser de naturaleza moral. Si bien el ser humano busca la felicidad, bajo la influencia de la ética kantiana tal fin gana un contenido completamente diferente al que tuvo bajo la égida del derecho natural. La razón, en efecto, ordena al individuo no desear "la felicidad de forma absoluta, sino sólo bajo la condición de que pueda ser deseada en general o de que cada uno, de una manera racional, pueda dar su consentimiento"[21]. De allí se sigue que la propiedad privada, así como su uso para el beneficio propio, no constituye en absoluto el mayor derecho, "éste consiste, más bien, en la personalidad y ésta estará muy mal protegida si ante todo prevalecen la libre adquisición y el libre uso de lo adquirido"[22].

20 Ver VON SODEN, Julius, *Die Nationalökonomie*, Leipzig, 1805.

21 JAKOB, L. H., *Grundsätze der Policeygesetzgebung und der Policeyanstalten*, Halle und Leipzig, 1809, p. 12.

22 SARTORIUS, Georg, *Über die Elemente des Nationalreichtums und die Staatswirtschaft betreffend*, Göttingen, 1806.

Rechazando la teoría objetiva del valor de Adam Smith, los cameralistas filósofos insisten en que todo valor se basa en las representaciones, kantianamente entendidas, de la mente humana. En concordancia con la tesis kantiana de que sólo los fenómenos pueden ser objeto de nuestro conocimiento, Gottlieb Hufeland pone bien de relieve que "todos los bienes son bienes sólo gracias a la representación que los hombres se hacen de ellos"[23], y así considera como bien "todo medio que lleve a un fin para un ser humano" y como valor "la propiedad que una cosa tiene para poder ser un medio para un fin humano". Sólo hay unos pocos fines que nos son impuestos incondicionalmente por la naturaleza; en el caso de todos los demás, depende de nosotros que los persigamos o no. De ahí que los valores, los medios para alcanzar la gran variedad de fines subjetivos, sean relativos y accidentales. Para la determinación del valor no hay imperativo categórico alguno como sí lo hay para la determinación de lo justo y lo moral; los valores dependen de "representaciones accidentales y cambiantes, es decir, de opiniones"[24].

Se sigue, entonces, que el trabajo objetivo no puede ser la fuente de valor para la ciencia económica de cuño kantiano; los bienes son más bien productos del espíritu humano que eleva las cosas en sí a "cosas de valor", como J. F. Lotz lo formula[25]. La aparición de bienes está condicionada únicamente "por la representación de su valor, de su utilidad como medio para un fin que se tiene y se quiere alcanzar"[26]. La nueva teoría del valor es, pues, consecuentemente subjetiva; el valor no es una propiedad inherente a las cosas, sino que depende de nuestro juicio. Y sólo podemos escapar del relativismo

---

23 HUFELAND, Gottfried, *Neue Grundlegung der Staatswissenschaft* I, Biesen und Wetzlar, 1807, p. 37.

24 *Ibídem*, p. 17.

25 LOTZ, J. F., *Revision der Grundbegriffe der Nationalwirtschaftslehre*, 4 Vols, Koburg und Leipzig, 1811, I, p. 36.

26 HUFELAND, Gottfried, *op. cit.*, p. 37.

valorativo recurriendo al deber absoluto de la crítica de la razón práctica. Friedländer recomienda a este propósito:

> Una apreciación objetiva del valor de uso de las cosas sólo puede provenir de la ordenación ética de los fines que el hombre debe perseguir en su existencia en la tierra, y se les debe dar un lugar tanto más alto en la escala cuanto más inmediatos sean en relación con el logro del más alto fin[27].

No debe asombrarnos, pues, que la economía política, tan orientada por la ética, termine por separarse de la política económica "puramente empírica". En la diferenciación entre economía teórica y economía práctica está el germen de la futura polémica en torno al juicio de valor.

e. La crítica socialista al proceso de formación del valor

El capítulo siguiente de la historia de la doctrina económica del valor está bajo la influencia del socialismo y de Hegel. La crítica al capitalismo liberal de motivación romántica y con su especial sensibilidad para los planteamientos históricos y éticos llevó al descubrimiento de contradicciones dentro del concepto de valor mismo y desembocó en una crítica social de carácter global. Aquí nos limitaremos a una breve presentación de la crítica al valor de Proudhon y de Marx.

Proudhon, quien consideró al valor "piedra angular del edificio económico"[28], parte del hecho contradictorio de que el orden económico capitalista mantenga separados el valor de cambio y el valor de uso a pesar de que, según él, ambos están íntimamente relacionados. La contradicción surge a causa de que todos, para enriquecerse más, tratan de producir lo máximo posible

27 FRIEDLÄNDER, Salomon, *Die Theorie des Wertes*, Dorpat, 1852, p. 59.

28 PROUDHON, Pierre, *Système des contradictions économiques*, Paris, 1846, I, p. 36.

a fin de intercambiar lo más que puedan. La multiplicación de los valores de uso, sin embargo, significa la reducción de su valor de cambio, ya que este valor se determina de acuerdo con las relaciones fácticas de oferta y demanda. Proudhon remite todas las crisis económicas y la miseria que el sistema necesariamente origina a esta contradicción inherente al valor de los bienes.

Como buen hegeliano, Proudhon espera la solución de la contradicción a manos de una futura síntesis de valor que armonice los fenómenos valorativos antitéticos. En síntesis semejante, el valor de un bien se habrá de basar en la utilidad del mismo, en tanto que el trabajo, al mismo tiempo, será la fuerza que le dé cohesión a la nueva fundamentación. El valor de cambio, por lo tanto, deberá fundamentarse en el valor de uso de los productos que constituyen la riqueza. Y puesto que el trabajo determina la relación entre valor de cambio y valor de uso, él deberá ser el verdadero patrón del valor; en el momento en el que la propiedad se base tan sólo en el trabajo resultará superfluo el dinero. Proudhon exige por lo tanto que se suprima el dinero y que se intercambien los productos de manera inmediata y de acuerdo con su valor recíproco de trabajo[29]. La teoría del valor de Proudhon culmina pues en un "mutualismo" utópico.

Marx aporta una teoría crítico-social del proceso de producción de valor históricamente fundada, que va más allá de la contradicción aislada entre valor de uso y valor de cambio. La economía política clásica abordó los fenómenos económicos tras liberarlos de sus condiciones históricas y de sus relaciones con formas determinadas de sociedad, pudiendo acceder así a leyes abstractas. Para Marx, por el contrario, es el valor la cristalización de una relación de producción históricamente condicionada. Su ideología crítica —que, en cierta analogía con Nietzsche, intenta desenmascarar relaciones

29 Ver en PROUDHON, Pierre, *Le droit au travail et le droit à la propriété*, Paris, 1848.

objetivas, "cosificadas", como una posición, como una producción humana— fundamenta de la manera más consecuente una teoría universal del valor, lo que hace que, a los ojos de la intención metafísico-crítica heideggeriana, Marx se convierta en una figura a la que no se le puede simplemente reprochar como superficialidad el haber pasado por alto los supuestos esenciales de la doctrina de los valores, como sí lo hace, por ejemplo, la crítica a Lotze en *Ser y tiempo*; lo que "está antes bien en claro es que en él —el comunismo— se expresa una experiencia elemental de aquello que es universal-histórico"[30]. Desde esta perspectiva hay ahora que considerar algunos conceptos fundamentales del análisis marxista.

Marx concibe todos los actos humanos, no sólo los económicos en el sentido restringido de la palabra, como productores de valor. La comparación formal con el análisis nietzscheano del valor será precisada más adelante, a cuya luz Marx posiblemente aparezca menos consecuente que Nietzsche, pero más relevante eso sí desde el punto de vista histórico. En tanto que Nietzsche reduce el ser a devenir y el actuar humano a voluntad de poder, y analiza todas las objetivaciones como juicios de valor en interés de la autoescalación de la vida, el ser de la naturaleza juega para Marx un papel más específico que es el de material para el trabajo humano en la medida en que al hombre creador de valor le concibe como trabajador. "La esencia del materialismo consiste... en una determinación metafísica según la cual todo lo que es aparece como el material del trabajo". Ya para Hegel "la esencia metafísica moderna del trabajo... es preconcebida como el proceso de producción incondicionada que se autoestablece, esto es la objetivación de lo real por medio del hombre entendido como subjetividad"[31].

30 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 88; *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 171.

31 *Ibídem*, p. 87 y ss, *Wegmarken*, p. 171.

En el contexto de esta investigación no podemos exponer de forma completa el análisis marxista del valor; baste con la referencia a algunos aspectos esenciales para el discurrir de nuestra reflexión. La teoría marxista del valor parte del valor de uso y al final retorna a él; el valor de cambio se desenmascara como engañosa objetivación en el marco de las condiciones mercantiles capitalistas. El valor básicamente es para Marx una forma ideológica de la generalización de experiencias y conocimientos para la vida social e individual, proyectada a través del prisma de los intereses de clase.

El valor no es algo que les corresponda a las cosas naturales o a los productos espirituales del hombre; son más bien las necesidades subjetivas del hombre, aclarando eso sí que no se trata de las necesidades de un individuo aislado sino las del género humano, las que constituyen el valor de los productos realizados en el proceso de trabajo. La objetividad de los productos, es decir, de la mercancía, lleva a que en el proceso de cambio se constituyan valores de mercado independientes de las necesidades humanas que se objetivan en los valores de uso. La autonomía del proceso de cambio se potencia al máximo sólo gracias al hecho de que el trabajador realiza en la mercancía más valor de lo que valen su tiempo y fuerza de trabajo por cuya reproducción se le paga un salario. La plusvalía de la que se apropia el dueño de los medios de producción se objetiva para el trabajador en la mercancía; el trabajador experimenta como enajenación el hecho de que lo que él produce se independice de él y de que a él tan sólo se le pague una parte del valor que realiza.

Esta enajenación que se experimenta en el contexto de realización de la plusvalía es analizada a la vez en términos de un proceso de formación de valor por Marx quien se muestra así como consecuente, teórico del valor: en el seno de las leyes abstractas del sistema capitalista de producción es la plusvalía el resultado de un proceso de explotación cuyo sujeto es el valor mismo. En el constante intercambio de dinero y mercancías el valor se transforma hasta que se explota a sí mismo y se separa de sí mismo como

valor original en forma de plusvalía. El movimiento dentro del cual produce el valor plusvalía es su propio movimiento, su auto-explotación; el valor "tiene la oculta cualidad de producir valor porque es valor". La acumulación del capital a manos del propietario de los medios de producción, posibilitada por la plusvalía, es cosa de la lógica del valor: ésta explica por qué el valor "puede parir crías vivas o por lo menos poner huevos de oro"[32].

El análisis de Marx tiene como objeto destruir la aparente autonomía del proceso de explotación y remitir el valor de nuevo a las necesidades de los seres humanos y a sus propias fuerzas productivas mediadas socialmente en el proceso de "intercambio de materia con la naturaleza". En lugar de relaciones cosificadas de valor deben darse relaciones naturales de valor, las cuales no se producirán por medio de simples atisbos teóricos sino a través de actos revolucionarios, ya que detrás de las relaciones cosificadas de valor se encuentran intereses reales y no simples errores o equivocaciones. Aquí se cierra el círculo que devuelve a una idea que encontramos también en Nietzsche: tras los valores aparentemente objetivos hay intereses subjetivos y la tarea de la filosofía consiste precisamente en redescubrir el contexto natural de la vida humana a partir de dichos intereses.

Al entender el valor no como una mera cualidad añadida al ente, sino como la relación fundamental del hombre con éste, y al considerar que el ser de la naturaleza sólo es relevante en la medida en que constituye la materia prima que de él se extrae y gana con ello valor como material de procesamiento, el concepto de valor en Marx deja de ser un simple título detrás del cual se esconde un problema aún sin resolver o insoluble para convertirse en expresión de lo que es esencial en el ser del hombre, concebido éste como trabajo. Sólo la doctrina del valor así entendida permite más que una

32 MARX, Karl, *Das Kapital*, Berlin, 1961, Vol. 1, p. 161.

crítica fenomenológica, a saber: la "destrucción" de motivación ontológica, que no busca eliminar como error lo que se busca desmontar sino comprenderlo y superarlo como destinación.

La teoría económica del valor, que, a pesar de sus consecuencias —más conceptuales que reales— para la filosofía de los valores, sigue siendo irrelevante en general para ésta, gana a partir de Marx una dimensión en la que también puede plantearse una crítica razonable a los fundamentos del concepto de valor.

f. Revocación de la teoría económica del valor en las ciencias de la cultura

La crítica socialista a la doctrina de los valores del liberalismo clásico, junto con la influencia del romanticismo político y del pensamiento nacionalista ligado a él, llevó, en la segunda mitad del siglo XIX, a considerar la economía una ciencia similar a la ética. Los románticos, que ponían en primer plano lo social, sostenían que lo importante no es la producción de cosas sino los seres humanos, sus relaciones recíprocas y su comportamiento hacia la sociedad en su conjunto. Ellos recalcaban, sobre todo, que la economía sólo tiene que ver con los medios para fines superiores y que en estos fines éticos superiores reposan los criterios para el enjuiciamiento de la economía de una nación.

Friedrich List, quien en su teoría se esforzó incansablemente por hacer valer las fuerzas productivas del "pueblo", combatió la ciencia económica clásica en la que veía simplemente "un sistema de la economía privada para todos los individuos, como el que se conformaría si no hubiese estados, naciones o intereses nacionales determinados, si no hubiese circunstancias culturales, guerras y pasiones determinadas"[33]. Para List, la doctrina de los

33 List, Friedrich, *Das nationales System der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1925, p. 286.

valores de Smith era "una teoría de mostrador o de comerciantes, no una doctrina de cómo se mantengan y acrisolen las fuerzas productivas de toda una nación para provecho especial de su civilización"[34]. La teoría de los valores de Smith debería, por tanto, apoyarse en una teoría de las fuerzas productivas, pues la causa del trabajo, es decir, del valor, no podía ser otra cosa que "el espíritu que anima a los individuos, el orden social que fecunda su actividad"[35]. Sólo existe entonces el "valor social" de la producción que se determina en relación con las necesidades nacionales.

Bosquejamos esta doctrina para mostrar de qué modo la economía política fue devuelta al marco metodológico de las ciencias de la cultura, y cómo se hizo así dependiente de las posiciones filosóficas fundamentales que incidieron hacia finales del siglo XIX en la conocida controversia en torno a los juicios de valor. Sin importar si —como Knies, Roscher y Schmoller— se hace de la economía política una ciencia pura de los valores y se deja con ello que se deshaga en un ética universal cuyas decisiones dependen de decisiones históricas, nacionales o de otro tipo muy al margen de la discusión racional, o si —como Max Weber— se protesta contra semejante desdibujamiento de límites, se abandonan los juicios de valor a la arbitrariedad privada y se limita la ciencia a juicios de hecho universalmente verificables; en ambos casos se escinde al mundo en una región de hechos y en otra, autónoma, de valores, que son indeducibles y que en su realidad irracional deberían constituir un acicate permanente para la conciencia filosófica. Sin embargo, como veremos más adelante en este trabajo, fue Heidegger el primero en distanciarse de las implicaciones de la polémica en torno a los juicios de valor y de sus presupuestos ocultos.

34 *Ibídem*.

35 *Ibídem*, p. 123.

La constatación de que las diferentes teorías de la economía fueron influenciadas por ideas filosóficas indica ya que la crítica del concepto de valor debe contemplar su trasfondo filosófico. Nosotros, por el contrario, tenemos que investigar cómo acogen los filósofos el concepto de valor de la economía política y cómo avanza éste a importante concepto operativo en torno al cual se levanta incluso una "filosofía de los valores". Éste es el tema de las siguientes secciones. En ellas ya no jugará ningún papel el concepto marxista de valor, que rebasa el ámbito de la economía política; sus implicaciones jugarán un papel importante, aunque no expreso, en la segunda parte de la disertación, en relación con la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

2. La irrupción del concepto de valor en la filosofía alemana

Según opinión generalizada, Hermann Lotze fue el primero en darle un papel sistemático al concepto de *valor* en la filosofía; en lo que sigue mostraremos que ya antes de Lotze y siguiendo a Kant, Jakob F. Fries había puesto ese concepto en el centro de su filosofía. El concepto *valor* aparece sin duda antes de Fries pero más bien de manera incidental y sin mayor relevancia sistemática. Esas figuraciones tempranas no dejan de ser importantes para la evolución posterior del concepto de valor.

La filosofía del derecho natural de la Ilustración es ya interesante en este contexto. El humanismo desde el siglo XVI, junto con el redescubrimiento de la Antigüedad había revivido la doctrina estoica del derecho natural. Esta doctrina parte de la idea de una ley natural o racional que regula todo acaecer y busca derivar de ella, mediante un procedimiento deductivo racional, consecuentes que hayan de valer como preceptos de derecho aplicables de forma inmediata. Cuestiones económicas tales como el problema del precio justo,

la teoría del dinero, la doctrina del capital y del interés, etcétera, jugaron en ello un papel importante. Las condiciones de los tiempos modernos, determinadas en gran parte por leyes positivas opuestas al derecho natural, permitieron cuestionar los patrones conformes a la naturaleza que posibilitaron la restauración de un orden natural. Es en este contexto que aparece el concepto de valor en la discusión del problema del *iustum pretium*, ya tratado por la Escolástica. Cuando Christian Wolff, por ejemplo, en su *Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts*, intentó jerarquizar los valores de cambio según las necesidades naturales, tuvo que constatar que una clasificación semejante no es viable desde el punto de vista práctico, dado que el hombre puede "disponer a capricho y como quiera" de su dinero. "Justamente por ello, en estado de naturaleza no puede el valor de las cosas ser determinado de otra manera que por el consentimiento de ambas partes"[36]. En el original en latín: "*In statu naturali pretia rerum determinari nequeunt nisi mutuo consensu*"[37].

Gottlieb Samuel Nicolai, traductor de la edición alemana, vertió *pretia* como *Wert* (valor) siguiendo el uso de entonces. La posterior distinción entre precio y valor, que le permitió a Kant hablar de un valor absoluto (dignidad) a diferencia de un valor relativo (precio)[38], no surgió de necesidades filosóficas sino de las necesidades de la teoría económica que distinguía entre un precio alcanzado de hecho y un valor (no necesariamente realizado), y, en el ámbito de los valores, entre valor de cambio y valor de uso. Es evidente, entonces, que la dependencia del concepto de valor de la idea de un

36 WOLFF, Christian, *Grundsätzen des Natur-und Völkerrechts, worin alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhang hergeleitet werden*, Halle, 1754, §498.

37 WOLFF, Christian, *Intitutiones iuris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et iura omnia deducuntur*, Halae Magdeburgicae, 1750, §498.

38 KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785, p. 77.

valor cuantificable todavía se siente allí donde el lenguaje ampuloso, que trata de determinar lo absoluto como valor, pretende contrarrestar y hacer olvidar tales reminiscencias relacionales.

Wolff, por lo demás, usa el concepto de valor también en la ética, la cual, junto con la economía y la política, hacía parte de la tríada de la filosofía práctica de corte aristotélico. En la así llamada *Ética alemana* leemos, por ejemplo, que el ser humano "en la niñez y en los años jóvenes no tiene suficiente entendimiento para distinguir lo bueno según su justo valor"[39]. No podemos sobreinterpretar el uso del concepto *valor* que hace Wolff en este contexto; pero el uso incidental del concepto con intenciones éticas pone al descubierto algunas características esenciales que sólo incidirán de forma sistemática en la reflexión posterior sobre valores y, ante todo, en Kant.

Es natural que el concepto *valor* sirva como patrón de comparación tanto en la economía como en la ética, mientras que ambas ciencias sean desarrolladas, por razones comprensibles, en recíproca vecindad metodológica; el desempeño del *valor* como baremo comparativo puede resultar fatal si la ética es concebida de manera autónoma y el concepto de *valor*, no obstante, juega en ella un papel más que accidental. Es fácil ver que el uso económico de este término es el más preciso y lleno de contenido: en las líneas citadas de *Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts* de Wolff, el concepto es difícilmente reemplazable por otro equivalente. En el contexto de la *Ética alemana*, por el contrario, el concepto parece como "traducido" —en sentido literal— y puede muy bien ser reemplazado por otros conceptos como, por ejemplo, "dignidad"; en últimas aparece aquí la precisa determinación cuantitativa del *valor* en contexto económico, reducida a una comparación más

39 WOLFF, Christian, *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, Halle, 1720, p. 148.

global, ya no cuantificable en lo particular. El concepto vive, en cierto modo, de sus reminiscencias económicas, de las cuales reniega al mismo tiempo. Debemos preguntar, entonces, si de allí no puede fácilmente resultar una indicación general de las tareas reales de la ética. Le haremos estas preguntas, primero que todo, al uso kantiano de los conceptos de "valor" y "dignidad".

a. El valor absoluto de la voluntad racional (Kant)

El término *valor* no es de rara ocurrencia en la obra crítica de Kant. En la introducción a la *Crítica de la razón pura* se afirma que la nueva ciencia que va a determinar la posibilidad de todos los conocimientos *a priori* no acepta sin más el carácter fáctico de tales conocimientos y sí más bien debe investigar "la extensión, validez y valor"[40] que ellos puedan tener. La *Crítica de la razón pura* se entiende a sí misma como "ciencia del simple enjuiciamiento de la razón pura"[41] que, "debe proporcionar la piedra de toque del valor o no valor de todos los conocimientos *a priori*"[42], de manera que una vez juzgados "en su valor o no valor" queden sometidos a una "correcta apreciación"[43].

Ya aquí se puede ver que el uso que Kant hace del concepto de valor es mucho más que accidental. En la introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant vuelve la mirada a la totalidad de la "Crítica" y se pregunta por el valor de todos los conocimientos *a priori*; más aun, la crítica de la razón pura en su integridad es una ciencia de la valoración de la razón pura, es decir, teórica. Más que preguntarse por el valor de todos los conocimientos *a priori*, la *Crítica de la razón pura* es una aclaración científica de

40 KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, segunda edición 1720, Introducción, p. 8.

41 *Ibídem*, p. 25.

42 *Ibídem*, p. 26.

43 *Ibídem*, p. 27.

la valoración de la razón teórica. En ella se destruye la "teoría" clásica como empresa universal del espíritu humano que resulta restringida al ámbito de la experiencia finita, dentro del cual la razón teórica pasa a ser un *organon*, un instrumento, cuyo rendimiento se estima, enjuicia y valora según un criterio o patrón determinado. La razón, en la medida en que es teórica, se examina a sí misma desde afuera y bajo patrones que tienen su lugar en la filosofía práctica, pero que no son del todo inapropiados para la filosofía teórica; no se puede afirmar por tanto que la "valoración" de la razón pura tenga un sentido comparativo cuantificador.

Lo decisivo aquí es que la razón pura sea medida con un patrón que tenga autonomía frente a ella, para que el enjuiciamiento tenga objetividad incontrovertible. Esto significa que la razón teórica, como razón finita, sólo tiene para Kant un valor relativo, es decir, que es una herramienta, un medio para alcanzar un fin cuya determinación compete a la razón práctica y queda por fuera de la competencia de la razón pura. Y si bien ésta, en su desbordante actividad, puede llegar a formar conceptos absolutos, ellos no son realizables y pueden únicamente servir de ideas regulativas. En esto justamente radica el problema: Kant no desarrolla la finitud de la razón teórica a partir de sí misma sino que la interpreta por medio de valores relativos, es decir, según el patrón de un valor absoluto que está por fuera de ella. En la medida en que la razón pura es remitida a las tareas que le son propias y adecuadas, queda sometida al dominio de criterios cuyo punto de fuga absoluto está por fuera de ella. El entendimiento en Kant se convierte, entonces, en un instrumento fungible cuyo sentido originario, su ser a la mano en términos heideggerianos, hace mucho perdió. El alma kantiana ha perdido la inocencia de la unidad antropológica, y con ello, un largo proceso de la tradición filosófica ha llegado provisionalmente a su fin.

"Puesta bajo correcta apreciación", enjuiciada según su valor, la razón pura queda sometida al primado de la *praxis*. Es de esperar, por lo tanto,

que la filosofía práctica nos aclare propiamente el significado del *valor* en la filosofía de Kant. El concepto de *valor*, que en la *Crítica del juicio* será después usado ocasionalmente, juega un papel más importante en *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en relación por tanto con la propuesta de una filosofía moral en la que Kant desborda las barreras de la razón teórica y fundamenta el hecho de la libertad en la primacía del deber, en la conciencia de la ley moral. Esto no justifica, sin duda, entronizar a Kant como el padre de la filosofía de los valores, tal como a los neokantianos del suroeste alemán les gustaba hacer. Relevante sigue siendo más bien el contexto de introducción del *valor* en la filosofía kantiana: en el paso de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica* aflora un "atolladero filosófico"[44] que se irá haciendo cada vez mayor a lo largo del siglo XIX, para resolver el cual se moviliza a Kant, cuyas intenciones ya no se comprendían, como presunto fundador de una metafísica de los valores.

La crítica kantiana, en su intento de refundamentar la filosofía según el modelo de las ciencias naturales, se vio obligada a reconocer los límites de la razón teórica de cara a los actos humanos y a sus leyes. Un abismo se abrió entre el mundo de la causalidad y el mundo de la libertad: el sistema de la razón teórica no podía abarcar la esfera de la moralidad, pues, de hacerlo, quedaría aniquilada la posibilidad de libre decisión dentro del engranaje categorial de la necesidad causal. Más allá de la esfera de la causalidad mecánica de los fenómenos sensibles quedaba sobrando un "algo más": se necesitaba, por tanto, una ley práctica incondicionada que la razón teórica no podía hacer comprensible[45]. La autonomía de la razón práctica frente a la causalidad empírica exigía una fundamentación de índole distinta. El hombre, consciente de sí mismo como "inteligencia con una voluntad", es decir,

44 GADAMER, H.-G., "Das ontologische Problem des Wertes" *op. cit.*, p. 17.

45 KANT, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, p. 128.

como causa de la libertad, pasa a situarse en un mundo inteligible, el de la ley práctica puramente formal de la universalidad de las máximas como principio que de manera inmediata determina la voluntad.

A este principio de la voluntad pura le asigna Kant un *valor absoluto*[46]. Él busca con ello destacar enfáticamente la dignidad incomparable de la persona moral que actúa de acuerdo con la ley universal de la razón práctica, distanciándose claramente de toda ética relativista. Dignos, es decir, "siempre valiosos", son los actos en los cuales renunciamos a todo fin privado al considerarnos sujetos de una ley universal. El valor absoluto es el rango absoluto de la idea "de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él al mismo tiempo se da a sí mismo"[47].

Y puesto que todos los objetos de nuestras inclinaciones tienen tan sólo un valor condicionado, propio de fines subjetivos[48], necesitamos para la fundamentación de la moral un fin en sí mismo, ya que "sin éste no habría posibilidad de hallar en parte alguna nada con valor absoluto"[49]. La persona moral es el buscado fin en sí cuyo valor se basa en la certidumbre consciente de participación en la ley práctica universal[50]. La comunidad de personas morales constituye, a su vez, el reino ideal de los fines. Gracias a esta comunidad tiene valor el mundo, ya que si éste se compusiera de seres sin razón, su existencia "no tendría absolutamente valor alguno, no existiendo en él ser alguno que tuviese el menor concepto de un valor"[51].

46 KANT, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, p. 407.

47 KANT, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, pp. 76 y ss.

48 *Ibidem*, p. 65.

49 *Ibidem*.

50 KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen* Vernunft, *op. cit.*, p. 130.

51 KANT, Immanuel, *Kritik der UrteilskraftK*, *op. cit.*, p. 422., p. 375.

El papel que juega el concepto de *valor* dentro de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es, en principio, fácil de precisar. Kant echa mano del concepto de valor que toma de los filósofos ingleses y de los economistas para diferenciar contrastativamente la bondad incondicionada de la voluntad pura de todos los bienes relativos. Es de suponer que Kant recurra aquí al concepto de *valor* asumiendo que la incondicionalidad de la exigencia moral se pueda ilustrar de manera especialmente plástica contra el trasfondo de la relacionalidad esencial del concepto de *valor* —algo es valioso con relación a determinadas necesidades, como medio para lograr el fin que se busca, o desde el punto de vista económico con relación a la proporción oferta-demanda—. Kant sabía muy bien que la idea del valor absoluto de la voluntad pura era algo "extraño" que despertaba la sospecha de ser una "mera fantasmagoría de alto vuelo"[52]. Por eso, al hablar del "valor incondicionado, incomparable" de la ley universal de la razón práctica lo que él quería era mostrar que la falta de carácter moral no se podía compensar con equivalente alguno y que ese carácter no se podía adquirir por vía de trueque. Pues el carácter moral consiste en el libre uso de la propia razón al darse una legislación autónoma.

El proceder contrastivo de Kant sirve al propósito de aclarar la diferencia de principio que hay entre valor absoluto y valor relativo; pero encierra el peligro de que la excelsitud de la dignidad moral, por encima de toda valoración empírica, termine dando pábulo a un pensamiento jerarquizante y dogmático que tienda a que aquello que simplemente es principio de crítica de la razón práctica se convierta en una entidad de orden superior o incluso en un principio de contenido con el cual tenga que vivir comparándose todo el que actúa.

52 KANT, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, p. 4.

En este punto Kant queda más atrapado en las categorías de los filósofos que lo precedieron de lo que parece a primera vista. La relación entre valor relativo y valor absoluto da pie a nuevas preguntas críticas. Al definir la dignidad como valor absoluto, parece, de entrada, que Kant lograse soslayar las peligrosas implicaciones que encierra el concepto de *valor* en razón de su proveniencia económica. De acuerdo con la tradición clásica que esbozamos a propósito de Christian Wolff, Kant llama *pretium*[53], "precio", al valor relativo. De que algo tenga un precio, de que sea intercambiable, se colige que no pueda ser un fin en sí mismo y que sea tan solo un medio. Kant llega incluso a afirmar que "el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades sensitivas" tiene un "precio de afecto", ya que si bien no satisface nuestras necesidades vitales como las mercancías —que tienen un "precio de mercado"—, produce, no obstante, un placer o agrado por el cual estamos dispuestos a pagar. El término "precio de afecto" deja entrever aquí que el arte, la cultura y el gusto no son tan inmunes al mercadeo como se solía pensar[54].

Ahora bien, ¿cuál es el título legítimo, el fundamento de la constitución del valor absoluto? ¿De qué podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que sea un fin en sí mismo? Sólo "aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad"[55]. Kant, con tajante radicalidad, le adscribe la totalidad del mundo de lo sensiblemente perceptible al pensamiento instrumental, mientras que en el mundo de lo sensible no hay nada que siquiera evocativamente pudiese no tener un valor relativo; e incluso el hombre como fenómeno, "el hombre en el sistema de la naturaleza", tiene tan sólo un "precio

53 KANT, Immanuel, "Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre", en *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, p. 93.

54 KANT, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, p. 77.

55 *Ibídem*, p. 77. Ver también "Tugendlehre", *op. cit.*, p. 93.

vulgar (*pretium vulgare*)" y un "precio de uso (*pretium usus*)"[56]. En el fondo no es la naturaleza racional como tal la que le confiere al *homo noumenon* su dignidad de valor absoluto, sino la naturaleza racional tan sólo en la medida en que actúe como legisladora con base en la autonomía de su voluntad moral.

Es así entonces que la razón humana, que libremente se da sus leyes de acuerdo con máximas que puedan servir de fundamento de una legislación universal, se determina a sí misma como constitutiva de valor. Kant procede entonces a afirmar: "Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor debe por eso justamente tener una dignidad, es decir, un valor incondicionado, incomparable"[57]. Aquí se encuentra el nervio de la argumentación kantiana, pero también, al mismo tiempo, su ambivalencia: a la cuestión de la constitución del valor se responde con la referencia al ser racional como promulgador autónomo de una ley universalmente vinculante. Por este camino, sin embargo, no llegamos, ni podemos llegar, a la idea de un valor absoluto. Éste resulta más bien de un orden de ideas distinto, aunque necesariamente ligado al anterior, que es el que mueve a Kant a opinar que aquello que determina todo valor *por eso justamente* debe tener un valor incondicionado y absoluto. Dentro del marco de un análisis constitutivo del valor de la determinación de su fundamento racional, esta idea de un valor absoluto carece completamente de sentido, ya que la cuestión de cómo se llega a algo así como valores no se puede resolver recurriendo a la vez a un valor, por absoluto que éste sea. Kant, insistimos, responde adecuadamente a la cuestión de la constitución del valor, pero a la luz de esta respuesta la idea de un valor absoluto resulta ser tan sólo un añadido superfluo y desorientador.

56 KANT, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, "Tugendlehre", *op. cit.*, p. 93.

57 KANT, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, p. 79.

Este paso tiene desde luego su razón de ser. Se trata, a nuestro modo de ver, de ciertas reminiscencias teológicas en la fundamentación de la ética kantiana. La dignidad de la ley a la que el hombre debe respeto está adecuadamente motivada en la filosofía moral de Kant. Sin embargo, en el último pasaje de la *Fundamentación* que hemos citado, habla él de la dignidad de la legislación y ésta sólo estaría motivada si entre ley y legislación existiese una relación íntima que llegue hasta la identificación. No cabe duda de que un legislador finito no es idéntico a la ley que él contingentemente dicta; no obstante, el concepto de razón autónoma incluye por definición el aspecto de que ella sólo se puede fijar a sí misma como ley lo que es idéntico a ella misma. La razón que se entiende a sí misma como capaz de universalización crea a partir de sí el ideal de que toda persona que actúe racionalmente lo hará de tal manera que sus máximas sean universalizables. Legislar, en el sentido kantiano, no es un acto heterónomo en el que un ser absoluto dicte una ley que sea diferente de él mismo. La ambivalente expresión *Gesetzgebung* (legislación) sólo se comprende a la luz de la reminiscencia de un *Gesetzgeber* (legislador, quien dicta las leyes) de carácter divino. Pues no hay que olvidar que, hablando con toda propiedad, la razón universalizable no se *da* su ley, sino que más bien *es* ella la ley. Sin embargo, y puesto que Kant ve siempre en el ser humano dos fuerzas contrapuestas en acción, a saber, la sensibilidad contingente y la razón universal, no se puede, en último análisis, decir que la razón *es* su ley, sino que es el hombre, en cuanto ser racional, el que se la *da*, de manera que la irritante ambivalencia aneja desde la Antigüedad al concepto de un legislador divino no queda abolida al proyectar dicho concepto sobre el ser humano.

Esta ambivalencia debe ser tenida en cuenta para entender a cabalidad la definición kantiana del hombre como "fin en sí mismo"[58], determinación

58 KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, *op. cit.*, p. 155.

que resulta muy abstracta en tanto se tenga, de una parte, un mundo de valores reales consagrados de manera exclusiva al uso y a la explotación y, de otra, un ser racional en sublime excelsitud por encima de toda relación funcional, determinado en su actuar únicamente por una racionalidad universal de carácter formal. Toda una serie de fenómenos con relevancia ética, como es el caso de muchos procesos en el campo de la interacción social, resultarían incomprensibles, o lo que es aun peor, se verían excluidos de la esfera de la competencia de la ética, si se insistiera en un maniqueísmo semejante. La idea del "fin en sí mismo", por el contrario, resulta comprensible si no se ignora la tendencia kantiana, especialmente manifiesta en el escrito *Sobre la religión dentro de los límites de la mera razón*, de asignarle al hombre, en su calidad de legislador racional y autónomo, cualidades que siempre estuvieron reservadas al legislador divino.

De la reflexión kantiana que lleva a la introducción del valor absoluto hay otro aspecto importante en cuanto a las implicaciones del concepto de *valor*. El valor como precio indica comparabilidad. Si se consideran las cosas desde el punto de vista de su *valor*, se las arranca, por una parte de su contexto natural y se las somete, por otra, a un patrón valorativo igual para todas las cosas. El resultado es que todas las cosas se vuelven abstractas al considerarlas a la luz de una cualidad formal única. El *valor absoluto*, por el contrario, es para Kant algo simplemente incomparable; se trataría, por tanto, de una simple impropiedad terminológica el que Kant designe a la dignidad propia del *homo noumenon* como *valor*, equivocación que se podría justificar dado el parentesco etimológico en lengua alemana de dignidad (*Würde*) con *valor* (*Wert*). La cuestión podría reducirse a una reminiscencia teológica puramente marginal.

Desafortunadamente no es así. En los juicios morales no sólo se comparan valores entre sí, como sucede con los valores de uso y de cambio de las mercancías, sino que todos se miden por un patrón supremo. La *santidad* de

la ley[59] corresponde a la dignidad sacrosanta que Kant le asigna a la voluntad de un ente perfectísimo (la divinidad), de cuya naturaleza participa la coincidencia con la ley moral[60]. Y así, por más de que Kant generalmente evite el concepto más bien formal del valor absoluto y en su lugar hable de dignidad y santidad, el pensar en términos de *valor* tiene consecuencias ocultas que no se pueden desconocer: el *valor absoluto* es incomparable y como tal no se mide por nada distinto a él; en cambio, los *valores* del actuar humano, realizados o por realizar, sí se miden por el patrón absoluto. Y dado que es uno y el mismo hombre el que como *noumenon* legisla universalmente y el que como actor en el mundo sensible constata permanentemente su quedarse rezagado tras el patrón absoluto, dicho hombre tiene que tener al mismo tiempo tanto el motivo y el deber de autoapreciarse como "la conciencia y sentimiento de la insignificancia de su valor moral *en comparación con la ley*"[61].

La ley sagrada en el hombre y el valor absoluto de la legislación son el trasfondo contra el cual se destacan, más o menos negativamente, los actos del ser humano en el mundo sensible. En lo que concierne a la significación ontológica de la idea de que la moral sea cosa de comparar mis actos con un absoluto, resulta secundario que el hombre, como pecador, constate su insignificancia ante Dios o ante el juez en él mismo. Unas líneas de Hobbes muestran cómo traspone Kant una estructura teológica al ser humano, en tanto que la comparación con ayuda de una valoración sigue siendo la misma:

> *To honour is to value highly the power of any person and that such value is measured, by our comparing him with others. But because there is nothing*

59 *Ibídem*, p. 155; *Metaphysik der Sitten, op. cit.*, p. 95.

60 KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft, op. cit.*, pp. 145 y ss.

61 KANT, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, p. 94.

to be compared with God in power: we honour him not, but dishonour him by any value less than infinite[62].

La edición latina habla de *aestimatio*[63] donde la inglesa habla de *value*. También Kant llama "estimación" (Schätzung) al proceso de la "valoración" —término que él no emplea—[64].

La cita de Hobbes se puede entender de la siguiente manera: dada la inconmensurabilidad del poder de Dios, a él jamás lo podemos honrar, es decir, valorar adecuadamente, sino tan sólo deshonrar con cualquier valor —relativo— finito. De manera que una vez que se ha introducido la conceptualidad de los valores no se puede seguir pensando la inconmensurabilidad apropiadamente, debido a que por el valor absoluto se mide el valor relativo sólo como relativo, produciéndose así únicamente una comparación de segundo grado —un procedimiento típico del pensamiento teológico, dicho sea de paso, el cual siempre quiere opinar más de lo que con base en la conceptualidad a su disposición podría opinar con sentido—.

Las consideraciones anteriores sólo querían mostrar que la idea del *valor absoluto*, que no se puede comparar con nada distinto pero que sirve de patrón para todo lo menos valioso, no sólo no logra en Kant hacer desaparecer las implicaciones económicas del concepto de *valor* como tal, manifiestas ante todo en el fenómeno de la comparabilidad universal, sino que constituye el presupuesto ontológico de ellas. Con la idea del valor absoluto se legitima, además, un tipo de enjuiciamiento de los actos morales que aborda siempre al acto individual desde la perspectiva de la comparabilidad

62 HOBBES, Thomas, *Leviathan* IV, 45, en *English Works*, ed. Molesworth, Vol. III, p. 647.

63 *Ibídem*, p. 482.

64 Ver, por ejemplo, Kant, Immanuel, *Grundlegung*, *op. cit.*, p. 78.

universal, sometiéndolo con ello a un patrón, que si bien no es extrínseco al acto, adolece siempre de un carácter abstracto, debido precisamente a su naturaleza absoluta y universal. A semejante enjuiciamiento Hegel lo calificó de "el sojuzgamiento del individuo por lo universal"[65]. Con esto se corresponde el que la ética kantiana sea una casuística, es decir, que se interese por el acto individual y sus motivos reales; a diferencia de las casuísticas tradicionales, sin embargo, la ética de Kant conoce sólo un criterio único que es por ello universal: el imperativo categórico.

No vamos aquí a entrar a decidir si la crítica a Kant, tanto la que plantea el joven Hegel como la que va implícita en el remitir la ética a la temprana concepción griega de *ethos* en la filosofía de Heidegger[66], deje sin piso la ética kantiana. Creemos, sin embargo, que los aspectos de la filosofía moral de Kant sobre los cuales inciden la crítica de Hegel y la de Heidegger están íntimamente relacionados con la velada interferencia de la terminología de los valores en la crítica kantiana[67]. La escalación teológica del valor absoluto, valor que será siempre inalcanzable para el hombre finito y que se dará tan sólo en su imaginación, no es una simple *metabasis eis allo genos* en la esfera de la santa dignidad sino la potenciación de las implicaciones semánticas del concepto de *valor*, en la medida en que el hombre finito tiene que "compararse" con el ideal absoluto.

La concepción kantiana que valora los actos morales mediante su comparación con una ley entendida como santa y absoluta le sirve de punto de partida a la filosofía neokantiana de los valores: el neokantismo va a interpretar la "comparación" como el acercamiento infinito al "en sí de la razón

65 HEGEL, G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, Ed. H. Nohl, Tübingen, 1907, pp. 387-388.

66 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", *op. cit.*, p. 104, *Frühschriften*, pp. 183-188.

67 HEGEL, G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, *op. cit.*, p. 385.

que vale"[68]. La cuestionabilidad de este enfoque neokantiano radica en la apreciación de todo acto humano, no en su finalidad específica concreta, sino como mero estadio transitorio hacia la realización del ideal. La interpretación neokantiana encuadra muy bien dentro del pensamiento teleológico del siglo XIX que surge de la reacción contra la concepción positivista de las ciencias naturales entonces dominante.

El método contrastivo de Kant incurre en la sospecha de dogmatismo debido a su idea de una metafísica práctica. En la *Crítica de la razón pura* Kant acaba con la metafísica teórica, advirtiendo eso sí, que con ello se rescataba la posibilidad de una metafísica en el ámbito de la práctica. El intento de fundamentar esta metafísica práctica sobre la base de la ciencia moral adolece, no obstante, de una grave ambivalencia: sus postulados pueden ser simples puntos de vista a través de los cuales una conciencia moral se entiende a sí misma o se tiene que entender, o ser la mediación de una verdad éticamente fundamentada, es decir, constituir un substituto éticamente mediado de la vieja metafísica teórica. Esta segunda posibilidad podría llevar a un malentendido dogmático de la tarea moral de tal naturaleza, que la contemplación de un ideal previamente dado entorpezca el examen de las exigencias específicas de cada situación.

A Kant se le puede defender muy bien de esta sospecha de principio volviendo la vista a su concepto de razón, susceptible de lecturas actualizadas a la manera de Habermas. A pesar de la tendencia rigorista en sus escritos, que hace suponer que el deber se pueda determinar independientemente de su contexto situacional, podría argumentarse que el principio ético de Kant es un principio intersubjetivo de entendimiento racional, y que la definición de la persona como fin en sí mismo se compadece del hecho de que en todo

68 WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien*, Tübingen, 1921, p. 279.

acto debe ir incluida la posibilidad de acuerdo racional con otros, a manera de instancia crítica. Justo es también señalar que en su teoría del "reino de los fines", Kant eleva a ideal el mutuo apoyo que se brindan las personas en la búsqueda de la realización de sus fines individuales.

No hay que olvidar, sin embargo, el potencial de cuestionables interpretaciones que encierra la obra crítica de Kant, debido en buena parte, como hemos visto, a su acogida de la terminología de los valores. Con cierta razón, el neokantismo de fines del siglo XIX reinterpretó la filosofía de Kant como una filosofía de los valores que valen. Sólo así, opina Rickert, pierde todo absurdo la revolución copernicana, que de lo contrario desemboca en el dogmatismo y el escepticismo[69]. Windelband, por su parte, cree de igual manera que una ciencia de los valores universalmente válidos es "la realización universal de la idea fundamental de Kant"[70] y no vacila en equiparar lo que Kant llamó la fe racional de la razón práctica con la "teoría filosófica de los valores"[71].

Las entidades metafísicas de que se ocupaba la filosofía prekantiana se convierten para Kant —según Rickert— en ideales o conformaciones de valor que el sujeto tiene que realizar con necesidad incondicional, sin que jamás pueda lograrlo de manera exhaustiva. El sentido de la "visión idealista del mundo" es el de que para el hombre la totalidad de los objetos se presenta no como un ser dado, sino como un deber encomendado. El sujeto, por su parte, en torno al cual gira el mundo objetivo, es un sujeto normativo, supraindividual e irreal que sólo reconoce valores. El hombre individual sólo alcanza la objetividad en la medida en que se rija por el modelo, por el

69 RICKERT, Heinrich, "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte", en *Logos* IX, 1, 1920, p. 4.

70 WINDELBAND, Wilhelm, *op. cit.*, p. 29.

71 *Ibidem*, p. 158.

sujeto normativo y por sus reglas supraindividuales. La tarea de la filosofía crítica es precisamente, hacer concientes estas reglas.

El "reino de los fines en sí" se troca en Rickert en un "reino de los valores", es decir, del valor absoluto de la razón que se entiende a sí misma como práctica resulta ahora una pluralidad de configuraciones de valor. El *a priori* gana de esta manera una connotación metafísica, reminiscente de un platonismo petrificado. La pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, que Kant había planteado en lugar de la vieja pregunta por el ser, se vuelve ahora una cuestión de valor. Bruno Bauch, discípulo de Windelband y Rickert, hace en su libro sobre Kant la más completa presentación de la filosofía kantiana como doctrina de los valores. Bauch entendía los conceptos de ser y de causalidad no en el sentido de determinaciones objetivas, sino como condiciones lógicas de validez, y vio en la idea de Dios la posibilidad de una síntesis de filosofía teórica y filosofía práctica, de naturaleza y cultura. Dado que a través de la idea de Dios se hace comprensible la realización de los fines de la razón en la naturaleza, esa idea aporta también la justificación lógica para que "sobre la naturaleza erijamos aquel reino de valores al que llamamos cultura" y contemplemos la naturaleza como material para la representación de valores[72].

Harald Høffding no llegó tan lejos. A la filosofía de Kant debemos, según él, la independencia del problema de los valores frente al problema del conocimiento, pues ella "nos enseñó a diferenciar entre estimación y explicación". La *Crítica de la razón práctica* es, en otras palabras, una crítica de la razón valorativa. El concepto de fin presupone, para Høffding, el concepto de valor, por cuanto el hombre sólo puede convertir en fin aquello cuyo valor

72 BAUCH, Bruno, *Immanuel Kant*, Leipzig, 1917, p. 466.

ya ha experimentado[73]. Høffding repite así una tesis que un siglo antes había propuesto Jacob F. Fries.

b. La razón que fija valores (Fries)

En la época del gran auge de la "filosofía de los valores", ésta solía remitir sus orígenes a la Antigüedad griega misma. Al desaparecer dicha corriente del escenario filosófico quedó en pie la opinión generalizada de que el tema de los valores apareció en la filosofía alemana a raíz de las aporías del pensamiento post hegeliano en la obra de Hermann Lotze. Tal es la razón de que hasta ahora se haya desconocido la importancia de Jakob Friedrich Fries (1773-1843), primer pensador sistemático de los valores, cuyos trabajos constituyen el "puente" histórico-conceptual entre Kant y el neokantismo.

Para Fries, y en esto él se hacía eco del ambiente del momento, el ascetismo formal de la filosofía práctica de Kant resultaba ser algo completamente inútil. Frente al rigorismo formal de la crítica kantiana era menester,

> ... darle una fundamentación psicológica y un trasfondo científico a los potentes impulsos de la vida emocional, que en ese tiempo afloraban por doquier a manera de refrescantes chubascos tras la sequía del período racionalista, y a la campaña a favor de sus derechos y de su predominio en la vida humana, así como guiar a la vida emocional por cauces de prudencia[74].

Tal es el tono de las descripciones poéticas del espíritu de la época en el siglo XIX, espíritu que persistirá hasta en los planteamientos de las ciencias de la cultura bajo el neokantismo.

---

73 HØFFDING, Harald, *Religionsphilosophie*, Leipzig, 1901. pp. 9, 349.

74 WEISS, Georg, *Fries' Lehre von der Ahndung in Ästhetik, Religion und Ethik*, Göttingen, 1912, p. 169.

Como Fries ve las cosas, Kant sólo pudo llegar al mundo de lo inteligible, al "reino de los fines", mediante una reflexión que se valía de todos los "fríos y muertos"[75] medios de la limitación negativa y de la deducción abstracta. Las ideas kantianas carecían por lo tanto de toda relación con el sentimiento, el corazón y la fe, instancias a las que ahora se atribuye una "sensibilidad práctica"[76]. Para subsanar tamaña deficiencia, la antropología filosófica pasa a ser la disciplina fundamental de la filosofía, cuya tarea va a ser precisamente la de restaurar la unidad de la razón teórica y la razón práctica —supuestamente ausente del sistema crítico de Kant—, unidad que ahora se va a legitimar a través de una *Crítica antropológica de la razón*, tal el título de la obra principal de Fries, inspirada en el principio de que "el espíritu humano, en la articulación total de su vida, es una razón sensual, excitable y actuante"[77].

Así, mientras que Kant —según Fries— creía estar dando cuenta de la observación psicológica empírica en su teoría del conocimiento puro, universal y necesario[78], la nueva crítica antropológica de la razón se propone como objetivo primordial relacionar de manera directa al actuar humano, concreto y marcadamente emocional, con los fundamentos mismos de la filosofía. Al asumir la nueva actitud antirracionalista, Fries echa de menos en Kant el análisis de cómo surgen las ideas —las de lo bello y de lo bueno, por ejemplo— en el contexto de la vida del instinto y de los impulsos; frente a falla tan grave se impone a la filosofía la tarea de mostrar cómo lo instintivo en el ser humano anima el principio de toda creencia especulativa, tarea que sólo se podrá realizar supeditando la razón teórica a una teoría comprensiva de la razón actuante.

---

75 FRIES, J. F., *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, Vol. III, Heidelberg, 1831, p. 5.

76 *Ibídem*, p. 20.

77 *Ibídem*, p. 111.

78 FRIES, J. F., *System der Logik*, Leipzig, 1914, p. 31.

Programa semejante requiere una transformación de las funciones del concepto de *valor* —aunque para efectos definitorios Fries no cese de referirse a las determinaciones de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La diferencia consiste en que en tanto que para Kant el concepto de valor juega un papel secundario si bien preñado de peligrosas implicaciones, para Fries, por el contrario, dicho concepto adquiere carácter constitutivo en la fundamentación de la filosofía práctica. Esto se pone claramente de presente en la crítica de Fries al imperativo categórico.

El imperativo categórico, según esta crítica, es una abstracción que no le sirve de nada a la razón práctica, a la que Fries define como la "facultad del corazón" o la "facultad de interesarse"; esta razón necesita siempre de un objeto por el cual se pueda orientar, ya que sólo un objeto —y nunca una regla formal de motivación— es capaz de despertar su interés[79]. La abstracción en que consiste el imperativo categórico surge, en opinión de Fries, del hecho de que Kant confunde las reglas de la lógica con las reglas de la motivación, confusión en la que él incurre "por no investigar con profundidad suficiente lo lógico y lo antropológico en los juicios prácticos"[80]. Fácticamente el imperativo categórico se construye según las reglas de la lógica, no según las reglas de la motivación; a pesar de ello tiene que motivar nuestra facultad de interesarnos, cosa que en razón de su vacía universalidad jamás podrá lograr. Fries cree que Kant se dio cuenta cabal del problema y que, precisamente por eso, decidió convertir en fin, es decir, en materia, la forma abstracta de la ley moral, sin alcanzar con ello una determinación adecuada de lo que en realidad es un fin. Kant nunca dejó de insistir en que el placer que mueve la voluntad a desear un objeto siempre constituye un momento empírico, ya que sólo el imperativo categórico formal puede servir de fundamento

79 Fries, J. F., *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, *op. cit.*, p. 151.

80 *Ibídem*, p. 155.

determinante que garantice la pureza y con ello la universalidad de la legislación de la voluntad. Todo esto lleva a Fries a echar mano de una noción más comprensiva del placer, acuñada igualmente por Kant, como "el momento que en la apetencia me determina a asignarle un valor a un objeto"[81], placer del cual Kant no mostró que fuese inconcebible *a priori*.

Fries eleva entonces la ley del valor a principio *a priori* del desear o apetecer, compartiendo en principio la idea kantiana de que el valor absoluto es el fundamento tanto de la filosofía práctica como de la relación contrastiva entre el valor relativo y el valor absoluto. Pero mientras que Kant recurre al concepto de *valor* con la precisa finalidad contrastiva de diferenciar la bondad incondicionada de la voluntad pura frente a todo bien relativo, Fries tiene en mente la fundamentación de "todo el contexto valorativo de nuestra razón"[82], pues lo que le interesa averiguar es la manera en que se fijan los valores y el modo en que ellos determinan los actos de la razón. Por esto, al "dar un paso atrás" respecto a Kant con el propósito de fundamentar los valores, Fries desplaza el fundamento mismo de la filosofía práctica: ésta se basa ahora en una teoría del valor que tiene su punto de referencia *a priori* en el individuo concreto en su calidad de implantador de valor.

Para Fries, la razón actuante es la razón implantadora de valor, la facultad de asignarle un valor a las cosas y de ser movido por la representación de dicho valor a actuar, es decir, a realizar el respectivo valor. "La razón, según su interés, le atribuye a cada cosa un valor para luego apetecer que las cosas sean de acuerdo a su enjuiciamiento de valor; ella, en la medida de sus fuerzas, actúa según estos intereses y se esfuerza por disponer las cosas

81 *Ibídem*, p. 148.

82 *Ibídem*, p. 5.

de acuerdo con su valor"[83]. Las tres facultades de que se compone la razón actuante se definen entonces a la luz de su específica relación con el valor:

1. El instinto o impulso es la facultad de tener en sí una ley de *valor*.
2. El sentimiento de placer es la facultad de conocer el *valor* de las cosas.
3. La energía es la facultad de actuar según la representación del *valor*[84].

La teoría kantiana de los fines queda así subordinada de repente a una teoría de los valores. Para que algo pueda llegar a ser un fin es necesario que previamente se le haya asignado un valor; en otras palabras, sólo a raíz de una valoración le adviene a la representación de una cosa nuestro interés por ella. Éste es el nuevo principio de una "teleología de lo afectivo"[85]. "La apetencia sólo puede producirse en razón del valor que se añade a la representación de la cosa, ya que sólo a partir del valor gana la representación causalidad respecto a su objetivo"[86].

Una cosa es para mí buena o placentera porque en ella reconozco un valor que previamente he puesto en ella. Este reconocer le confiere carácter gnoseológico al sentimiento de placer, lo cual va correlacionado con una cierta autonomización óntica del valor. El sentimiento de placer no es pues otra cosa que la constatación judicativa de la presencia de un valor que intuitivamente se aprehende en la receptividad específica de lo afectivo. Una teoría semejante de la intuición del valor se inspira obviamente en el modelo metafísico clásico de la percepción sensorial; el concepto de valor que

83 FRIES, J. F. *Wissen, Glauben und Ahndung*, Jena, 1805, nueva edición, de Leonard Nelson, Gottingen, 1905, p. 102.

84 FRIES, J. F. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, *op. cit.*, p. 11.

85 *Ibídem*, p. 22.

86 *Ibídem*, p. 62.

Fries eleva a principio explicativo de la motivación subjetiva es simplemente un *positum* que reconocemos por vía afectiva o emocional.

En el caso de lo bello y de lo verdadero pasamos, no obstante, a una nueva dimensión, pues si bien tanto en estos sentimientos como en el sentimiento placentero de lo agradable y de lo bueno se trata de un enjuiciamiento de representaciones afectadas de valor, hay, sin embargo, una diferencia fundamental en lo que al origen del valor se refiere. Mientras que en el sentimiento de placer reconocemos un valor que la razón misma ha fijado, en el ámbito de lo estético juzgamos bella "la armonía de la forma como adecuación de finalidad que una cosa tiene en sí misma"[87]. El juicio en este caso se refiere a un valor que la naturaleza le confiere de manera inmediata a la cosa misma. Aquí, en el sentimiento de lo bello, fulge la finalidad del mundo, el orden eterno de las cosas, la naturaleza como razón. Éste es el reino de la inmediatez que sólo se nos devela en el afecto puro. "En lugar de la subordinación teórica de toda intuición a las leyes matemáticas de la física se plantea una subordinación estética de la misma intuición a las ideas, subordinación dentro de la cual el juicio en sus afectos sólo puede guiarse por afectos inefables[88]. En este "enjuiciamiento religioso-estético del mundo"[89] presentimos la necesaria legislación de valor de la naturaleza, la cual se revela en la "eterna juventud de la vida siempre renovada de la belleza en la naturaleza"[90]. Y de este presentir o vislumbrar surge finalmente la creencia en la realidad del bien supremo que se identifica con Dios.

87 *Ibídem*, p. 22.

88 *Ibídem*, p. 339.

89 *Ibídem*, Vol. I, p. 58.

90 *Ibídem*, Vol. III, p. 89.

Esta fe especulativa mueve a nuestra razón a conferirle un valor a la existencia de la razón como tal y a darse por sí misma una ley universal del *valor* contrapuesta a lo aleatorio de la volición. De modo que es gracias a la fe especulativa que el instinto humano pasa a ser instinto reflexivo, es decir, universal; así el ser humano como persona se eleva a existencia de razón y se reconoce a sí mismo como fin en sí. La teoría de la razón actuante de Fries culmina pues en la ley universal del *valor*. Esta teoría, para la cual el concepto de valor constituye "la categoría suprema a la vez que práctica de la razón", nos proporciona "el fundamento metafísico de la ética, de la religión y de la crítica del gusto", fundamento al que se llega a través de "una clara deducción práctico-antropológica"[91].

La teoría de Fries deja algunas de las aporías que pasarán a ser típicas de la "filosofía de los valores". En la experiencia estética, como ya hemos visto, fulge una legislación universal del valor a la que reverentemente se somete la razón, haciéndola con ello principio de sus propias valoraciones. Por otra parte, sin embargo, Fries no se cansa de afirmar que es precisamente la razón humana la que le asigna un valor a la existencia de la razón como tal; esto, en el fondo, equivale a sostener que la ley *a priori* de la razón práctica se fundamenta en un acto posicional subjetivo. En la medida en que los valores se le develan al hombre como algo dado de manera inmediata y el carácter posicional subjetivo de los valores se manifiesta tan sólo en una reflexión ulterior, no puede el "medio-kantiano"[92] Fries librarse de la sospecha de ser un dogmático de la inmediatez, máxime si se tiene en cuenta lo inadecuado que resulta tratar de legitimar tendencias de proveniencia jacobiniana ante el foro de la metodología kantiana mediante la introducción de

91 *Ibídem*, p. 130.

92 ERDMANN, J. E., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Vol. II, Berlín, 1886, pp. 391 y ss, especialmente p. 396.

los valores, como instancia mediadora en el ámbito de la fe. Y en la medida en que, por el contrario, Fries concibe los valores como *positiones* de la razón, se expone a la sospecha de un subjetivismo no menos dogmático, que transforma a la razón práctica de Kant en un sujeto enriquecido "antropológicamente" —es decir, a través de los valores—, sujeto que queda prisionero de una autofundamentación circular conceptualmente impenetrable.

Kant, como es sabido, quiso fundamentar la razón práctica como razón universal, y, para ello, formuló la ley en que se eleva a imperativo categórico únicamente la potencial universalidad de las máximas prácticas de la razón. Fries, por su parte, critica el formalismo de esta "ley fundamental de la razón pura práctica"[93], sin darse cuenta cabal de la consistencia y solidez metodológicas de dicho formalismo, razón por la cual, al fundamentar en los valores su teoría antropológica de la razón, sume la autonomía de la razón en una completa ininteligibilidad. El que la razón humana se realice es algo que siempre habrá de resultar incomprensible, dado que los valores, más allá de su carácter posicional subjetivo, contienen elementos materiales cuyo oscuro estatuto ontológico basta para opacar la racionalidad de dichas *positiones*.

Un problema diferente resulta de la interpretación extensiva del sentimiento o de lo emocional como actitud fundamental del hombre ante el mundo. Kant había descrito el sentimiento como la esfera propia de la comprensión estética, diferenciando claramente, a la vez, esta esfera de la de la sensación y de la del placer de lo agradable. Fries, por el contrario, amplía la esfera del sentimiento porque considera que el juicio estético es el medio para unir todas las vertientes del actuar práctico de la razón; a esto se añade su glorificación de la inmediatez y sus ideas en torno a las limitaciones de la razón teórica con relación al ámbito global de lo que él denomina

93 KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, *op. cit.*, A54.

"antropología". Fries asume que en el sentimiento se da todo de una manera más rica y profunda de lo que la versión conceptual ulterior pueda llegar a expresar, llegando incluso al extremo de situar el presentir por encima de la fe en razón de la desconfianza que le merecían los momentos puramente teóricos de la fe. La filosofía de Fries termina así ensanchando el reino del sentimiento o de la inmediatez de manera que, al fin de cuentas, toda verdad teórica queda transpuesta en él. Más aun, el sentimiento se convierte en fuente de la verdad, de las ideas y de la autoconciencia original. Todos estos principios quedan entonces condenados a la ininteligibilidad conceptual mientras que los valores supremos ganan de esta manera un carácter de persuasión de fe, el cual se ve reforzado por la supuesta inmediatez de acceso a dichos valores. Éste es el filón que habrán de seguir explorando en el futuro todas las éticas de los valores.

Tras la metamorfosis de la filosofía kantiana en una filosofía de los valores anima en Fries una profunda motivación religiosa. La vivencia de Dios en la naturaleza es uno de los temas centrales en la época inmediatamente posterior a Kant. Esta tónica religiosa se exalta en el romanticismo bajo la forma del goce de lo divino en la belleza del universo; el papel del "presentir" en la filosofía de Fries es muy revelador a este respecto. "El fin último de la crítica de la razón es para mí la legitimación de las ideas de la fe y su reconocimiento en el enjuiciamiento religioso-estético del mundo"[94]. Dios sirve ahora de garante de la ley del *valor* y es por eso el *valor* supremo. A causa de la omnipotencia divina es la naturaleza la realización del orden eterno de las cosas, razón por la cual se pasa a considerar a la naturaleza como el reino de Dios estéticamente presentible. A partir de este momento la concepción teleológica del mundo fundamentada en la idea de Dios se constituye

94 FRIES, J. F., *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, *op. cit.*, p. 58.

en el modelo en el que se van a inspirar las más importantes corrientes de la "filosofía de los valores".

Anotemos, para terminar, que si bien la mayoría de los lugares comunes de la "filosofía de los valores" aparece ya en la obra de Fries, éste no concibe todavía los valores como la tarea infinita de la razón, tal como lo hará la interpretación platonista neokantiana de las ideas trascendentales. Fries no llega tampoco a hipostasiar los valores como luego lo harán Herbart y Lotze. Para Herbart, por ejemplo, los valores pasan a constituir una esfera autónoma del pensar, a la que la metafísica no tiene "patrón alguno" que ofrecer. La metafísica se había ido desacreditando rápidamente al asumir que los objetos de los que ella se ocupaba "no resistían en modo alguno que se les insuflara predicados de valor, y a los cuales había que darles más bien la más frugal de las dietas, para evitar que se comporten de manera indisciplinada y rebelde frente a las técnicas de investigación"[95].

c. Las florescencias perfumadas de la vida y el sentimiento de valor (Lotze)

Contra el sistema filosófico de Hegel, que llegó a ser entendido sólo como un panlogismo, surgió en los años veinte del siglo XIX una reacción teísta, una "teología especulativa y una sabiduría del mundo". Muchos testimonios de ese momento, que hoy nos parecen melodramáticos, hablan de la frustración de los filósofos ante un sistema especulativo cuya referencia a la "plenitud de la vida concreta" no estaban en capacidad de captar. Así leemos en Christian Weise:

95 HERBART, J. F., *Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre. Erster historischer kritischer Teil*, Königsberg, 1828, en *Sämtliche Werke*, ed. K. Kehrbach, Vol. VII, Langensalz, 1892, p. 251.

> Con colores desteñidos, y si no en fría moribundez, sí en una inmovilidad desalentadora, que permite como máximo un movimiento pendular perezoso y uniforme, parece el mundo yacer ante nosotros como si el poder irresistible de las ideas abstractas, cuyas determinaciones conceptuales y categorías yerran como guerreros fuertemente armados pero agotados por desolados campos de batalla, le hubiera succionado todos los jugos vitales y pelado sus perfumadas floraciones[96].

Como complemento del método dialéctico se propuso un conocimiento especulativo contemplativo que abarcaba el "positivo más", es decir, el "más que lo conceptual" en las cosas. Éste había dejado de ser, como lo afirmaba el sistema, lo inesencial y accidental, y se había convertido, por el contrario, en el elemento en el que se manifestaba la fuerza individualizadora que obra e impera en todo lo real[97]. Este "principio del individualismo, de la libertad y de la personalidad" se vislumbró en el concepto de "fin" de la *Crítica de la facultad de juzgar*, un "tesoro no descubierto que ahora debe ser sacado a la luz". Aquí se sienten ya los efectos del lema del "regreso a Kant" que se movilizó contra Hegel, con la intención de "disipar la bruma especulativa que nublaba los entendimientos por medio de la disciplina y la sobriedad kantianas"[98].

El modelo de Kant debía contribuir a fundamentar la metafísica de la experiencia y, al mismo tiempo, a encontrar argumentos contra el materialismo que en esa época estaba en expansión. "Debemos dejar correr tranquilamente las aguas materialistas que enarenan actualmente las bajas

96 WEISSE, Christian, *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft*, Leipzig, 1829, p. 120.

97 FICHTE, I. H., "Christian Weisses Lehre und mein philosophisches Verhältniss zu ihr", en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 50. 1867, p. 262.

98 FICHTE, I. H., *Vermischte Schriften*, Leipzig, 1869, p. 48.

regiones espirituales de nuestra patria, esperando confiadamente que el instinto de sólida minuciosidad y del carácter alemán se mantendrá intacto en medio de esta superficialidad pasajera"[99]. Este intento llevó a la elevación del "semiconcepto" hegeliano de Dios a concepto teísta decisivo de protosujeto absoluto; la idea de divinidad, que para Weisse representa la piedra fundamental del edificio filosófico, es definida por Fichte como la voluntad ejecutora del deber ser. En la estética se opera con una conciencia observadora (fantasía) que remite, más allá de lo bello, al ámbito de los conceptos éticos y filosóficos; con ello, creían los teístas poder solucionar el problema del mundo y al mismo tiempo reconciliar y satisfacer los sentimientos[100]. Ésta era también la meta de Lotze: para él, como para su maestro Weisse, la filosofía de Hegel era el fantasma de un constructo sin sangre, él compartía la irritación moral contra la "falta de valor y el desconsuelo" del sistema hegeliano, "según el cual todo contenido del mundo se evapora en las perturbaciones de la idea lógica"[101].

> Mientras la historia natural de tiempos pasados no se cansó de atender a todos los rasgos individuales de la fabulosa y deslumbrante imagen de mundo, la tendencia especulativa a querer ver a todas las criaturas preferentemente en el lugar que tienen en el desarrollo de lo infinito, ensombrece el recuerdo de la única vida verdadera de la naturaleza. Vemos en estos esfuerzos sistemáticos a las parejas listas a bailar, pero jamás llegamos a bailar; ellos parecen haber hecho todo lo que les corresponde, cuando en solemne quietud quedan ordenadamente inmóviles[102].

99 *Ibídem*, p. x.

100 FICHTE, I. H., "Der Begriff des negativ Absoluten und der negativen Philosophie. Antwort auf C. Weisse", en *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* 12, 1843, p. 282.

101 LOTZE, R. H., *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Tomo I. Leipzig, 1896 (5 ed.), p. v.

102 LOTZE, R. H., *Metaphysik*, Leipzig, 1841, p. 320.

Como filósofo con formación en ciencias naturales, Lotze sintió fuertemente la necesidad de un compromiso entre el mundo de la investigación experimental y la cosmovisión de los sentimientos; él sabía que toda investigación científica está también determinada por esperanzas, presentimientos y deseos, y que la ciencia siempre llega tarde, pues todo a lo que ella acoge como tema ya está ocupado por una cosmovisión del sentir. Dado que el científico sabe que semejante visión tiene influencia inhibitoria sobre el curso de su trabajo, hace de la renuncia al sentir, al "despuntar de los sueños más altos del corazón"[103], la premisa metodológica de la investigación. Más aun, el científico no tiene en cuenta el hecho de que el sentimiento es el fundamento de la actividad suprema, es decir, de la razón que intuye el valor, gracias a la cual reconocemos la "validez", la dignidad de un objeto. Aquí se echa de ver el origen práctico de la contradicción entre las necesidades del carácter y la posición que el método le exige adoptar al científico.

A la metafísica que debe cerrar esta brecha Lotze le encomienda la tarea de someter el procedimiento de las ciencias naturales a una reflexión fundamental y de hacer explícita su ley más interna de desarrollo. Si se parte del proceder del científico, que en su investigación va siempre de lo dado a lo no dado para convertir relaciones desconocidas pero determinables en el objeto de observación, la filosofía entonces, en cuanto ciencia de lo general, debe ocuparse del hecho fundamental de que cada apariencia sensorial, en virtud de su propia incompletud, exige complementos que en aproximación ideal hacen de una apariencia casual una conformación cerrada en sí misma y lógicamente coherente. La tarea filosófica especial consiste así en descubrir la procedencia y las leyes de la constricción que mueven al investigador a volverse hacia lo inexplorado. En general, Lotze ve desplegarse una constricción análoga y el correspondiente avanzar hacia el complemento de

103 LOTZE, R. H., *Mikrokosmos*, *op. cit.*, p. 70.

lo inacabado, de forma aun más de principio, en la vida del espíritu, el cual posee en sí mismo una verdad como patrón interior, a la luz de cuya medida descubre él la "insuficiencia de nuestras percepciones"[104]. Pues aun cuando ninguna apariencia sensorial a raíz de su incompletud y de sus contradicciones puede poner en marcha un proceso de investigación, "de todos modos llegará a cada corazón un momento de nostalgia y de movimiento moral en sí que más allá de la ingenuidad de su existencia inmediata lo llevará al reconocimiento de una oculta verdad"[105].

La tendencia del carácter a redondear sus representaciones en una cosmovisión abarcadora se ha explicitado, valiéndose de la idea de verdad en nosotros como patrón vinculante, según el modelo del impulso investigador de las ciencias naturales. Para Lotze, no obstante, el procedimiento de la ciencia natural no es el fenómeno fundamental sino que, tanto la constricción interna de la investigación científico-natural como la escalación del sentir nostálgico que se alza a una cosmovisión, son expresión de una y la misma condición filosófica de fondo que se manifiesta de forma inmediata e inevitable en el carácter, y de forma mediada y bajo supuestos culturales determinados en la ciencia. Tal es la tendencia de la razón a separar en todos los objetos lo esencial de lo no esencial, lo constante de lo pasajero, y lo valioso de lo indiferente; pero para Lotze esto significa que nosotros complementamos y escalamos lo dado fácticamente por medio de valores. Se trata, pues, de la escalación del ser mediante el deber ser que Heidegger diagnostica en la tradición platónica y en Kant; pero ahora en Lotze esta escalación ha perdido la conciencia de su propia problemática, aquí habla el epígono que ya no se puede imaginar que las cosas podrían ser de otra manera. El carácter sobreentendido de la deducción que hace Lotze de la

104 LOTZE, R. H., *Metaphysik*, *op. cit.*, p. 5.

105 *Ibídem*, p. 6.

necesidad de completar lo fácticamente dado con valores, torna invisible aquella "constricción" que llevó a que el pensar en valores se impusiera de forma general. Así se explica también que éticos posteriores de los valores pudieran afirmar, con toda inocencia, que la ética desde sus comienzos haya sido filosofía de los valores, aunque el término aún no existiese.

Lotze ve el "pensamiento de una escalación... del ser" obrando ya en los confusos movimientos psicológicos de la conciencia inmediata. La tarea de la filosofía es la de aclarar ese pensamiento, del cual también es consciente la conciencia inmediata, de modo que se pueda mostrar "si hay un punto tal donde coincida la pretensión de valor en sí y para sí con una forma del ser"[106]. ¿Cómo podemos llegar al concepto de lo "único valioso y verdaderamente real"? Lotze responde a esta pregunta remitiendo a la premonición de lo suprasensible en el sentimiento religioso latente en todos nosotros, a aquel estado en el cual el espíritu es poseído por el valor infinito "como el ave por la melodía, cuya belleza es mayor que ella misma"[107]. En esta evidencia particular se fundamenta la validez del valor.

Nos encontramos así fuera de la "metafísica" en el sentido de Lotze. Ella es, como en Herbart, un "reino tranquilo de determinaciones"; sólo el fin que debe ser —lo valioso— puede, desde fuera de la metafísica, dar el empujón a un movimiento teleológico que despierte a las rígidas categorías[108]. El fin absoluto es pues el punto de origen para explicar la realidad. El comienzo de la metafísica, que no puede ser juez sobre las determinaciones de valor, tampoco se ha de buscar en ella misma, sino en la ética. Llegamos

106 *Ibídem*, p. 14.

107 *Ibídem*, p. 6.

108 *Ibídem*, pp. 104 y ss.

aquí a la "posición absoluta de la realidad"[109], la pobreza de la metafísica se ve compensada con la totalidad de lo valioso, que se hace valer en el sentimiento: lo moral se convierte en la sustancia del mundo.

Lotze amplía el concepto de lo moral con el de la belleza, que lleva a lo incondicionado a evidencia plena y al mismo tiempo más concreta. Sin esta visión ampliada de lo moral, sus exigencias serían demasiado generales y abstractas, no se podrían armonizar con las necesidades de la vida. Lo bello se realiza en la satisfacción del deseo de unidad de la razón. En la medida en que el sentido del universo entero aparece de repente a un individuo, es belleza la reconciliación que supera el "suplicio del deber"[110]. Con ello, sin embargo, no se disuelve lo ético en lo estético sino que, por el contrario, la belleza es "el reflejo de lo moral en el ser"[111], así como "un reflejo de la valoración moral"[112] cae sobre el conocimiento teórico que, para Lotze, siempre va acompañado de sentimientos determinantes de valor.

Para la ética de Lotze la belleza tiene más que un valor afectivo estimulante. Quizá Lotze no pueda expresarlo adecuadamente pero resulta claro, no obstante, que quiere liberar las situaciones éticas de la vida de la fría objetividad que sólo quiere dejar valer relaciones externas entre patrones y actos, que habla de leyes que hay que seguir y que en todo tipo de deliberaciones éticas busca básicamente la comparación de deber ser y ser, de ideal y realidad, o de ideales entre sí, en caso de que entren a concurrir unos con otros. El concepto de valor como tal debería reforzar esa precariedad, antes

109 *Ibídem*, p. 119.

110 Lotze, R. H., "Über den Begriff der Schönheit", en *Kleine Schriften*, Tomo I, Leipzig, 1885, p. 304.

111 *Ibídem*, p. 303.

112 Lotze, R. H., *Mikrokosmos*, *op. cit.*, Tomo II, p. 318.

que neutralizarla, en cuanto que, justamente como valor relativo, no expresa nada más que la idea abstracta de comparación en sí que se orienta por la realidad de condiciones neutras de intercambio. Ahora bien, para Lotze, sólo los "valores supremos" juegan un papel esencial en la ética; pero para liberarla de las últimas reminiscencias de un extraño ideal maravilloso, la vincula con los sentimientos de placer y displacer, sin los cuales la vida ética carecería del matiz decisivo que le permite ser lo que es: se trata del momento de la identificación del actor moral con su hacer, identificación que diferencia el actuar moral de cualquier otro.

Lotze no habla de identificación, pero remite —y aquí se hace evidente el carácter ejemplar de la experiencia estética para su teoría ética— a la "impresión sensorial de lo bello"[113], a la cual defiende de una estética formalista con el argumento, tan contundente como superficial, de que las obras de arte que son elaboradas de acuerdo con las reglas de "tensiones formales de las ideas entre sí", por más que puedan demostrar cabalmente su valor no podrían gustarle a nadie. Lo estético se convierte en el signo que distingue la obra de arte del mero objeto de la racionalidad teórica. Y esta analogía de lo estético debe —junto con una descripción intuitiva del papel del sentimiento de placer en el actuar moral— elevar también al actuar moral por sobre la masa de trabajos físicos. Es claro que las intenciones de Lotze resultan plausibles en lo inmediato, pero desbordan la fuerza explicativa de su conceptualidad. Ésta se atraviesa tanto en el camino de lo que él quiere conocer y expresar que él, sin duda, bien puede manifestar la "convicción" de que el tierno sentimiento moral individual armonizará siempre con las exigencias de una humanidad universal, pero no puede deducir de un análisis de este sentimiento el fundamento legal de la armonía. El concepto se queda irresuelto como testigo de una simpática intención de la cual se priva el lenguaje.

113 *Ibídem*, p. 319.

Consideraremos las consecuencias de este doble estado de cosas para Lotze y haremos valer sus intenciones en contra de su expresión literaria.

Lotze no intenta siquiera defenderse del eventual reproche de representar una ética de la economía del placer, sino que vuelve la hoja y pregunta a la ética kantiana orientada hacia la voluntad moral pura por sus consecuencias concretas. Lotze le reconoce el mérito de haber liberado "los mandamientos morales de la mirada bisqueante del actor hacia su propio beneficio"[114]; pero ve en esta liberación y purificación de la ética, que para Kant todavía era un asunto importante mas no central, algo sobreentendido sin más que no le plantea problema alguno. Incluso quien comparta la posición de Lotze de que el rechazo moralista de un amor propio disfrazado de la motivación de actos morales no debe ni puede ser el tema principal de una ética filosófica, tendrá que objetar que la filosofía de Lotze no dispone en absoluto de criterios para distinguir entre deber e inclinación. La información de que el carácter ingenuo distingue espontáneamente entre amor propio natural y mérito moral es filosóficamente insatisfactoria, aunque se pueda tener por fácticamente acertada.

Dado que Lotze no puede percibir el problema central de Kant como problema, tampoco le es difícil exponer la ética kantiana desde la perspectiva psicológica (no sin agudeza). La eliminación del placer y del displacer como momentos legítimos de la acción moral significa, para Lotze, que el hacer moral se transforma "en una mera producción de obras", que el mundo se disuelve en "etiquetas" y que el hacer específicamente moral se diluye en un producir moral cualquiera[115]. Volveremos más adelante sobre el hecho

114 *Ibídem*, p. 316.

115 *Ibídem*, p. 318.

de que esta observación crítica se encontrará de nuevo en Heidegger, de forma semejante, pero ampliada a la esencia del actuar en general:

> No hemos considerado la esencia del actuar de forma suficientemente decidida. Conocemos el actuar simplemente como el obrar de un efecto. Su realidad es apreciada según su utilidad. Pero la esencia del actuar es el realizar. Realizar quiere decir: desplegar algo en la plenitud de su esencia, acompañarlo hacia ella, *producere*. Realizable es, por lo tanto, sólo aquello que ya es. Pero lo que "es", ante todo, es el ser[116].

En tanto que Heidegger deriva de la esencia del actuar, en cuanto realizar, una plenitud esencial capaz de expresar el correlato ontológico del actuar, de modo que no sólo la acción moral o el hacer artístico son tomados de la esfera utilitarista del producir y que como hechos no deducibles de un hacer no efectivo habrían de servir de ejemplo, Lotze, por su parte, sintiendo correctamente lo que constituye lo propio de lo ético y de lo estético, da el primer paso crítico, pero después se desliza hacia la "sabiduría del mundo": "pues seguramente nadie fijará una ley moral en la cual no esté oculta la consideración al placer despreciado"[117]. Esta afirmación nos remite, como ya hemos dicho, a la analogía de la experiencia estética, cuya tipicidad no aclara, sino que con la indicación simplemente se la da por supuesta como dada de modo ilustrativo, y evoca, con los conceptos correlativos de placer y de valor, atisbos que, tras ese recargado título, apenas podemos presentir, mas no comprender.

Lotze ve obrando en Kant el "despreciado gusto" en el sentido de que ve, con razón, que el imperativo categórico, en cuanto principio estricto del

116 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", *op. cit.*, p. 53.

117 *Ibídem*, p. 318.

actuar moral, no determina la voluntad. Pero luego, en lugar de remitir al sentimiento kantiano de respeto por la ley moral, supone que el verdadero interés de Kant, su "gusto" inconfesado, es el "interés por el orden"; es decir: "un grandioso principio utilitarista incluyente". La generalidad de la ley —supone Lotze— es puesta en primer plano para fundamentar su carácter universalmente obligatorio; pero en realidad, porque Kant o quienes comparten su concepción son de la opinión —¿empírica?— de que otros sistemas sociales —como aquellos que son regulados por el imperativo categórico— "conducirían a un malestar generalizado"[118]. Según método equivalente, el concepto kantiano de la autonomía de la voluntad moral será tenido por "no claro" en tanto no sea explicado empíricamente, es decir, como "el placer de un orgullo noble", lo cual no es del todo incorrecto para la caracterización de la posición empírica que será encarnada por un hombre que desde el punto de vista moral actúa autónomamente, pero pierde de vista la verdadera capacidad aclaratoria conceptual de la "autonomía". Lotze parece considerar todos los conceptos que no han sido traducidos a experiencias empíricas como "no claros".

¿Qué función tienen, entonces, los conceptos de "valor" y "placer" en la ética de Lotze? Si partimos del origen del concepto de valor, se podría suponer que nos encontramos ante un modelo trazado en analogía con la percepción o, dicho con Heidegger, concebido con base en una ontología del ser-a-la-mano: como el "objeto del conocimiento" cuyo "sujeto" afectado produce en él una "imagen de la percepción", que sigue siendo parte integrante del sujeto, así el valor "objetivo" provoca en el sujeto un sentimiento de placer al cual identifica como "su" sentimiento.

118 *Ibídem*, p. 316.

Ahora bien, Lotze utiliza estos conceptos de una manera tal que su uso simplificante es provocador; pero lo que él quiere decir es lo contrario. Esto no significa —como se podría estar tentado a objetar críticamente— que Lotze piense en contra de su propio lenguaje y que con ello se condene a la impotencia filosófica. Sería mejor reconocer que Lotze, primero, hace completamente visibles ciertas evidencias fundamentales de la vida moral y que después, al término de su edificio teórico, sólo postula verbalmente y jamás demuestra la solución de los problemas decisivos, remitiéndose a la experiencia de todos. Esto significa, sin embargo, que únicamente bajo aspectos metodológicos conceptuales debemos ver a Lotze como objeto de la crítica de Heidegger: según sus intenciones y algunos de sus atisbos fenomenológicos, Lotze debería más bien ser reconocido como antecesor de Heidegger y de una fenomenología para la cual el concepto de valor no era el punto obvio de partida, sino ocasión para una plenificación contemplativa concreta. El análisis heideggeriano de la estructura de los estados de ánimo es buen ejemplo de ello.

Del método prefenomenológico de Lotze no podemos en efecto esperar más que una filosofía popular de gusto certero. Ese método sucumbe las más de las veces a las aporías de la intuición y, cuando se rinde cuentas de su propio proceder, se muestra abiertamente como huída ante el concepto:

> Mientras el entendimiento trabaja vanamente con su cincel aquí y allá en el concepto (de gusto) y alumbra en vano con su farol, se da cuenta de que esta dureza indefectible misma corta su cincel. Entonces la luz de su farol comienza a sobrealumbrar y reconoce finalmente al diamante relumbrante, lo más noble e indestructible, y arroja su cincel y su farol, para servirse en adelante del diamante en vez de ambos[119].

119 Lotze, R. H., *Kleine Schriften*. Tomo II, Leipzig, 1886, p. 275.

¿Cómo logra Lotze liberar, mediante su unión con el concepto de placer, al concepto de valor de sus implicaciones económicas? Primero se reduce el "conocimiento teórico" al nivel de una "observación indiferente", lo cual implica que los valores supremos y absolutos, es decir, incomparables, como el de lo bello y el de lo bueno, están "sólo presentes en el sentimiento".

> Pues todo conocimiento sólo determinará el valor de algo dado mediante su subordinación a algo superior, cuyo valor es fijo en sí, y este último valor, que no puede ser fundamentado mediante otra subsunción, se basará siempre en la evidencia inmediata del sentimiento[120].

En tanto los valores sean cognoscibles teóricamente, inevitablemente serán ordenados en una jerarquía, lo que equivale a decir que objeto del conocimiento teórico sólo pueden ser valores relativos, y éstos tranquilamente pueden seguir adoleciendo de implicaciones económicas. Pero ahora el filósofo arroja el cincel y el farol de la reflexión y deja que destelle el sentimiento cual diamante refulgente: sólo en el sentimiento están "presentes" los valores supremos, incomparables —y la pregunta por la forma de ser o de conocer de ese presente se hace inútilmente al filósofo que ha sido despojado de sus herramientas—.

Los valores supremos son descuantificados al retirarles la jurisdicción del conocimiento teórico. Pero Lotze no se conforma con semejante sentencia. La demostración fenoménica que se añade como complemento insiste en que el valor absoluto no puede ser entendido como idea platónica, ni como modelo, ni tampoco por tanto como patrón. "¿Qué pasa, entonces, si lo absoluto no quiere esta imitación?"[121]. La "subordinación" a lo absolu-

120 *Ibidem*, tomo III, p. 64

121 LOTZE, R. H., *Mikrokosmos*, *op. cit.*, tomo II, p. 317.

to, que resulta, como vimos en Kant, de una comparación, no tiene "valor asertivo" alguno. La peculiaridad de lo moral exige que el conocimiento teórico, tras haber sido definido como un conocimiento comparativo y jerarquizante de valores, sea dejado de lado, y la receptividad de los valores supremos sea otorgada sólo al sentimiento inexplicitable en su inmediatez.

Pero Lotze no se queda en esta descripción general. Lo que el valor "produce" en el sentimiento es placer[122], y el placer a su vez no es algo simplemente subjetivo, sino que tiene un carácter igualmente intencional. "Placer en sí es un pensamiento incompleto, en tanto no se mencione lo que en él se disfruta"[123]. Es por ello también incorrecto decir que el placer consista en que "uno encuentre en algo *su* alegría o *su* satisfacción". El placer no es una posesión, posiblemente aun más cuantificable, de la subjetividad; pero lo que él sea en realidad, dadas las circunstancias descritas, no puede ser aclarado en Lotze. Éste afirma, en todo caso, que no hay primero la valorabilidad neutra de un objeto a la que luego responda un *quantum* correspondiente de nuestro placer, sino que somos sometidos por el "valor propio de las cosas"[124]. La "forma inapropiada de representación" a la que Lotze se opone aquí consiste, ante todo, en la cuantificación inadecuada de los conceptos de "valor" y de "placer", la cual llevaría a un egoísmo del placer, ostensiblemente calculador, "que usa todas las cosas del mundo y su naturaleza más íntima como material de calefacción para su propio calentamiento". El carácter intencional del placer, por el contrario, sólo llega a valer de forma secundaria; Lotze lo expresa diciendo que "el placer mismo [...] es la luz sólo en la cual toda excelencia y belleza objetivas de lo real comienzan verdaderamente a

122 *Ibídem*, p. 316.

123 *Ibídem*, p. 320.

124 *Ibídem*, p. 321.

brillar"[125]. Placer es el *medium* que llena a la realidad neutra de un fluído que la hace aparecer como valiosa. Así pues, para Lotze "valor" no es simplemente un "fetiche lingüístico"[126] externo que abarca en un concepto a un protofenómeno; el valor se da, más bien, en un contexto explícito, aunque no suficientemente explicitado, contexto que intenta por lo menos hacer comprensible el fenómeno de la indeducibilidad remitiéndolo al *factum* de la inconmensurabilidad de los valores supremos.

Por evidente que parezca esta descripción, nada aporta a la discusión de las aporías tradicionales de la ética. Lotze no da ninguna explicación de cómo se puedan mediar recíprocamente la objetividad de los valores y la subjetividad del actuar; sólo encontramos algunas descripciones, bastante sugestivas por demás. Lotze muestra cómo justamente el actuar egoísta, que aparentemente niega todo valor objetivo, sigue estando referido a una esfera de generalidad.

> El vértigo del poder es imposible en completa soledad. Incluso para un disoluto príncipe negro no bastaría con hacer rodar la cabeza del enemigo a una sola seña suya, si no está al menos presente aquel que la corta y que con su acatamiento de la señal reconoce ese acto de poder[127].

Al final no queda claro en qué se fundamenta aquella generalidad a la que aun contra su querer se remite todo actuar. Lo que Lotze resume como "ley dominante o ideal exigente" "bajo el nombre de lo infinito" está "basado

125 *Ibídem*, p. 322.

126 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 156.

127 LOTZE, R. H., *Mikrokosmos*, *op. cit.*, tomo II, p. 331.

de forma inmediata en la naturaleza de nuestro ser" y sólo requiere para su desarrollo de las "condiciones favorables de la experiencia"[128].

Por insatisfactorio que nos resulte ver a la "naturaleza de nuestro ser" introducida como una instancia que no se somete a la alternativa de subjetividad y objetividad, es claro que Lotze no tiene dificultad en señalar una variedad de fenómenos cuya evidencia intuitiva, de carácter analógico la mayoría de las veces, es innegable. Cuando, para escapar al dualismo kantiano, remite él a la esencia del lenguaje que representa un sistema objetivo de reglas por encima de nuestra arbitrariedad y al cual, sin embargo, nos sometemos no como a una instancia heterónoma mientras que, por otra parte, en ese lenguaje supraindividual podemos de manera sobreentendida expresar nuestros pensamientos y sensaciones más propios, con estas indicaciones está mostrando Lotze saber que no se puede ser amo y señor de los fenómenos más relevantes de la vida humana por medio del esquematismo de unos pocos conceptos indeducibles. Entre una conciencia frecuentemente vaga de problemas y descripciones filosóficamente precisas se abre una brecha infranqueable. También para la objetividad de los valores es la analogía del lenguaje sólo un ejemplo de la existencia de lo supraindividual que se realiza, no obstante, en los actos más subjetivos del ser humano; pero la clase de relación y la manera de realización son, en ambos casos, muy diferentes como para que el fenómeno pueda ser aclarado, así fuese sólo en principio.

La curiosa interpretación que hace Lotze de la teoría platónica de las ideas muestra que su precaria conceptualidad no sólo le impide dar con el lenguaje adecuado para sus descripciones ilustrativas de una realidad determinada por valores, lenguaje sin el cual no puede solucionar los problemas

128 *Ibídem*, p. 342.

que quedan pendientes, sino que lo empuja también a una credulidad conceptual que se inclina a tener ya siempre lista una etiqueta adecuada para el ser de la respectiva cosa misma. En su interpretación, Lotze retroproyecta el concepto de "validez" a la filosofía de Platón; la interpretación se basa en su menosprecio del ser de la metafísica y en la creencia en una verdad, que nos es inherente y cuya certeza nos sirve para eludir el cambio constante de la realidad, intuyendo en esa verdad el sentido homogéneo del mundo fenoménico. Una verdad semejante, que no depende ni de una comparación con el ser de las cosas ni de opiniones subjetivas, es "válida en sí". El término "validez" debe expresar "el cierto elemento de afirmación"[129] que subyace en la idea y que no puede ser destruido por negación alguna. La validez, en cuanto prototipo del modo de ser de los valores fue tan evidente para Lotze, que llegó a creer que el término no aparece en Platón, de quien supuso no poder haber pasado por alto el fenómeno de la validez, simplemente porque la lengua griega no tuvo palabra adecuada para ello. Muy distinta fue la suerte de los alemanes a quienes el favor de su lengua ahorró el malentendido "conceptual y perdonable"[130] de Platón, perdonable por tratarse de una cuestión meramente lingüística. Los alemanes pues no tienen que confundir la realidad de las cosas con la realidad de la validez.

Sorprende ver que Lotze llame la atención sobre la manera sobreentendida en la que las gentes de lengua alemana tratan el preciado tesoro que les tocó en suerte en forma de la palabra *Geltung* (validez). En tanto que la naturalidad con la que él asume la realidad de los valores es expresión de una posición filosófica para la cual se han vuelto incomprensibles las concepciones decisivas de la tradición filosófica, sin las cuales el concepto de "validez" no habría llegado a jugar papel tan importante. Es igualmente sorprendente que

129 Lotze, R. H., *Logik*, Leipzig, 1912, p. 510.

130 *Ibídem*, p. 513.

Lotze remita toda la problemática de la escalación del ser a la falta de una palabra. Aquí nos vemos tentados a citar a Mefistófeles: "Pues precisamente allí donde faltan conceptos, se presenta una palabra en el momento justo".

Terminamos la primera parte histórico-conceptual de este trabajo con la discusión del sistema de la "flexible capacidad de juicio"[131], en el punto mismo en el que el concepto de valor entra con Lotze a operar en la filosofía alemana. Un examen más completo debería ocuparse, primero que todo, de la recepción de la idea de valor por parte de los promotores modernistas de la filosofía católica, es decir, del neotomismo de los siglos XIX y XX, en el que Franz Brentano juega un papel central. La doctrina de Brentano, que en ciertos puntos se apoya en Lotze, ejerció una influencia determinante tanto sobre la fenomenología de Husserl y Scheler como sobre la teoría de los valores de Meinong y Ehrenfels, y la ética analítica del inglés G. E. Moore. Una investigación semejante tendría que determinar con exactitud la función que surten "valor" y "no valor" como objetos de la tercera clase de fenómenos psíquicos —sentimientos, voluntad, amor y odio— en la famosa clasificación de Brentano. Con ello se repararía un descuido gravísimo de la investigación histórico-conceptual, en vista de la deformación de los escritos éticos de Brentano en la presentación por parte de sus discípulos y editores Oskar Kraus y Franziska Mayer-Hillebrand, quienes quisieron cubrir al maestro con el manto del teórico de valores.

Otra tarea para estudios más amplios sobre el concepto de valor sería la de aliviar la restricción al desarrollo alemán de la idea de valor mediante la inclusión de las tradiciones francesa e inglesa del siglo XIX.

131 LOTZE, R. H., *Kleine Schriften*, *op. cit.*, tomo III, p. 205.

Nos volvemos en lo que sigue a la crítica de Heidegger al concepto de valor, la cual se enfrenta a la filosofía de los valores del siglo XX y, yendo más allá, inserta la idea de valor en el gran contexto de la historia de la metafísica europea. Heidegger, a diferencia de Lotze, remite el apuro con el que se ve confrontada la filosofía kantiana y postkantiana al fundamentar la ética por fuera de la necesidad categorial, a una ambigüedad inherente a la doctrina platónica. Esto, eso sí, con la intención de hacer visible el lugar ontológico del concepto moderno de valor.

Pueda ser que con la precedente revisión histórico-conceptual se tornen más comprensibles para el lector algunos pasos de la crítica heideggeriana que a veces, en el discurrir de tan sugestiva interpretación y en razón de la propia conceptualidad, no son tratados de manera lo suficientemente clara.

II. el desarrollo histórico y sistemático de la crítica de Heidegger al concepto de valor

II. el desarrollo histórico y sistemático de la crítica de Heidegger al concepto de valor

1. De la filosofía del valor a la metafísica

Los primeros escritos de Heidegger —reseñas de libros, disertación doctoral, trabajo de habilitación profesoral— giran en torno a temas centrales de la lógica, en especial a la doctrina de las categorías y a la teoría del juicio. Crecido en el medio académico del neokantismo, corriente dominante en Alemania desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, entra el joven filósofo bajo la creciente influencia de Husserl a la lucha contra el "hechizo psicologista" que por mucho tiempo había obstaculizado la adecuada comprensión de la lógica pura.

La intensa ocupación crítica con la problemática del sentido lógico llevó finalmente a la irrupción de planteamientos metafísicos; la insistencia en la necesidad de una delimitación categorial de las diferentes regiones de lo objetivo, junto con la radicalización de la teoría de la inmanencia del sentido lógico, le mostraron pronto a Heidegger lo imprescindible de la metafísica como la "verdadera óptica"[1] de la filosofía.

---

1 HEIDEGGER, Martin, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Frühe Schriften*, Frankfurt, 1972, p. 348.

El paso de la pregunta por el "sentido del sentido" a la pregunta por el sentido del ser es un primer hito en el camino por el que, a partir de la cuestión de la validez lógica, el joven filósofo rápidamente se distancia de la filosofía de los valores, y, a partir de *Ser y tiempo* desenmascara el concepto de valor como la última forma de encubrimiento de la pregunta por el ser dentro de la historia de la metafísica europea. Discutiremos, en primer lugar, el comienzo abandonado por Heidegger, en busca de unos primeros puntos de apoyo para comprender la crítica propiamente dicha del concepto de valor en los escritos posteriores.

a. Valor y sentido

La aclaración de los principios de la lógica "científica", que había recibido un fuerte impulso gracias a las "penetrantes y afortunadísimamente formuladas" *Investigaciones lógicas* de Husserl, se debía también, según Heidegger, a la interpretación de la filosofía de Kant por parte de Cohen, Stadler y Natorp, así como de Windelband y Rickert[2]. En oposición a la versión psicológica de Kant (Herbart y Fries), los neokantianos de Marburgo y del suroeste alemán insistieron en que la *Crítica* de Kant no preguntaba por el origen psicológico del conocimiento sino por su validez lógica, poniendo así finalmente de relieve el "valor propio de lo lógico"[3]. A las teorías que parten de este enfoque, la doctrina del sentido inmanente del juicio de Rickert y la teoría de la diferenciación del significado de Lask, Heidegger las considera interesantes y profundas "porque ellas, como difícilmente cualquier otra

2 HEIDEGGER, Martin, "Neuere Forschungen über Logik", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*, 38 (1912), col. 467. Ver SENTROUL, Charles, "Kant und Aristoteles", en *Literarische Rundschau*, 40 (1914), col. 331.

3 *Ibídem*, col. 467.

teoría del conocimiento en la historia, pueden decidir sobre las preguntas últimas de la filosofía con toda su pesantez"[4].

Los primeros esfuerzos filosóficos de Heidegger se centran en una nueva determinación de la realidad específica de los objetos lógicos. El sentido de un juicio no es un fenómeno físico ni psicológico, y tampoco —habida cuenta de la inmediatez con que lo aprehendemos— objeto de una metafísica deductiva: así pues ninguna de las formas tradicionales del ser corresponde al sentido lógico y, sin embargo, éste existe y "se hace valer con ímpetu e incuestionabilidad". Debe haber, por lo tanto, una nueva forma del ser: "ella sólo puede ser la del valer"[5].

Heidegger adopta así la "decisiva expresión"[6] que Hermann Lotze supuestamente encontró entre los tesoros de la lengua alemana, expresión cuya oscuridad ontológica Heidegger mismo se encargará de estigmatizar años más tarde. De momento deja abierta la cuestión de si es correcta o no la "ingeniosa" interpretación de la doctrina platónica de las ideas en la *Lógica* de Lotze. Heidegger parece, no obstante, compartir la absurda opinión de Lotze, de que sólo gracias al favor de la lengua alemana se había llegado a encontrar una designación "cómoda" y "técnica" para el modo de ser de los objetos ideales, es decir, el "valer", poniendo con ello fin a la indigencia conceptual que agobiaba al pensamiento filosófico desde los tiempos griegos. Pues aunque Platón conoció la verdadera índole de las ideas, tuvo que

4 HEIDEGGER, Martin, "Die Lehre von Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag", en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 118.

5 *Ibidem*, p. 112.

6 *Ibidem*, p. 111.

tolerar la hipóstasis de ellas sólo en razón de que la lengua griega carecía de una expresión para valer, libre de implicaciones ontológicas[7].

Heidegger conocía bastante bien la obra de Lotze: a la *Lógica* la llamó "un libro fundamental de la lógica moderna"[8]; en los primeros escritos de Heidegger aparecen con frecuencia citas de la *Lógica* y del *Microcosmos*. Según Lehmann[9], Heidegger dictó en el verano y el invierno de 1918 un curso con el título de "Lotze y la evolución de la lógica moderna". En un catálogo de sus cursos, revisado por el propio Heidegger, se habla de servicio militar durante dichos semestres[10]. Hay que anotar, eso sí, que el primer curso que Heidegger dio después de la guerra se llamó "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores". Al curioso papel de intermediario entre cientifismo e idealismo que le cupo a Lotze en el siglo XIX se referirá más tarde Heidegger en un apéndice de la conferencia "La época de la imagen del mundo"[11].

La lógica tiene ahora la tarea de delimitar "el reino de lo que vale" y ponerlo de relieve en toda su extensión y esencialidad, exigencia planteada por primera vez en la *Lógica de la filosofía* de Emil Lask, cuya influencia reconoce Heidegger de manera especial[12]. En Lask, quien había abierto el camino hacia "una determinación conceptual más rigurosa de la filosofía

---

7 LOTZE, R. H., *Logik, op. cit.*, pp. 505 y ss.

8 HEIDEGGER, Martin, "Neuere Forschungen über Logik", *op. cit.*, col. 469.

9 LEHMANN, Karl, "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963/64), p. 340.

10 RICHARDSON, W. J., *Through Phenomenology to Thought*, Den Haag, Nijhoff, 1963, p. 663.

11 HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*. Frankfurt, Klostermann, 1957, p. 94.

12 HEIDEGGER, Martin, "Akademie-Antrittsrede", en *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1957/58, Heidelberg, Winter, 1959, pp. 20 y ss.; "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", *op. cit.*, pp. 133, 277; "Neuere Forschungen über Logik", *op. cit.*, cols. 470, 521.

como ciencia de los valores"[13], veía Heidegger al precursor que, como él, se había visto "incesantemente" compelido a pasar de la profundización en los problemas de la lógica a los planteamientos metafísicos[14].

Lask convirtió al postulado rickertiano de la prioridad del deber ser lógico sobre el ser en su contrario. Los valores eran para Rickert las normas universales —el en sí de la razón— que garantizaban el conocimiento del objeto, de acuerdo con la convicción neokantiana de que la *forma* del conocimiento, y sólo ella, determina todo lo que es dado. Al hacer hincapié en el "valer hacia" de la forma lógica, Lask desplazó el centro lógico de gravedad hacia la materia o material, el otro elemento de la objetividad. Toda forma, según Lask, es indicación hacia un determinado material; para llegar a ser significado determinado depende justamente la forma lógica vacía de la realización de contenido, ella "exige complementación"[15]. El material que no es reducible a la forma y es siempre más que ella es, por lo tanto, el principio diferenciador de la significación[16]. Forma y material constituyen en la realidad una estructura, una ligazón de sentido, que sólo puede ser descompuesta en sus elementos a través de la reflexión[17]. Lo que se conoce por medio del juicio ya se conocía, por anticipado; el objeto es siempre ya algo, siempre ya tiene sentido: el juicio saca a la luz tan sólo la estructura interna de lo prejudicial.

Lask aplica el concepto de valor, que Rickert relacionaba con el deber ser trascendental, al objeto y a su significación, es decir, al sentido. A partir de este

13 HEIDEGGER, Martin, "Neuere Forschungen über Logik", *op. cit.*, col. 470.

14 HEIDEGGER, Martin, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", *op. cit.*, p. 236.

15 LASK, Emile, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Gesammelte Werke*, II, Tübingen, Mohr, 1923, pp. 32 y ss.

16 *Ibídem*, p. 62.

17 *Ibídem*, p. 34

momento deja de existir una región autónoma y aérea de valores. Al constatar que el sentido es siempre "de" y "para", la disyunción absoluta de ser y deber ser queda abolida: la forma ligada a un material coincide ahora con el ser, con la objetividad. Lask califica a la tesis de la unidad del ser con el deber ser de "mi revolución copernicana"[18]; él cree haber reivindicado la esfera del sentido lógico con toda su riqueza, tras entrever que el neokantismo del suroeste alemán no había podido ir más allá del tratamiento aforístico que Lotze le había dado al concepto de valer. A ambos, a Lotze y al neokantismo, les faltó "la delimitación fundamental frente a la región de lo suprasensible"[19].

El camino filosófico de Lask se vio truncado a raíz de su muerte prematura; los atisbos de Lask plantearon toda una serie de interrogantes que tuvieron que quedar sin respuesta. Si bien es cierto que el ente en su calidad de principio diferenciador de significación recobra la translogicidad que había perdido con el neokantismo, ¿qué es, sin embargo, ese "algo más" que conserva el material frente a la forma? ¿No es menester acaso fundamentar metafísicamente la cuestión de la inmanencia del sentido? Éste no es el lugar para entrar a tratar las supuestas anticipaciones de la ontología fundamental de Heidegger en la obra de Lask; nos contentamos aquí con la referencia a su aporte a la crítica del concepto de valor. La renuncia a un deber ser en sí es, sin duda alguna, un primer paso hacia la relativización del concepto de valor. El valor, que pierde su pretensión normativa-incondicional, es una forma inmanente cuyo estatuto lógico ha sufrido un cambio radical.

Después de encontrar que la forma de realidad de lo lógico es el valer, Heidegger trata de aclarar la estructura del juicio apoyándose en la noción de "valer hacia" de Lask. El juicio es una relación de "validez" entre el objeto

18 *Ibídem*, pp. 113ss., 273.

19 *Ibídem*, p. 270.

y el contenido significativo determinante[20]; el conocimiento es un "apoderarse del objeto" que se da en el ámbito del sentido que vale[21]. Con celo antipsicologista Heidegger hace al mismo tiempo hincapié en la identidad del sentido que vale frente a las perspectivas constantemente cambiantes de los actos judicativos concretos, y sobre esta base analiza los casos problemáticos de la teoría del juicio.

En tanto que los juicios negativos todavía se pueden explicar de manera relativamente fácil en términos de "valer"[22], el juicio impersonal ofrece dificultades que difícilmente, y siempre a riesgo de una desfiguración, admiten una explicación en el marco de la teoría del valer. Se trata aquí de juicios como "relampaguea" o "llueve", cuyos significados se distorsionarían al caracterizarlos como proposiciones designativas o como simples proposiciones existenciales. El meollo de la cuestión radica en el aspecto temporal: "del relampaguear vale el acaecer *ahora*, el existir momentáneo"[23]. Esta notoria reformulación, sin embargo, no basta para captar la tensión entre el valer absoluto y la relación situacional actual de la proposición.

Otro ejemplo, "apúrate, va a reventar"[24], hace todavía más patente que a Heidegger le interesa ante todo el ser afectado que apunta en dirección de un horizonte concreto de expectativas y disposiciones; por lo pronto sólo deduce de este análisis el llamado a investigar el "sentido unívoco" de aquellas proposiciones que expresan un acontecer, un tener lugar. Sólo después de semejantes diferenciaciones lógicas,

20 HEIDEGGER, Martin, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, *op. cit.*, p. 123.

21 *Ibídem*, p. 116.

22 *Ibídem*, pp. 122 y ss.

23 *Ibídem*, p. 127.

24 *Ibídem*.

> ... se podrán abordar con mayor seguridad los problemas gnoseológicos y articular la esfera total del "ser" en sus diferentes modos de realidad, contrastando claramente las características propias de cada región y determinando con certeza la clase respectiva de conocimiento y el alcance de la misma[25].

Heidegger parte, como él mismo lo dice, de una pregunta que desde la lectura de la disertación de Franz Brentano *Del múltiple sentido del ser del ente según Aristóteles*, lo movió "de forma asaz indeterminada" cuando era estudiante de bachillerato: "Si lo ente se puede decir en una multiplicidad de sentidos, ¿cuál es entonces el sentido guía fundamental?, ¿qué significa ser?"[26].

Heidegger se ha dado cuenta, al mismo tiempo, de que una contribución crítica a la lógica, como la que se propone en su disertación doctoral, sólo podrá satisfacer las pretensiones filosóficas si se "hace al servicio del todo último"[27].

b. Valor y verdad

Las deficiencias de la teoría del valor a las que se refiere la última parte de la disertación doctoral no se mencionan para nada en el trabajo de habilitación profesoral, en el cual, en el marco de un estudio histórico-problemático de la doctrina de las categorías, Heidegger se ocupa del *verum transcendens* medieval como determinación objetiva, y para ello recurre una vez más al valer.

---

25 *Ibídem*, pp. 127 y ss.

26 HEIDEGGER, Martin, "Mein Weg in die Phänomenologie", en HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 81.

27 HEIDEGGER, Martin, *Die Lehre vom Urteil*, *op. cit.*, p. 128.

El trabajo, dedicado con "la más agradecida admiración" a Heinrich Rickert, se propone una nueva interpretación de la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt, entonces todavía atribuida a Duns Scotus, en calidad de teoría del significado. Animado por la "enérgica voluntad problematizadora"[28] del neokantismo, Heidegger relaciona la lógica escolástica con los planteamientos más recientes acerca del sentido lógico, para así poner de relieve el supuesto parentesco de las dos posiciones. Anticipando su futura "violencia" interpretativa, Heidegger no vacila en traducir los conceptos de la Edad Media, "sumidos en la tensión metafísica", al lenguaje de la lógica contemporánea, una síntesis muy personal de Rickert, Lask y Husserl.

Así como Rickert considera que sólo el "objeto del conocimiento" puede ser verdadero, Scotus, según Heidegger, ve también en el objeto del conocimiento el *fundamentum veritatis*[29]. La *adequatio* deja entonces de ser una cuestión de coincidencia del sentido del juicio con el objeto real, ya que sólo a través del conocimiento, es decir, del juicio, sabemos acerca del objeto; la verdad se constituye pues en el juicio. La definición clásica nos presenta el juicio como una relación entre el sujeto y el predicado, una relación cuya *nota compositionis* es la cópula, el *est*. Sólo que el *est* —Heidegger vuelve al argumento de su disertación doctoral— no denota un existir real. "A lo que aquí se alude es más bien al modo de realidad (*esse verum*) para designar al cual disponemos hoy de la afortunada expresión valer"[30]. La cópula, una relación de valer, se muestra como el "verdadero sujeto de la verdad"[31].

28 HEIDEGGER, Martin, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", *op. cit.*, p. 14.

29 *Ibidem*, p. 81.

30 *Ibidem*, p. 85.

31 *Ibidem*, p. 86.

"Consecuentemente", según Heidegger, Scotus abandona la teoría de la imagen para optar por la así llamada teoría de la inmanencia; cualquier cosa que conozcamos, aquello sobre lo cual pueda recaer de alguna manera el juicio, tiene que ser un sentido que vale. La convertibilidad así entendida del *ens logicum* con el objeto respectivo implica nada menos que la "dominación absoluta" del valer sobre la realidad; el primado del valer pasa así a ser el *fundamentum inconcusum* de la verdad. De esta manera, opina Heidegger, ya en la Edad Media se rechazaban "todas las teoría fisiológicas, psicológicas y económico-pragmáticas del conocimiento"[32]. El pensar que aprehende la verdad recibe también una nueva determinación de su rendimiento de sentido a la luz del primado del valer, ya que "a partir de los valores podemos penetrar en el sujeto y sus actos", como reza la afirmación de Rickert que Heidegger cita[33].

Heidegger echa mano de aspectos sistemáticos de la filosofía de los valores para hacer que la Edad Media "fluya por lo menos en los más importantes ámbitos de problemas"[34]. El joven docente, quien en la introducción al trabajo de habilitación profesoral considera a la filosofía un "valor cultural" y un "valor vital"[35], se deja poseer de la "fuerza del enseñorearse de problemas"[36] de tal manera que proyecta la teoría neokantiana del valor de regreso a la lógica medieval.

c. La aparición de los planteamientos metafísicos

El trabajo de habilitación profesoral, terminado en la primavera de 1915, apareció como libro en septiembre de 1916. En el capítulo añadido a manera

32 *Ibídem*, pp. 89 y ss.

33 *Ibídem*, p. 102.

34 *Ibídem*, p. 13.

35 *Ibídem*, p. 4.

36 *Ibídem*, p. 14.

de epílogo para tal efecto, Heidegger manifiesta "la desazón que hasta entonces estuvo reprimida"[37]. Libre de las consideraciones que seguramente le impuso su habilitación de profesor bajo la tutela de Rickert, Heidegger plantea en el epílogo "tesis de principio y de contenido" que desbordan el marco original del escrito.

El primer planteamiento programático va contra la forma "eclámpsica" en que se venía abordando el problema de las categorías y contra "una cierta vacuidad mortal" que se había enseñoreado de la filosofía académica[38]. A la aguda conciencia de crisis en medio de los turbulentos años de la Primera Guerra Mundial, se imponía la necesidad de terminar a nivel metafísico la discusión cada vez más estéril en torno a la teoría del conocimiento[39]; parafraseando a Lotze se podría decir que la filosofía estaba ya cansada de tanto afilar el romo cuchillo neokantiano: era menester ahora entrar a cortar.

Heidegger se distancia de Lask al comprender que quedarse en la esfera del sentido lógico sólo potenciaba, pero jamás aclaraba, la relación entre el material y la forma[40]; por eso, y para sacar a la luz las "profundas relaciones metafísicas" de la lógica, Heidegger exige "insertar el problema de las categorías en el problema del sujeto"[41]. Él había comprendido, entre tanto, que los conceptos relativos de inmanencia y trascendencia sólo pueden ser

37 *Ibidem*, p. 229.

38 *Ibidem*, p. 228.

39 *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1957-1958, p. 21.

40 HEIDEGGER, Martin, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", *op. cit.*, p. 235.

41 *Ibidem*, p. 230.

tratados adecuadamente después de precisar aquello respecto a lo cual se piensa algo como inmanente o trascendente[42].

El sujeto que Heidegger avizora es, sin embargo, muy distinto del sujeto de la filosofía neokantiana. A este nuevo sujeto sólo se gana acceso mediante un "fino auscultar la vida inmediata de la subjetividad"[43]. La nueva noción de subjetividad hace saltar en pedazos la camisa de fuerza del "sujeto de la teoría del conocimiento"; a la conciencia, en la que vive de manera originaria el sentido, es decir, "lo que vale", se la tiene que interpretar ahora metafísico-teleológicamente como espíritu viviente. Sólo una lógica que se guíe por esta nueva concepción del espíritu y de sus "eternas afirmaciones" podrá llegar hasta el "significado óntico" del sentido que vale[44]. La teoría de la verdad gana, al mismo tiempo, un espectro incomparablemente más amplio, dado que el conocimiento teórico es apenas una entre muchas facultades del espíritu. De ahí que la filosofía no pueda seguir contentándose con un simple deletreo de la realidad, tal como la conciben las ciencias naturales; por sobre los *facti* de dichas ciencias tiene ella más bien que poner su mira en la verdadera realidad, en la "riqueza de la vida del espíritu que se extiende hasta lo transcendente"[45], en la "verdadera realidad y en la verdad real"[46].

Para la filosofía que se ha asegurado para sí la "óptica metafísica" que le es propia, la historia constituye también una nueva tarea. "El espíritu viviente es, como tal, esencialmente espíritu histórico, en el sentido más auténtico

42 *Ibídem*, p. 234.

43 *Ibídem*, p. 231.

44 *Ibídem*, p. 236.

45 *Ibídem*, p. 240.

46 *Ibídem*, p. 236.

de la palabra"[47], razón por la cual sólo llegaremos a entenderlo cabalmente cuando recojamos en él la plenitud de sus realizaciones. Las categorías filosóficas son igualmente parte de la historia, ellas son "un medio que se acrecienta sin cesar de la viva liberación del espíritu absoluto de Dios"[48].

Heidegger, como vemos, se distancia ahora del neokantismo bajo la influencia de Dilthey y de Hegel. Él cree de momento haber encontrado en el espíritu viviente la dimensión para tratar la cuestión del sentido como unidad de individualidad y generalidad, pero advierte, no obstante, que entre las cuestiones que aún quedan por resolver figura la del estatuto ontológico del valer.

> El que el valer signifique un 'ser' propio o un 'deber ser' o ninguno de los dos, o que más bien se llegue a comprender a través de grupos más profundos de problemas envueltos en el concepto de espíritu viviente y sin duda estrechamente relacionados con el problema del valor, es algo que no se tiene que decidir aquí[49].

Heidegger anuncia además "una investigación más detallada sobre ser, valor y negación", en la cual aspira a lograr determinaciones de principio[50]. Esta investigación no se llegó a realizar, o por lo menos no se publicó jamás, lo cual ha llevado a varios intérpretes a ver retroactivamente en esto una primera cesura dentro de la obra de Heidegger e incluso una primera indicación del *giro* famoso, del cual se ha abusado hasta la trivialidad[51].

47 *Ibídem*, p. 238.

48 *Ibídem*.

49 *Ibídem*, p. 235.

50 *Ibídem*, p. 237.

51 LEHMANN, Karl, *op. cit.*, 353.

A nosotros nos interesa ante todo ver cómo Heidegger va saliendo del ámbito de la problemática neokantiana, hecho determinante del comienzo de su filosofía, ya que con el distanciamiento de los "windelbandidos" —así apostrofaba Cohen a los miembros de la escuela neokantiana de Baden— se abre el horizonte de la indagación metafísica para él. El rompimiento, sin embargo, todavía no es total; si bien es cierto que en el prólogo a la publicación del trabajo de habilitación profesoral se anuncia una "posición propia", en el epílogo se recurre todavía a algunos teoremas de la filosofía de los valores. Allí no sólo considera Heidegger la vida del espíritu como un proceso de diferenciación valorativa que únicamente podemos comprender mediante una empatía valorativa[52], sino que también piensa la relación de individualidad y universalidad dentro del dualismo "historia —formación de valores— y filosofía —fijación de valores—"[53].

Los vínculos persistentes de Heidegger con el neokantismo se manifiestan de manera aun más evidente en la conferencia de prueba, una formalidad adicional de la habilitación profesoral, que tuvo por título "El concepto de tiempo en la ciencia de la historia", especialmente en aquellos pasajes en los que la interpretación del concepto de tiempo en las ciencias del espíritu se mueve por completo dentro del esquema de Windelband y Rickert.

Como es sabido, la escuela neokantiana de Baden contraponía las ciencias nomotéticas de la naturaleza a las ciencias ideográficas, es decir, las ciencias individualizantes de la cultura. Según esta concepción, la base *a priori* del tipo de conocimiento de las ciencias naturales no alcanzaba a fundamentar la legitimación "objetiva" de las ciencias históricas o de la cultura,

---

52 HEIDEGGER, Martin, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", *op. cit.*, pp. 238 y ss.

53 *Ibidem*, p. 240.

cuyo método consiste en ir seleccionando de entre el ilimitado material de los hechos lo históricamente relevante. Y puesto que la determinación de la relevancia tiene que regirse por una norma, los neokantianos fundamentan la selección de hechos por parte del historiador en relaciones de valor. El carácter único individual del hecho histórico se legitima mediante su relación con los valores de la cultura.

Heidegger acepta esta teoría al deducir las estructuras del concepto de tiempo de la función que éste tiene que cumplir. En tanto que la física hace del tiempo un orden puntual nivelado de carácter homogéneo, los tiempos históricos se diferencian entre sí cualitativamente[54]; el principio de esta diferenciación es precisamente el valor: "Se puede afirmar que incluso en el principio de la cronología se revela el principio de la formación histórica de los conceptos, a saber, la relación valorativa"[55].

Heidegger habrá de preguntarse un poco más tarde si la relación de valor fundamenta la experiencia histórica o si no es más bien, por el contrario, la estructura fundamental de la historicidad la que le sirve de base a la experiencia histórica y a la experiencia en general; el gran descubrimiento de *Ser y tiempo* será justamente el de la constitución y fundamentabilidad ontológica original del tiempo. La "inserción del sentido que vale en el problema del sujeto", a su vez, habrá de desembocar en la analítica del *ser-ahí*, que abre el horizonte para la interpretación del sentido del ser. Lo que Heidegger llamará *hermenéutica de la facticidad* va a desenmascarar como "construcción" filosófica el esquema clásico de la relación sujeto-objeto. ¿Tiene entonces alguna plausibilidad insistir en la posición de partida de Heidegger,

54 HEIDEGGER, Martin, "Der Zeitbegriff in der Geschichswissenschaft", en *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 161 (1916), p. 187.

55 *Ibídem*, p. 188.

en sus vínculos iniciales con la filosofía neokantiana de los valores? ¿Se justifica acaso inventariar, por así decirlo, las deudas iniciales en que incurre todo filósofo principiante?

Una cosa es cierta: en la confrontación desde adentro con la filosofía de los valores, confrontación que en poco tiempo lleva al abandono de esa corriente filosófica, Heidegger gana sus primeros atisbos en los presupuestos de un sistema que se proponía rescatar del positivismo al sentido lógico y a las ciencias del espíritu y fundamentarlos a la vez. En la confrontación con el neokantismo se ponen ya de presente rasgos importantes del pensamiento heideggeriano: la relativización de la teoría del conocimiento y de otras disciplinas especializadas de la filosofía; el propósito de renovar los planteamientos de la metafísica y la formación de un estilo interpretativo que destaca por su fijación impertérrita en la cosa de la que se trata.

El envolvimiento inicial de Heidegger en la filosofía de los valores es, además, referencia imprescindible para comprender el desprecio y arrogancia con los que Heidegger habrá de referirse, sólo marginalmente, a la temática de los valores a partir de *Ser y tiempo*. Contra nada se es más implacable que contra los errores, lapsos y excesos de la propia juventud; el desprecio posterior de Heidegger por el tema del valor y la filosofía de los valores se hace comprensible a partir de su identificación inicial con ellos.

2. El problema del valor a la luz de la nueva propuesta de Ser y tiempo

a. Conciencia y *ser-en-el-mundo*

La filosofía como teoría del conocimiento se había esforzado por explicar la relación entre dos entidades previamente dadas, el sujeto pensante y el mundo como suma de todos los objetos posibles. El ulterior abandono de

la metafísica relegó a segundo plano la cuestión del ser en sí del sujeto y del objeto a favor de las teorías "constitutivas" de la experiencia del mundo: el concepto de lo dado quedó reducido a lo metódicamente producido. Husserl, finalmente, creyó haber superado para siempre el dualismo sujeto-objeto al concentrar el análisis filosófico en la relación "intencional" por medio de la *epoché*. Las deficiencias de la teoría husserliana de la intencionalidad, a su vez, motivaron la "radicalización" de la fenomenología por parte de Heidegger.

Heidegger alude ya al "problema central" de la intencionalidad en su *Nota preliminar del editor* a las conferencias de Husserl[56] sobre la conciencia interna del tiempo. Allí donde la duración pura del flujo constitutivo del tiempo no se puede acreditar más como objeto de la conciencia, se tropieza con los límites del rendimiento constitutivo que no se puede garantizar a sí mismo su propia validez ontológica. El intento de relacionar el flujo de la conciencia, es decir, la temporalidad misma, con el yo como fuente puntual de toda constitución de sentido, lleva a la aporía de una escisión iterativa del yo en la reflexión, en un yo actuante y en el yo entendido en cada acto de la reflexión. Ante semejante dificultad Husserl postula un proto-yo que se temporaliza a sí mismo y que es, al mismo tiempo, la proto-fuente de toda constitución[57]. Esta solución autoritaria, sin embargo, pone de relieve el aprieto fundamental en que se ve la fenomenología, toda vez que el esquema de objetivación no es capaz de comprender adecuadamente el fenómeno del tiempo. Al final la reducción de la conciencia a los rendimientos intencionales hace patente que la conciencia siempre se encuentra "a espaldas de sí misma"; esta es la razón

56 HEIDEGGER, Martin, "Vorbemerkung des Herausgebers zu: Edmund Husserl. Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. IX, Halle, 1928, p. 367.

57 HUSSERL, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. I, Halle 1913, p. 163. Ver HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana*, Vol. VI. Den Haag, Nijhoff 1954, §54b.

por la que la filosofía de la inmanencia de la conciencia confrontada con su aporía central tenga que apelar a la postulación de un proto-fenómeno con características de *ego* que rebasa el marco de la intencionalidad.

La autofundamentación de la conciencia intencional ha demostrado entre tanto ser un comienzo sin fondo; la prioridad "metódica" de la autoconciencia ha quedado en tela de juicio. La esencia de la conciencia, como Max Scheler lo había puesto de relieve, es la de ser "mundano-excéntrica"; la conciencia está siempre fuera de sí, en las cosas[58]. "Intencionalidad" quiere decir por cierto que la conciencia es siempre conciencia de algo; este atisbo, corriente a partir de Brentano, capta que la conciencia no se caracteriza primariamente por el *cogito me cogitare*, que lo primero fenomenológicamente no es la conciencia de sí mismo: no, primariamente es la conciencia en el mundo. La errada interpretación de la conciencia de sí mismo, que en últimas remite a Descartes, se basa en la concepción de la conciencia como objeto —por privilegiado que éste sea—, el cual se da a sí mismo con las mismas condiciones de accesibilidad de todo lo real, es decir, en la intencionalidad objetivadora del percibir; sólo que en este caso la evidencia objetiva se escala hasta la absoluta apodicticidad.

Si la conciencia es "ekstática", surge inmediatamente la pregunta acerca del modo de ser en el que la conciencia y el objeto indisolublemente se copertenecen en un fenómeno global que los abarca a ambos. Heidegger llama a este modo de ser *ser-en-el-mundo*, rechazando con ello la idea descaminada —"el escándalo de la filosofía"—[59] de un yo que es para sí sin mundo, cuya tarea consiste en llegar a tener un mundo, en constituirlo. "Mundo" no es para Heidegger la suma total de entes indiferentes que sólo afectan de

58 SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern, Francke, 1962, p. 90.

59 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, p. 205.

manera secundaria al hombre y sí, por el contrario, un rasgo del ser del *ser-ahí*, el cual no es una sustancia cerrada en sí sino que es siempre más allá de sí misma. Al designar el fenómeno global mediante la expresión compuesta *ser-en-el-mundo*, Heidegger da a entender que el hombre no se encuentra a sí mismo fácticamente como un ente ya dado en medio de todo lo ente con lo cual se comporta; siempre con anterioridad a cualquier relación con lo ente y condicionando la relación, mora el ser humano en un espacio abierto de acción dentro del cual puede encontrar lo ente. Esto significa dos cosas:

1. El fenómeno global *ser-en-el-mundo* es, formalmente hablando, más originario que los relatos *ser-ahí* y *mundo*.
2. *Ser-en-el-mundo* es la estructura *a priori* que hace comprensible, que "funda" la disyunción de los relatos, o dicho formalmente, la separación de sujeto y objeto. La disyunción surge sólo en el momento en el que el original estar absorbido del *ser-ahí* en el conjunto referencial del mundo entorno tropieza con obstáculos y se muestra que lo que hasta entonces había sido "a la mano" se resiste al uso irreflexivo y sobreentendido, convirtiéndose así en un objeto "muerto", inservible, que en adelante se ofrece a la mirada teórica de un usuario decepcionado, quien se pregunta acerca de la causas de la inservibilidad y contempla las posibilidades de reparación de la función de uso.

Claro está que *ser-en-el-mundo* es apenas un concepto primero, global, más bien el título de la solución de un problema que la solución misma; la solución se alcanzará cuando se le dé plenitud de contenido al concepto. Sólo "la totalidad original del todo estructural del ser-ahí" que Heidegger analiza como *cura*[60] —no el concepto de *cura* como tal, sino los análisis existenciales realizados bajo este título— permite juzgar cómo y por qué el *ser-*

60 *Ibídem*, §39, p. 180.

en-el-mundo sea una determinación ontológica originaria del *ser-ahí*, frente a la cual individualidad y personalidad, por una parte, cosidad y objetividad, por otra, resultan ser no más que abstracciones secundarias, si bien no arbitrarias. No nos proponemos repetir aquí los análisis de estos temas en *Ser y tiempo;* los damos por conocidos.

b. Teoría de la percepción y familiaridad con el mundo

El novedoso planteamiento de Heidegger se contrapone de entrada a la concepción de todo comportamiento humano como posición objetivadora. Tal es la razón por la que la analítica del *ser-ahí* se inicia con la confrontación de la teoría de la percepción de la fenomenología de Husserl.

La percepción, el fenómeno paradigmático del darse a sí mismo, en el cual intención y realización coinciden en la evidencia, tienen según Husserl una estructura de "fundación"[61], de cimentación. "Fundación" es el concepto de relación entre los dos diferentes elementos de que se compone la vivencia de percepción: la *hyle,* el substrato material de la corriente de las vivencias, y el acto constituyente de sentido. Esta estructura le sirve de base a todo el programa de constitución transcendental: así los predicados de la percepción sensorial le sirven de fundamento a capas superiores de actos, como por ejemplo, a los actos afectivos de valoración. La capa de valores se superpone en estos actos a la capa de los predicados sensoriales[62], de manera que la *hyle* sensorial se convierte en *hyle* afectiva —objetos de valor— que impresiona o afecta a la conciencia superior de valor; Husserl llega a hablar aquí de un "tomar valor" —"Wertnehmung", noción afín a la

61 HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Halle, Niemeyer, 1928, Vol. II, pp. 261 y ss. Ver *Ideen I*, §§ 85, 97.

62 HUSSERL, Edmund, *Ideen II, Husserliana*, Vol. IV, Den Haag, Nijhoff, 1952, p. 15. Ver, ROTH, Alois, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, Den Haag, Nijhoff, 1960.

de "Wahrnehmung", tomar verdad, percibir— en el cual "se da el carácter de valor original e intuitivamente"[63].

Husserl, dicho sea de paso, jamás emprendió un análisis pormenorizado de los fenómenos valorativos; esto no es casual ya que, a pesar de la idea programática de ontologías regionales, diluir la filosofía en una serie de disciplinas particulares no se rimaba con el *pathos* que distinguió al trabajo filosófico de Husserl. Más que una ética concreta a él le interesó el *ethos* que se manifestaba en la realización de la *epoché* fenomenológica.

Max Scheler caracterizó la *epoché* como rechazo de la vida, como "un no enérgico lanzado contra la vida"[64], y a la percepción *pura* como fenómeno derivado[65]. La percepción *pura*, según Scheler, es el resultado de una actitud ascético-sublimante de la razón, una actitud en la cual, y bajo permanentes correcciones, la fantasía instintiva guiada por el impulso vital se vuelve de manera crítica contra sí misma y se dedica a un indiferente percibir *objetos*, es decir, a abolir la realidad de las cosas[66].

Heidegger, reacio a todo constructivismo, prosigue la crítica de Scheler a los prejuicios de la percepción; valiéndose de ejemplos muy simples logra él mostrar el carácter abstracto del concepto husserliano de evidencia. Recordemos el famoso ejemplo de la mesa: si tengo delante de mí una mesa, yo sé muy bien lo que ella significa para mí: algo sobre lo cual escribimos los de la casa, comemos, jugamos, etcétera; Husserl, por el contrario, definiría

63 HUSSERL, Edmund, *Ideen II*, *op. cit.*, p. 186.

64 SCHELER, Max, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *op. cit.*, pp. 52 y ss.

65 SCHELER, Max, *Aus dem Nachlass*, Vol. I, *Gesammelte Werke*, Bern, Francke, 1957, pp. 431ss.

66 SCHELER, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt/M., Schulte-Bulmke, 1948, p. 240. Ver *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, *op. cit.*, p. 55.

la mesa como forma de interpretación que yo le impongo a un objeto de percepción óptica, táctil, acústica y hasta olfativa, el cual, mediante penosas complementaciones del horizonte intencional de sus infinitos escorzos o matices, llega por fin a darse adecuadamente.

Heidegger parte de nuestra orientación en el mundo, dentro de la cual experimentamos a diario las cosas en su significatividad; así en lugar de arrancar del polo de la conciencia de la correlación intencional, parte él de las cosas que encontramos en el mundo con su carácter de "algo *para* algo", anterior a cualquier *fundación* en el sentido husserliano; gracias a este nuevo enfoque, la "cosa dotada de valor" de la metafísica tradicional se convierte en un útil, cuyo modo de ser es el de *ser a la mano*[67], modo originario de darse las cosas con las que tenemos que ver. El sentido del útil radica en su ser *para* algo y no en un ser dado sin finalidad alguna, inserto en coordenadas espacio-temporales de índole matemática; el sentido de la percepción, por lo tanto, no consiste para Heidegger primariamente en hacer algo presente, sino más bien en orientarnos dentro del mundo en el que vivimos. El conocimiento judicativo, como actitud observadora y objetivadora, es sólo un modo deficiente de nuestro tener que ver con el mundo, una interpretación que sólo es posible a distancia observacional de él; el fenómeno del *ser a la mano*, por el contrario, es un modo de ser que escapa a toda objetivación y que únicamente puede convertirse en objeto si lo arrancamos de su contexto referencial y lo observamos en aislamiento artificioso.

Nosotros nos movemos desde siempre en la familiaridad antepredicativa con nuestro mundo, propia del cuidar *viendo en torno* de nuestro andar en lo que andamos, familiaridad que con anterioridad a cualquier enunciado

67 HEIDEGGER, Max, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §14, p. 15.

temático articula todo ente que encuentra como algo *para* algo. Semejante *ver en torno* articulador no es un fenómeno "fundado":

> ... él no arroja un "significado" sobre el ente desnudo dado como objeto, ni pega sobre él un valor, sino que con lo que encuentra dentro del mundo, con ello en cuanto tal, se tiene ya en cada caso una relación abierta en el comprender del mundo, relación que se expone a través de la interpretación[68].

Tal relación se mantiene normalmente en la reserva de la discreción, de la no notoriedad: lo *a la mano* se repliega en su ser; cuando lo hacemos objeto de observación objetivadora pierde su modo específico de ser, se desfigura. De ahí que la reconstrucción de lo *a la mano* como lo dado a manera de objeto complementado con formas superpuestas de interpretación no logre dar en el fenómeno original. Aquí tropezamos una vez más con los límites de la conciencia objetivadora, límites que aparecen también si pensamos en la falta de una cosa, cuya carencia va más allá de su mero no estar dada como objeto y nos afecta de un modo peculiar. Algo parecido podría decirse de la obra de arte, la cual al ser considerada únicamente como objeto estético, es decir, abstrayéndola del contexto vital al que pertenece, queda insuficientemente caracterizada[69]. Lo *a la mano*, la cosa faltante, la obra de arte, son todos fenómenos que alteran su manera de ser al ser objetivados, y en ese caso ninguna complementación valorativa de lo objetivado es capaz de restituirnos los fenómenos originales respectivos.

La interpretación del fenómeno *mundo* como la suma total de lo siempre ya dado a manera de posibilidad anónima para la percepción pura, resulta de

68 *Ibidem*, p. 99.

69 GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, pp. 121 y ss.

una ontología que considera el ser de lo que es exclusivamente con respecto a su representividad abstracta. De ahí que la crítica al concepto de valor en *Ser y tiempo* aparezca dentro de la *discusión hermenéutica* de la "ontología cartesiana del mundo que sigue dominando al pensamiento filosófico hasta hoy"[70]. Para la ontología cartesiana mundo es fundamentalmente naturaleza material cuantificable. La cualidad primaria que constituye la sustancia de las cosas es la *extensio*; todas las determinaciones restantes de las cosas son cualidades secundarias, ya que la extensión es lo único que se mantiene invariable en medio de las mutaciones de las cosas. Las propiedades que no se pueden explicar por medio de modificaciones de la *extensio* son meras cualidades interpretativas que la *res cogitans* proyecta hacia las cosas. El mundo familiar a todos nosotros es para Descartes sólo un ilusorio marco de referencia en el cual no podemos confiar, ya que a través de las distorsiones y engaños de los sentidos no podemos obtener información concluyente alguna acerca de la verdadera naturaleza de las cosas; los sentidos reportan únicamente cualidades insubstanciales que dependen de la sensibilidad del sujeto respectivo, cualidades a las que la filosofía neokantiana habrá más tarde de llamar *valores*.

Todo programa de constitución que se guíe por la ontología cartesiana del mundo no está en condiciones, por tanto, de hacerle justicia al mundo familiar de la experiencia cotidiana. La reconstrucción filosófica del mundo que parte de una determinación extrema y deficiente del ente intramundano como *res extensa* no puede jamás alcanzar el fenómeno cuya desfiguración presupone; la forzada adición de cualidades secundarias interpretativas, el "pegar etiquetas de valor", no logra complementar ontológicamente la *res extensa* de manera que ésta pueda convertirse en lo *a la mano*. La superposición de valores es una construcción que dependerá siempre de la capa o

70 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 100.

substrato fundamental que le sirva de base; ya que aun si se les otorga a los valores una dignidad ontológica propia (el valer), tal dignidad seguirá dependiendo de la sustancia a la que supuestamente complementa.

> La adición de predicados de valor no es capaz de aportar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, *sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser del puro "ser ante los ojos"*... Los valores tienen a la postre su origen ontológico únicamente en el previo sentar la realidad de las cosas como la capa fundamental[71].

Si es cierto que los valores no pueden cumplir con su función de complementación, cabe entonces preguntarnos, ¿qué sucede con su estatuto ontológico?; ¿qué son en realidad?

> ¿Qué quiere decir, pues, ontológicamente el ser de los valores o su "validez", a la cual Lotze consideraba como un modo de la "afirmación"? ¿Qué significa ontológicamente este "adherir" de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones permanezcan en la oscuridad, la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural será una empresa ontológicamente cuestionable, aun si dejamos completamente de lado la tergiversación radical de la problemática[72].

Ser y tiempo no profundiza en estas preguntas; sólo en obras posteriores discutirá Heidegger la procedencia ontológica del concepto de valor. Por lo pronto se limita a señalar en el parágrafo 33 de *Ser y tiempo* la oscuridad lógica del concepto de valer, "que desde Lotze se gusta tomar por

71 *Ibidem*, p. 99.

72 *Ibidem*.

un proto-fenómeno irreductible"[73]. *Valer* designa, por una parte, la forma de realidad que le corresponde al contenido del juicio, el "ser ideal" de lo lógico frente a los cambiantes procesos psicológicos de judicación y predicación; *valer*, sin embargo, significa al mismo tiempo objetividad en cuanto relación del sentido del juicio con el objeto que en él se entiende; y, además, validez universal, vincularidad para todo sujeto razonable. Difícilmente se puede hablar aquí, por tanto, de un fenómeno originario, y sí, más bien, de un "fetiche verbal"[74] que obstaculiza y bloquea una genuina investigación fenomenológica de la proposición y del comprender, ya que cuando hablamos, cuando participamos de algo, entendemos el ente mismo y no un "sentido válido" que pasa de mano en mano, el cual afirmamos o negamos.

El sentido no es algo que se crea primero en el juicio lógico para luego ser transmitido a un objeto. El acto predicativo presupone un ante-predicativo saber orientarse en el mundo, o en otras palabras, la comprensión de ser que constituye la existencia del hombre y está en la base del proyecto de sus posibilidades. Toda interpretación tiene ya que haber comprendido lo que se trata de interpretar[75]. La interpretación original del mundo no se consuma por medio de proposiciones teóricas, sino en el *ver en torno* existencial del *curar*, en el cual todo lo ente encuentra "como algo" que forma parte de un conjunto referencial. El sentido, dice Pöggeler, es "lo más originalmente propio de la vida fáctica y tiene que se comprendido, según su estructura, a partir de la vida misma"[76].

73 *Ibídem*, p. 155.

74 *Ibídem*, p. 156

75 *Ibídem*, §32.

76 PÖGGELER, Otto, *Der Denkweg Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 27.

La filosofía de la reconstrucción, que a partir de la abstracción de la *res extensa*, es decir, de la cosa "desollada", erige lo a la mano con ayuda de los valores, necesita también de la mirada previa al mundo familiar cuya totalidad pretende volver a producir. Así que en tanto no hagan explícito el estatuto ontológico de *ser-en-el-mundo*, constituciones y reconstrucciones filosóficas del mundo trabajarán sin plan.

Heidegger cierra sus anotaciones críticas en torno al concepto de valor, en su confrontación de la ontología cartesiana del mundo, con una referencia a la historia de la metafísica. Él da a entender que el pasar por alto el fenómeno *mundo* no es un simple accidente, una omisión que pueda repararse, sino la necesaria consecuencia de una serie de asunciones dogmáticas en el transcurso de la historia de la filosofía europea, asunciones que gradualmente fueron cerrando el acceso al fenómeno *mundo*. Lo que hay que preguntarse ahora es, ¿por qué ya desde los griegos se comenzó a pasar por alto este fenómeno, y por qué desde entonces se ha perdido de vista de manera tan persistente?; ¿por qué se interpreta *mundo* recurriendo a una sustancia inmutable previamente dada?, y, finalmente, "¿por qué la complementación supuestamente necesaria de la ontología cartesiana del mundo se realiza con ayuda del fenómeno del valor?"[77]. La respuesta a estos interrogantes se esbozará más tarde en la *Introducción a la metafísica* y se dará en la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche.

3. La procedencia ontológica del concepto de valor

Ya las primeras líneas de *Ser y tiempo* manifestaban la necesidad de volver a plantear expresamente la pregunta por el ser, pregunta que "a

77 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 100.

pesar de todo el interés que se haya tenido por la metafísica ha caído en el olvido"[78]. La reiteración de la pregunta por el ser requiere a la vez de un previo análisis de las estructuras fundamentales del *ser ahí* que existe en la manera del preguntar. Este análisis muestra que el *ser-ahí* tiende a apartarse del sentido propio de su ser y a caer en manos de su tradición, la cual le quita "la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir"[79]. Su tradición, lejos de facilitarle al *ser-ahí* el acceso a la propia historicidad se lo obstruye, pues le presenta lo legado como algo que se sobreentiende y no como algo a apropiar. Elemento fundamental de esta tradición sin fondo es la conceptualidad de la metafísica europea, que surgió de los comienzos griegos de interpretación del ser y que en el transcurso de su historia se fue convirtiendo en un cuerpo de trivialidades formalizadas. El germen del proceso de trivialización de los conceptos metafísicos se encuentra, según Heidegger, justamente en el comienzo griego mismo, ya que al consignar los griegos su experiencia de ser en el lenguaje se tomaron decisiones que le determinaron a la filosofía posterior la dirección de la mirada y la manera de plantear problemas. La tradición metafísica, sin embargo, ya no sabe de aquellas primeras decisiones ni de la experiencia de ser que las hizo posibles; más aun, la metafísica tradicional ni siquiera piensa el hecho de que provenga de una concepción determinada, históricamente condicionada, de lo que es ser. En este sentido y a partir de la esencia propia que le es oculta se puede caracterizar la metafísica como la historia del olvido de un des-encubrir epocal y de la deformación de la pregunta original que de allí fue resultando.

De ahí que la reiteración de la pregunta por el ser requiera una "destrucción" de la historia de la metafísica que, superando la petrificación de lo legado, saque a luz las experiencias originales en las que se ganaron "las

78 *Ibídem*, p. 21.

79 *Ibídem*.

primeras y desde entonces directrices determinaciones del ser"[80]. Destrucción significa aquí el "paso atrás", detrás de la metafísica, la develación de los prejuicios que nos han vuelto sordos a lo que habla en la tradición. El pensamiento que vuelve a preguntar por el ser abandona la imaginería de la metafísica, vuelve a lo "olvidado" por ella y plantea al mismo tiempo la pregunta por la razón del olvido y por la razón de la metafísica misma[81]. La reiteración así entendida no es paleontología y sí más bien la única posibilidad de que accedamos a la dimensión de la pregunta decisiva, ya que como Gadamer ha dicho:

> ... la prehistoria de la metafísica griega... guarda en sí una decisión histórica que se produjo en la cercanía original a otras no pensadas posibilidades de la verdad y que tiene el poder de recordarnos algo que debe ser pensado aún[82].

La *Introducción a la metafísica*, que recoge el texto de una lección dictada en 1935 y que constituye la única obra de carácter propedéutico publicada por Heidegger, se ocupa de la situación hermenéutica de la pregunta por el ser y destaca la historicidad de la comprensión de ser. La consideración de los usos de la palabra "ser" muestra que a pesar de ser tenida por "el último humo de una realidad que se evapora" (Nietzsche), esa palabra se entiende en una rica variedad de significados; y si bien los diferentes significados de "ser", comprendido verbalmente, no se pueden subsumir bajo un concepto genérico hay, no obstante, "un rasgo unitariamente determinado" que los

80 *Ibídem*, p. 22.

81 Ver PUGLIESE, Orlando, *Vermittlung und Kehre*, Freiburg/München, 1965, p. 52.

82 GADAMER, Hans-Georg, "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", en *Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, 1950, p. 53.

atraviesa a todos ellos[83]: todos los enunciados de ser se mueven dentro de un determinado horizonte a partir del cual se comprende ser desde la antigüedad. A partir de esta constatación la pregunta por el sentido de ser se convierte en una pregunta por la determinabilidad de nuestra comprensión de ser, "en una reflexión sobre la procedencia de nuestra historia oculta"[84].

La forma determinada en la que nosotros comprendemos los diferentes significados de "ser" y la que da su impronta a nuestro histórico ser ahí sale a relucir cuando pensamos en toda una serie de aposiciones, entretanto formales, que solemos asociar con la palabra "ser": ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber ser. En estas fórmulas convencionales se delimita el ser frente a algo otro, a algo que él no es; el ser, por lo tanto, tiene en cada caso que tener un significado determinado que haga posible la contraposición. ¿Cuáles son esos significados?

Ser en contraposición a devenir es lo que permanece, en contraposición a apariencia es el siempre idéntico paradigma, en contraposición a pensar es lo dado a manera de objeto que subyace, en contraposición a deber ser es el material dado siempre con anterioridad al actuar. Todas estas determinaciones de ser dicen, para Heidegger, en el fondo lo mismo: *presencia constante*[85]. Ella es la determinación "bajo la cual se encuentra nuestro ser-ahí histórico a raíz de su gran comienzo entre los griegos"[86].

La consideración de las cuatro contraposiciones nos brinda un punto importante de referencia adicional para la reiteración de la pregunta por

83 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in der Metaphysik*, *op. cit.*, p. 69.

84 *Ibídem*, p. 70.

85 *Ibídem*, p. 154.

86 *Ibídem*.

el ser. Sucede que de devenir, apariencia, pensar y deber ser decimos de manera en cada caso diferente, no por tanto en el sentido de ser al que se contraponen, que *son*. Esta paradoja hace evidente que el concepto de ser orientado por la determinación de "presencia constante" no alcanza para nombrar todo el amplio espectro de lo que de muy diferente manera es. "El ser debe por eso ser experimentado de una manera radicalmente nueva en toda la amplitud de su posible esencia"[87]. Se trata ahora de pensar el ser en su riqueza como fundamento también de lo que a él se contrapone; es decir, el ser como fundamento de todo lo que es y como el acaecer de la diferencia originaria de ser y ente. Una nueva experiencia de ser requiere de serio trabajo hermenéutico preparatorio; ante todo de atisbos en la proveniencia de la interpretación de ser que determina nuestra existencia histórica y en la necesidad con que ella surgió.

Las cuatro separaciones surgieron en la más estrecha relación con la primera decisión sobre ser en los inicios de la filosofía europea. Ellas mantienen separado lo que originalmente pertenecía a una unidad; la historia de su despliegue es por tanto la historia del distanciamiento de una experiencia original de la relación del hombre con ser.

La historia de la contraposición ser/deber ser, contraposición prefigurada en la interpretación platónica del ser como idea y consumada tan sólo en la filosofía de Kant, es de especial importancia en el contexto de este trabajo. Ella nos aclara la función metafísica del concepto de valor, introducido en el siglo XIX al problematizarse los puntos de vista que orientan el actuar moral y necesitarse de una legitimación que a pesar de su especificidad se situó en la vecindad de los ideales metodológicos de las ciencias naturales.

87 *Ibidem*, p. 155.

Vamos a comentar en lo que sigue las referencias de Heidegger a la proveniencia ontológica del concepto de valor. La interpretación heideggeriana del comienzo griego y de la doctrina platónica de las ideas servirán de transfondo para comprender la aseveración de que el concepto de valor sea el más tardío y el más débil de los retoños del *agathón* platónico. Trataremos de complementar las escuetas líneas sobre la historia del concepto de valor al final de la *Introducción a la metafísica* en lo que se refiere al papel que jugó el deber ser en Kant, en Fichte y en la teoría neokantiana de los valores.

a. El comienzo griego

El ser fue para los griegos ante todo *phýsis*, el "imperar brotante" que permite que lo ente irrumpa en lo des-encubierto; puesto que ser quiere decir emerger desde el ocultamiento, por eso mismo el ocultamiento como proveniencia pertenece al ser. Existe pues la posibilidad de que lo ente retorne al encubrimiento, de que aquello que él en verdad es se encubra y oculte en el aparecer. Ser y aparecer, ser y apariencia se pertenecen recíprocamente: en su contrajuego sin fin instituyen confusión. De ahí que el pensamiento al comienzo de la filosofía tuviera que esforzarse por "domeñar la penuria del ser en la apariencia"[88], es decir, por diferenciar en su mutuo pertenecer al ser de la apariencia.

También *phýsis* y *lógos* pertenecían el uno al otro. El *lógos*, la totalidad que reposa en sí de lo que es, determinaba también la esencia del hombre; el hombre es *lógos* en la medida en la que se percata del ser de lo ente y lo consigna en el lenguaje. La esencia del hombre se determina a partir de su pertenencia al ser, ya que percatarse y conservar acaecen en razón del ser. Una experiencia de semejante magnitud en la que ser, apariencia y *lógos* pertenecían uno a otro no pudo quedarse mucho tiempo en su comienzo;

88 *Ibidem*, p. 86.

verdades originales de alcance semejante sólo se pueden retener si se las despliega en una originalidad que se gana siempre de nuevo, "pero jamás por su mera aplicación o por la apelación a ellas"[89]. El comienzo se desarrolla y deja así de ser comienzo; esto explica el hecho de que las delimitaciones provisionales que los eleatas trazaron dentro del todo contradictorio que avistaban se fueran poco a poco convirtiendo en diferencias sobreentendidas que distraían la vista de la experiencia inicial. El ser se fue delimitando conceptualmente más y más hasta que con Platón y Aristóteles el comienzo se transformó en un "final inicial"[90].

La filosofía griega no regresó más al fundamento de ser. Se quedó en el primer plano de lo presente y trató de aprehenderlo a través de determinaciones que divergían entre sí. Heidegger habla aquí del "derrumbe del desencubrimiento"[91], derrumbe que desde luego no se puede atribuir a la incapacidad de ciertos pensadores griegos. No se trata precisamente de una interpretación filosófica deficiente[92]: es el ser mismo el que sugiere la interpretación que en medio del acaecer contratensional de la verdad le da prelación a la presencia constante como determinación esencial de ser. La reiteración de la pregunta por ser tiene por lo tanto que pensar a un mismo tiempo el inicio y el derrumbe inicial de la apertura de des-encubrimiento. Dominar la filosofía griega será posible al comprender el comienzo en su incipiente fin, pues "la filosofía de los griegos ganó su dominación occidental no a partir de su comienzo original sino a partir de su final inicial que en Hegel alcanza, grandiosa y definitiva, su plenitud"[93].

89 *Ibídem*, p. 111.

90 *Ibídem*, p. 137.

91 *Ibídem*, p. 145.

92 *Ibídem*.

93 *Ibídem*.

Tal es el horizonte interpretativo de Heidegger, razón a la vez de la impaciencia que lo seduce a descubrir en la filosofía griega anticipaciones de la filosofía de la modernidad.

b. Platón, el comienzo del fin

El giro dentro del comienzo griego se da, según Heidegger, con la interpretación de la *phýsis* como idea, interpretación que surge con "necesidad ineludible"[94] de la experiencia de ser como un "mostrarse que se abre", pues "¿qué muestra lo aparente en la apariencia sino su aspecto, la idea?"[95]. Aparecer es, sin duda alguna, una noción ambigua que indica, por una parte, el emerger desde el encubrimiento, el estar a la luz. En el aparecer, por otra parte, se muestra lo que es como esto o aquello y que como tal ofrece un semblante, un aspecto, una vista.

La idea como aspecto o vista de algo resalta la determinación del qué del ente, qué que es su plena presencia. Semejante presencia pura y plena se piensa entonces como el respecto bajo el cual se puede abordar a todo ente en su ser. Este respecto a su vez es declarado lo propiamente ente, en tanto que el ente tal como nos aparece en el abigarrado mundo de los fenómenos queda relegado, por el contrario, a *tŏ mè ŏn*, a lo que propiamente hablando no es, ya que en la realización desfigura y distorsiona siempre a la idea, al aspecto puro y pleno, sometiéndola al cambio temporal.

La idea se convierte en paradigma, en el modelo en el que lo ente participa a manera de copia o reproducción. Un abismo se abre ahora entre lo ente, tan sólo aparente de la experiencia sensible, y lo ente propiamente hablando, lo ente ideal. *Phýsis* ha dejado de ser el "imperar que brota" y

94 *Ibídem*, p. 138.

95 *Ibídem*, p. 139.

no es más que la mera secuencia externa de reproducciones o copias; puesto que lo ente propiamente hablando sigue siendo la idea y ésta el paradigma, toda consideración de lo ente tiene que medirlo según el paradigma que sea del caso. La verdad gana ahora el sentido de comparación en tanto que la lucha por el des-encubrimiento de lo ente se ve suplantada por la lucha contra la falsedad, contra la apariencia. La visión común y corriente de las cosas en la que nos afincamos impide la vista a lo ente, desfigura y trastoca el mostrarse del qué pleno y puro de lo que es; se trata ahora, por el contrario, de aprehender lo no desfigurado, lo no invertido. Se impone así una nueva experiencia de verdad, para la cual deja de ser determinante el ser en su contratensionalidad, ya que lo no desfigurado sólo resulta accesible si el correcto mirar se atiene a lo ente y se guía por él.

La interpretación del ser como idea resulta, como ya mencionamos, de la esencia del ser entendida a la manera griega. ¿Qué ocurre, sin embargo, y ésta es la cuestión de fondo, "si lo que es una consecuencia esencial se encumbra hasta convertirse en la esencia misma, sustituyéndola"?[96]. Que entonces ya ha acontecido la caída en aquel comienzo que inaugura la época de la filosofía occidental. Lo que sigue siendo decisivo no es la interpretación de la *phýsis* como idea sino el cambio del sentido de verdad en que se basa la interpretación, es decir, de que la verdad como des-encubrimiento se trastoque ahora en la verdad como corrección e intención. Éste es el nervio de la versión heideggeriana de la doctrina de las ideas en el ensayo sobre la alegoría de la caverna.

Platón parte sin duda del des-encubrimiento pero sólo lo piensa con respecto a la visibilidad, descuidando el contrajuego de encubrimiento y des-encubrimiento. "La idea, que sólo es idea sobre el fundamento del desencubrir,

96 *Ibídem*, p. 139.

ya no remite a encubrimiento alguno"[97]. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del des-encubrimiento y se desplaza hacia la esencia de la idea; la idea deja de ser sólo un momento de la *alétheia*, el momento del des-encubrimiento, para convertirse en el fundamento de ella. Mas en la medida en la que el acceso a la idea está necesariamente mediado por un ver, la verdad queda ahora uncida a su relación con el ver; en la nueva experiencia de la verdad todo depende del ver correcto y correcto es el ver que se orienta por lo que debe ser visto, a saber, la idea. La esencia de la verdad deviene corrección del percibir. La verdad deja de ser un rasgo fundamental del ser mismo para convertirse en galardón del conocimiento, en distinción del comportamiento humano con lo ente.

En este giro en el que la verdad queda de manera unilateral emplazada en su relación con el percibir se encuentra, para Heidegger, el germen de la filosofía de la subjetividad. Este giro determina el rumbo por el cual el pensar se aparta cada vez más de la experiencia original de ser. "Ningún intento de fundamentar la esencia del desencubrimiento en la 'razón', en el 'espíritu', en 'el pensar' o en cualquier especie de 'subjetividad' podrá jamás rescatar esa esencia"[98]. La interpretación del ser como idea es una caída de la experiencia originaria, pero una caída que "a pesar de todo se mantiene por lo alto"[99]: esa caída traza el marco en el que discurrirá la historia de occidente.

c. El concepto de valor, el retoño más tardío y débil del *agathón* platónico

Como hemos visto, las ideas despejan la vista a lo que un ente en cada caso es; ellas son la presencia pura que hace posible que algo pueda aparecer

97 PÖGGELER, Otto, *op. cit.*, p. 102.

98 HEIDEGGER, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 51.

99 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 141.

como lo que es. Las ideas, sin embargo, siguen sin ser lo determinante, ya que requieren, por su parte, de la determinación del fundamento de su ser, de un principio que les dé unidad. Tal principio es la idea de lo bueno, la idea de las ideas.

La idea de lo bueno es aquello que hace posible el aparecer de todo lo que es presente en toda su visibilidad, es decir, lo que hace que toda idea sea "apta" como idea. En la medida, no obstante, en la que las ideas constituyen el ser, la presencia, aquella idea suprema estará *epékeina tês ousías*, más allá del ser; por sobre las ideas, por sobre los paradigmas, se alza en "sitio supracelestial" el trono del arquetipo de arquetipos. El ser, que interpretado como idea se contrapuso a la esfera subyacente de lo ente sólo aparente, queda ahora subordinado a una instancia superior, a la idea suprema, de la que él depende.

La interpretación del ser como idea, constata Heidegger, implica por necesidad la relación con lo modélico y con lo que es debido. En otras palabras, el deber ser aparece como lo contrapuesto al ser tan pronto éste es determinado como idea.

> En la medida en la que el ser mismo se afianza en su carácter de idea, en la misma medida urge el ser para que se compense el rebajamiento que esa determinación ha ocasionado. Eso, sin embargo, sólo se puede lograr si se pone algo por encima del ser, algo que el ser siempre aún no sea pero que, eso sí, debe ser[100].

Se inicia así el camino de la onto-teología. La filosofía secularizada de la modernidad llamará siglos más tarde la esfera del deber ser "reino de los fines" o "reino de los valores" para salir del atolladero en el que la sumieron

100 *Ibídem*, p. 150.

nuevas reducciones del concepto de verdad. La doctrina de las ideas con su necesaria escalación, la escalación de los arquetipos suprasensibles por parte del *agathón*, crea un modelo que la futura ontología variará sin cesar. Con la "escalación" del ser mediante la idea del bien se gana una dimensión en la que los diferentes sistemas filosóficos habrán de situar sus "categorías de complementación". Allí encontramos finalmente el concepto de valor, mediante el cual la ontología del mundo que se inspira en Descartes cree haber culminado su empresa. El concepto de valor es la necesaria contrapartida de la ontología de la objetividad, es decir, de la versión moderna de la presencia pura de las ideas. El origen de este concepto, mediado a través de la historia de la filosofía, se remonta lejos en el tiempo a la ambivalencia de la teoría de la verdad en Platón. De ahí que el concepto de valor que aparece en la filosofía del siglo XIX sea para Heidegger "el retoño más tardío y a la vez el más débil del *agathón*"[101].

Verificar los detalles de la interpretación que Heidegger hace de la doctrina de las ideas es una tarea en la que no podemos embarcarnos aquí. Heidegger trata a Platón de manera parecida a como trata a Descartes: lo interpreta exclusivamente como representante del desarrollo filosófico que le sucedió. La interpretación de Heidegger es en este respecto anticipatoria. Ciertamente la doctrina de las ideas constituye un giro de profundas consecuencias; uno no puede librarse de la impresión, sin embargo, de que aquí se interpreta a Platón *in malam parte*, pues hay también la posibilidad de ver a Platón, como lo hace Gadamer, en relación muy estrecha con los eleatas, de reforzar así su cercanía al comienzo y, ante todo, de atender a la dialéctica platónica tanto en lo que al contenido como lo que al método se refiere. La "ambivalencia" aneja a la filosofía de Platón debería esplender como tal en su tensa dinámica en vez de renunciar a ella a favor de designios constructivos.

101 HEIDEGGER, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 37.

En parte Heidegger incurre en error similar al de los neokantianos, quienes en su historia de la filosofía forzaron a los griegos a asumir el papel de primeros científicos y primeros teóricos de la ciencia, a pesar de que él mismo previene ante el peligro de "interpretar y acomodar retrospectivamente a Platón a la luz de la gnoseología, de la lógica y de la estética posteriores"[102]. No debemos, sin embargo, olvidar la intención central de Heidegger. Lo que él quiere es hacer visibles los vínculos indestructibles de nuestro pensamiento con la historia de la metafísica europea y, al mismo tiempo, dejar al descubierto el comienzo ambivalente que determina la época metafísica de la historia del ser, para alumbrar desde él posibilidades más originarias de la comprensión del ser.

Heidegger no le hace plena justicia a Platón; nos hace, no obstante, conscientes de contextos que determinan nuestra comprensión de ser y nuestra existencia, ampliando así el horizonte para el nuevo planteamiento de la pregunta por ser. La afirmación de que el *agathón* platónico y el concepto muy posterior de valor sean emparentados nos recuerda a Nietzsche. La confrontación en ese entonces todavía pendiente de Heidegger con Nietzsche mostrará que la crítica al platonismo se queda a medio camino si la revelación de la procedencia ontológica del concepto de valor no llega hasta el final.

d. Valor como categoría universal de la vida de la razón

El desarrollo a cabalidad de la distinción de ser y deber ser corresponde "totalmente a la época moderna"[103]. La distinción se consuma en la crítica kantiana que contrapone el imperativo categórico a la naturaleza, a lo ente en el sentido de las cosas naturales. El sentido de esta consumación de la distinción de ser y deber ser, latente ya en la doctrina de las ideas de Pla-

---

102 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, I, p. 221.

103 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 72.

tón, se puede ilustrar mediante el papel que juega el concepto de idea en la filosofía de Kant.

La razón teórica no es capaz de conocer la cosa en sí. Se hace pues necesario distinguir dos clases de ser: lo condicionado de los objetos de la experiencia y lo incondicionado, la cosa en sí. Lo incondicionado, lo que está más allá de la experiencia, se convierte en una idea regulativa para el entendimiento en el proceso de conocimiento; la idea en esta función es una máxima de la volición teórica. Ella amplía el entendimiento en un sentido práctico, imprimiéndole la conciencia de la finitud de la experiencia y despertando en él un afán infinito; este esforzarse por la idea hace al entendimiento infinito y le confiere la dignidad de razón.

La separación de ser y deber ser se completa luego con la doctrina del primado de la razón práctica, el cual se fundamenta en el concepto de lo incondicionado al que se había llegado en la filosofía teórica. Dado que la razón teórica no puede satisfacer el anhelo de un objeto incondicionado gana la razón práctica destacada significación metafísica, ya que en ella se encuentra tal incondicionado. En la razón práctica esplende lo incondicionado en toda su pureza como deber ser, como imperativo absoluto y como fundamento determinativo del querer y del actuar, fundamento que se justifica a sí mismo y ya no remite a nada por fuera de sí.

La separación de las esferas del ser y del deber ser, de la razón teórica y de la razón práctica, es necesaria: creer en la posibilidad de que la razón teórica pueda aprehender en el pensamiento al deber ser equivaldría a asumir que el concepto de deber moral se pueda ordenar en la estructura categorial de la experiencia. Sólo que entonces el deber ser se retro-remitiría a la misma necesidad causal que domina a la totalidad de la naturaleza experimental; inserto en el engranaje causal, del cual resultaría con necesidad ineludible, el deber ser ya no podría ser entendido como obrado por la

fuerza de una decisión libre, relevada de toda causalidad. Así ya no se podría explicar ni la libertad de la voluntad ni la posibilidad de una ley práctica de la razón.

Entre los sucesores de Kant fue Fichte quien "expresa y propiamente hizo de la diferencia de ser y deber ser la armazón básica"[104] de su sistema; su nuevo planteamiento idealista excluye desde el principio la discutida asunción de una transcendente cosa en sí. En el centro de la filosofía de Fichte está la idea de un yo absoluto como meta final que busca la razón que se afirma a sí misma, la cual, sin embargo, en proceso infinito sólo logra apenas acercarse a esa meta. El que la deducción trascendental kantiana diera con sus límites a causa de la cosa en sí, llevó a Fichte a decidir que hay que tratar la cosa en sí como "algo que debe ser". "La vida es en fin y es como es en sus determinaciones originales porque debe ser y debe ser así"[105]. A la pregunta de cómo son las cosas en sí responde la *Doctrina de la ciencia*: "son tal como nosotros debemos hacerlas"[106]. En los escritos posteriores Fichte ya no pregunta por el fundamento de todos los contenidos particulares de la conciencia, sino "¿para qué y con qué fin existen?", es decir, por su sentido teleológico: real es lo que el sentido de algo exige. "Sentido" es la nueva categoría para entender el mundo que sustituye la finalidad kantiana. El sentido, no obstante, pertenece a una esfera de ser distinta de la realidad; sentido es "el fundamento del ser que precisamente por serlo no puede ser de nuevo un ser. El nuevo mundo se alza y ensancha hasta el sobre-ser"[107]. Vemos pues que la separación de ser y deber ser se interpreta ahora como el dualismo de ser y realidad.

104 *Ibidem*, p. 151.

105 FICHTE, J. G., *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1845, II, p. 665.

106 FICHTE, J. G., *Sämmtliche Werke*, Berlin, 1845, I, p. 286.

107 FICHTE, J. G., *Nachgelassene Werke*, Bonn, 1834, I, p. 16.

En otra referencia muy sucinta[108] a la introducción del concepto de valor en la filosofía alemana del siglo XIX, Heidegger habla de la preeminencia del ser en el sentido de lo determinable en términos físico-matemáticos y de la ciencia experimental. El deber ser se contrapuso al ser y corrió peligro de perder su prelación, para hacer frente a lo cual tuvo que afirmarse en sus pretensiones y tratar de "fundamentarse en sí mismo". Heidegger añade:

> Lo que en sí pretende mostrar una pretensión de deber ser tiene que tener en sí mismo el derecho a ello. Algo como deber ser sólo puede irradiar desde lo que eleva tal pretensión a partir de sí, desde algo que en sí mismo tiene un *valor*, desde lo que es un *valor*. Los valores en sí se convierten ahora en fundamento del deber ser[109].

De ahí que pareciera entonces natural, como anota Heidegger aludiendo a Lotze, "comprender las ideas de Platón en el sentido de valores e interpretar el ser de lo ente a partir de lo que vale"[110].

La referencia de Heidegger al auge del concepto de valor en la filosofía post-kantiana tiene que ser complementada por un trabajo sistemático que se ocupe de algunos importantes detalles histórico-conceptuales; ante todo hay que aclarar más de cerca el origen real del concepto de valor. Ello está relacionado con las aporías de la filosofía tras la muerte de Hegel al generalizarse la impresión de que el idealismo alemán se había derrumbado. Ya no se entendía en su intención la lógica de Hegel, la cual pasó a ser para las generaciones siguientes el intento arrogante de un panlogismo que por la fuerza

108 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 151.

109 *Ibídem.*

110 *Ibídem.*

sometía la realidad a principios abstractos, intento del que la vida concreta en su plenitud y la inmediatez de las relaciones vitales salían perdiendo.

El teísmo especulativo se proclamó entonces abogado de la razón realista y práctica. El conocimiento de la realidad supuestamente descuidada fue la mayor preocupación de los filósofos teístas y así la reacción contra Hegel se vio de nuevo remitida a Kant, al Kant de la razón práctica. Desatendiendo su carácter formal la separación kantiana de ser y deber ser pasó a primer plano como la diferencia de ser y validez, de hechos y valores, con lo que los valores ganaron estatuto de *aprioridad*. Hegel había criticado la idea de un deber ser sin realidad calificándola de abstracción heterónoma; los teístas especulativos después de Hegel mantuvieron sus intenciones antikantianas pero no fueron ya capaces de realizar su método. Con Lotze, discípulo de Christian Weiss, el empeño de otorgarle realidad al deber ser llevó a introducir los valores como variante moderna de las ideas platónicas.

Para los neokantianos tardíos esta cuestión tiene otros matices; ellos someten también la razón teórica a una regla del deber ser. Los neokantianos en Marburgo se interesaban con rigor metódico por el ideal matemático-científico de conocimiento que se atribuía a Kant. Sintomático de este enfoque sigue siendo el discutido libro de Paul Natorp, en el que un Platón vestido a la moderna aparece como defensor de la teoría neokantiana de la ciencia. En el lugar de las ideas platónicas entronizan los de Marburgo a la ley natural como tarea, como meta infinita de la empresa científica.

El otro centro neokantiano, la así llamada escuela sudalemana, se orientó ante todo por el Kant de la razón práctica y se concentró en el tema de las ciencias históricas que tuvieron auge inusitado en la segunda mitad del siglo XIX. Bajo la impresión de las obras monumentales de historiadores como Ranke y Mommsen creció la exigencia de ampliar la noción kantiana de ciencia de manera que la filosofía, en cuanto teoría crítica de la ciencia,

pudiera hacerle justicia al hecho de que la historia había llegado a equipararse en importancia con las ciencias naturales. El basamento apriorístico del conocimiento científico del mundo no bastaba para "fundamentar el derecho objetivo de la escogencia que hacen las ciencias históricas entre el material fáctico"[111]; y puesto que la escogencia del objeto histórico se hace respecto a los valores culturales dominantes en su época, las ciencias de la historia, como valorantes que eran, requerían la elaboración crítica de un sistema de los valores universales.

La *Crítica de la razón pura* pasó a ser una reflexión sobre los fundamentos de la vida toda de la razón y sobre la puesta al descubierto de la estructura lógica de todo aquello que abarca el término cultura. La nueva tarea de la filosofía pasó a consistir en exponer las exigencias que las diferentes actividades de la vida del espíritu tenían que satisfacer para ser reconocidas como universalmente válidas. Se buscaron entonces las normas supremas del saber, de la moralidad, del derecho, de la historia, del arte y de la religión como valen en sí mismas, independientemente de toda concreta valoración. Con el proyecto de semejante teoría crítica de los valores culturales creían los neokantianos de Marburgo que el *a priori* kantiano desplegaba por fin la plenitud de sentido.

¿Qué entendían Windelband y Rickert por valor cultural? ¿Cuál era la noción de valor en que se basaba su teoría? El valor era para ellos un "no ente", un "irreal", cuya esencia era precisamente la validez. Para Windelband y Rickert, sin embargo, no era el valor algo que valía por principio individualmente sino una norma incondicionalmente necesaria y universal, "el concreto en sí de la razón que independientemente de toda aprehensión

111 WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien* II, Tübingen, 1921, p. 19.

empírica vale para el mundo de la experiencia y así más allá de él"[112]. Valor es "el deber ser que le hace frente al sujeto empírico a manera de un imperativo categórico, incondicionado y supraindividual"[113], lo *a priori* sin más. Dado que el deber ser es distinto según la actividad de la razón de que se trate —pensar, sentir, querer— hay, eso sí, una pluralidad de valores que forman un "reino de los valores" situado "más allá de sujeto y objeto"[114].

Al "reino de los valores" y al contrapuesto "reino de la realidad" los une el "reino intermedio del sentido" en el cual el hombre que valora hace historia cultural. "El verdadero foco para nuestro saber de los valores culturales... es la historia, en la que ellos van siendo ganados en la creciente fusión de los pueblos en humanidad mediante la lucha de la totalidad..."[115]. Así pues la filosofía tiene que mirar hacia los bienes culturales, para luego separar de ellos los valores, preguntando qué normas universalmente válidas sigue la vida cultural histórica en su variedad y en qué consisten los presupuestos de la cultura.

Para evitar el peligro del relativismo histórico, Windelband y Rickert hacen énfasis en que la validez universal de los valores no es contingente sino ideal, cuya necesidad consiste en que ella debe ser. Las pretensiones del deber ser se legitiman ahora teleológicamente, recurriendo a Fichte. Sólo por medio de la interpretación teleológica del material empírico histórico-cultural gana la filosofía atisbo en el "reino de los valores". Así por ejemplo la consideración filosófica de los actos empíricos del representar, querer y sentir tropieza con los valores universales de la verdad, la bondad y la

112 WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien* I, p. 279.

113 RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, 1904, p. 231.

114 RICKERT, Heinrich, "Vom Begriff der Philosophie", en *Logos* I, Tübingen, 1910, p. 12.

115 WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien* I, *op. cit.*, p. 283.

belleza, los cuales tienen que valer si es que el pensar debe llenar la finalidad de ser verdadero, el querer la finalidad de ser bueno y el sentir la finalidad de aprehender belleza. El reconocimiento de los valores está condicionado pues por el ideal de la razón de valer universalmente.

La teoría del conocimiento se remite así, junto con la ética y la estética, a una teoría universal del valor. El conocer como juzgar deja de ser un observar neutro y pasa a ser una toma de posición frente al valor "verdad". Gracias a esta nueva concepción del conocimiento, la pregunta acerca de la coincidencia de ser y pensar se ve sustituida por la pregunta acerca de lo que en el juicio se afirma o se niega; el objeto de conocimiento no es ahora el ser sino el deber ser. Verdadero es el juicio que se debe formar; tal es el sentido de lo que Rickert llamó su "tesis copernicana"[116]: la vida humana no gira entorno de la realidad sino en torno de valores. Hay una prioridad lógica del deber ser ante lo real.

La interpretación neokantiana del primado de la razón práctica tiene vastas consecuencias. Si el conocimiento es una valoración y la verdad un valor, el fundamento del saber se desplaza hacia la voluntad razonable, es decir, a la voluntad que quiere la razón. La voluntad que quiere el valor verdad se convierte en el principio transcendental-lógico de la objetividad en general. Esta concepción representa un giro decisivo en la historia del concepto de valor a partir de Kant; aquí está el comienzo de lo que Nietzsche va a desarrollar en *La voluntad de poder* con todas sus consecuencias. Con la ampliación del *a priori* kantiano por parte de Windelband y Rickert le cabe al concepto de valor un papel cada vez más importante en el transcurso de lo que Heidegger llama la culminación de la filosofía de la subjetividad.

116 RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 205.

Hay otro aspecto de la filosofía neokantiana de los valores que queremos destacar. El presupuesto de la "Crítica de la razón histórica" es la creencia en una "conciencia normal", es decir, en un sistema de normas o valores universalmente válidos —la "conciencia sin más"—. "Por doquiera", dice Windelband, "que la conciencia empírica descubre en sí misma la necesidad ideal de lo que debe valer universalmente, se encuentra con una conciencia normal cuya esencia consiste en el hecho de que nosotros estamos convencidos de que debe ser real, sin tener para nada en cuenta el que sea real en la evolución naturalmente necesaria de la conciencia empírica"[117]. La convicción de la realidad de la conciencia normal ya no es cosa del conocimiento científico, sino de la fe personal[118]; esta fe le otorga también a lo que absolutamente debe ser el poder de imponerse en el mundo irracional de la realidad objetiva[119]. Llegamos con ello a la realidad transcendente de la conciencia normal que, como "lo sagrado", tiene su sitio en la filosofía de la religión.

El elemento religioso que había jugado un papel importante en la introducción del concepto de valor en la filosofía a manos de Fries y del teísmo especulativo sigue siendo determinante para Rickert y Windelband. La escuela sudalemana cumple también la tarea de satisfacer las necesidades de la fe. Así como la conciencia del deber dirige nuestro actuar, así también guía al conocer un "sentimiento inmediato de que yo debo juzgar así y no de otra manera"[120]. La base última del saber es una conciencia lógica; lo mismo se puede decir de la conciencia estética. Quien crea en un ideal de belleza sabe que ciertas intuiciones le tienen que gustar y otras no, a pesar de que

117 WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien* I, *óp, cit.*, p. 44.

118 *Ibídem*, p. 54.

119 RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, *op. cit.*, p. 243.

120 *Ibídem*, p. 115.

éstas quizás realmente le agraden. El hombre de cultura tiene no sólo una conciencia moral sino también una conciencia lógica y otra estética.

4. El concepto de valor y la plenificación de la metafísica de la subjetividad

Pasemos ahora a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, a partir de la cual se hace especialmente clara la relevancia filosófica de la crítica del concepto de valor. En la vasta interpretación de la obra de Nietzsche bosquejada en las lecciones de Friburgo de 1936 a 1940, Heidegger pone de relieve el importante papel que juega el concepto de valor en el despliegue final del subjetivismo moderno. Los dos volúmenes sobre Nietzsche aparecidos en 1961, que contienen los textos de aquellas lecciones junto con los de algunos trabajos que vinieron inmediatamente después, permiten según Heidegger ver el rumbo que toma su filosofía a partir de 1930[121] y constituyen para Gadamer "la verdadera contrapartida de *Ser y tiempo*"[122]; ellos se proponen mostrar que el planteamiento de Nietzsche no rebasó la órbita de la metafísica que tanto criticó por haberse valido para sus propósitos crítico-ideológicos de una conceptualidad totalmente inadecuada, cual fue la terminología de los valores. Tan gravosa vinculación hizo que la obra de Nietzsche terminara siendo más bien la plenificación de esa metafísica.

El pensamiento de Nietzsche, que junto con el de Kierkegaard y el de Marx despertó de su letargo académico a la filosofía alemana de los años veinte, fue ganando cada vez más importancia para Heidegger en su empeño

121 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* I, *op. cit.*, p. 10.

122 GADAMER, Hans-Georg, "Martin Heidegger zum 85. Geburtstag", en *Ruperto Carola*, 27. Jg, 54. Heidelberg, 1975, p. 82.

en renovar la pregunta por el ser. Heidegger descubrió en Nietzsche, primer contradictor de la tradición platónica, al pensador que anticipaba en más de un respecto su cuestionamiento del olvido del ser[123]. Por eso la interpretación heideggeriana que tuvo puesta la mirada en la unidad del pensamiento de Nietzsche y en las premisas ontológicas de la filosofía moderna de la subjetividad disipó definitivamente la leyenda de Nietzsche como mero diletante de brillantes aforismos; Nietzsche fue para Heidegger el filósofo que agotó en una dirección decisiva las posibilidades de la metafísica, y le abrió con ello paso a un otro comienzo.

a. La superación nietzscheana de la autoenajenación de la actividad valorativa del ser humano

La filosofía neokantiana de los valores había reducido todos los actos de conciencia a juicios de valor y había declarado a la voluntad racional principio lógico trascendental de la objetividad. Sin embargo, fue Nietzsche quien, según Heidegger, llevó la noción de valor a sus últimas consecuencias. Su revaluación de los valores tradicionales no fue otra cosa que el intento de pensar todas las determinaciones ontológicas como valores y de reinterpretar la historia de la metafísica como historia de valoraciones, dando así el paso decisivo hacia la cabal realización de la más profunda tendencia de la metafísica. Nietzsche, no obstante, se había propuesto exactamente lo contrario: él quería sacar la metafísica de sus goznes. Como transfondo de la filosofía europea esclavizada a la moral y del platonismo omnipresente en ella había distinguido él una valoración continua e inconfesa en contra de la vida; tras las certezas inmediatas ante las cuales se detienen la epistemología y la lógica entrevió él relaciones de dominación, configuraciones volitivas; él desenmascaró, además, la moral como manía de venganza y al Dios cristiano como vampiro de lo vivo. De ahí que en contraposición al sistema de valores

123 GADAMER, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.*, p. 243.

dominante, Nietzsche exigiera volver a la vida misma, como principio de una nueva valoración y de una nueva experiencia de mundo en las que se superase por fin la metafísica.

La revaloración, según Heidegger, simplemente paró en la cabeza a la metafísica y quedó prisionera del esquema categorial de la ontología clásica. Al limitarse a invertir el ordenamiento jerárquico tradicional que quería abolir Nietzsche puso en evidencia que no había logrado penetrar hasta el origen profundo de ese ordenamiento; su revolución no pasó así de cuartelazo dentro del campo de acción acotado por el enemigo y no pudo, por tanto, rebasar el ámbito metafísico. La interpretación de la cuestión del ser como cuestión de valores y de valoración es tan sólo una mitificación más en tanto el concepto de valor, tenido por último e indeducible, siga encubriendo la cuestión fundamental de la ontología.

De ahí que Heidegger tome el concepto de valor como guía de la interpretación de Nietzsche que se apoya ante todo en la obra póstuma *La voluntad de poder*. "La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor"[124]. La ecuación de ser y valor es la asunción fundamental que le sirve de base a las otras dos determinaciones ontológicas introducidas por Nietzsche: los valores como condiciones de escalación de la voluntad de poder son presupuestos por ésta; la doctrina del eterno retorno sostiene, a su vez, que el devenir es esencia y fundamento de todos los valores, fuera del cual la palabra valor carece de sentido[125]. Aquella asunción fundamental sienta las bases para una interpretación que intenta hacer visible la unidad del pensamiento de Nietzsche; tal intento debe entender la doctrina de la voluntad de poder

124 HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*, *op. cit.*, p. 209.

125 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Leipzig, 1909/13, Vol. XV, p. 383.

y la del eterno retorno de lo mismo en su "más íntimo contexto" como revaloración[126], es decir, como pensar en valores.

El punto de partida de Nietzsche está signado por la lucha contra la "ilusión de la verdad", contra la desfiguración de la vida por parte del intelecto. De su dedicación inicial al arte griego surgió una "óptica de la vida", una concepción del mundo cual fluido contrajuego de fuerzas constructivas y destructivas. Este antisocratismo afirmador de la vida se enfrentaba a la ciencia, cuyas categorías despedazaban el flujo vital convirtiéndolo en falsa permanencia; a la metafísica, que engañaba al ser humano finito con el espejismo de la infinitud, y a la religión, que empobrecía la vida para colorear la imagen del más allá. Nietzsche desenmascaró toda esta enajenación de la vida humana como autoenajenación y mostró ante todo el cómo y el porqué de ella. En medio del incesante fluir de la vida necesita el ser humano creer en lo permanente y duradero para poder sobrevivir: en razón de la vida misma tiene él que reprimir el caos vital por medio de normas y conceptos. Los conceptos son las categorías que hacen inteligible el devenir incomprensible bajo el cual colocan, por así decirlo, un soporte, la sustancia, a la que se aferran los hombres para salvarse del caos. Las categorías filosóficas representan por eso una necesaria antropomorfización del mundo; la sustancia no es más que una forma de la voluntad de vivir que le hace violencia a la vida.

La voluntad humana, sin embargo, olvida de tal manera su logro que termina creyendo tener ante sí la realidad en lo que ella misma ha tenido que producir. Ella olvida por completo que la verdad es tan sólo un error necesario para la vida; ella olvida que los enunciados de verdad son meros juicios de valor que nombran "condiciones de conservación y crecimiento que

126 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* I, p. 25.

proyectamos como predicados del ser en general"[127]. Sólo hay la vida que sienta y mantiene sus condiciones, es decir, los valores. Valorar es el proceso fundamental de la vida misma, es el modo en el que ella resuelve y cumple su esencia[128]. Sucede, sin embargo, que olvidamos que los "predicados del ser" son proyecciones de nuestros valores, y creemos que lo que es, es lo constante e invariable en contraposición a la mera apariencia. Nietzsche, por el contrario, remite la contraposición de ser y apariencia a relaciones de valor, a la vida valorante misma.

Consecuencia práctica de estos atisbos tiene que ser la superación de la ontología enemiga de la vida, de "la historia del error más largo". La actitud indicada es por lo pronto el nihilismo. Decepcionado constata el nihilista que el sentido que había buscado en todo lo que acaece no se encontraba en donde lo creía; él se da cuenta de que la idea de un ser imaginario y eterno no sólo fue falsa, sino que también constituyó un desperdicio de energías. Fortalecida por este atisbo, la conciencia humana queda en condiciones de quitar del mundo los valores que había venido proyectando en él; "las categorías 'fin', 'unidad', 'ser' mediante las cuales le habíamos insertado un valor al mundo, las volvemos a sacar, y ahora el mundo se ve sin valor..."[129].

Así se da la desvalorización como un primer paso de la revalorización. "Hemos vuelto a retirar los predicados de las cosas, o hemos recordado por lo menos que fuimos nosotros los que se lo habíamos conferido: cuidemos de que con este atisbo no perdamos la facultad de conferir"[130].

---

127 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Vol. XVI, p. 507.

128 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* I, p. 539.

129 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Vol. XV, p. 5.

130 *Ibídem*, Vol. IV, p. 214.

Nietzsche vio claramente que el valor es posición, que el valor vale porque ha sido puesto como válido. Los valores no son algo dado de antemano o en sí, susceptible de ordenamiento *a priori*; los valores son sólo donde se calcula, donde la voluntad de poder pone las condiciones de su conservación o de su escalonamiento. Nietzsche dice por fin sin tapujos lo que la filosofía de los valores y la fenomenología de los valores se esforzaron por mitificar, creyendo poder escapar al nihilismo mediante el recurso al ámbito ideal del deber ser. Esto, como dice Heidegger, "fue solamente una evasión del nihilismo y de la renuncia a mirar en el abismo que encubre"[131].

Nietzsche abordó el tema del valor de manera muchísimo más radical que la rezagada filosofía de los valores, pues destapó la hipocresía platónica de la metafísica y pensó hasta el final el antropocentrismo de la filosofía moderna. Al declarar todo lo que es y como es "propiedad y producto del hombre" lleva él a su cabal despliegue la doctrina cartesiana según la cual toda verdad se reduce a la certeza que de sí mismo tiene el sujeto. La revaloración lleva la idea de valor a sus últimas consecuencias al hacer valores de todas las determinaciones del ser. La ontología, el ser y sus "regiones", es un proyecto de la voluntad de poder, cosa que olvidamos bajo la coacción de las necesidades morales con que nos agobia el cristianismo platonizado. Como bien anota Eugen Fink en su libro sobre Nietzsche: "El hombre oculta su fuerza creadora para poder arrodillarse ante las obras de sus propias manos"[132]. La tradición metafísica, que nos hace olvidar que la vida es valorar, es la que carga con la culpa de esta enajenación.

La revelación de la productividad valorativa relegada hasta entonces al olvido suscitó una nueva concepción de la existencia humana. Valorar dejó

131 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* II, p. 99.

132 FINK, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960, p. 158.

de ser un comportamiento discrecional: el ser humano valora en la medida en que es humano. Nietzsche redujo, además, toda trascendencia a valoración; el ser humano se transciende al fijar los valores bajo los cuales encuentra las cosas y se encuentra a sí mismo. Dicho en otras palabras: en lugar de que el acaecer del ser sea el fundamento de todo comportamiento humano, la actividad valorante del hombre se convierte en fundamento del ser.

Ha terminado el tiempo "en el que el hombre deja de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en la que la cuerda de su arco no sabe ya vibrar" del que habló Zaratustra[133]. Cuando los valores transcendentes vuelven al sujeto que los proyecta, éste queda liberado hacia su genuina capacidad creadora. El hombre que ahora entiende la vida como un ilimitado y creativo proyectar de valores es el superhombre, amo de sí mismo y amo del mundo al que hace humano.

b. Valor y voluntad de poder

El principio de la nueva valoración es la vida, que siempre quiere ser más; esta ambiciosa movilidad de la vida es lo que Nietzsche llama voluntad de poder. La determinación de lo que es como voluntad de poder se inspira en una interpretación de la vida, que a veces recurre al uso arbitrario de nociones biológicas. Nietzsche, por lo demás, no ve como Darwin la esencia de la vida en el instinto de conservación y sí más bien en la tendencia de la vida a escalarse por sobre sí misma; todas las formas vivas quieren, según él, "un más de poder", comenzando ya por el protoplasma que estira sus pseudópodos "no por hambre, sino por voluntad de poder"[134]. La voluntad de poder es así "el último *factum* al que podemos descender"[135].

133 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Vol. VI, p. 19.

134 *Ibídem*, Vol. XVI, 162.

135 *Ibídem*, Vol. XVI, p. 415.

En el momento mismo en el que se piensa la voluntad de poder como carácter fundamental de lo que es, todo en la vida tiene que ser enjuiciado en cuanto a que acrezca o no la voluntad. Lo que ambiciona la voluntad no son objetos externos a ella, ya que no conoce fines en sí en los que pudiera realizarse: ella se quiere a sí misma, ella quiere únicamente poder; de ahí que una vez que ha asegurado su respectivo estadio de poder tenga que abrirse a nuevas dimensiones en las que divise nuevas posibilidades de incremento de poder. "Querer en general es tanto como querer llegar a ser más fuerte, y querer además los medios para ello"[136]. Los medios fijados por la voluntad misma son los valores; la voluntad de poder es la voluntad que quiere valores. Fijar y sopesar valores es, como ya se había dicho, la función central de la vida.

El concepto de valor en Nietzsche es de índole básicamente económica: en el acto valorativo sólo se calcula la utilidad demostrada que algo tiene para la vida; dicho en otras palabras, valorar es el cálculo de todo lo que es según el principio fundamental de la voluntad de poder. "El valor", dice Nietzsche, "es el punto de vista de condiciones de conservación e incremento respecto a formas complejas de vida de relativa duración dentro del devenir"[137]. La determinación del valor como punto de vista del horizonte visual de la voluntad resulta del carácter perspectivístico de la vida: todo lo vivo tiene una perspectiva, un ángulo visual desde el cual interpreta todo lo que encuentra con relación a su propia vida[138].

Así desde la perspectiva de la vida se puede explicar el "mundo aparente", es decir, la ficción de una estabililización del devenir. La ficción del

136 *Ibidem*, Vol. XVI, p. 137.

137 *Ibidem*, Vol. XVI, p. 171.

138 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* I, p. 244.

mundo verdadero del ser constante e inmutable de raigambre platónica no es otra cosa que la petrificación, abstracta, aislada, de una sola de las múltiples perspectivas en lucha recíproca que tiene la vida. En realidad, sin embargo, no hay ser ideal semejante, sino el fluir incesante de la vida en su lucha por poder; lo que aparece cada vez como un ente es apenas una configuración temporal de la voluntad, un *quántum* de poder que jamás puede estar quieto. La falsificación de la realidad que reduce la "ondeante marea de la vida" a presencia constante es, a pesar de todo, condición para el autoafirmarse de la voluntad de poder; de manera que tanto la idea de "ser" como la de "verdad" son valores necesarios puestos por la voluntad.

Acotemos que mientras que la verdad ha resultado ser condición de conservación de la vida, al arte le corresponde la función superior de acrecentar y de intensificar la vida por ser armónico con el devenir; su valor es por tanto superior al valor de la verdad, que inmoviliza la vida en las categorías del ser. De ahí que la máxima suprema de la doctrina de la voluntad de poder sea la de que "el arte es más valor que la verdad"[139].

La pertenencia de Nietzsche a la metafísica se muestra claramente, por lo demás, en los conceptos de ser y verdad que él usa: con la determinación del ser como ficción necesaria de presencia constante Nietzsche, según Heidegger, adopta el núcleo mismo de la tradición platónica. No obstante, al declarar al mismo tiempo al ser un valor y hacer evidente que los predicados del ser no son más que la proyección de las necesidades de conservación del hombre occidental, Nietzsche deja sin piso la filosofía de los valores, tanto en su vertiente neokantiana como en la fenomenológica, que legitimaba el concepto de valor recurriendo a la inteligibilidad de una región especial del ser. Ahora el ser o presencia constante queda reducido a la voluntad que lo fija como valor, en

139 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Vol. XVI, p. 273.

tanto que la verdad, que desde Platón había consistido en la conformidad con un objeto ideal, pasa a ser una orden que la vida en su calidad de voluntad de poder se da a sí misma. Al desaparecer todo ser en sí y haber tan sólo voluntad de poder no le queda a los valores posibilidad de legitimación distinta de la que les confiere el sujeto que los fija y los quiere; la justicia de la voluntad de poder es la única instancia que le queda a la filosofía. Las cuestiones clásicas de la "antropología" y de la "ética", es decir, las preguntas por el ser del hombre y por la obligación moral, que la filosofía de los valores como complemento de la crítica kantiana creía resolver, pierden su sentido en el momento mismo en el que la voluntad que sólo se quiere a sí misma pasa a valer como único patrón.

c. Jerarquización ontológica como ordenación valorativa

La crítica de Nietzsche a la metafísica se basa en una interpretación de la historia de ésta como despliegue de la decisión valorativa tomada en el inicio mismo de la filosofía europea por Platón. Nietzsche entrevió sin duda alguna un aspecto fundamental de dicho comienzo, atisbo que le sirvió de guía para entender la historia de la metafísica en su totalidad. Él captó que la introducción de una jerarquía del ser jalonaba el ámbito dentro del cual tenía que desarrollarse toda ontología posterior. Pero dado que en aquella primera posición metafísica él vio tan sólo la expresión de una falsa valoración y que a la ontología en general la consideró un logro de valoración, su vuelta a los comienzos de la filosofía mediante una inversión valorativa terminó siendo el cerrar de un círculo en el que se consumó la tendencia fundamental de la metafísica. Nietzsche no se dio cuenta de que aun si la forma clásica de jerarquización del ser implicaba algo así como una estimación valorativa, ello en manera alguna justificaba pasar por alto la pregunta por el ser de lo ente, cuya comprensión hace primero posible la valoración, y descartar la diferencia ontológica como mera ficción. Nietzsche, el primero en seguirle la pista a la decisión sobre la experiencia del ser en la filosofía de Platón, pagó el precio muy alto de entrar a la historia como el último de los grandes platónicos por haberse valido de la poco reflexiva conceptualidad de los valores.

Desde su comienzo griego, la metafísica tiene su fundamento en la diferencia que hay entre ser y lo que es, y desde entonces su tarea consiste en inquirir acerca de la relación diferenciante de los dos. Ya los presocráticos pensaron el ser de las múltiples cosas finitas como un ser permeado por la nada, a diferencia del ser de lo uno, que servía de patrón para determinar el rango ontológico de todo ente individual; en el comienzo mismo de la filosofía europea hay así una diferencia entre el ser propiamente dicho y el ser impropio. Desde entonces se piensa al ser en un horizonte de escalación, dentro de un orden a partir del cual se le distingue como *próteron*, como lo primero respecto a todo lo que es. La jerarquía ontológica se consolida con la doctrina platónica de las ideas que introduce una ambigüedad especial en la interpretación del ser: el ser es presencia pura y al mismo tiempo posibilitación de todo lo que es. Como tal, respecto a los entes que él posibilita el ser es *prius*, precedente. Después con la modernidad, a medida que lo ente pasa a primer plano, se va invirtiendo la relación jerárquica: al *a priori* le queda tan sólo una función regulativa hasta que el neokantismo lo replatoniza como valor.

La ambigüedad de la doctrina platónica de las ideas relacionó también al ser con la percepción humana, de tal manera que la idea como paradigma constituyese la condición del percibir correcto, es decir del conocer. Éste es el presupuesto para que en la filosofía moderna el ser humano se convierta en el "tribunal" que decide sobre lo ente, a cuyo efecto asume la idea la función de condición de posibilidad de objetividad en general. El ser se concibe ahora kantianamente como sistema de condiciones necesarias con las que tiene que contar por adelantado el sujeto en la constitución de sus objetos. "¿Cómo no se tenía que llamar un día a estas condiciones valores y como valores calcularlas?"[140], pregunta con razón Heidegger. Nietzsche sin embargo, consideró la tendencia de la metafísica a concebir el ser como *a priori*

140 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* II, p. 230.

desde un punto de vista psicológico y la comprendió así como el constreñimiento a mezclar cuestiones ontológicas con ideas morales. Por eso para él toda metafísica es "moral", en la medida en la que se base en la diferencia del mundo suprasensual como mundo en sentido propio con el mundo sensual de las apariencias. La metafísica degrada el ente plural en proceso de devenir y menosprecia la vida instintiva o pulsional, en la que no se ve sino el mal. Lo constante y eterno, por el contrario, es para ella lo bueno sin más, hacia lo cual debe dirigirse el ser humano transcendiendo lo sensual bajo el lema de "cuanto más abstracto tanto mejor".

Nietzsche no se cansó de insistir en el giro platónico-cristiano que transfirió el patrón de todo lo ente al *summum bonum*, a lo divino. Su lucha contra Dios y la "moral de esclavos" no fue otra cosa que una lucha contra la diferencia al interior del ser. Él quería más bien la indiferencia, la afirmación desinhibida de la vida a la que no le importan las diferencias. "Nosotros inmoralistas" quiere decir: nosotros los que estamos por fuera de la diferencia fundamental de la metafísica[141]. Las dos ideas centrales de la voluntad de poder y del eterno retorno son en el fondo un grandioso intento de dejar de pensar metafísicamente, pues apuntan a un devenir que no conoce el más allá, que no conoce algo fuera de sí.

Nietzsche no logró llevar sus ideas centrales hasta las últimas consecuencias porque pensó sólo en términos de valores. Así la "onto-teología" no resultó para él del encubrimiento de la experiencia original del ser y fue más bien sólo un proyecto valorativo que se devaluó por depreciar el valor fundamental de la vida. De ahí que su atisbo en la tendencia moral de la metafísica sólo le sirviera de argumento a favor de una nueva valoración. La diferencia platónica entre un ser paradigmático y un ser reflejo sobrevivió

141 *Ibidem*, p. 628.

con todo a la revaloración, que siguió atada a la diferencia de ser y devenir; incluso dentro del devenir introdujo Nietzsche una nueva jerarquía valorativa desde el punto de vista de la fortaleza y de la debilidad. Nietzsche siguió pues pensando platónica y metafísicamente.

A la luz de lo expuesto parecería plausible interpretar ya las ideas de Platón como valores. Semejante salto es injustificado, pues, como Heidegger lo anota, "esta ecuación pasa por alto lo que hay entre Platón y Nietzsche, y ello es la totalidad de la historia de la metafísica"[142]. El fundamento de esta historia es una transformación de la esencia de la verdad, que en la modernidad se convierte en *certitudo* (certeza), en la manera como el sujeto representacional se asegura de lo ente. Lo que es, es el objeto al que según Kant hace posible la representación; la representación a su vez está animada por un ímpetu, ella es objetivación impulsada por la voluntad. La metafísica de la subjetividad comienza con la interpretación que hace Leibniz de la sustancia como mónada, que aúna *appetitus* y *perceptio*, y alcanza su plenitud allí donde el representar "se atiene incondicionalmente a sí mismo y estipula a partir de sí y para sí todas las condiciones del ser"[143], es decir, con Nietzsche. Con él representar se convierte en calcular y estimar, en valorar.

Con el "pensamiento más difícil" de su filosofía, el pensamiento del eterno retorno, Nietzsche se topó con los límites de su metafísica de los valores y se vio prácticamente obligado a renunciar al concepto de valor. En efecto, para la totalidad de lo que es ya no hay valor alguno: "no tiene ningún valor, pues falta algo por lo cual pudiera ser medido y en relación con lo cual la palabra 'valor' tuviera sentido"[144]. Proponer un valor para la to-

142 *Ibídem*, p. 226.

143 *Ibídem*, p. 234.

144 NIETZSCHE, Friedrich, *Werke*, Vol. XVI, 168.

talidad de lo que es equivaldría a ponerle condiciones a lo incondicionado; el devenir no tiene así ningún valor, pues no tiene fin alguno por fuera de sí mismo. El poder no conoce ningún fin "en sí" en el que pudiera llegar a aquietarse. Al final, el punto de vista valorativo se convierte en punto absoluto, en el eterno retorno de lo mismo cuyo valor es igual a cada instante. La carencia de valores del mundo es la última palabra del nihilismo.

El concepto de valor, el concepto "operativo" de la filosofía de Nietzsche no basta para comprender la posición última, para abarcar la posición absoluta. El concepto de valor dejó metido a Nietzsche cuando éste se disponía a alcanzar lo supremo de la voluntad, a "imprimirle al devenir el carácter del ser". La pregunta por el ser, que había sido transpuesta en la conceptualidad del valor, vuelve al final a presentarse como carencia de valor.

III. alcance de la crítica de Heidegger al concepto de valor

III. alcance de la crítica de Heidegger al concepto de valor

1. El estatuto del concepto de valor en la confrontación sistemática con Husserl

La crítica de Heidegger al concepto de valor sólo se puede hacer parcialmente transparente en la crítica a determinadas posiciones típicas de la filosofía de los valores. Y aunque él lucha primariamente contra esas posiciones, no contra el concepto como tal, tenemos que aclarar el estatuto de algunos conceptos fundamentales para hacer visibles, lo más detalladamente posible, los motivos críticos que definen la particularidad del pensamiento heideggeriano. Por ello y como resultado secundario se hará evidente por qué el concepto de valor no tiene sitio alguno en el pensamiento de Heidegger. En aras de la claridad contrastiva diferenciaremos en lo que sigue la conceptualidad heideggeriana de la filosofía fenomenológica y de la filosofía especulativa, corrientes que influyeron en la formación de su pensamiento y en la estructuración de sus conceptos fundamentales. Sólo al final de este intento podremos comprender mejor el estatuto del concepto de valor.

Es notoria en *Ser y tiempo* la insistencia de Heidegger en el *Ganzseinkönnen*, en el poder-ser-total. Todos los conceptos guías son aquellos que denotan un fenómeno de totalidad; éste es lo primario, sus "componentes" no

son definibles para sí en términos autónomos, sino sólo como momentos de una estructura totalizante que se sostiene en formaciones conceptuales desde el "ser ahí que se proyecta" hasta el "ser para la muerte". En esto precisamente radica la dificultad del lenguaje de Heidegger; jamás emplea él conceptos en algún grado de por sí definibles para construir conceptualmente fenómenos más complejos por vía de inducción.

"La expresión compuesta 'ser-en-el-mundo' muestra ya en su articulación que con ella se mienta un fenómeno unitario"[1]. Lo primario es la totalidad del fenómeno, el cual si bien se desdobla en "momentos estructurales constitutivos" no permite, sin embargo, la descomposición "en elementos que se puedan juntar". Se podría objetar que ningún concepto sólo a medias concreto y que describa un estado de cosas complejo sería de tal naturaleza que permita que lo en él subsumido se pueda descomponer exhaustivamente en "elementos que se puedan juntar". Es difícil encontrar una formación de conceptos semejante, íntegramente inductiva, y en caso de que la hubiera sería inutilizable en razón de su esterilidad. Es claro que Heidegger en el texto citado no ataca al momento inductivo de la formación filosófica de conceptos en general, aunque ella no se realice de manera estrictamente inductiva, aunque la intuición vaya guiada por la visión de su meta y los "componentes" conceptuales ganen parcialmente su significado a partir del concepto que están en vías de formar.

Heidegger no sólo insiste verbalmente en la unitariedad de los fenómenos que describe, sino que trata —en oposición diametral a Husserl— de tomarla en cuenta en los conceptos que emplea. Con esto y en sentido formal Heidegger es cercano a los filósofos especulativos, para quienes los conceptos que significan el todo tienen clara prelación frente a los conceptos

1 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1960, p. 53.

elementales. Hay que anotar, sin embargo, que mientras los conceptos fundamentales del idealismo basan su preeminencia en sus determinaciones y en su uso especulativo, los conceptos de Heidegger se forman de manera menos constructiva que fenomenológica; la estructura compleja sale a relucir no sólo a raíz de su uso especulativo sino que se anuncia ya en su contenido semántico.

Nos referiremos primero al aspecto especulativo-constructivo para luego tratar el aspecto fenomenológico de la constitución de conceptos en Heidegger. Heidegger ha introducido el "ser-en-el-mundo" como una estructura de ser del *ser-ahí*, y de este *ser-ahí* se dice que es "ente que, comprendiéndose en su ser, se comporta con este ser"[2]; parece que aquí de manera no formalizada se haya hecho fructífera la estructura reflexiva del yo. Y si se añade que las determinaciones de ser del *ser-ahí* tienen que ser "vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de aquella estructura de ser del ser-ahí que llamamos el ser-en-el-mundo"[3], viene entonces a la mente el símil —por asociación y contradicción— con estructuras especulativas como las que moviliza Hölderlin contra Fichte.

En el fragmento *Juicio y ser*[4] Hölderlin determina la trabazón sujeto-objeto no como yo absoluto, a la manera de Fichte, sino como "ser" puesto que "yo" no es posible sin autoconciencia y, por tanto, la identidad del yo-sujeto con el yo-objeto no es unión absoluta. Hölderlin determina al absoluto más consecuentemente que Fichte: la unión sólo es en realidad precedente si no se colige simplemente de la separación del yo en la autoconciencia y no se

2 *Ibídem*, pp. 52 y ss.

3 *Ibídem*, p. 53.

4 HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke, Kleine Stuttgarter Ausgabe*, Vol. IV, 1962, pp. 226-227 (*Grosse Stuttgarter Ausgabe*, pp. 216-217).

determina así mediante analogía del yo, y sí más bien se determina lo absoluto de tal modo que "no se realice división alguna sin herir la esencia de lo que se pretende separar". El ser sólo es accesible "estéticamente, en la intuición intelectual"[5]; en la protodivisión, en el juicio disyuntivo, se ponen sujeto y objeto como partes relacionadas entre sí. "La bienaventurada unidad, el ser, en el sentido único de la palabra, se ha perdido para nosotros y la teníamos que perder, si es que la teníamos que procurar o conquistar. Nos separamos violentamente del pacífico *hén kaì pân* del mundo para producirlo a través de nosotros mismos"[6].

Sería seguramente fascinante, y arriesgado, analizar en detalle los paralelos reales y aparentes entre Hölderlin filósofo y Heidegger; paralelos que además de tener que ser ambiguos quedarían expuestos al peligro del formalismo exteriorizante, en vista de las diferencias en método de los pensadores. No es pues coincidencia que si bien Heidegger comenta la poesía de Hölderlin no diga una sola palabra sobre Hölderlin como filósofo.

La argumentación de Hölderlin se puede deducir de las implicaciones de algunos pocos conceptos fundamentales: pensar y actuar, enjuiciamiento teórico y práctico se determinan como contraponer y el poner se determina como yo, el cual como conciencia de sí mismo realiza ya la contraposición en su interior. Así pues, todo pensar es separar; incluso el pensar la identidad sigue pensando lo idéntico como dos cosas distintas. La verdadera unión no puede por lo tanto ser pensada; ella sigue siendo el "ser inmemorial" que sólo por vía contrastiva se determina como presupuesto impensable del pensar y que sólo se puede aprehender en experiencias extra-filosóficas de índole

5 HÖLDERLIN, Friedrich, "Brief an Schiller vom 4.9.1795", *ibídem*, Vol. VI, 1959, p. 197.

6 HÖLDERLIN, Friedrich, "Vorrede zur vorletzten Fassung des Hyperion", *ibídem*, Vol. III, 1958, p. 249.

estética: en la intuición intelectual, "concepto límite del conocimiento"[7], que tan sólo puede expresar lo que quiere decir en distanciamiento paradójico de una conceptualidad que tiene su sitio lógico en el ámbito del pensamiento separador o disyuntivo. Si bien todo resulta del ser, nada se desarrolla a partir de él; la relación de los conceptos entre sí es constructiva. El sentido constructivo de los conceptos se determina en el momento en el que se introducen; los conceptos no tienen sentido alguno por sí mismos. Pocas estructuras fundamentales precedentes le dan su impronta a estos conceptos.

En Heidegger los conceptos fundamentales contienen en sí mismos sus concreciones intuicionales. Es cierto que él parte de los conceptos generales pero le falta el momento constructivo, que se ve substituido por el momento fenomenológico. El ser de Hölderlin es para Heidegger un concepto formal; formales son aquellos conceptos de fenómeno, en los que no se determina "qué ente se aborda como fenómeno" y en los que se deja totalmente abierta la cuestión de "si lo que se muestra es en cada caso un ente o un rasgo del ser de lo ente"[8]. Lo decisivo aquí es que lo que se muestra a sí mismo es en cada caso reemplazable, pues sirve a la función constante del fenómeno de ser un momento corroborativo en el marco de una teoría construida formalmente. Contra esta metodología constructiva, Heidegger no hace valer la rica diversidad de lo ente que habría que tener en cuenta —lo cual llevaría en últimas a "informar narrativamente sobre lo ente" mientras que de lo que se trata es de "aprehender a lo ente en su ser"[9], sino que exige de la descripción fenomenológica fijar el carácter de la descripción a partir de la "cosa", de la plena y concreta realidad de lo que se va a describir. En este

---

7 HENRICH, D., "Hölderlin über Urteil und Sinn", en: *Hölderlin-Jahrbuch 14* (1965/66), Tübingen 1967, pp. 73-96; especialmente p. 79.

8 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 31.

9 *Ibídem*, p. 39.

sentido hay que desformalizar la noción de fenómeno. Si sólo se tratara de describir cada fenómeno según su propia índole, permaneceríamos dentro de las fronteras de la "fenomenología narrativa"; la relación con la cosa o asunto respectivo del método fenomenológico sólo se logra en el momento en el que dicho método hace evidente lo que sin él no lo sería, en el momento en que muestra lo que de otra manera seguiría oculto o sólo se mostraría desfigurado; esto es sólo y ante todo el ser de lo ente[10]. De esta manera la fenomenología en Heidegger —no en Husserl— se convierte en ontología.

La fenomenología, en este sentido, se despide definitivamente de "construcciones metafísicas"; ella no erige andamios formales a los que haya que sujetar los fenómenos concretos. En lugar de ello, la fenomenología deja ver el ente con respecto a su ser; ser no es la duración monótona formal que indiscriminadamente le cabe en suerte a todo lo que hay, ser en contraposición a devenir, sino el ser en cada caso propio en la temporeidad extática. A este ser no se le puede describir adecuadamente mediante momentos estructurales formales sino a través de conceptos claros y vívidos, cuyo carácter metafórico productivo y no simplemente descriptivo los salva de describir de manera exclusivamente narrativa el ser de los entes; ejemplo típico es la "cura como ser del ser ahí"[11]. Aquí no se le atribuyen al *ser-ahí* propiedades generales o específicas algunas que le correspondan de forma permanente o pasajera, sino una estructura que distingue *a priori* al ser del *ser-ahí*, en la medida en que sólo contra el trasfondo de dicha estructura ganan todas las propiedades concretas del *ser- ahí* su sentido típico para el mismo.

10 *Ibídem*, p. 35.

11 *Ibídem*, p. 196.

En el fenómeno de la *cura* se encuentra de nuevo en forma desformalizada la estructura reflexiva del *ser-ahí*, "al que en su ser le va su ser"[12]. La *cura* indica igualmente la temporalidad específica del *ser-ahí* y su mundanidad original, más precisamente llamada "anticiparse-en-el-ya-ser-en-un-mundo"[13]. La cura designa la totalidad del *ser-ahí* sin subsumirlo bajo concepto generalizado alguno; ella antecede a todas las posibilidades concretas de ser así como también a la diferencia entre comportamiento teórico y práctico, y por lo tanto no puede ser constituida "analíticamente" en su sentido a partir de actos aislados o individuales. La *cura* no se puede entender ónticamente como una determinada preocupación o necesidad en cada caso, aunque toda noción óntica de cura contenga eso sí una relación con el sentido ontológico en el que se fundamenta.

De la misma manera como el *ser-ahí* óntico es ontológico, es decir, en la que el *ser-ahí* tiene una relación comprensiva de ser con su ser, también el lenguaje es en algunos de sus conceptos "metafórico" en el sentido de que su significado óntico testimonia una estructura ontológica que está en ellos. La metafórica de la palabra que señala más allá de sí misma corresponde a la "extática" del *ser-ahí*; esta metafórica no se ha de entender como una transposición externa y secundaria en el sentido de una filosofía del lenguaje que se pierde en trivialidades, sino como una posibilidad de la palabra de dejar que fulja una relación fundamental que le precede en el carácter fáctico por ella designado[14].

12 *Ibídem*, p. 191.

13 *Ibídem*, p. 192.

14 *Ibídem*, § 42, pp. 196ss. Para la crítica de Heidegger a la concepción de metáfora como traducción (*Übertragung*), ver *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, pp. 87 y ss; para interpretaciones de este texto, ver RICOEUR, Paul, *La métaphore vive*, Paris, 1975, pp. 356-360; BRUZINA, Ronald, "Heidegger on the Metaphor and Philosophy, en *Cultural Hermeneutics* (Dordrecht) 1 (1973), pp. 305-324.

Creemos haber mostrado en qué sentido Heidegger se opone a una metafísica constructiva; para él la ontología brota de la fenomenología y la fenomenología, a su vez, se mantiene referida a la ontología como su *télos*, mientras que la metafísica especulativa desarrolla la lógica de los conceptos hasta el punto en que los resultados coinciden con los fenómenos a pesar de que la construcción de los conceptos es independiente y autónoma frente a ellos. Tal es la razón para que en la filosofía de Heidegger no haya problemas filosóficos inmanentes, es decir, problemas que surjan, por ejemplo, de la aporética de ciertas combinaciones y relaciones de conceptos. Al reproche de que su concepto de *ser-en-el-mundo* presupone lo que hay ante todo que aclarar, a saber, cómo pueda el conocimiento alcanzar su objeto, Heidegger replica que en semejante planteamiento "reaparece el 'punto de vista' constructivo, fenomenalmente injustificado, es decir, el punto de vista de que hay en primer lugar un conocer aislado, cuyo relato objetivo tenga primero que ser aclarado"[15].

Heidegger comparte el procedimiento de la metafísica especulativa, la cual deduce la clasificación de lo ente de un principio original, sea éste el ser, el yo absoluto o la idea en una dialéctica teleológica que se va desarrollando por medio de determinaciones cada vez más ricas y complejas. Frente al método inductivo "sin fondo" insiste Heidegger con Hegel en que lo absoluto siempre ha estado y estará en nosotros[16]. Sólo cuando la estructura desarrollable del todo está ya dada, puede el pensar alcanzar su objetivo; debido precisamente a esta concordancia fundamental, Heidegger jamás criticó a la filosofía especulativa de la manera en la que le increpó a las corrientes contemporáneas

15 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 61.

16 HEIDEGGER, Martin, "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, Frankfurt, 1957, pp. 106, 119s., 188s. Ver HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 64.

suyas de la filosofía, especialmente al neokantismo, errores, medias verdades e inconsecuencias.

Después del constructivismo especulativo de Hölderlin y de la fenomenología desformalizada de Heidegger refirámonos ahora a la fenomenología de Husserl, cuyos conceptos operativos son autónomos y no fueron acuñados anticipando la estructura universal fundamentadora de la subjetividad trascendental. Y si bien es cierto que los conceptos operativos de Husserl experimentan una modificación de sentido a raíz de que en la *epoché* pasan a ser entendidos como realizaciones de sentido de la subjetividad, dicha modificación de sentido sigue siendo simple conjetura cuando Husserl presupone que conceptos de la más diversa procedencia y valencia, por el simple hecho de que los empleemos en una actitud transcendental, puedan automáticamente y como obedeciendo a una orden cambiar no sólo su significado sino también su estructura toda.

El comienzo de los análisis de Husserl está animado por el esfuerzo de lograr que los fenómenos se den intuitivamente, independientemente de todas las "construcciones míticas"[17]. El modelo implícito es el de la percepción sensible y uno llega a tener la impresión de que Husserl haya querido mantener sus conceptos separados unos de otros como cosas. Él evita manifiestamente conceptos complejos, del tipo al que Heidegger recurre, cuyas estructuras se entrelazan entre sí; y allí donde Heidegger con esmero lingüístico se esfuerza por hacerle justicia a la índole propia de los fenómenos en cuestión, Husserl confía en su método de concebirlos como productos intencionales de la subjetividad trascendental. Precisamente con ayuda de la *epoché* Husserl creía precaver el peligro de que tal labor intencional fuese

17 HUSSERL, Edmund, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", en *Husserliana*, Vol. VI, Den Haag, 1954, p. 30, p. 116; p. 156 línea 7.

entendida a la manera de una causalidad externa y de que los objetos de la vida intencional de la conciencia llegaran a ser interpretados a la luz de una analogía con los objetos dados en un espacio físico.

Fácticamente, sin embargo, la fenomenología de Husserl más o menos sucumbe a dicho peligro, no por una flaqueza de Husserl sino en razón de su concepción sistemática: para él fue cuestión de rigor científico orientar sus análisis por modelos, como el de la percepción exterior, que no envolvían el peligro de que la filosofía terminara "en el torbellino de un preguntar más original". Husserl se creía a salvo de una malinterpretación naturalista gracias a la referencia, repetida hasta el cansancio pero muchas veces meramente formal, al carácter transcendental de sus análisis. Mas como Heidegger ya lo anotaba, la intencionalidad no es una consigna o santo y seña, sino el "título de un *problema* central"[18], no su solución.

Los conceptos de Husserl, por consiguiente, son la mayoría de las veces ambiguos. Hablar de una "correlación universal *a priori*"[19] postula una vinculación necesaria entre los objetos de la percepción y sus modos subjetivos de darse, vínculo que no se avala mediante conceptos correspondientes. Cuando Husserl dice, por ejemplo: "los conceptos 'yo' y 'mundo ambiente' están relacionados recíprocamente de modo inseparable"[20], une el concepto de relación a dos conceptos que aparecen por lo pronto como autónomos

18 Nota preliminar del editor a Husserl, Edmund. "Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", ed. por Martin Heidegger en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. IX, Halle, 1928, p. 367; reimpreso en Husserl, Edmund, "Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)", *Husserliana*, Vol. X, Den Haag 1966, p. XXV.

19 Husserl, Edmund, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften", *op. cit.*, § 46, pp. 161ss.

20 HUSSERL, Edmund, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", segundo libro, *Husserliana*, Vol. IV, p. 185, línea 18.

por medio de una opinión verbal; la inseparabilidad queda simplemente postulada. Esta inseparabilidad ni se deduce de una estructura especulativa del pensamiento ni se muestra intuitivamente como fenómeno original. Husserl rechaza enfáticamente tales posibilidades: la metafísica especulativa le parecía "constructora" y "mítica", mientras que una originalidad fenomenalmente exhibida de la inseparabilidad, tal como los análisis del *ser-en-el-mundo* la buscan, le parece a Husserl que llevaría a una mala inmediatez, ya que con ella se evitaría la constitución transcendental que se vería sustituida por descripciones cuyos conceptos quedarían expuestos a la sospecha de ser al fin de cuentas descripciones puramente ónticas, que le imponen la carga explicativa a la metafórica de coloridos conceptos y no a los logros de la subjetividad transcendental. Aquí Heidegger, quien ya desde temprano confiaba en el poder ontológico del lenguaje, parece actuar menos ingenua e inmediatamente que Husserl, quien no se planteó el problema de un lenguaje transcendental y no logró separar claramente sus conceptos operativos —constitución, producción intencional, vida de conciencia— de su sentido literal natural, y sí, más bien, los declaró transcendentales mediante una *epoché* global. "La relación de la comprensión transcendental fenomenológica del ser con el lenguaje sigue a oscuras"[21].

Husserl en la última fase de su trabajo se dio cuenta de las deficiencias de una *epoché* hecha "de un brinco" y le atribuyó a la falta de aquella "explicación precedente" la culpa de la "aparente vacuidad" del yo transcendental así como de las "recaídas de todos modos tentadoras en la actitud ingenuo-natural"[22]. Si el mundo objetivo-científico se funda en el mundo cotidiano y no se reduce de manera inmediata a la productividad del yo transcendental,

21 FINK, Eugen, "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 11 (1957), pp. 321-337; especialmente pp. 335 y ss.

22 HUSSERL, Edmund, "Die Krisis der europäischen Wissenschaften", *op. cit.*, p. 158.

parece entonces que aquí se haya introducido una esfera especialmente resistente a un malentendido objetivista. El mundo "no es como un ente, como un objeto, sino que es en una unicidad, para la cual el plural no tiene sentido"[23].

Antes de que este atisbo programático pudiese llegar a fructificar y de que se lograse articular una ontología de la vida del mundo "por fuera de los horizontes transcendentales de interés", Husserl regresa a la posición transcendental y transforma la vida del mundo en un

> ... simple "componente" en la subjetividad transcendental concreta y su *a priori*, por tanto, en una "capa" en el *a priori* universal de la transcendentalidad. Palabras tales como "componente" y "capa", procedentes del mundo natural, son desde luego peligrosas, y hay que ponerles atención en la necesaria transformación de su sentido[24].

Esta transformación de sentido no es una transformación concreta adecuada en cada caso al respectivo fenómeno, sino que consiste en la afirmación general reiterada en toda ocasión de que las palabras, tras la realización de la *epoché*, dejan de tener un sentido objetivo que les sea originalmente propio, en cuanto palabras naturales. La transformación consiste en un cambio de "signo", no en una transformación concreta de sentido.

Si la relación constructivista ya no impone su significado contextual a los conceptos y los fenómenos deben mostrarse en su intuitivo ser dados a sí mismos, el lenguaje mismo debe entonces desarrollar un sentido para la especificidad de la esfera transcendental; los logros de la conciencia deben hacerse visibles en los conceptos mismos — tal como sucede, *mutatis*

23 *Ibídem*, p. 146.

24 *Ibídem*, pp. 176, 177.

mutandis, con el sentido ontológico de *cura*. Ya no basta con presentar los conceptos inalterados como "componentes" en la vida productiva de la subjetividad transcendental. Pero Husserl sigue siendo matemático en cuanto no se involucra en la fluidificación de los conceptos; él prefiere hablar de "poner entre paréntesis" o de cambio de "signos". De este modo sigue siendo dueño y señor de su método y de sus conceptos; pero ello implica que el "analítico" en Husserl se oponga al fenomenólogo. Los análisis constitucionales deben mostrar lo que contradice a los conceptos usados en ellos.

Así pues tampoco es sorprendente que en el modelo de las capas, cuya postulada transformación de sentido sigue sin explicitar, aparezca también el concepto de valor; en los actos valorativos nos referimos sin duda a un mundo de la experiencia dado de antemano "en simples intuiciones de la experiencia". La valoración se construye "sobre la base del simple representar intuitivo", pero es "en la inmediatez de su motivación vital" donde el carácter valorativo mismo es originariamente dado de manera intuitiva [25]. Cuando nos gusta un objeto, podemos reflexionar sobre nuestro gusto, pero puedo transponer el acto afectivo en un modo diferente mediante el cambio de actitud: entonces encuentro "en mi actitud cambiada, ahora teórica, los correlatos del acto afectivo, una capa objetiva, sobrepuesta a la capa de los predicados sensoriales, la capa de lo 'agradable', de lo objetivamente 'triste', 'bonito' y 'feo', etcétera."[26].

Para Husserl "valor" no es un concepto fundamental ni tiene que surtir una función explicativa; valor constituye una "capa" en la vida de la conciencia que se construye sobre la capa de lo simplemente percibido. Con ello quiere decir que a mí sólo me puede gustar lo que simultáneamente percibo, en tanto que en la simple percepción me puede ser dado algo a lo cual no

25 HUSSERL, Edmund, *Ideen* II, *op. cit.*, p. 186.

26 *Ibídem*, pp. 14 y ss.

reacciono en absoluto valorativamente. La cuestión de cómo podamos que en la intuición esencial se nos den valores en su propia esencia —sin recurso a capas fundantes, sean éstas "bienes" o "cosas"— ni siquiera se plantea. Sólo cuando esto suceda, tendremos ante nosotros una doctrina de los valores en sentido pleno; examinaremos sus implicaciones en el siguiente apartado a propósito de Scheler.

En sus anotaciones incidentales al tema del "valor" Husserl, por el contrario, sólo llega a mostrar que los "valores" no son ni subjetivos, ni objetivos, que no son nada en sí, sino que pueden estar presentes tanto en el acto de un sentimiento subjetivo de valor como en la capa valorativa intuida teóricamente y dada en el objeto. Cuál de los dos sea el caso no es cosa de la lógica de los valores sino de la actitud de la subjetividad: es cuestión del propio desempeño de ésta que se refiera teóricamente a un objeto con valor o reflexivamente al acto propio lleno de valor. El concepto de valor juega en Husserl sólo un papel marginal; decisivo es para él el desempeño de la subjetividad. Él toma de la filosofía contemporánea los conceptos fundamentales de lo que debe ser constituido y los trata como elementos de la vida de la conciencia, sin preguntar más por su justificación.

Los análisis anteriores permiten algunas conclusiones en cuanto al tema del estatuto de los conceptos rectores en las filosofías especulativa, fenomenológica y hermenéutico-ontológica.

En la estructura del pensamiento especulativo podemos distinguir dos momentos:

1. La precedencia del todo con respecto a sus partes, de la unión con respecto a lo unido.
2. El carácter constructivo de los conceptos, que se superpone por completo a su contenido semántico.

En el método fenomenológico se pueden mostrar dos momentos correspondientes:

1. Aunque los análisis de Husserl se cercioren de su horizonte universal, sus conceptos no están signados por ello. Aquí se hace valer una tendencia opuesta, inductiva al mismo tiempo, que incide hasta en la constitución de una ontología regional. De otro modo no puede explicarse que Husserl pueda hacer uso de del modelo ontológico de capas, no siempre de manera casual, sin tener que rendirse cuentas de sus implicaciones parcialmente contrarias a la fenomenología.
2. La conceptualidad de Husserl se orienta por el ideal de comprobabilidad inmediata. Husserl evita los conceptos complejos que contienen más de lo que puede llegar a ser dado en un noema; la relación con la intuición no se ve amenazada en ningún momento.

La conceptualidad de Heidegger se orienta por el ideal de una síntesis:

1. Hemos visto con cuánta energía Heidegger hace valer las estructuras totalizantes del ser (ahí) como condiciones de sus momentos. Lo novedoso de su método es que él
2. ... sigue con igual intensidad el proceder anticonstructivo de la fenomenología que se orienta hacia la intuición. Con todo, su orientación por las estructuras totalizantes de la filosofía especulativa lo salvan de darle un peso demasiado grande a la percepción de las cosas, como modelo.

En Heidegger, ambos momentos se equilibran, y por ello, por una parte, pone en camino el análisis del *ser-ahí* con anticipaciones a trechos casi violentas, sin perderse en análisis particulares no funcionales; por otra parte, sin embargo, no permite ningún desvío del ideal de la comprobación

concreta; una filosofía de la "totalidad" le parecía ser tan turbia como la filosofía de los valores[27].

Los análisis precedentes deberían servir sobre todo para comprender mejor el estatuto del concepto de valor. Éste es:

a. Un concepto que permite que el todo preceda a las partes. En el neokantismo del suroeste alemán, valor es la categoría universal para una filosofía que somete el vasto ámbito de la razón a la estructura del deber ser; también fuera de esta filosofía, en cuanto concepto, tiene valor la particularidad de llevar valores "concretos" a su forma más abstracta.
b. El concepto de valor es marcadamente constructivo y aporta —gracias entre otras cosas a su trasfondo económico— la producción de relaciones intramundanas, para las cuales sería ciego a causa de su pobreza de contenido. Esto se podría describir también de la siguiente manera: mientras que Heidegger vincula (1) el lado totalizante de la razón especulativa con (2) la intuitividad anticonstructiva de la fenomenología, en el concepto de valor se forma una combinación casi opuesta: (2) el carácter constructivo de la mala metafísica se une con (1) una tendencia descriptiva inductiva. Se erigen así configuraciones de valor, sin que el marco de tales construcciones sea examinado: el pensar en valores, al decir de Heidegger, se queda "sin piso".

No obstante, allí donde el concepto de valor es un simple título, como en Scheler, para llevar a cabo un análisis detallado de ciertos valores desaparece prácticamente el concepto tras el detalle, que lo recubre por completo y hace que se desvanezca hasta quedar reducido a un mero título

27 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 152.

inofensivo, demasiado impotente entretanto como para poder causar aún deformaciones constructivas de los fenómenos. El concepto de valor podría quizás, bajo circunstancias favorables, ser sustituido también como título. De todas maneras no es claro el estatuto conceptual del "valor" y la crítica al concepto debe por ello desplegarse a varios niveles. La ética material de los valores de Max Scheler nos servirá de ejemplo de una "inofensiva" filosofía de los valores que no está expuesta sin más a las objeciones críticas que hemos propuesto hasta ahora.

2. Los límites de la crítica de Heidegger a la filosofía de los valores

La crítica de Heidegger a la filosofía de los valores es sólo una —y con seguridad no la más importante— de las consecuencias de su proyecto ontológico fundamental; éste es de todas maneras el nervio de su pensamiento crítico contra los teóricos de los valores. Hay empero distinciones que hacer. No cabe duda de que la ontología fundamental de Heidegger y, si bien de otra manera, su pensamiento tardío, más conscientemente lenguájico y conceptual, dejan sin piso la filosofía de los valores y al concepto mismo de valor. No obstante, no toda filosofía que haga uso sistemático del concepto de valor sucumbirá automáticamente al dictamen heideggeriano de sinsentido; bajo ciertas circunstancias bastaría reformularla con conciencia crítica, e incluso podría pensarse que los atisbos de una "filosofía de los valores" fuesen tan independientes del concepto de valor que a la luz de los análisis heideggerianos se dejasen articular de manera más adecuada a la realidad que antes.

Bien diferente es la filosofía de los valores contra la cual se vuelve abierta y polémicamente la muy aguda crítica de Heidegger, quien se pronuncia ante todo contra el neokantismo sudalemán y contra sus vástagos en el ámbito de la filosofía popular e incluso en el habla popular. Que la polémica heideggeriana

contra la filosofía neokantiana de los valores y de la validez esté también motivada por su propia biografía intelectual es algo que ya hemos insinuado. Es bien comprensible además que para un pensador que se ocupa de los fundamentos últimos de la filosofía resulte escandalosa una orientación filosófica que parta de "hechos", científicos o histórico-culturales, que deja sin cuestionar. Sólo que la causticidad con la que Heidegger se opone al pensar en "valores" no resultaría del todo comprensible, tratándose aquí de una disputa meramente académica; para comprenderla hay que hacerse presentes las variantes populares de las doctrinas de valores —incluyendo desde luego las que fueron influyentes desde el punto de vista histórico y político—.

El recurso a valores en el uso lenguájico popular acaba en prohibición de preguntar y de pensar; quien se parapeta tras valores se repliega a una posición última e incuestionable, se sustrae al diálogo y persiste en un estado subjetivo que no es susceptible de generalización.

> Apelando al sentimiento, su oráculo interior (el buen sentido) rompe con cuantos no coinciden con él; debe declarar que no tiene nada más que decirle a quien no encuentra ni siente en sí mismo lo que él encuentra y siente. En otras palabras: pisotea las raíces de la humanidad[28].

Pero la apariencia de inquebrantable firmeza de una conciencia semejante de valores es engañosa: su inexpugnabilidad es artificiosa pues no se basa en la fuerza de convicciones racionales sino en su debilidad. Comodidad o fanatismo son los extremos entre los cuales la voz de la razón es acallada. Allí donde la conciencia de valores está tan poco anclada en una personalidad dialógica racional, su constancia es constantemente puesta en tela de juicio. A quien con base en decisión violenta se aferra a valores últimos

28 HEGEL, G. W. F., *Die Phänomenologie des Gëistes*, Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 56.

le importa ante todo la estabilidad de la propia posición y no el contenido de los valores. Es comprensible pues que los valores sean fácilmente intercambiables y que en un momento dado, calculados o aprovechados arbitrariamente, sean sacrificados en aras de cálculos oportunistas, casi siempre inconscientes. Tras la firmeza por lo pronto imponente, de la conciencia de valores, acecha la no confiabilidad de quien ciegamente y no siempre con el instinto justo toma sus decisiones últimas de valor; el problema de tener que cambiar sus convicciones no se le plantea a quien no las tiene.

Así las cosas no debe asombrarnos que los demagogos se remitan a valores supremos ya que para su propia persona los valores son intercambiables en tanto para los demás son autoritativos. Cuando en 1935 Heidegger comprobó que lo que se dio en llamar "filosofía nacionalsocialista" se había quedado por debajo de sus propias posibilidades y no le hacía justicia a la "grandeza de ese movimiento", tal como él lo entendía, pudo relacionar ese hecho con la observación de que esa semi-filosofía de comportamiento autoritario pescaba, muy consecuentemente, "en estas turbias aguas de los 'valores'"[29]. Estas experiencias y otras semejantes pueden también haber influido en la acritud de la polémica heideggeriana contra la filosofía de los valores. Heidegger de todas maneras ve en obra tras el habla cotidiana, no a una filosofía cualquiera de los valores, sino a la variante específicamente neokantiana. Sólo de ella dependen tanto los enunciados básicos del concepto de valor que su eliminación significaría el derrumbe del edificio filosófico.

Pasamos ahora a presentar un planteamiento en el ámbito de la filosofía de los valores que no está expuesto sin más a las objeciones que desde la perspectiva de Heidegger suelen hacerse a la línea filosófica que va de Lotze a Rickert. De tales objeciones está a salvo —así sea sólo parcialmente— un

29 HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, *op. cit.*, p. 152.

pensador que tuvo que ver menos con la lógica del concepto de valor que con su concretización eidética y en últimas con el refinamiento de la conciencia moral mediante el conocimiento diferenciado de los valores: hablamos de Max Scheler.

a. Reconstrucción de una posible crítica de Heidegger a la "ética material de los valores" de Scheler

Para la ética material de los valores de Max Scheler es fundamental la intuición esencial de Husserl. Sólo que mientras Husserl se esforzaba siempre de nuevo por resolver los problemas fundamentales de la fenomenología, Scheler supo aquilatar el método de intuición esencial mediante la riqueza de las investigaciones que realizó. Al igual que Husserl, Scheler distingue entre generalización inductiva y aprehensión esencial[30]. Los valores se captan como tales sin mediación. Si quisiéramos determinarlos buscando características comunes de naturaleza no valorativa a todas las cosas valiosas, los atisbos ganados seguirían siendo externos y sucumbirían —éticamente hablando— al error del fariseísmo: no estaríamos describiendo lo bueno, sino cualidades externas y actividades de seres humanos que creen ser buenos en virtud de ellas. La esfera de los fenómenos valorativos tiene siempre que estar dada para que algo así como un valor pueda ser visible, "intuitivamente dado". Esto vale no sólo para el fenómeno "valor" —que para Scheler, en este sentido, no tenía estatuto especial—, sino para todos los fenómenos de esencias, tanto para lo "bueno" como para los colores, "rojo", "azul", etcétera.

La crítica de Scheler iba dirigida, ante todo, contra Kant: si bien Scheler, al igual que Kant, rechazaba una moral heterónoma tanto como la confusión de deber e inclinación, creía que la independencia e irreductibilidad de

30 SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, quinta edición, Bern, 1966, pp. 36 y ss.

los fenómenos de lo bueno se adecuaba mejor a esa exigencia que el intento kantiano de garantizar la pureza de la esfera moral dando un rodeo por la universalidad de la ley. Dado que la esencia no tiene nada que ver con la generalidad, se puede comprender *a priori* una "esencia individual de valor"[31] sin que la autonomía y la pureza de lo ético se vean amenazadas. En efecto, es de la esencia de los valores éticos el que sean sólo en parte generales y sólo en parte también individuales. Con ello no se cuestiona su objetividad, sino que, más bien de la "tendencia ilimitada de los valores a la universalización se sigue su subjetivación"[32] pues en Kant la ley moral no es introducida como magnitud objetiva sino que se realiza en el actuar autónomo del individuo que siempre es juzgado según su capacidad de generalización. A Kant se le objeta además que el que el obrar ético no se agota[33] en su ser conforme a la ley y tampoco se define por su legalidad; con ello sólo una acción aislada sería moralmente relevante, según se correspondiera o no con una norma moral. De allí que el "deber ser", que en sentido estricto sólo se puede referir a acciones aisladas, no sea el concepto fundamental de la ética. Todo deber ser presupone sin duda un captar valores, pero no todo valor puede ser definido como un "deber ser"; esto es imposible si, por ejemplo, designamos como "buena", no una forma determinada de comportamiento, sino una persona[34].

Mientras los neokantianos fundamentaban el valor en el deber ser, Scheler hizo exactamente lo contrario y se abrió así la posibilidad de desplegar toda la riqueza de la vida moral hasta en sus más finos matices. Si contra la doctrina de los valores a partir de Kant objetamos que las implicaciones económicas del concepto de valor convierten a éste inevitablemente en un

31 *Ibídem*, p. 481.

32 *Ibídem*, p. 485.

33 *Ibídem*, pp. 46 y ss.

34 *Ibídem*, pp. 192 y ss.

patrón por el cual se ha de medir el actuar moral, y que un cálculo comparativo semejante no hace justicia al ser de lo ético, esa crítica pierde su validez ante Scheler y así se anula una objeción fundamental contra la filosofía de los valores. Esto no se contradice con el hecho de que Scheler adopte un "orden jerárquico de los valores"[35]. Ya que dejando de lado que ese orden no es deducido de principios sino que se realiza en la aprehensión cualitativa respectiva de una esencia de valor, el "ser superior" de un valor se manifiesta en que es "preferido", lo cual no sucede necesariamente, ni siquiera regularmente, en la forma de una elección consciente[36]. Sólo en este último caso se daría algo así como una comparación calculadora.

La diferencia entre Scheler y Kant puede a trechos parecer muy grande; pero es sólo la asunción de que los valores materiales puedan ser aprehendidos *a priori* como esencias, lo que le permite a Scheler la construcción de una ética que lleva a consecuencias completamente diferentes de las que se dan en Kant, sin que por ello recaiga sobre ella el anatema kantiano de ética heterónoma o de ética de la tendencia. El único error que según Scheler cometió Kant fue el de no separar bienes —empíricos— de valores —*a priori*—; sólo por eso las razones materiales determinantes de la voluntad tenían para Kant generalidad empírica inductiva a lo sumo y no podían por tanto servir de leyes prácticas[37].

Que el método fenomenológico de la intuición esencial realmente pueda alcanzar o no lo que pretende, es cuestión que no podemos discutir aquí; en lo que sigue presuponemos que la intuición esencial de valores materiales no esté sujeta a objeción metódica fundamental alguna, y nos preguntamos

35 *Ibídem*, p. 106.

36 *Ibídem*, pp. 105 y ss.

37 *Ibídem*, p. 34.

cuáles de las objeciones hechas por Heidegger contra la filosofía de los valores podrían valer también para la ética de Scheler.

El reproche de que el valor sea un patrón de cálculo para la comparación de acciones aisladas no se puede, como vimos, movilizar contra Scheler. Para éste, lo mismo que para Heidegger, el *ethos* es más importante y fundamental para el fenómeno de lo moral que el establecimiento de posibles criterios de enjuiciamiento del actuar ético. Queda la sospecha de que el valor sólo pueda ser la determinación dada de un objeto y de que un valor semejante, que "tiene el modo de ser de la cosa", no pueda "ni en lo más mínimo dar nuevas luces sobre el ser de los bienes". ¿Es, pues, necesario que mediante predicados valorativos "la cosa que primero sólo es material quede determinada como un bien"[38]?

¿Qué quiere decir "primero" en este contexto? "Los valores tienen a la postre su origen ontológico únicamente en el previo sentar la realidad de las cosas como la capa fundamental"[39]. Esta crítica de Heidegger parece inicialmente ser pertinente para Scheler: los valores se comportan con respecto a los bienes —empíricos— tal como los colores se comportan con respecto a las cosas. El paralelo de Scheler no debe ser malinterpretado pues lo hace para mostrar que los colores, al igual que los valores, no son propiedades que subyacen a cosas —o bienes— sino que, como esencias autónomas independientes de sus posibles sustratos, pueden llegar a ser dados intuitivamente[40]. La pregunta decisiva es la de ¿cómo se comportan los bienes con respecto a las cosas? "Los bienes no encuentran su fundamento en las cosas, de modo que algo tendría que ser primero una cosa para poder ser un

38 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 99.

39 SCHELER, Max, *op. cit.*, p. 35.

40 *Ibídem*, p. 35.

'bien'[41]; Scheler parece haberse anticipado y haber respondido a la objeción de Heidegger, que no había sido planteada contra él. ¿Pero es convincente la respuesta? Todo depende de la aseveración de la aprehensibilidad autónoma de las esencias. "Bienes y cosas son de la misma originalidad en su ser dados"[42]. Los unos no se dejan reducir a lo otros, aunque bienes determinados fácticamente sean cosas o, al contrario, cosas puedan ser valiosas. Se trata aquí empero de una articulación ontológica secundaria de esencialidades independientes en sí. De hecho, el valor está "sólo construido" sobre la cosa, en tanto que los bienes —como "pequeñas jerarquías de valores"[43]— están "como quien dice totalmente imbuidos"[44] de valor. Estas afirmaciones de Scheler son más que opiniones defensivas, como se podría mostrar en la exactitud de su análisis. A la manera de Heidegger podríamos acaso preguntar ¿cómo se comporta el "modo de ser" de los bienes con el "modo de ser" de los valores?, sólo que en este tipo de preguntas Scheler vería un "constructivismo" ilegítimo en acción, ya que precisamente la intuición esencial le mostraba que los bienes no se pueden fundamentar en cosas ni éstas y aquellos en un tercero. Los valores pueden ser aprehendidos *a priori* y las propiedades de una cosa también; entre ambos resultan diferencias esenciales de tal índole que a partir de ellos no se podría llegar mediante abstracción a una esencia abarcante que fuera común a los valores y a las propiedades de las cosas.

Hay no obstante algo común a las cosas y a los bienes, a propiedades y a valores: ambos son aprehendidos en intuición eidética. Aunque el filósofo se sienta aquí en un papel pasivo, puramente receptivo y entregado a

41 *Ibídem*, pp. 42 y ss.

42 *Ibídem*, p. 43.

43 *Ibídem*, p. 42.

44 *Ibídem*, p. 44.

la "cosa misma", ¿acaso el modo de acceso pasivo no neutraliza los valores entre sí, incluso si se está dispuesto a aceptar que su analogía con propiedades de las cosas sea meramente formal, de manera que de allí no se puede derivar crítica alguna? Scheler escapa a neutralización semejante mediante la jerarquización de los valores que él deduce del sentido que les es inmanente. Pero ese sentido no puede seguir siendo completamente inmanente: superior o inferior puede ser un valor con respecto a otro sólo con base en una particularidad abarcante que en uno de los valores se realice de manera más fuerte y en el otro de manera más débil. Criterios de jerarquización semejantes son para Scheler "durabilidad", mayor o menor divisibilidad (un valor es tanto superior cuanto menos divisible sea), grado de fundación (un valor fundante es superior al que en él se funda), "profundidad de satisfacción", etcétera[45].

Estos criterios son, en cierta medida, valores de segundo orden, por medio de los cuales los de primer orden obtienen su "valor posicional". Se plantea entonces una alternativa: o los valores de segundo orden serían intuidos de caso en caso en los valores de primer orden, se desharían así en éstos y no estaría asegurado que se dé realmente una jerarquía entre los valores; el significado ético de los valores quedaría entonces en tela de juicio[46] ya que bueno sería un valor con relación a otro, relación que se manifiesta en la preferencia del uno sobre el otro. O los criterios que determinan la jerarquía son simplemente generales y entonces quedaría cuestionada la esencia particular de los valores de primer orden, que serían aprehendidos solamente en función de los valores de segundo orden. De este modo se volvería a deslizar subrepticiamente un punto de vista constructivista en la intuición eidética puramente receptiva, lo que no sería grave si este punto de vista

45 *Ibídem*, pp. 107-117.

46 *Ibídem*, p. 47.

constructivista no se justificara con referencia a la intuición esencial. Heidegger no trató expresamente este problema, pero desde su perspectiva habría que preguntar si aquí no se escamotea el punto de vista rector, el "ver previo", para el cual este universo de los valores es un universo y su jerarquía es un ordenamiento real y no un amontonamiento cualquiera.

La misma cuestión se vuelve a plantear cuando se pregunta por el sentido de la ética de Scheler en conjunto. La tarea de ésta consiste manifiestamente en desarrollar y refinar más la siempre dada conciencia humana de los valores, cultivar el sentido de los matices y conferirle así una impronta más diferenciada al *ethos*. La riqueza interna de la vida ética parece ser un valor de tercer orden que abarca la ética de Scheler en su conjunto, un valor que es todo menos que sobreentendido, y que no deja espacio, por ejemplo, para un valor que juega gran papel en toda ética rigurosa, cual es, el valor del centramiento ético de la personalidad. La filosofía de los valores, que se había mantenido puramente receptiva y anticonstructiva, se convierte ahora en un valor supremo —con lo cual se desconoce, sin duda, el sentido genuino de la reflexión moral filosófica—.

Aunque no se le pueda reprochar a la ética de Scheler que los valores analizados en ella sean determinaciones "cósicas" de estatuto ontológico no aclarado, se echará con todo de menos que los puntos de vista rectores y fácticamente efectivos no sean sometidos a reflexión, sino escondidos tras el velo de la ideología de una intuición esencial supuestamente neutral y objetiva. Si la indagación fuera tan neutral y objetiva como en efecto se pretende, ella desnaturalizaría ya las máximas morales toda vez que los valores morales se vuelven partes integrales de un estadio cultural, el cual, a su vez, no puede ser considerado a la luz de ellos.

Quien quiera evitar tales consecuencias deberá comenzar yendo más hondo al concepto mismo de "intuición" esencial. Si ésta es una forma de

acceso que cree aprehender cualquier cosa, el resultado será entonces también cualquier cosa. El llamado "a las cosas mismas" erraría en su propio sentido si se dirigiera a cosas cualesquiera. El llamado implica, más bien, que "las" —y esto quiere decir, obviamente, completamente determinadas— cosas han estado hasta ahora encubiertas por constructos filosóficos inapropiados y que ese encubrimiento no es casual, sino que concierne fenómenos decisivos cuyo esclarecimiento es cuestión destinacional; sólo si las cosas son así estará justificado el *pathos* de la fenomenología. Heidegger fue el primero en recoger este presupuesto oculto de la fenomenología en el concepto del fenómeno mismo: tema de una mostración explícita sólo puede razonablemente ser lo que primero y la mayoría de las veces se mantiene oculto[47], pero que está presente en todos los fenómenos con los que aparentemente estamos familiarizados: el rasgo fundamental que estructura un ámbito como el de la ética hacia un sentido y una meta —de ahí que *Ser y tiempo* se guíe por la pregunta acerca del "*sentido* de ser"[48]—. Parece que Heidegger estuviese respondiendo a Scheler cuando, en *Ser y tiempo*, no despliega simplemente la riqueza de análisis agudos, sino que hace del filosofar mismo el tema de la filosofía, en lugar de verlo como presupuesto sobreentendido. "La distinción óntica del ser ahí radica en que éste es ontológico"[49]. Sólo por eso, la pregunta por el ser no es una pregunta cualquiera, pues siempre "es" ya en el ser de quien pregunta. En contraposición total a Scheler, para Heidegger sólo existe finalmente esta pregunta. La riqueza de la vida moral es, en cambio, un ideal secundario que cuanto antes se realizaría en el existir fáctico por sí sólo, si la pregunta fundamental llegase por lo menos a ser adecuadamente planteada.

47 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §7, sobre todo p. 35.

48 *Ibídem*, p. 5.

49 *Ibídem*, p. 12.

Heidegger dedicó su libro *Kant y el problema de la metafísica*[50] a la memoria de Max Scheler. En el prólogo a la primera edición habla de "la fuerza distendida de ese espíritu"; en el parágrafo 37, donde desarrolla "la idea de una antropología filosófica", se refiere a los esfuerzos de Scheler por una antropología filosófica de la siguiente manera: "vio con una agudeza extraordinaria que la variedad de las determinaciones sobre el ser del hombre no se puede empacar simplemente en una definición común". Así pues, Scheler se habría esforzado en sus últimos años por "alcanzar una idea unitaria del ser humano", pero, con el mismo empeño, habría elaborado las "dificultades y complicaciones de esa tarea". Para él predominaba la impresión de que el hombre es "una cosa tan amplia, colorida, variada" y dueña además de "demasiados finales" que todas las definiciones que de él se den "se quedan cortas". Heidegger tiene una reserva más de fondo:

> Pero quizá la dificultad fundamental de una antropología filosófica no reside en su tarea de encontrar la unidad sistemática de las determinaciones esenciales con respecto a ese ser variado, sino en su concepto mismo[51].

Esto significa que cuanto más correctamente pueda una antropología filosófica hablar del ser humano, tanto menos se podrá comprender su ser en sumarias determinaciones esenciales. La cuestionabilidad radica en el "concepto" mismo de antropología filosófica: la "pregunta por el hombre" no se le puede hacer a éste desde afuera; es el hombre mismo el que pregunta y de quien se trata en esta pregunta. La pregunta es la estructura "antropológica" fundamental y cualquier posible respuesta desharía la pregunta y perdería de vista el genuino ser "ekstático" del hombre. Por ello en

50 HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, segunda edición, Frankfurt, 1951.

51 *Ibídem*, p. 190.

Ser y tiempo, Heidegger se ocupa solamente del desarrollo de esta pregunta; Scheler, por el contrario, se esforzó por encontrar respuestas. Heidegger, quien veía las "dificultades y complicaciones de esta tarea", está lejos de toda polémica contra esta clase de filosofía de los valores, que si bien no abre el horizonte propio de la pregunta mantiene abierto el camino con el proceder variado y no reductivo de la investigación. La fuerza filosófica de Scheler es "distendida", su "método" —la intuición esencial— no genera, como sí lo hacía el procedimiento neokantiano, errores sistemáticos que desfiguran definitivamente los fenómenos. Heidegger, como vemos, no polemiza contra el concepto de valor como tal sino contra un determinado uso sistemático de él; aunque no conduzca al objetivo que se tiene en mente, razón por la cual Heidegger no se vale de él, el uso del concepto no excluye atisbos por el camino hacia una mirada al ser del hombre.

b. La polémica de los juicios de valor y el planteamiento de *Ser y tiempo*

Algo similar vale para Max Weber. Si bien él "adhiere completamente a Rickert en lo que concierne a los intereses de la metodología"[52], no sería del todo apropiado abordarlo sin más en la perspectiva de la crítica heideggeriana al neokantismo, pues su personalidad y su fuerza afloran en la visión aguda para la realidad social e histórica cuyo análisis a menudo le resulta en una presentación modélica de posible actuar político. No es que Max Weber hiciera recomendaciones de manera solapada —a nada se opuso más que a recetas políticas adornadas científicamente—, mas sus análisis tuvieron tan claramente presente la dimensión futura del actuar humano que su influencia como científico fue eminentemente política y filosófica, filosófica en el sentido de una intención. La provisión conceptual pudo quedar a la zaga de esta intención y la conceptualidad de Rickert pudo no interesar a Weber por sí misma,

52 HEINRICH, D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübingen, 1952, p. 18.

sino sólo como posible punto de partida de investigaciones que gracias a su acierto podían permitirse proceder de forma conceptualmente ingenua.

La así llamada "polémica de los juicios de valor" que nos concierne en este trabajo fue para Heidegger de importancia indirecta; las relaciones que se puedan establecer entre esa polémica y el planteamiento de *Ser y tiempo* son primariamente de naturaleza "típico-ideal". Cuestiones de causalidad histórica "externa", como, por ejemplo, la pregunta de cuán profundamente se haya ocupado Heidegger del transfondo de la polémica, se pueden dejar de lado. Las causas en sentido amplio que llevaron a la polémica de los juicios de valor se han de buscar en el desarrollo de la sociedad. Un consenso general sobre los juicios de valor fundamentales, especialmente los de naturaleza moral, se vio crecientemente dificultado por un desarrollo que llevó a racionalización y especialización cada vez mayores en la ciencia y en la técnica. La racionalización trajo como consecuencia una vasta objetivación de las relaciones sociales; la especialización, por su parte, condujo a un pluralismo creciente. El juicio moral se vio amenazado de descrédito, que algunos académicos trataron de parar; la polémica que surgió de allí en torno a los juicios de valor en la ciencia absorbió casi por completo las labores de la entonces influyente "Asociación para la política social" y dividió a sus miembros en dos campos enemigos.

Ambos partidos coincidían en que la relación valorativa era la principal característica de las ciencias de la cultura, por cuanto sus objetos se constituían sólo a raíz de la aplicación de valores al caos de la realidad. Las dos partes veían además en el juicio de valor una fuerza social de eminente significado cultural. Se disputó, ante todo, por la función política de las ciencias sociales. La tendencia tradicional, cuyo representante era G. Schmoller, creía que el consenso general sobre los valores fundamentales en la sociedad estaba dado o que era por lo menos en principio susceptible de restaurar. La confianza en que "los hombres buenos y destacados de un mismo pueblo, de una misma época cultural se pongan cada vez más de acuerdo... sobre los juicios

prácticos de valor más importantes"[53] animaba a algunos científicos sociales a emitir pronósticos en forma de juicios de valor "objetivos" y a hacer públicas recomendaciones de política económica y social. Max Weber, por el contrario, recalcó con la drasticidad que le era propia que un consenso *de facto* sobre los juicios de valor es de naturaleza completamente distinta a la de uno alcanzado mediante una discusión científica racional, y que la generalidad empírica de un estar de acuerdo es algo distinto por principio a la capacidad de generalización ideal de juicios racionalmente verificables de hecho:

> Sobre si se deba tener a alguien por un canalla puede haber a menudo un acuerdo general sustancialmente mayor que —justamente entre los especialistas— sobre la cuestión de la interpretación de una inscripción arruinada[54].

Con una perspicacia diagnóstica que en forma similar encontraremos en Heidegger, Weber declaró que la racionalidad científica y la "desmitificación del mundo" por ella operada eran "el destino de nuestro tiempo"[55]. Por ello y al mismo tiempo los valores, precisamente los más sublimes y más llenos de significado, se repliegan de la opinión pública y se retiran a un transmundo que se sustrae por completo al control racional: el estrechamiento del sentido de razón a racionalidad técnico-científica deja un amplio espacio de vida no científica, un espacio que queda abandonado a la total irracionalidad. Weber no quiere con ello declarar sin sentido la discusión sobre valores éticos últimos; sólo que tales discusiones presuponen "simplemente la comprensión de la posibilidad de valoraciones últimas divergentes por

53 SCHMOLLER, G., "Volkswirtschaft, Volkswirtschaftslehre und—methode", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, tercera edición, Jena, 1911, p. 494.

54 WEBER, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922, p. 463.

55 *Ibidem*, pp. 554, 546y ss.

principio e irreconciliablemente"[56]. Mucho se ha alcanzado si logramos que se gane conciencia de los juicios fundamentales de valor que difieren en cada ser humano; justamente cuando hayamos liberado el sentido de la decisión valorativa de toda racionalización secundaria, podremos entender el actuar de un ser humano, de manera más cabal que hasta ahora, como un actuar racional referido a ese valor como objetivo.

Con gran habilidad evadió Weber el debate filosófico de fundamentos que se cernía en este contexto. Si Schmoller, por ejemplo, intentaba salvar un último resto de racionalidad remitiéndose a las proposiciones "formales" de la ética kantiana, Weber, con la mirada tranquila del sociólogo, aclaraba que esas proposiciones formales obviamente incluyen "instrucciones de contenido" que se concretizan en un actuar descriptible[57]. La tajante separación de Weber entre juicios científico-racionales y juicios de valor no pretende dejar estos últimos en manos de la arbitrariedad; tan no aboga él por "relativismo valorativo" alguno, que la precisa delimitación de la esfera de las decisiones valorativas últimas debe servir a que el ser humano se elija más concientemente a sí mismo y a su destino, sin que pueda eximirse de ello mediante consideraciones pseudorracionales[58].

En el mundo desmitificado se ha convertido la lucha entre dioses y demonios en una lucha entre decisiones valorativas últimas, en las cuales cada quien elije "su demonio". El vehículo para transmitir las decisiones valorativas a otros seres humanos es el carisma de la "gran personalidad". Es especialmente esta expresión de Weber la que se ha visto expuesta desde los años sesenta a sospechas políticas. Que su diagnóstico fuera entendido como

56 *Ibídem*, p. 465.

57 *Ibídem*, p. 466.

58 *Ibídem*, p. 546.

acuerdo con lo diagnosticado, si no incluso como su recomendación, fue sólo el sino habitual de teorías sociológicas. Weber en cambio creía en el proceso de "desmitificación" tener ante sí un desarrollo de alcance histórico mundial y de autonomía destinacional frente al cual la reacción, ya sea en forma de justificación o de crítica, siempre llega tarde. La alternativa que aún le parecía estar abierta era la de decidir entre reconocer ese desarrollo, y con él la separación de racionalidad científica y decisiones valorativas personales últimas, o proseguir los intentos de confundir turbiamente las dos esferas.

Para Weber, claridad y consecuencia eran en todo caso ventajosas. Esta preferencia se remitía en últimas a su concepción tan humilde como casi patética, para el gusto de hoy, del ascetismo científico. Si bien Weber pudo describir los valores de la personalidad en última instancia sólo como irracionales, su intención no fue la de exponer la política al ciego decisionismo de demagogos carismáticos. A él lo guió, por el contrario, la intención esclarecida de liberar las decisiones valorativas últimas de la falsa apariencia de justificación científica racional. Los destinatarios de su tesis no eran, por lo demás, los políticos sino los profesores, quienes, en lugar de presentarse en la plaza pública a la lucha política de poder con todas sus implicaciones, utilizaban la seguridad de la universidad, al abrigo entonces de asaltos, y la autoridad de su condición académico-científica para actuar como "profetas de cátedra".

Determinante para Weber fue pues la comprensión verdaderamente ascética de la ciencia. La "personalidad" científica —la ciencia tampoco es una labor anónima— se caracteriza por "servir puramente a la cosa"[59]. Esta personalidad tiene la capacidad, o debería tenerla, de poder abstraerse de los propios juicios de valor irracionales e inevitables; de esta capacidad de abstracción Weber se prometía una moderación del fanatismo. La racionalidad

59 *Ibídem*, p. 533.

de la ciencia —justamente la razón instrumental que ha sido despojada de sus presupuestos o de sus consecuencias filosóficas— era en efecto tanto para Weber como para Rickert un hecho, sólo que para aquel no se trataba de un hecho del que hubiera que tomar nota y cuya legitimación habría sido un problema de saber filosófico fundamentador, sino de un valor ético que sólo podría ser legitimado mediante una decisión valorativa correspondiente. Era de consecuencia histórica reconocer la racionalidad que se estaba formando de manera cada vez más aguda y pura; pero quien prefiere la consecuencia a la inconsecuencia, consuma una decisión valorativa de la cual no puede ser dispensado por una supuesta lógica del desarrollo histórico.

Aquí se muestra de nuevo en Weber la mirada del sociólogo, a quien le interesa menos la consecuencialidad lógica inmanente del pensamiento científico que las repercusiones éticas de éste en la personalidad de los científicos. Aunque la racionalidad sea nuestro destino, cosa que Weber no se cansa de repetir, este destino tiene que ser asumido. La decisión en favor de la racionalidad no es ella misma racional pero tampoco es simplemente irracional; ella requiere del ejercicio de un ascetismo apasionado. Ella aprende a renunciar a la pasión del *pathos* religioso pero no cree por ello que los dioses y demonios hayan desaparecido sin dejar rastro de la escena del teatro del mundo; dioses y demonios siguen viviendo en las decisiones valorativas últimas que quedan tras la retirada de todo lo discutible racionalmente. A semejante imagen del hombre se la puede encontrar contradictoria, pero justamente en su contradictoriedad consiste, para Weber, la esencia del hombre moderno, marcado parcialmente por la ciencia[60].

El actuar humano está orientado hacia fines. Mientras que con los medios de causalidad psicológica se puede explicar el hombre sólo en un muy

60 *Ibídem*, p. 456.

limitado respecto, atender a los fines de sus actos hace posible una transparencia totalmente distinta de su ser: la estructura fin-medio de actos orientados hacia un fin se le abre al análisis teleológico racional con completa claridad. La "relación de valor" a un fin último que en sí, como juicio de valor, no puede seguir siendo fundamentado racionalmente, se da a su vez en un contexto social de acción, cuyas consecuencias se pueden llegar a conocer. Si bien de este modo no se pueden juzgar racionalmente los últimos valores, se pueden sí analizar las consecuencias que tienen en los seres humanos que por ellos se deciden. Las consecuencias previsibles —y a veces las no previsibles— de las decisiones valorativas humanas ofrecen de nuevo argumentos, si bien no criterios claros, que juegan un papel en la decisión a favor o en contra de un determinado valor. Por más que insista Weber en que en el horizonte del actuar humano inevitablemente nos toparemos con decisiones valorativas a-racionales, no concibe él que una decisión determinada semejante se sustraiga para siempre a la discusión. Justamente cuando en el discurrir del desarrollo histórico salen claramente a la luz las consecuencias de una decisión valorativa, pueden moverse los límites dentro de los cuales se tomaron en su momento decisiones definitivas. Weber no opina que el hombre tenga el derecho de insistir de una vez por todas en ciertos valores últimos; su "doctrina de los valores" no sucumbe, por tanto, al veredicto de Hegel que declaró inhumana a la invocación de un "oráculo interior".

Weber, como vemos, mediante la conceptualidad del valor designa estados de cosas captados lúcidamente, pero si se quiere entenderlos de manera más precisa y profunda habrá que rebasar esa conceptualidad. En otras palabras: el concepto de valor muestra un problema cuya solución él mismo entorpece.

En tanto que Weber dejó sin decidir el problema filosófico fundamental que plantea su sociología, Karl Jaspers, del lado filosófico, intentó sacar las consecuencias de ello. Partiendo de la pregunta por los límites del

conocimiento conclusivo, Jaspers descubrió la existencia como un ser tal que, a pesar de no ser concluyentemente demostrable, es también de manera completamente diferente. Allí donde la mirada sociológica que recae desde afuera sobre el hombre constata la contradicción insoluble entre valores personales y ascetismo científico, Jaspers codifica dos ámbitos del ser contrapuestos de manera inmediata.

La totalidad del saber científico hace posible la "orientación en el mundo".

> Orientación en el mundo, en cuanto ciencia, significa conquistar una presencia independiente en su subjetividad del que conoce. Su *pathos* es el de saber lo que es válido para todo posible ser racional, más allá del hombre e inafectado por el cambio de los tiempos y de la individualidad histórica, siempre y en todo lugar[61].

Frente a esta forma de orientación en el mundo, que no es responsabilidad del hombre particular, Jaspers introduce el concepto de existencia que jamás puede llegar a ser un objeto del conocimiento en el mismo sentido que el "mundo". En lo que toca a la cuestión de los límites de la cognoscibilidad se abre la nueva dimensión de la "aclaración de la existencia". El punto de partida es el atisbo de que el ser de la existencia sólo es accesible en la consumación real de la existencia misma. Existencia es la manera como yo me comporto conmigo mismo y con aquello que en las situaciones límite apunta más allá de mí. Justo en esas "situaciones límite" el conocimiento garantizado no sirve de nada y cada quien debe actuar bajo su propia responsabilidad; en esas situaciones se muestra lo que cada uno en verdad es, más allá de todo posible conocimiento de sí mismo. Las categorías de la

61 JASPERS, Karl, *Philosophie*, Berlin, 1932, Tomo I, p. 85.

ciencia no pueden aprehender esa verdad porque la realidad existencial se consuma a sí misma en su propia libertad.

La analítica del *ser-ahí* de Heidegger arranca del carácter de consumación de la "autoapropiación preocupada" que pertenece originariamente al sentido del "yo soy" fáctico[62]. La existencia no se abre a una observación objetiva; ella es "según la cosa" el movimiento de la voluntad en el cual el hombre tiene que reconocer su propia realidad. El *ser-ahí* se ocupa de sí mismo, de su ser. Esto significa ante todo que el *ser ahí* se comprende hacia su ser; esta comprensión de ser no es un "tener-ser" en el sentido teórico: comprender ser es el "anticiparse", el proyectarse hacia las propias posibilidades. Estas posibilidades, sin embargo, las toma el *ser-ahí* de su facticidad; él se proyecta hacia las posibilidades que le abra o le cierre su propia historia. La correlación interna de proyecto y "ser arrojado" constituye la existencia.

Más radical que Jaspers, Heidegger no parte del fracaso de la objetivación total, sino que muestra que el acto objetivante se funda en una relación más originaria de ser del *ser-ahí*, de la existencia. Mientras Jaspers deja la racionalidad científico-teórica como un ámbito en sí independiente, Heidegger intenta unir los actos tanto racionales como "irracionales" en un proyecto humano unitario de *ser-ahí*. Heidegger da así en la intención última de Max Weber y acierta mejor que Jaspers, pues el dilema fundamental y al mismo tiempo ético de Weber no se mueve entre racionalidad y decisión valorativa, sino entre una razón sobria que mantiene separadas la racionalidad y la decisión valorativa, y que, por lo demás, sabe que la racionalidad no entra en vigor sin una decisión valorativa que le subyace, por una parte; y, por la otra, una confusión turbia del ámbito racional y el

62 HEIDEGGER, Martin, "Anmerkungen zu Karl Jaspers' *Psychologie der Weltanschauungen*", en *Karl Jaspers in der Diskussion*, H. SANER (ed.), München, 1973, pp. 70-100, especialmente p. 93.

ámbito de los últimos valores. Ante esta mezcla de pseudorracionalidad y profecía social científicamente aderezada, la clara toma de partido por un acto valorativo a-racional que antecede a la racionalidad es algo así como una "decisión de la razón" *sui géneris*.

El hombre en todo caso se hace transparente su propio estatuto antropológico en su contradicción, y con ello, no hace algo distinto a lo que hace Heidegger en la analítica del *ser-ahí*, de una forma conceptualmente más segura: el *ser-ahí* o se capta en sus propias posibilidades con una transparencia absoluta —originariamente como cuidado, como anticiparse-en-el-mundo y, en forma derivada, como ser ahí "racionalizante" que interpreta su entorno según las categorías de la ontología de la cosa—, o sucumbe a lo ente intramundano que él mismo no es, y se comprende a sí mismo según la analogía con ese ente[63]. Aquí se da esa turbia confusión de las categorías del *ser-en-el-mundo* —que para Heidegger, a diferencia de Weber, no son sólo las categorías de una racionalidad pura— con los existenciales del *ser-ahí* que se proyecta, que Max Weber había descrito a su manera, filosóficamente irreflexiva pero "ónticamente" tanto más sugestiva.

Resumamos. Karl Jaspers retomó las categorías fundamentales de Weber y las transpuso un poco modificadas a lo filosófico; Heidegger, por el contrario, logró en categorías totalmente distintas fecundar filosóficamente el ímpetu propio de los atisbos de Weber.

Es más difícil juzgar cómo se haya de entender desde esta perspectiva el pensamiento tardío de Heidegger. Con la destrucción crítica de la filosofía transcendental como resto de un cartesianismo no aclarado, cae también la tesis de la "fundamentación" de la ontología —racional— de las cosas en

63 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 58.

una relación más originaria del *ser-ahí* con su mundo. Análogamente se tiene en los escritos posteriores la impresión de que el mundo de la técnica y de la ciencia queda más o menos abandonado a sí mismo. El hombre comprometido con el pensamiento esencial puede aquí y allá —con la distancia del que no participa— hacer uso de sus ventajas, siempre y cuando no sucumba a ese mundo. La actitud que el hombre podría tomar ante el mundo cientifizado es descrita como "serenidad"[64], en una conferencia que lleva el mismo nombre: un "dejar" semejante dona, de hecho, posibilidades de penetración pensante de los presupuestos del pensar "racional"; y es justo aquí donde ha radicado la fascinación de *Ser y tiempo*.

64 HEIDEGGER, Martin, "Gelassenheit", segunda edición, Pfullingen, 1960, pp. 9-28.

IV. la dimensión práctica del concepto de valor

IV. la dimensión práctica del concepto de valor

1. La interpretación heideggeriana del actuar humano

En *La doctrina platónica de la verdad,* Heidegger había trazado una imagen desalentadora del humanismo. Se habla allí a un mismo tiempo de la "acuñación de una actitud ética", de "la salvación del alma inmortal", del "despliegue de las fuerzas creativas", del "cuidado de la personalidad" y de "la disciplina del cuerpo", para documentar que allí donde se relaciona el hombre como animal racional con una "estructura metafísica fundamental fija lo que es"[1], los ideales resultan intercambiables a discreción. Tal estructura fundamental puede asumir formas diferentes, pero siempre delimita el dominio único dentro del cual se puede realizar el hombre, dominio que determina los ideales por los que él deba o no esforzarse en su actuar.

"Mesura y valor"[2] son, por cierto, dudosas categorías fundamentales cuando se trata de emprender la lucha contra la dictadura de consignas

1 HEIDEGGER, Martin, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus"*, segunda edición, 1947, p. 49.

2 Éste es el título de la revista de los emigrantes alemanes, editada por Thomas Mann durante el nacionalsocialismo.

ideológicas esclavizantes: en el mejor de los casos perpetúan ellas su impotencia convertidas en estéril habladuría o en el peor caso erigen un contramundo de consignas positivas, contra las cuales justamente a causa de su positividad no se puede levantar objeción alguna. Y lo que en lucha abierta pueda aún valer como legítimo, en tanto que jamás se sabe claramente si el sentido del ser de una lucha coincide por completo con el sentido de las consignas, es para el pensar a largo plazo un peligro que amenaza su sustancia misma.

Una vez que se fija un patrón valorativo tiene el pensar o que abdicar ante un ideal que sólo aprehende adecuadamente quien en él crea, o que comparar diferentes valores a partir de un patrón que, de no ser ya dado, lo fija para sí el pensar mismo. Éste, sin embargo, es un buen ejemplo de contraposición abstracta, ya que el valor o patrón valorativo fijado libremente también debe tener carácter vinculante si no se quiere que se disuelva en inasible fugacidad; y aun si este no es el caso se tendrá por lo menos que declarar valor supremo el valorar sin traba alguna y el hombre como sujeto. Así el actuar según valores e ideales es, y seguirá siendo, acomodación a un esquema metafísico previamente dado.

Frente a ello Heidegger no pretende hacer valer un ideal libertario, que a la vez y por fuerza no pasaría de ser una nueva contraposición abstracta; lo que él busca es más bien una nueva determinación de la esencia del actuar. Con esta propuesta comienza la carta a Jean Beaufret *Sobre "el humanismo"* publicada inicialmente y no por casualidad en un mismo tomo a continuación del ensayo sobre *La doctrina platónica de la verdad*. Ya en las primeras líneas de la carta se da por sentado que toda la orientación por valores implica una noción de actuar en términos de "efectuar un efecto"[3],

3 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'. Brief an Jean Beaufret", en *Platons Lehre von der Wahrheit*, *op. cit.*, 53.

cosa comprensible si se piensa que actuar según valores significa realizarlos; sólo una noción subjetivista semejante del actuar permite, claro está, su enjuiciamiento objetivo desde afuera. Si el actuar, por el contrario, se despliega según su propia determinación interna, determinación que el actuar no se fija así mismo ni la encuentra ya dada en el mundo exterior, caen los criterios a los cuales tendría que ceñirse el actuar, actuar que no por ello queda en el aire, sin vínculos, ya que corresponde al ser.

"Corresponder" no significa aquí la observancia de un patrón y sí tal vez resulte comprensible a propósito del lenguaje: quien habla una lengua no sigue tan sólo las reglas de la gramática y quien expresa algo en el lenguaje, más que obedecer a un patrón, se expresa a sí mismo, lo cual no quiere decir que esté haciendo algo meramente subjetivo. Lo que el lenguaje puede significar está ya dado pero no como algo que se pueda constatar objetivamente, pese a que los diccionarios despiertan equivocadamente semejante ilusión como fácilmente lo comprueba todo aquél que sin hablar una lengua trata de traducir a ella, sino como algo que se realiza cada vez de nuevo en el habla. Esta ejemplaridad del lenguaje explica por qué al comienzo de la carta *Sobre el "humanismo"*, inmediatamente después de la nueva determinación del actuar, se encuentra la frase "el lenguaje es la morada del ser".

A la luz de la nueva determinación del actuar el hombre no corresponde a valores, sino al ser, porque el actuar humano no es originariamente realización de un valor y sí más bien plenificación, es decir, "desplegar algo en la plenitud de su esencia, llevar ésta hacia la plenitud, *producere*"[4]. Parecería que Heiddeger aquí no haga otra cosa que lo que ya había hecho Lotze, quien ya había sostenido que el actuar moral, en contraposición al proceder kantiano, no es

4 *Ibídem.*

reducible a la producción de obras[5]; Lotze lo sostuvo, sin embargo, porque según él los actos humanos se guiaban por valores a los que accedíamos y percibíamos con el sentimiento, con lo cual si bien se distanciaba verbalmente de la comparación externa de valores seguía enredado en la contraposición abstracta a ella. El sentimiento es apenas un gran criterio nebuloso, una referencia global a la que sólo su imprecisión salva de figurar entre las teorías calculadoras de valor. Valor, al fin de cuentas, es en sentido general algo a lo que uno se puede remitir para legitimar el actuar. Entre más oscuro y menos desarrollado sea el concepto de valor como tal, entre más se reduzca su significado a ser objeto de la apelación legitimadora, tanto más se enreda el pensar en valores en su propio círculo: el concepto de valor se declara verbalmente solución del problema que él mismo designa.

Esta solución no sólo sigue siendo meramente verbal, sino que se orienta además por la situación de decidir entre alternativas de acción que compiten entre sí, como lo muestra con toda claridad Helmut Kuhn, uno de los últimos defensores de la "proto-realidad" de los valores[6]. Para decidirse ante una alternativa se necesita de un patrón, patrón que según él sólo puede tener el carácter de valor. A Kuhn no se le escapa el hecho de que la comparación valorativa, con base en la cual un ser humano en una situación determinada se decide de cierta manera, es inconciente y por ello no es una decisión en el sentido racional acostumbrado. Tanto más insiste él en que tras el actuar instintivo del hombre surte sus efectos una "comparación valorativa que regula nuestro hacer", un "para nosotros mismos sólo parcialmente conocido principio de nuestra economía existencial" que decide "quiénes somos". "Precisamente el actuar impulsivo clama por interpretación".

---

5 LOTZE, R. H., *Mikrokosmos*, *op. cit.*, Vol. II. p. 308.

6 KUHN, Helmut, "Werte— eine Urgegebenheit", en *Neue Anthropologie*. H.G. Gadamer y P. Vogler (eds.), Vol. VII. Stuttgart, 1975, pp. 343-373. En lo que sigue, ver pp. 349 y ss.

Si el hablar de valores ha de tener aquí más que un mero sentido formal indicativo, interpretación puede ser tan sólo una consideración comparativa externa de proyectos de vida que se subordinan a patrones de medida. El actuar humano queda así sometido a conceptos generales de puntos de vista económico-existenciales o de cálculo valorativo, lo cual presupone que las diferencias en el actuar de los diferentes seres humanos se den a raíz de que en una determinada situación haya por lo menos dos alternativas de acción en principio comparables, lógicamente equivalentes, así no sean del mismo valor, susceptibles de ser ordenadas en una escala valorativa coherente en sí.

Heidegger controvierte semejante esquema que parte de que el actuar humano se consuma en un desarrollo en principio necesario dentro del cual hay momentos destacados, los instantes de decisión, en los que somos libres de elegir entre un número limitado de alternativas. Esta contraposición metafísica de necesidad y de libertad lleva a que, en la medida en la que la libertad no se determine como arbitrariedad absoluta, tengan que fijarse en adelante valores que orienten la libre decisión. Por más que se rechace de dientes para afuera, la función de los valores está pensada en analogía con las causas naturales determinantes.

Cuando Heidegger trata de retrorreferir esta contraposición de necesidad y libertad a una libertad originaria, cuya necesidad interna no se puede enjuiciar según criterios genéricos y generales, tiene que haber dejado atrás no sólo el concepto de valor sino también todo análisis filosófico que subsuma el actuar del hombre bajo conceptos generales. El falso actuar deja de ser entonces la alternativa lógicamente equivalente del actuar correcto, actuar entendido aquí como concepto general, para tener ahora como "yerro" su propia necesidad, necesidad que no puede ser rebajada o devaluada. Así también hay que entender el rechazo de Heidegger de la "antropología": quien pregunta por el hombre, presupone por lo menos que se trate de una

pregunta con sentido y que, así sea sólo en la generalidad más formal, esté ya delimitado aquello por lo cual en rigor deberíamos preguntar ante todo, a saber, el ser del hombre. Sólo que la delimitación y precisión de lo que es el ser del hombre ha presupuesto hasta ahora la interpretación del ente hombre sin la pregunta por la verdad de su ser; semejante determinación es por tanto, a sabiendas o no, metafísica.

Hemos visto lo que Heidegger rechaza. Empero, ¿cómo determina él positivamente el ser del ser humano? Una pregunta semejante, que supuestamente obligaría a concretar formulaciones que parecen vagas, terminaría volviendo a sucumbir a la contraposición abstracta de manera que al inquirir por lo positivo estaría de nuevo asumiendo lo que se había rechazado. El que el actuar sea un plenificar y el que esto quiera decir "desplegar algo en la plenitud de su esencia" no se puede malinterpretar como si se tratara de un giro escolástico; aquí, por el contrario, se da a entender, si bien de manera aún provisional e insuficiente, que la esencia no es ningún universal y mucho menos valor alguno. La plenitud se despliega con naturalidad pero no según un plan de desarrollo previamente dado.

Mas, ¿cómo mantener abierto el ser del ser humano y evitar al mismo tiempo el peligro del silencio embarazoso? La idea central de Heidegger a este respecto es la de que conceptos generales, criterios, patrones y con ello la libertad de decisión aislables, son fenómenos secundarios derivables de una relación fundamental originaria. En *Ser y tiempo* Heidegger habla aún de "fundamentación"; después evitará el término a causa de la ambigüedad que le es inherente. Pero ya que en los análisis de *Ser y tiempo* no se desenmascara simplemente como errada a la ontología de la objetividad —de lo "ante los ojos"— que le sirve de base a una posible filosofía de los valores, sino que describe su yerro como anejo por necesidad al proyecto del *ser-ahí*, necesidad que, sin embargo, no es de tal naturaleza que permita deducir la "caída" a partir de una estructura universal determinada del *ser-ahí*.

En el texto de una lección dictada poco después de haber terminado la parte publicada de *Ser y tiempo* afirma Heidegger que "en últimas las interpretaciones erradas *tienen que* haber sido hechas para que por medio de su rectificación gane el ser-ahí el camino hacia los fenómenos propiamente dichos"[7]. Esta afirmación no está aún asegurada contra malinterpretaciones como los textos tardíos de altura lenguájica inexpugnable, de ahí que resulte especialmente sugestiva para esta investigación que no puede apropiarse simplemente el estilo del Heidegger tardío y clausurar de entrada posibilidades de crítica. "Tienen" no significa ciega necesidad; las interpretaciones erradas son más bien necesarias en la medida en que no representan alternativa de libre escogencia a una interpretación correcta. "Ellas tienen su fundamento y su necesidad en la existencia histórica del ser-ahí mismo"[8]. Verdadero y falso no son valores de verdad dentro de un concepto universal sino plenificaciones del *ser-ahí* que vive de la plenitud del ser, lo cual quiere decir que toda acción o acto individual contiene mucho más de lo que pueda subsumirse bajo conceptos genéricos superiores precisamente definidos. Esto concuerda con la experiencia que hace el ser humano de sí mismo: normalmente no experimenta lo general y lo individual como contrarios que en él subsistan; antes bien, lo propio para él lo experimenta justamente como necesario y general sin que por ello se sienta determinado ajenamente.

Así, pues, queda descartado el enfoque analítico, al que Heidegger califica de "lógico", y con ello queda sin piso toda una serie de preguntas que se quisiera plantear a pesar de todo. No obstante, ¿cómo se podrá seguir hablando del ser humano y de su actuar? Si la plenitud del ser no se representa

---

7 HEIDEGGER, Martin, "Die Grundprobleme der Phänomenologie", Vorlesung Sommersemester, 1927, *Gesamtausgabe*, Vol. 24, p. 459.

8 *Ibídem*, pp. 458 y ss.

adecuadamente ni en el pensar lógico ni en su contraparte, el sentir, sólo queda la instancia del lenguaje, que se sustrae a las alternativas abstractas descritas y que sirve al mismo tiempo como ejemplo de la superación de contraposiciones. "El pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser"[9]. Uno se siente tentado a sustituir en esta frase el "para" por el gerundio "diciendo".

Los "pensadores y poetas" plenifican "la patencia de ser, en cuanto en su decir la traen al lenguaje y en él la guardan"[10]. El actuar, originalmente comprendido, tiene su lugar en este pensar; y este pensar no es un efectuar sino un consumar que se hace visible y asible en el modo como habla desde la plenitud del lenguaje, o también desde la pobreza del lenguaje en el discurrir de la interpretación errada, necesaria en la realización histórica del *ser-ahí*. Es por esto por lo que el poetizar se vuelve importante para Heidegger, no como modelo o patrón de medida sino como un paralelo inconmensurable, si se me permite tan paradójica expresión; este paralelo se expone con máxima claridad en el breve comentario que Heidegger hace a *Eisgeschichte —Historia de hielo—* de Adalbert Stifter[11].

Heidegger cita la historia en su integridad, remitiéndose a la apreciación del propio Stifter de que esta historia tenga que calar hondo. Se trata del invierno; a raíz de un brusco cambio de temperatura el hielo se ha fijado a los árboles y al ir engrosando con la humedad y el frío termina quebrándolos bajo su peso. Los campesinos de la aldea tienen miedo a la naturaleza en general y de manera inmediata por sus casas, cuyos techos ya están

9 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", *op. cit.*, pp. 53 y ss.

10 *Ibídem*, p. 53.

11 Heidegger, Martin, "Adalbert Stifters *Eisgeschichte*", en *Wirkendes Wort*, Mit Beiträgen von E. Brock-Sulzer, M. Heidegger, O.F. Walter, M. Walser. Schweizerische Bibliophilen-Gesellschaft, 1964, pp. 23-38.

sobrecargados de hielo; poco después se levanta una tormenta tibia y los campesinos temen que cause aun más estragos que la helada. El médico que regresa de una difícil jornada tras visitar a un enfermo les aclara, no obstante, que la inquietante tormenta va a tener un efecto benéfico, aún no visible, pues derretirá el hielo de los árboles, liberándolos así de su agobio; los árboles que llegue a tumbar la tormenta se habrían partido de todas maneras en poco tiempo bajo la carga del hielo, de continuar el frío intenso sin viento. Heidegger interpreta la historia comentando: "Así dirige el poeta el pensar de los hombres apartándolo del impetuoso fragor y del estrépito, del quebrarse y del precipitarse, hacia algo modesto que impera sosegado y benigno"[12]. Heidegger está de acuerdo con Stifter, para quien los efectos aparentemente insignificantes de la naturaleza son "superiores" a los grandiosos o espantosos espectáculos de ella.

Heidegger había ya advertido en la página precedente que la palabra del poeta obra,

> ... convocando al lector al escuchar y a lo dicho, es decir, a lo mostrado en la palabra. El obrar de la palabra es un llamar y un mostrar. Ella no produce efectos como los de presión o empuje en el ámbito de los procesos mecánicos[13].

En la medida en que Heidegger tiende aquí también a separar el genuino obrar de la palabra de efectos mecánicos de colisión, se expone al peligro de contribuir a que un dualismo malsano se imponga como válido. Éste, sin embargo, es más bien un reparo a cierta afectación en el planteamiento de Heidegger, no a la intención de fondo.

12 *Ibídem*, p. 36.

13 *Ibídem*, p. 35.

Lo decisivo en la referencia de Heidegger es que él no ilustra el llamar y mostrar de la palabra poética con la poseía narrativa de Stifter y sí más bien con las palabras para nada poéticas y completamente cotidianas del médico de la historia, es decir, con palabras que se proponían actuar e influir sobre el miedo y la preocupación de los campesinos, palabras cuyo efecto poético para el lector es apenas secundario. La *Historia de hielo* no es estética en el sentido de que deba despertar agrado o placer desinteresado; ella muestra más bien de qué calidad tienen que ser las palabras para poder obrar, para calar en lo profundo del sentir humano, palabras que no han sido premeditadas psicológicamente y, sin embargo, hacen valer por de contado la profusión de fenómenos naturales.

En la interpretación del fenómeno da Heidegger "aún un paso imperceptible más para comprender mejor el decir de la palabra poética"[14], con lo cual se echa de ver que el carácter poético de la palabra se determina a partir de su obrar y no por encontrarse en una obra de arte. El paso adicional lleva a Heidegger a decir:

> ... las fuerzas y leyes hacia las cuales señala el poeta son ellas mismas aun una señal. Ellas señalan hacia lo totalmente invisible y que, no obstante, antes de todo a todo determina lo que el hombre tiene que corresponder desde el fundamento de su ser-ahí si ha de poder vivir sobre esta tierra. La palabra poética señala hacia lo profundo de este fundamento. Stifter lo llama "lo grande"[15].

El poeta no sólo describe estados de cosas exteriores sino que muestra lo que todo determina en su aura o atmósfera, es decir, no en un sentimiento

14 *Ibídem*, p. 36.

15 *Ibídem*.

secundariamente asociable con los estados de cosas, sino en aquella "atmósfera" que expresa la plenitud del todo de la naturaleza y a partir de la cual surge secundariamente y mediante abstracción de "lo grande" la representación de estados de cosas exteriores y los ordenamientos jerárquicos conceptuales.

Este "imperceptible paso más" no parece ser tan inofensivo, pues encumbra las simples frases de explicación científica del médico a las alturas de un mostrar y decir poético que alcanza hasta lo profundo del fundamento del *ser-ahí*. Lo que de todas maneras se ha observado correctamente es que el obrar de las palabras del médico no se sigue únicamente de su valor explicativo racional; es también la autoridad médica la que aquí sin premeditación interviene, infunde confianza y habla de un fenómeno conocido también en el ámbito médico cual es el de que causas insignificantes, de poca monta, puedan llegar a tener efectos enormes que deciden de la vida y de la muerte.

Dejemos abierta la cuestión de si Heidegger no sobreinterpreta a Stifter acercándole a la "magia de las cosas simples" en la poesía de Rilke. Lo decisivo en el "paso más" sigue siendo cierto, sin embargo, también para Stifter:

> El mostrar lo verdaderamente grande en lo pequeño, el mostrar hacia lo invisible por cierto a través de lo manifiesto y a través de lo cotidiano del mundo humano, el dejar oír lo no dicho en lo dicho, este decir es lo que obra en la palabra del poeta[16].

Y en toda palabra viva podríamos añadir que produce y ocasiona más que lo que conceptualmente se puede aprehender. Lo no dicho no es cualidad

16 *Ibídem*, p. 37.

oculta de un lenguaje especialmente elevado; por el contrario, es de la esencia del lenguaje el que uno tenga siempre que haber oído más que palabras sueltas para comprender. Aun los efectos externos del discurso de un demagogo no se basan en la consecuencialidad demostrable de sus deducciones conceptuales —un fenómeno que la retórica ha tematizado y descrito vagamente, pero que al final no ha podido explicar—. La retórica no es ciencia, el obrar de la palabra no se puede forzar.

El hombre tiene sin duda un sentido natural para saber dónde termina el verdadero decir y dónde comienza el razonar sólo formalmente irrefutable. El lenguaje tiene en sí mismo los criterios de su obrar, criterios que no son aplicables desde fuera. Los deslices o lapsos de estilo que arruinan el obrar se pueden notar seguramente; y, sin embargo, no es posible dar recetas generales de cómo evitarlos. Variando una frase ya citada podríamos decir que en últimas hay que cometer tales yerros lenguájicos para que el *ser-ahí* mediante su rectificación, gane el camino hacia el decir propio[17]. Se trata de algo no misterioso que vivimos continuamente, por ejemplo en los intentos de formular algo por escrito. Lo no logrado de un giro del lenguaje nos es ahí mismo consciente aun cuando no demos con el giro adecuado en el momento, o por mucho tiempo o jamás; presentimos de alguna manera lo que buscamos, pero no lo tenemos ante nosotros como un patrón disponible al cual debamos tan sólo acomodarnos cual modelo a imitar.

Esto vale también para el fenómeno del actuar que nos ocupa, el cual perdería una importante dimensión si se ve en él tan sólo la ejecución de un proyecto previamente dado y diseñado a la luz de una teoría que se propone transformar la totalidad de lo que es en estructura transparente de cálculo. El hecho de que el actuar político, para mencionar un caso conocido

17 Ver arriba nota 7.

de todos, no alcance irrestrictamente lo que estaba previsto en su proyecto teórico inicial justo cuando es exitoso, debería servirnos de advertencia. Es propio de la efectividad del actuar que éste se proyecte libremente, si bien no en abstracta arbitrariedad, a cuyo efecto no puede garantizar por adelantado la legitimación de su hacer.

Análogamente se puede proponer el "humanismo" como programa y bajo este título se pueden plantear exigencias y posiblemente llegar a realizarlas; al hombre, no obstante, se le constriñe así de una manera que le priva de lo más importante del "humanismo", a saber, del libre despliegue a partir de la plenitud de sus posibilidades, despliegue del que forma parte que el hombre encuentre dadas las condiciones externas que le permitan ser más que un mero animal laboral funcional. Es posible que estas condiciones externas se construyan también con base en un programa, pero el logro o plenitud del resultado no se podrá en manera alguna garantizar por anticipado; la racionalidad del proyecto de mundo es siempre ulterior. Frente al pensar planificador, el actuar, en la medida en que es más que la ejecución de una orden o de una prescripción de valor, es lo primero, lo más decisivo, lo fundamentante. El intento heideggeriano de un "pensar originario" no es más que el intento de corresponder a aquel actuar que de hecho es el único eficaz a la larga y de encontrar palabras que no sólo describan correctamente el fenómeno sino que como palabras vivas y obrantes sean ya además encarnaciones de ese actuar originario, es decir, que representen la posibilidad más originaria de él.

Quien insista por el contrario en lo positivo, y quiera saber en dónde se pueda constatar y verificar la esencia del hombre de tal manera que el actuar esté subordinado a modelos de eficiencia, si bien no necesariamente aniquila la libertad humana, que al exteriorizarse pasa a veces por las más increíbles y riesgosas metamorfosis, sí le impide una consumación en la que el hombre pueda captar su vida como unitaria y autónoma. Semejante

posibilidad originaria avistada por Heidegger no se puede asegurar ni contra malentendidos ni contra coerciones internas o externas. El intento mismo de asegurarla la despojaría de su originareidad ya que "asegurar" quiere decir asegurar contra objeciones, lo cual a su vez significa cimentar posiciones antitéticas y rebajar la originareidad al nivel de las objeciones.

El pensamiento de Heidegger, en cambio, no se orienta por su antítesis; sólo gracias a no definir "autonomía", como lo hace Kant, mediante la contraposición a "heteronomía", logra él alcanzar el punto en el que libertad, más que mera liberación, es "atrevimiento" y "aventura"[18]. Es así que la filosofía de Heidegger, justamente como pre-racional, es eminentemente crítica.

2. La persistente sugestividad del concepto de valor

Los análisis histórico-conceptuales con respecto a la filosofía de los valores y la crítica de Heidegger al concepto de valor han mostrado ante todo que el concepto de valor tiene carácter reactivo. Cuando la metafísica en la época subsiguiente a Kant y Hegel perdió la fe en sus genuinas posibilidades y le otorgó a las categorías de las ciencias naturales un carácter más o menos paradigmático para la filosofía teórica, dejó de estar en capacidad de captar la variedad abigarrada y colorida de la vida (ver Fries, Herbart, Lotze). Los filósofos exigían un complemento que independientemente de la árida metafísica fundamentara el "algo más" de que hablaba Kant y le hiciera justicia a la índole propia del actuar humano en la vida real. Aquí vuelve a manifestarse de manera fehaciente la tendencia aneja según Heidegger a la metafísica europea a escalar el ser poniendo otra instancia por sobre él.

---

18 GADAMER, H. G., "Hermeneutik als praktische Philosophie", en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Vol. i, Freiburg, 1972, p. 342.

Había que hacerle campo, más allá del simple ser, a los ideales y en general a todo aquello que despertaba el entusiasmo de la época. Al admitir la filosofía del siglo XIX de manera cada vez más clara su impotencia frente a las ciencias naturales de orientación primariamente positivista, se planteó la paradójica situación de que el hombre que sometía a la naturaleza incrementó infinitamente su poder, pero este poder se desarrolló de manera abstracta, al margen de la vida, de modo tal que el nuevo amo de la naturaleza tuvo que asegurarse un reino muy peculiar de fines y valores para su actividad poética, en el sentido más amplio y más estrecho de la palabra.

La creación de cultura, es decir, todo lo que hace el ser humano por fuera de las ciencias naturales, es producción de valor; mas puesto que los ideales rectores corren peligro de ser exagerados se hace la producción de valor sospechosa de mistificación. Haber reconocido y fundamentado ampliamente esto es mérito de Nietzsche y Marx. Para ellos la producción de valor no era una actividad complementaria del ser humano, sino la actividad humana propiamente hablando; su concepción del ser no excluyó la práctica sino que partió de ella: el ser se determinó como objeto de trabajo o se disolvió en un devenir sometido a la voluntad de poder. El concepto de valor pasó a ser una categoría universal cuya rígida claridad no conoció ya distinción alguna entre hecho y valor —a diferencia de la conceptualidad más bien mediadora de la época, para la cual el "valor" se convirtió en coartada para todo aquello que no se podía explicar de otra manera—. Heidegger da un paso más allá, interpretando ontológicamente la universalización supuestamente crítica del concepto de valor en Marx y Nietzsche y sacando a luz sus presupuestos.

Pero ni la consecuencialidad de Marx y Nietzsche ni la crítica de Heidegger lograron sacudir la ingenuidad con la que se sustentó, especialmente en los países latinos, la causa de la filosofía de los valores. Ortega y Gasset, cuyo mérito fue el de popularizar con ayuda de su brillante talento

literario la fenomenología de Husserl en el mundo hispano-parlante, escribió para el primer número de la *Revista de Occidente* el artículo "¿Qué son los valores?"[19], himno de alabanza desmedida al libro de Scheler *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. En su entusiasmo aflora al mismo tiempo un sentimiento de alivio que en Alemania de seguro también se sintió, si bien no tan desmedidamente.

Ortega considera que la filosofía de los valores es "uno de los logros más fructíferos del siglo XX"[20] y se sorprende de que la filosofía desde sus comienzos sólo haya reflexionado sobre el problema del ser, en tanto que siempre ignoró el problema del valor, de igual rango en dignidad y significado[21]. Junto a los sobrios hechos de las ciencias naturales hay los valores que circundan a todas las cosas como un aura y definen su "perfil estimativo". Ortega afirma que el conocimiento de los valores como el conocimiento de los números y de otros objetos ideales es "absoluto y de casi matemática exactitud"[22]. "En un momento en el que Europa parecía naufragar en subjetivismo y relativismo surge de repente la posibilidad de restaurar las normas transcendentales de lo emocional y de que se acerque el momento de realizar el postulado de Comte de sistematizar los sentimientos"[23].

Gracias a la fenomenología de los valores también la ética, la estética y la jurisprudencia se van a contar ahora junto con las matemáticas, la física y la química entre las ciencias exactas. Tal es el nuevo mensaje de Scheler.

---

19 ORTEGA Y GASSET, José, "¿Qué son los valores?", en *Revista de Occidente IV*, octubre 1923. Reimpreso en *Obras Completas*, Vol. VI, Madrid, 1952, pp. 315-335.

20 *Ibidem*, p. 315.

21 *Ibidem*, p. 316.

22 *Ibidem*, p. 330.

23 *Ibidem*, p. 335.

La ética material del valor aporta por fin una alternativa científicamente sostenible al positivismo, prevaleciente también en las ciencias del espíritu, alternativa que ni el neotomismo ni el neokantismo pudieron ofrecer; tanto más cuanto que esa ética parecía haber asegurado una ontología regional de los valores con ayuda de la intuición esencial.

Entre tanto la filosofía de los valores —dejando de lado su supervivencia puntual por fuera de Europa— es historia. El lenguaje de hoy, no obstante, es impensable sin el concepto de valor. ¿En qué consiste el papel de éste?

Desde que el mundo, desde la genética hasta la cosmología, está expuesto a un proceso de creciente objetivación y desde que el ser se ha convertido en posicionalidad, dos funciones le han tocado en suerte al concepto de valor: 1) la primera, localizada en el siglo XIX, consiste en proporcionar el fundamento de legitimación de aquellas ciencias que tienen que operar aun con conceptos como "libertad" y "decisión" y que ya no disponen de una instancia legitimadora que se funde en sí misma. En el moderno estado pluralista burgués el concepto de valor ha sustituido así el de virtud, que ha caído en desuso. 2) La segunda función es en cierto respecto relativamente nueva: "valor" es dentro de las sociedades tecnocratizadas altamente desarrolladas la categoría para todo aquello por lo que uno se pueda interesar; valor ha pasado por lo tanto a ser la expresión de la conmensurabilidad de todo lo que es y puede ser. Valor es la sustancia de todo lo que cuenta y como tal una especie de nueva moneda universal: es el denominador común en el que queda abolida y neutralizada toda inconmensurabilidad anterior. El valor hace comparables entre sí los más distintos e irrelacionados bienes e intereses, integrándolos en un sistema de cálculo universal. Valores son tanto el tiempo libre como las consignas de los políticos, las calorías nutricionales del pan diario, la calidad de la vida, como también la presión de la sangre, los conceptos lógicos —lógica de dos valores—, colores y sonidos —*valeurs*—, Dios, el ser humano y las acciones bursátiles. El valor es el medio de una neutralización ontológica total.

Tal vez una sociedad pluralista, compuesta de numerosos grupos heterogéneos, sólo pueda hacerse a una adecuada posibilidad de entendimiento público por medio del concepto de valor. Esta mediación no deja sin embargo de ser ambigua si se tiene en cuenta que *valor* es un concepto último indisoluble que no puede ser cuestionado en una discusión. Aquí es precisamente donde radica su gran practicidad en una sociedad pluralista, dentro de la cual un consenso sobre lo que todos conjuntamente hayan de hacer ha dejado de ser algo dado y sobreentendido. El concepto de valor le permite a los grupos más disímiles, que muy difícilmente se pueden entender unos con otros, remitirse a los más altos valores de cada uno para legitimar su respectiva posición y sustraerse así a la discusión. Sólo una sociedad pluralista semejante en la que cada uno y cada grupo se aferra a su respectivo valor absoluto, reconociendo o teniendo que reconocer al mismo tiempo que la absolutez del valor sólo vale para él, permite que el concepto de valor llegue a tener la significatividad de que actualmente goza: con él se neutralizan dogmatismos que nadie puede quebrar y sus defensores quedan todos equiparados, a pesar de que la equiparación sólo consista en que todos sean igualmente incapaces de mediar entre sí sus posiciones.

Insistir en que el concepto de valor tiene su función específica en la ciencia de la economía parecería una pedantería trivial. La autonomización del valor respecto de las cosas de las cuales vale coincide, como se sabe, con el surgimiento de la economía de mercado; allí donde se trata del intercambio de bienes, del vasto espectro de las transacciones comerciales, tiene su legitimación el concepto de valor. Estrechamente relacionado con esto y legitimable también desde la cosa misma es el concepto de justicia conmutativa en el ámbito jurídico, tal como juega su papel en el caso de indemnizaciones y compensaciones. Pero todo lo que rebasa estos ámbitos transfiere la lógica propia del concepto económico de valor a áreas que no se pliegan a una racionalidad comparativa semejante. Valores supremos hacen las veces en la discusión fáctica de lo incomparable, lo inescrutable y lo irreductible; en

virtud del concepto mismo que encarnan de valor supremo ellos impiden e imposibilitan preguntas y cuestionamientos a los cuales, en razón de su carácter valorativo, tendrían en realidad que responder.

Pensar en valores está sujeto a una lógica propia, a la que nadie que en él se aventure se puede sustraer. Todo lo que se declara un valor se convierte en posición en una escala valorativa y con ello en valor posicional. Las cosas tanto como los seres humanos pierden su identidad, su naturaleza, tan pronto como se las valora —*verwerten* en alemán, utilizar como sacar valor— y pasan a ser magnitudes de cálculo, cuya respectiva posición es relativa no sólo a los sujetos que valoran sino también a todas las demás posiciones en la escala de valor, tanto hacia arriba como hacia abajo. El valor es siempre cosa de una perspectiva, de un punto de vista, como dice Nietzsche. Esto es especialmente cierto del valor supremo: su posición depende de los valores situados por debajo de él. Lo que cuenta pues, no es qué valores figuran arriba y cuáles abajo dentro de una escala de valor, lo decisivo es que una cosa que se convierte en valor se mueve a lo largo de un carril. Lo primario no es la posición sino que en fin algo se transforme ante todo en valor. El valor supremo es ante todo valor, de lo contrario no podría estar en la cima de una jerarquía de valores. "El pensar en valores es aquí y en general la mayor blasfemia que se puede pensar frente al ser"[24], pues para Heidegger el ser se determina justamente en que no es intercambiable. El que declara ideales obligatorios a valores absolutos o valores en sí, o afirma con meras palabras lo que el contenido de ellas no puede cumplir, o sugiere una objetividad de los valores de la cual, por tratarse de posiciones subjetivas mediadas por conceptos intercambiables, se distancia al mismo tiempo. Como dice Heidegger a propósito de Nietzsche, "hablar de 'valores en sí' es un descuido irreflexivo o una falsificación o las dos cosas al mismo tiempo"[25].

24 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", *op. cit.*, p. 99.

25 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* II, *op. cit.*, p. 102.

Las consecuencias de esta lógica del valor parecen escapar a quienes creen poder refutar el materialismo o la dominación de las ciencias naturales elevando a valores supremos lo santo, lo bello, la cultura o la vida. Ellos no saben lo que hacen. Por agotarse en la perspectividad de su valer urge el valor a su realización. El valer no es nada si no se impone, si no se hace valer; a la luz de esto se comprende la gran consecuencialidad de la filosofía de Nietzsche. Él, el gran inmoralista, desenmascaró la hipocresía de una moral que aparenta hacia afuera aborrecer la máxima de que el fin justifica los medios. La voluntad referida sólo a sí misma no conoce límites para sus posiciones; de ello se sigue la lucha total de los valores, la lucha de las cosmovisiones, que quiso impedir el ascetismo de Max Weber.

La agresividad de las posiciones de valor se dirige contra su cara opuesta. El no valor, lo que carece de valor hay que erradicarlo como la mala hierba. Scheler hizo de esto un teorema de apariencia matemática: la negación de un valor negativo es un valor positivo. El no ser del valor positivo carece de valor. Scheler, como ya antes Rickert, vio el criterio de valiosidad en relación con la negación; tengamos presente que no se puede valorar sin desvalorar. El mismo Nicolai Hartmann vio el peligro de una "tiranía de los valores" en la "tendencia a excluir otros valores del sentimiento de valor": "Todo valor —cuando se ha apoderado de una persona— tiene la tendencia a entronizarse como tirano único de todo el *ethos* humano, a costa por cierto de otros valores, de aquellos también que materialmente no le son opuestos"[26], dijo Hartmann. La supuesta neutralidad de una ética de los valores basada en la intuición esencial queda abierta a fuertes dudas, pues existe tan sólo en la medida en la que se encubra el papel del sujeto que valora.

26 HARTMANN, Nicolai, *Ethik*, Berlín, 1926; cuarta edición, 1962, p. 576.

La ética material de los valores se granjeó muchas simpatías gracias a la riqueza de sus análisis, sensibilizó al observador pensante al sentido específico de los fenómenos morales y le permitió reconocer las propias experiencias dentro de contextos más amplios de sentido, a riesgo eso sí de que el problema de la fundamentación de la ética quedase relegado; por el contrario, el recurso a valores en el uso promedio del lenguaje surte más bien la función de estrechar el horizonte de comprensión, en vez de ampliarlo, y de impedir preguntas en vez de animarlas. Esto se ve claramente en los documentos doctrinales de la Iglesia Católica, la que también en sus nuevas encíclicas prefiere no apoyarse tanto en revelación "heterónoma" para remitirse tanto más a argumentos iusnaturalistas o a consideraciones generales de plausibilidad y conveniencia. Es muy diciente que allí donde el entendimiento razonador tropieza con sus límites se introduzcan valores superiores a manera de argumentos sustitutivos que no aportan más que el encubrimiento de la ausencia de toda fundamentación juiciosa. La arbitrariedad procedimental es tan notoria que un texto como la encíclica *Humanae vitae* del 25 de julio de 1968 resultó a grandes trechos en caricatura involuntaria de una exhortación ética; lo curioso es que los autores mismos no hayan reparado en la fragilidad de su presentación. Justamente en este no haber reparado se echa de ver qué tan grande es el poder de sugestión del concepto de valor, el cual por lo demás fue ajeno a la tradición teológica hasta que el neotomismo del siglo XIX lo introdujo para disponer de un argumento contra el materialismo en auge por esa época. En el uso católico oficial del concepto de valor culmina el proceder para el cual la inmunidad retórica de un argumento contra todo tipo de objeciones es más importante que su claridad, transparencia y fuerza persuasiva a partir del asunto mismo. En dicha encíclica se lee, por ejemplo:

> La disciplina y el orden propios de la castidad conyugal de ninguna manera va en detrimento del amor conyugal, sino que más bien le confiere un alto valor humano. Y si bien ella exige un esfuerzo permanente,

gracias a su influjo bienhechor, desarrollan los cónyuges de manera cabal su personalidad, enriqueciéndose en valores espirituales[27].

En tanto que la primera parte de cada una de las dos oraciones refiere preceptos, plantea opiniones y traza limitaciones, en la segunda mitad en lugar de ampliaciones, fundamentaciones o esfuerzos por hacer comprensibles los preceptos y hacerlos aparecer razonables, se aducen valores humanos o espirituales cuyo carácter vago y arbitrario testimonia a un mismo tiempo la continua fascinación y la pobreza de contenido del concepto de valor. Se tiene incluso la impresión de que justamente la falta de base y de contenido hace que el concepto de valor parezca ser argumento cómodo que no requiere de esfuerzo razonador adicional.

También para los filósofos del valor en los países latinos el valor sigue siendo la materia del humanismo, "el tejido de la historia"[28]. La actividad del espíritu humano consiste para ellos ante todo en apreciar, en estimar; la libertad, a su vez, radica en disponer de objetos alternativos de apreciación o estimación. De ahí que ellos crean que al reintroducir una estructura del "uno-todo" en la filosofía, Heidegger prive de toda libertad de movimiento la iniciativa humana. En medio de la apodicticidad del ser no queda, según ellos, escogencia posible: sólo hay ser —de lo contrario nada[29]—. Los humanistas del valor destacan acremente la evolución negativa de la filosofía heideggeriana del ser, que en un principio entendió aun la interpretación del ser como decisión y asoció el proyecto existencial con lucha y violencia. Después, sin embargo, la ontología fundamental suprimió el papel

27 *Humanae vitae*, Encíclica del Papa Pablo VI del 25 de julio de 1968, Recklinghausen 1968, p. 21.

28 BATTAGLIA, Felice, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna, 1967, p. 102.

29 *Ibídem*, p. 83.

interpretativo del ser humano y condenó a éste a la contemplación del ser. De ahí que Heidegger se remita al *ethos* en la Grecia temprana como modelo de una sabiduría inmediata; toda actitud humana que diverja de la contemplación es estigmatizada por Heidegger como decadente.

No sorprende, por tanto, que esta filosofía de los valores que ve en la noción heideggeriana de ser tan sólo una estructura global y abstracta bajo la cual se subsume todo lo que es, levante contra Heidegger las mismas acusaciones que él hace contra ella. El pensar del ser, que impide que se plantee la cuestión del valor, llega incluso a ser comparado con un escenario vacío en el que, más allá del bien y del mal, ofrece el ser siempre la misma representación infinita[30]. Se repiten así las figuras críticas que Christian Weiss y Hermann Lotze movilizaran a fines del siglo XIX contra la lógica de Hegel, cuando ésta era tenida por mero esquema deductivo sin relación alguna con la vida. Los teístas especulativos al igual que los críticos de Heidegger, no pudieron darse cuenta de que el permanente remitirse a la vida concreta seguirá siendo abstracto en tanto no se esté en condiciones de acreditar mostrativamente lo concreto.

Vuelve pues a elevarse el cargo de "deshumanización del ser"[31]. A Heidegger, dicen los críticos, le interesa ante todo el ser de las cosas, el ser de la tierra; el ser humano, por el contrario, no se desempeña en su filosofía siquiera como administrador o mayordomo del ser: es tan sólo su guardián, guardián de un santuario cuya llave se ha perdido. De ahí que se exija que el hombre recupere la llave que le permita acceder al tesoro[32]. Con el tesoro,

30 *Ibídem*, p. 96.

31 FERREIRA DA SILVA, Vicente, "A concepçâo do homen segundo Heidegger", en *Obras Completas*, Sao Paulo, 1964, pp. 25 y ss.

32 BATTAGLIA, Felice, *op. cit.*, p. 100.

tal es la esperanza de los filósofos de los valores, el hombre reactivado podrá crear los patrones o baremos para su agitado existir; pues aquello que Heidegger llama ser no es otra cosa que "el valor", el principio supremo de emancipación del que todos los valores humanos participan[33].

No se deben, sin embargo, bagatelizar las exigencias de patrones para el actuar humano. El mismo Heidegger admite que en la precaria situación en la que se encuentra el hombre contemporáneo urja la pregunta por "la vinculación mediante la ética"[34]. ¿Qué puntos de apoyo da Heidegger para responder a esa pregunta?

3. Acreditabilidad e historicidad de la verdad

Pretensiones de acreditabilidad y de adecuación sólo se llenan si está dada la posibilidad de ello. Una filosofía que presuponga compleción semejante y busque apenas los criterios determinantes de la validez de valores, por ejemplo, sería dogmática ya que no se podría seguir cuestionando el fundamento de su posibilidad y la idea de tal fundamentación. Este fundamento de posibilidad puede ser entendido como transcendental y en esta medida legitimante, caso en el cual no sólo se presupone una idea de legitimación que deja de ser justificable sino que se da por sentado desde un primer momento que lo que se va a legitimar es un "hecho" tal que parezca legitimable en razón de la idea de legitimación presupuesta.

Este dogmatismo anejo a la idea formal de fundamentación transcendental se ve si no superado, sí por lo menos problematizado cuando se afirma,

---

33 *Ibídem*, p. 107.

34 HEIDEGGER, Martin, "Über den 'Humanismus'", *op. cit.*, pp. 104 y ss.

como lo hace Kant del sistema de la *Crítica de la razón pura*, que "no pone como base nada dado fuera de la razón misma, y, por tanto, que trata de desarrollar el conocimiento desde sus gérmenes originarios sin apoyarse en *factum* alguno"[35]. Heidegger cita estas líneas como prueba de que a diferencia de sus sucesores neokantianos Kant no parte de un *factum* a legitimar[36].

Por este camino se muestra, según Heidegger, que lo fundamentante no se puede seguir entendiendo en analogía con lo que se pone a la base ya que la fundamentación se consuma a partir de un círculo originario del presuponerse: el presuponer tiene el carácter del proyectar que se comprende a sí mismo, a cuyo efecto lo a interpretar en la comprensión no es ya dado como tal y sí más bien sólo en la interpretación accede a la palabra, "para que decida por sí mismo si, como el ente que es, manifiesta aquella constitución de ser hacia la cual se le abrió formal-indicativamente en la proyección"[37]. Si esta decisión se produce de manera que se encubra a sí misma su propia estructura circular o que el *ser-ahí* se encubra su propia estructura de cuidado, éste termina dejándose dar de lo ente intramundano el modelo para la comprensión de sí mismo; con ello el *ser-ahí* se subordina a un patrón de medida inadecuado para él, por el cual se guía. El *ser-ahí* que no cae sino que se asume en su estructura circular, por el contrario, es al mismo tiempo histórico y en su verdad o propiedad transparente a sí mismo.

De estas consideraciones se desprende que la exigencia de patrones de medida y el intento de reivindicar carácter vinculante para las máximas del actuar humano se malentienden cuando se trata únicamente de fijar patrones

35 KANT, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783. A 39s.

36 HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, segunda edición, Frankfurt, 1951, p. 26.

37 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 314 y ss.

objetivables y disponibles, o puntos de vista valiosos, y de anteponerlos al actuar. El actuar originario no es para Heidegger un dominio separado y reservado a la ética como disciplina filosófica y sí más bien idéntico con el ámbito del acaecer originario de la verdad; el actuar como mero efectuar efectos presupone este ámbito de un acaecer de verdad históricamente preestructurado. La ética como una doctrina del actuar en situaciones de conflicto, es decir, en situaciones aisladas, es por ello una abstracción que se vale de implicaciones a las cuales, justamente en cuanto ética, ella misma se cierra el acceso.

La vincularidad resulta en el actuar como *consumación* o plenificación (ver arriba IV.1); no obstante, jamás se puede garantizar un resultado obligatorio, ni tal resultado se puede presuponer como algo objetivamente realizable, ya que emerge de un acaecer histórico que tanto más se escapa a la intervención del hombre cuanto más cree éste poderlo dominar. La ilusión de que el hombre pueda dominar las circunstancias de su obrar surge sólo allí donde hay que tomar decisiones no problemáticas y sí más bien arbitrarias, allí donde se puede actuar de una manera u otra y alcanzar uno y otro resultado sin mayores dificultades. Esto vale no sólo de las condiciones externas del actuar práctico, sino también e igualmente de los criterios morales con base en los cuales el actuar se comprende a sí mismo como vinculante. No obstante, la cuestión de qué criterios en general puedan con sentido llegar a ser criterios no es un acontecer fatal de determinación histórica, sino obra, que hay que hacer comprensible, del ser que a través de su historia se hace patente y se encubre a un mismo tiempo en el actuar humano.

Objetivos pueden llegar a ser los criterios sólo allí donde se haga abstracción del acaecer de verdad en la historia, allí donde en sentido heideggeriano éste se "olvide" y se interprete gracias a ello como propiedad constatable de un valor efectivamente dado. Esto último, por lo demás, puede suceder de manera expresa o no; la no aparición del término "valor" no excluye que estemos ante una filosofía de los valores, en el sentido que hemos intentado

analizar a lo largo de este trabajo, como, por el contrario, la aparición del término no es aún por sí sola indicación de un pensamiento que haya sucumbido a la irreflexión calculadora.

El círculo original del presuponerse como proyectar que se comprende a sí mismo es lo único que puede hacer comprensible el actuar como plenificar a partir de la plenitud de ser y el modo como la idea de criterios universales se fundamenta en aquel círculo. Heidegger no sólo se refiere a la ética cuando a propósito de su investigación de la idea platónica en *La doctrina platónica de la verdad* muestra que el concepto universal, en cuanto se convierte en patrón de medida de lo concreto individual, es un fenómeno fundado.

Esto es lo que ahora vamos a comprobar en el respecto especial en el que el fenómeno de la verdad como vinculante e histórico es concebido en el pensamiento de Heidegger, ante todo en *Ser y tiempo*. Allí, si bien lo que se va a interpretar "decide a partir de sí mismo" en qué forma de ser se interpreta, tal decisión es históricamente resuelta:

> La resolución constituye la fidelidad de la existencia a su peculiar sí mismo... En la resolución estriba la constancia existencial que, por su esencia, se ha anticipado ya a todo posible instante que de él surge... En la historicidad impropia, por lo contrario, la extensión originaria del destino queda oculta... Inconstante, en cuanto uno mismo, presenta el ser-ahí su "hoy" e interpreta los acontecimientos de su destino, que no es capaz de asumir, como momentos de un presente sin tiempo y sin extensión[38].

Propiedad e impropiedad, empero, se consuman como posibilidades históricas por ser anejas ambas a la estructura del *ser-ahí* que se rebasa a sí

38 *Ibídem*, p. 391.

mismo. El presuponerse del *ser-ahí* tiene como tal ya una dimensión histórica; incluso cuando malentiende su propio ser, el *ser-ahí* se decide por una posibilidad históricamente mediada, una por cierto en la que él desfigura su historicidad. Si esto es así, el acceso metódico al ser deja de ser garantizable y el sujeto trascendental no puede seguir siendo tenido por *fundamentum inconcussum*. Puesto que el *ser-ahí* es absolutamente histórico sólo puede reconocer un patrón externo si malinterpreta su propio ser, lo cual, a pesar de todo, es una de sus posibilidades.

Semejante malinterpretación del propio ser lleva en efecto a la adopción de valores supuestamente objetivos, de los cuales sin embargo se afirma al mismo tiempo que no "son" en sentido estricto sino que "valen". La introducción de estos valores es con todo una ilusión tras lo cual, como se echa de ver en doctrinas públicas de lo moral, se esconde una mucho más desaforada subjetividad del valorar que tras la actitud más modesta y razonable, que fortalece en sí misma la fuerza de lo posible con una visión sin ilusiones de la historia. Lo cual, desde luego, no significa que mediante una mirada objetiva a la historia se pueda determinar lo históricamente posible, ya que de actitudes semejantes resulta más bien la debilidad empirista del actuar; pero lo que sí puede el anticipar decidido de lo no pensado en la historia es hacer más fuerte la propia tradición de lo que ella lo está en manos de los tradicionalistas.

En *Ser y tiempo* se dice a este respecto que el *ser-ahí* como "curar de", como ser hacia el fin, como ser yecto que siempre se comprende a partir de una tradición, no puede dominar su propio fundamento; pero tampoco es dominado por potencia intramundana o extramundana alguna. El actuar histórico no es justamente un fenómeno de dominación; tampoco la historicidad del *ser-ahí* se puede interpretar como un inventario de datos objetivables que él pueda enfrentar en su totalidad para asumir una posición frente a ellos. La historicidad es un rasgo del alcance temporal del *ser-ahí*;

objetivables para el *ser-ahí* son tan sólo momentos aislados de su ser histórico, no éste mismo.

Tratemos ahora de aplicar estos atisbos al problema del carácter de patrón de los valores, a cuyo efecto podemos tratar el tema del valor bajo el rubro de la verdad. Pues aun si en su esfera el *ser-ahí* no encuentra como ya dados valores autónomos porque sólo él se presupone —si bien se entiende a sí mismo como arrojado y no como autoconstituyente—, sigue él estando en la verdad o en la no verdad, en cuyo ámbito se manifiestan los patrones eventuales a los que está sometido. A la cuestión del valor se la puede interpretar en términos del fenómeno de la verdad tal como Nietzsche, al contrario, pudo interpretar a la verdad como valor. Así un enunciado válido es tenido por verdadero y también un valor puede caracterizarse como verdadero, en tanto no lo impida un acuerdo terminológico artificioso.

El carácter de patrón se puede estudiar ejemplarmente a propósito del fenómeno de la verdad. En el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, la verdad como adecuación se funda en la verdad como aperturidad; allí se precisa que el enunciado "como modo de apropiación de la aperturidad y como modo de ser-en-el-mundo se funda en el desencubrir, en la aperturidad del ser-ahí"[39]. El enunciado que se agota en "un ser hacia la cosa ente misma", no envuelve una relación de adecuación con dicha cosa; "lo que está por acreditar es tan sólo el ser desencubierto de lo ente mismo, éste en el cómo de su desencubiertidad"[40].

En interés de una comprensión más precisa de la idea heideggeriana de acreditación vale la pena confrontarla con el empleo que Husserl hace del

39 *Ibídem*, p. 226.

40 *Ibídem*, p. 218. De esta misma página son las citas siguientes.

término. En tanto que Heidegger se remite al capítulo quinto de la VI *Investigación lógica* a propósito de "la idea de acreditación como 'identificación'", piensa él la "identificación" —que escribe entre comillas y que presupone la distinción entre intención y realización— como identidad y gana con ello una noción de comprobación que difiere de la de Husserl: "comprobación significa: mostrarse lo ente en mismidad". El distanciamiento del enunciado de lo que en él se entiende es para Heidegger un fenómeno a todas luces secundario; el enunciado es ante todo "un ser desencubriente relativamente a lo ente real mismo" y la comprobación, en tanto no se malogre, ocurre en éste. Mientras ello sea así "no se comparan representaciones ni entre sí ni con *relación* a la cosa real": el "ser relativamente a" no es relación alguna, sino mismidad que se comprueba.

Para Husserl, por el contrario, y no sólo en los casos en los que la comprobación se malogra o por otras razones tienen lugar objetivaciones secundarias del enunciado, la comprobación está siempre "supeditada al objetivo final de escalación de compleción"[41] del sentido intencional del caso. Tal objetivo de compleción definitiva está, al igual que en Heidegger, pensado como identidad, mas no como identidad dada originariamente a partir de un "ser relativamente a" que vincula al enunciado como ser desencubriente con lo ente real, sino como identidad que se realiza mediante un proceso de identificación. Antes se pasa por distinciones, por "aproximaciones de la percepción a la compleción de su presentación objetiva" y en general por la diferenciación de actos posicionales, en cuya consumación si bien se puede llegar a la "coincidencia identificante" se necesita al mismo tiempo un acto específico que dirija su mirada "a la verdad dada" y gane expresamente conciencia intencional de ella[42].

41 HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, Vol. II, p. 117.

42 *Ibídem*, pp. 122 y ss.

La verdad como evidencia que se alcanza en una escalación teleológica de compleción intencional tiene para Husserl carácter normativo; para Heidegger sólo puede haber normas o patrones allí donde existan relaciones entre entes dados a la manera de objetos, en tanto que el ser originario del enunciado se funda en la aperturidad del *ser-ahí* y no a la manera de un objeto independiente. El enunciado sólo se vuelve objeto cuando mediante el repetir y la habladuría pierde su carácter de experiencia originaria y se troca en útil elocuente que está en relación objetiva con lo ente desencubierto, que, a su vez, es a la mano o dado como objeto. Se llega ahora pues a la fundación en un segundo sentido: fundada es aquí una manera específica de la *caída*, no simplemente una manera derivada de ser[43].

Para justificar los análisis de Heidegger frente a los de Husserl hay que aplicarlos a fenómenos ejemplares individuales. El modelo de Husserl fue el de la cosa de la percepción que se muestra en muchísimos escorzos o matices; Heidegger ve en ello un fenómeno secundario que se funda en la estructura primaria de *ser-en-el-mundo*. En esta estructura primaria el enunciado como ser desencubriente puede ser de manera inmediata relativamente a lo ente real gracias a que en los actos fundamentantes de la percepción tiene lugar comprobación pero no escalación necesaria de compleción ni intención vacía previa, cuyas deficiencias en relación con la ulterior compleción puedan resultar intuitivas. Ello en razón de que la percepción es para Heidegger, como ya dijimos, un fenómeno derivado del originario trato comprensivo con las cosas.

Así, en tanto que para Husserl la verdad, por lo menos en su génesis, resulta de la comparación de representaciones entre sí y con relación a la

43 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 224 y ss.

materialidad, por lo cual la podemos llamar "verdad óntica"[44], la verdad para Heidegger, lo mismo que el enunciado, es originariamente ser y no ente. "El ser verdadero como desencubrir acaece como un modo de ser del ser-ahí mismo"[45]. Esta verdad ontológica fundamenta la verdad óntica pero no se agota en semejante función fundamentadora, de manera que no es simplemente el presupuesto de la verdad óntica y en manera alguna su posibilitación transcendental. De la verdad como modo de ser del *ser-ahí* hay que hablar más bien análogamente a como lo hacemos del *ser-ahí* mismo: la verdad, también la verdad óntica en tanto originaria y no mera relación objetiva, es en sí misma ontológica. Y si bien no es posible ni se exige que el *ser-ahí* se mantenga en esa relación original con la verdad como aperturidad, el sentido posible de lo que pueda llamarse acreditación se tiene que orientar por semejante relación originaria.

En el ensayo *De la esencia de la verdad* Heidegger va un paso más allá, al vincular el enunciar representacional con la verdad ontológica de manera más inmediata que en *Ser y tiempo*. Es cierto que el enunciar representacional correcto se asemeja a lo abierto o desencubierto; pero lo desencubierto se define ahora como "el ente abierto cada vez en un comportamiento que se mantiene abierto". En tanto que la asimilación representacional toma su patrón en lo abierto, ella se expone como un dejar ser "a lo ente como tal y desplaza todo comportamiento hacia lo abierto"[46], cuya aperturidad no ha sido producida por el representar "sino sólo referida y asumida cada vez como un ámbito relacional"[47].

---

44 *Ibídem*, p. 225.

45 HEIDEGGER, Martin, "Die Grundprobleme der Phänomenologie", *op. cit.*, p. 308.

46 HEIDEGGER, Martin, "Vom Wesen der Wahrheit", tercera edición, Frankfurt, 1954. pp. 14 y 55.

47 *Ibídem*, p. 11.

A diferencia de *Ser y tiempo*, aquí ya no se considera el representar que se somete a un patrón de medida como un modo derivado de una relación originaria de ser; la relación externa del enunciado representacional con la cosa misma se determina más bien como el consumarse de aquella relación de ser en la que lo ente se abre al "comportamiento que se mantiene abierto". El "tomar patrón" requiere para su despliegue justamente de aquel espacio abierto que es la aperturidad de la verdad ontológica misma. Por poco claro que resulte en qué sentido condicione la aperturidad del comportamiento a la corrección de la toma representacional de patrón[48], tanto más manifiesta es la intención de fondo de Heidegger: no es sólo que la toma representacional de patrón se fundamente en la relación ontológica fundamental del *ser-ahí* con el ser desencubriente de la verdad, sino que ella misma es una modificación de la plenificación de esa relación.

Ernst Tugendhat se queja de que Heidegger escamotee en su análisis el concepto específico de la verdad, es decir, el concepto normativo de corrección, argumentando en últimas que la verdad ontológica en vez de fundamentar la verdad óntica simplemente la sustituye. Tugendhat insiste ante todo en mantener la diferencia entre intención vacía y realización correctiva al interior de la verdad como ser desencubriente y en que, de ser nivelada y abolida esta diferencia, lo verdadero dejaría de ser acreditable y la verdad quedaría en manos de la arbitrariedad[49].

Hay que admitir que la primera sección del parágrafo 44 de *Ser y tiempo* subdetermina la noción tradicional de verdad al orientar la reflexión del concepto por la teoría del conocimiento de Rickert, aunque no se menciona

48 Ver TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín, 1967, p. 376.

49 *Ibídem*, pp. 331-362.

ni el nombre de éste ni el de su obra *El objeto del conocimiento*, con lo cual se expone la presentación a una crítica fácil; de ahí que la conclusión del parágrafo 44 a) contenga sólo la mitad de la teoría heideggeriana. Tugendhat no se ocupa de la otra mitad en la que se habla del modo "fundado" de ser de la verdad enunciativa como constatable hacia el final de la sección b) del parágrafo, con lo cual su crítica pierde parte de su fuerza persuasiva. En lo que dice Tugendhat no llega a ser claro que Heidegger no está interesado primariamente en la verdad óntica, entendida ésta como la que abarca la verdad enunciativa y la verdad de las cosas y la que se suele llamar "corrección"[50]. Verdad como aperturidad no se puede seguir entendiendo como el presupuesto que hace posible agrupar indiscriminadamente un número caprichoso de verdades ónticas y legitimar la corrección de ellas a manera de fundamento transcendental, que Heidegger había ya modificado de manera notable en *Ser y tiempo* para después eliminar del todo. La esencia óntico-ontológica de la verdad exige ante todo que la verdad óntica se trasforme sustancialmente en razón de la fundamentación que aporta la verdad ontológica. Ésta no fundamenta cualquier cosa y sí más bien hace evidente la alternativa entre el *ser-ahí* propio y el *ser-ahí* impropio, a cuyo efecto el *ser-ahí* propio se acredita como tal asumiendo, no encubriéndose, el carácter ontológico que lo distingue según el parágrafo 4 de *Ser y tiempo*. El *ser-ahí* óntico que no reprime su esencia ontológica se trasforma también ónticamente.

Lo que dice el *ser-ahí* cuando se expresa puede ser ónticamente correcto y, sin embargo, según la aperturidad o encubrimiento ontológico puede diferir el significado así se mantenga constante la verdad enunciativa. El lenguaje natural ofrece bastantes ejemplos de enunciados que sin menoscabo de la verdad óntica afirman una vez en cadente habladuría algo correcto pero arbitrario e intercambiable y otra vez, por el contrario, abren

50 HEIDEGGER, Martin, "Vom Wesen der Wahrheit", *op. cit.*, p. 7.

o desencubren ser como en el caso de enunciados de apelación ética o de valencia estética, es decir, dicen más de lo que contiene el simple sentido enunciativo de la expresión, sin que por ello ésta remita simbólicamente más allá de sí misma. Heidegger rechaza el pensamiento que lleva a agrupar una serie potencialmente infinita de verdades neutras, tal como se da en Husserl y en Scheler, a favor de un pensar esencial que trata de comprender la verdad óntica siempre como "testimonio preontológico", es decir, como indicación hacia la verdad ontológica y como encarnación de ésta. De ahí que Heidegger se esfuerce por la interpretación de poesía y no se interese ni por una ontología general clasificatoria a medio completar ni por una fundamentación transcendental que desemboque en la neutralización del ámbito de lo objetivo en el sentido de una ontología de lo dado.

También Gethmann[51] se equivoca al interpretar la filosofía de Heidegger hasta 1930 como una doctrina transcendental-ontológica de método. Gethmann toma el planteamiento transcendental de *Ser y tiempo* al pie de la letra y lo interpreta con tenaz consecuencia; los fundamentos transcendentales que allí salen a luz ostentan, sin embargo, un carácter marcadamente formal y poco explicativo. Gethmann constata además que el principio transcendental pasa a ser visto por Heidegger tardío como un momento de la historia cadente del olvido del ser. Pero en tanto que en *Ser y tiempo* la historia se funda transcendentalmente en la historicidad y ésta a se vez en la temporalidad, falta una fundación explícita semejante para la historia del ser, que Gethmann erradamente describe como historización fáctica:

> Si se rechaza al pensamiento transcendental mismo como expresión de la metafísica de la subjetividad ya no se puede especificar más

51 GETHMANN, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974.

> en qué consiste la diferencia entre la verdad histórica del ser y la historia fáctica, a menos que se asuma que la historia fáctica misma sea transcendental y por tanto un absoluto auto-fundamentante, lo cual equivaldría a afirmar la imposibilidad de superar la metafísica de la subjetividad que determina a la época actual[52].

Esta crítica sería muy grave para Heidegger si la historia del ser representase un discurrir unilineal. No obstante, al tratar Heidegger de sacar de los textos existentes de la metafísica europea lo presupuesto y no pensado en ellos se hace visible una corriente subterránea de la historia que no consiste a su vez de hechos previamente dados. Y justamente lo no pensado en la metafísica de Platón a Nietzsche constituye su fundamento posibilitador, sólo que éste no puede seguir siendo caracterizado como transcendental, en la acepción normal de la palabra. No es que la historia fáctica sea transcendental y un absoluto que se auto-fundamenta sino que en la historia fáctica se esconde lo no pensado que la fundamenta, cuyo desencubrimiento en el pensamiento de Heidegger no puede ser entendido como un suceso fáctico dejado a la arbitrariedad del pensar y sí más bien como acaecimiento.

Cuando Heidegger declara en 1940 que el pensamiento transcendental en la medida en la que investiga las condiciones de posibilidad de todo lo que es se arraiga en la metafísica de la subjetividad[53], está diciendo algo sólo parcialmente nuevo respecto a *Ser y tiempo*, ya que allí el concepto de fundación tenía un doble significado: uno neutro, que jugaba un papel insignificante, y uno más específico, según el cual lo fundado correspondía a la vez al modo de ser del *ser-ahí* cadente. Así como el *ser-ahí* cadente se encubre su propia estructura ontológica, así también a la mirada de la historia

52 *Ibídem*, pp. 323 y ss.

53 HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* II, *op. cit*, pp. 230 y ss.

del ser se va sustrayendo crecientemente el ser; el "paso atrás" hacia lo no pensado de la historia del ser tiene también su paralelo en el *ser-ahí* que se asume a sí mismo en su propio ser. Este paralelo no es tan sólo formal: dado que el *ser ahí* mismo es histórico, libremente escoge él una posibilidad que le es legada por una tradición de comprensión, posibilidad a la que no está abandonado y que él a la vez no se puede buscar caprichosamente[54].

Ni en la "historicidad" de *Ser y tiempo* ni en la tardía concepción de la historia del ser es la historia una fatalidad heterónoma, a no ser que el *ser-ahí* sucumba a una tradición que no comprende y que le quita la decisión o que el hombre se deje arrastrar del poderío del cálculo técnico que emplaza todo lo que es. No deben pesar tanto los tonos crítico-culturales que se cree percibir en Heidegger como la idea de que libre ante la historia es justamente el hombre que se la puede legar como su propia herencia. En tanto que la libertad hegeliana como atisbo en la necesidad parece violentar el individuo, Heidegger logra hacer plausible la idea de libertad frente a la propia historia y mostrar por qué a esta libertad no la pueden suprimir ni la coerción determinista o fatalista ni la arbitrariedad subjetiva. La historia no es una historia fácticamente dada en cuyas manos esté ónticamente abandonado el hombre. La idea expuesta en *Ser y tiempo* de un *ser-ahí* que se proyecta en su futuro y vuelve sobre sí mismo para "reiterar" las posibilidades existenciales que le lega una tradición, se supera y conserva en la idea de la historia del ser, en la cual si bien es cierto que el hombre no se encuentra de manera inmediata a sí mismo también lo es que él no encuentra instancia ajena alguna en ella.

Tugendhat le reprocha a Heidegger que pensara la libertad al comienzo, en *Ser y tiempo*, de tal manera que desaparecía toda la relación de obligatoriedad vinculante en tanto que en la obra tardía, por el contrario, al sobreacentuar la

54 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 384.

vincularidad hace desaparecer la idea de libertad. Esta crítica resulta posible gracias a que Tugendhat fuerza la nueva acepción de vincularidad, que Heidegger avista tanto en *Ser y tiempo* como en los escritos posteriores, a encajar en un esquema inspirado por la ontología de la objetividad constatable a la luz del cual la vincularidad, prescindiendo de limitaciones y precisiones secundarias, es vista más o menos como coerción externa, en tanto que la libertad es tenida por arbitrariedad subjetiva. Heidegger trata, por el contrario, de pensar la libertad justamente de modo que ella se pueda abocar a la vincularidad de lo no pensado.

A pesar de que este intento deja abiertos, sin duda, muchos interrogantes, hay que admitir que el acentuar una vez la libertad y otra la vincularidad no es algo que afecte la estructura fundamental del actuar libre y al mismo tiempo vinculante, estructura que Heidegger analiza ya a partir de *Ser y tiempo*. El que el Heidegger tardío acentúe más la vincularidad de la historia del ser que la libertad del *ser-ahí* frente a ella es algo que ningún lector de Heidegger puede discutir: aquí se manifiesta un cambio de actitud. Después de que *Ser y tiempo* fue entendido insistentemente como uno de los documentos básicos de un existencialismo activista, si no nihilista, y tras el fracaso lastimoso de su querer influir políticamente, a Heidegger seguramente le pareció conveniente redistribuir las cargas en interés del propósito que siempre lo animó. Antes como después queda en pie, sin embargo, que la vincularidad que conceptualmente presupone Tugendhat no existe ya desde *Ser y tiempo*.

En empeño similar al de Tugendhat, no quiere Gethmann renunciar al ideal de la "comunicación crítica"[55], de la cual, según él, se margina el pensar

55 GETHMANN, C. F., *op. cit.*, p. 330. "Cuando Heidegger califica de manera inapropiada el pensamiento metódico como la pregunta por el ser, el pensar en el ser pierde su potencial crítico frente al pensamiento metódico y frente al resto de la filosofía. En la medida en que todo pensamiento filosófico es incompetente para la pregunta por el ser,

del ser al rechazar el pensar metódico como inadecuado para la pregunta por el ser. Gethmann no se toma el trabajo de indagar en qué sentido pueda ser cierta la afirmación de Heidegger de que el pensar de la historia del ser deba ser más crítico que la filosofía misma. Este pensar más crítico, como sin querer lo muestra entre tanto la historia de la recepción de Heidegger, no es institucionalizable; allí donde sin embargo se le institucionaliza se pierde él fácilmente en la comodidad de un pensamiento que se repite como si se entendiera y se expresa en "habladurías". ¿Justificaría ello la vuelta a un criticismo dogmático como el que recomienda Gethmann?

El tipo de crítica implícito en el pensar onto-histórico no se puede entronizar como procedimiento racional aplicable en todo momento. Es así que el hombre malinterpreta su relación con la historia tanto cuando espera encontrar en ella los patrones de medida para su actuar como cuando trata de comprender la verdad exclusivamente como lo correcto, y su actuar bajo las condiciones de la verdad como actuar regido por valores. La historia no es ni un dato objetivo ni subjetividad petrificada. La historia, en y a través de su facticidad, precede *a priori* todo humano actuar que se enraíza necesariamente en lo fundamentante no pensado en la historia y puede al mismo tiempo, sin embargo, negar y olvidar mucho de lo fáctico en ella. La historia por así decirlo, tiene dos niveles, niveles que no se pueden separar tajantemente; en la elección de las posibilidades legadas por la tradición y proyectadas hacia el futuro hace el hombre necesariamente distinciones semejantes entre más esencial y más efectivo sea su actuar, lo cual implica que la vincularidad de éste no se pueda fijar o atar a criterios externos, previamente constatables.

tampoco existe un punto de vista posible desde el cual pueda ser criticado. Esto quiere decir: el pensamiento esencial está por fuera de toda comunicación crítica tanto en sentido activo como pasivo".

Esta duplicidad de niveles, esta contratensionalidad, es propia, como se sabe, del fenómeno de la verdad. Como desencubrimiento libra ella el comprender humano en lo sobreentendido de un caer o sucumbir a la vacuidad de lo que es; y si de contragolpe surge la necesidad de asegurar la verdad, se fija entonces lo verdadero como lo desencubierto a la manera de las cosas dadas como objetos constatables. El poder que de esta manera gana el ser humano sobre las cosas es y sigue siendo abstracto; es cierto que aun así sigue viviendo él como antes del todo, del entretejimiento de desocultación y ocultamiento, ya que la concreción de sus posibilidades puede realizarse también, en la caída, en una objetivación de su proyecto, sólo que de esta manera no toma él en cuenta la necesidad de que pese a todo nunca deja de servirle de fundamento. El intento mismo de objetivar y asegurar la verdad procede de un acaecer originario de verdad que al mismo tiempo niega. El ímpetu ético de la filosofía de Heidegger se propone superar esta negación o contradicción para conciliar al hombre con su posibilidad existencial.

Por más que el hombre viva de la verdad tanto menos se podrán subsumir su existir o las máximas de su actuar bajo reglas previas. Las reglas las fija más bien el hombre mismo, mas no a partir de nada sino en razón de una verdad que es al mismo tiempo no verdad y que le procura tanto su posibilidad más propia como la tentación de caer. El fundamento de todo, la verdad en su contratensionalidad, no es objetivable: ella es histórica, es decir, acreditable sólo en su concreción. Ella se resiste a un sometimiento que trate de objetivarla como algo dado y disponible; intentos semejantes parecen sin duda tener éxito, ya que es inherente a la esencia del hombre el que su actividad objetivadora no encuentre límites. Justamente así sigue él envuelto en aquella verdad oculta que obra como *vis a tergo*. Esto lo experimentamos todos los días, por ejemplo, con la mayor claridad en el caso del actuar político: cuanto más planeadas sean las intenciones del actuar, tanto más contrarios e impredecibles son sus resultados.

La crítica de Heidegger al concepto de valor es un ejemplo concreto de la relevancia de su filosofía para el análisis de las estructuras prácticas; ella muestra la prejuicialidad del valor como categoría de la razón práctica en la filosofía después de Kant. La idea de valor es la transpolación de un esquema de la razón teórica, con cuya ayuda se intenta fundamentar la vincularidad ética a manera de aprioridad epistemológica. La concepción de la existencia como realización de valores es una reducción arbitraria que surge a raíz de que la autocomprensión del ser humano es tenida por objetivable. Heidegger, por el contrario, ofrece una nueva concepción de verdad que, en cuanto acaecer contratensional, se sustrae a toda actividad canónica de la razón. Este acaecer es el fundamento del modo de ser del ser humano, en el que se fundamentan todas sus actitudes como, por ejemplo, la de preferir. La objetividad de los valores es un fenómeno derivado, que surge de la ilusión de creer en la universalidad de la razón en su aspecto práctico.

postscriptum

El texto se publica ahora, sin enmienda o actualización alguna, tal como fue presentado en Heidelberg en 1976. Para mostrar a quienes ayudo a comenzar su camino cómo fue el inicio a partir del cual ganó su rumbo el mío. La tesis doctoral es un despliegue inicial de la capacidad artesanal de trazar una interpretación que se sostenga a partir del saber abierto de los propios límites.

La crítica de concepto de valor en la filosofía de Heidegger, muchos de cuyos pasos argumentativos publiqué a través de los años, fue una de las raras disertaciones doctorales sobre Heidegger, y la única de un autor latinoamericano, que dirigió Gadamer.

C. B. G.
Bogotá, enero 22 de 2009

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia :4091

Este libro forma parte de la colección que la Universidad de los Andes ha querido publicar en conmemoración de sus sesenta años.

Se realizó con el apoyo de la Vicerrectoría de Investigaciones. La coordinación editorial estuvo a cargo de Ediciones Uniandes.

Los textos fueron compuestos usando la tipografía Fairplex Wide OT de la casa Emigre.

Taller de Edición • Rocca® S. A., Bogotá D. C., Colombia, 2009.

la crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger

El trabajo incursiona inicialmente por la historia de la noción de *valor* en cuanto al vuelco semántico que experimentó ésta con el desarrollo de la economía de mercado y a su irrupción en la filosofía alemana a partir de Kant. La segunda parte rastrea la evolución de la crítica de Heidegger a esa noción a partir de la insatisfacción del joven discípulo de Rickert con el neokantismo de Baden, crítica que se afirma en la confrontación de la teoría de la percepción de Husserl y, tras determinar el origen platónico de la idea de *valor*, culmina en la interpretación de la obra de Nietzsche como apogeo de la "metafísica de la subjetividad" por asumir consecuentemente toda determinación ontológica en términos de valoración. La crítica de Heidegger se relaciona contrastivamente en la tercera parte tanto con la conceptualidad de la fenomenología, como con la ética de Scheler y con la teoría weberiana profundamente ética de los juicios de valor. La parte final presenta la interpretación que hace Heidegger del actuar humano como complemento de su crítica radical a los valores y a todo patrón objetivable. El actuar como mero "efectuar efectos" presupone el ámbito del acaecer originario de verdad; la vincularidad como plenificación resulta así de un acaecer histórico que tanto más escapa a la intervención del ser humano cuanto más cree él dominarla.

ISBN 978-958-695-404-4

9 789586 954044

Universidad de los Andes
Ediciones Uniandes