

## EL NEOKANTIANISMO COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

El punto de partida neokantiano de la filosofía de Heidegger no ha sido hasta ahora adecuadamente tematizado. A ello han contribuido, sin duda, las versiones autobiográficas de Heidegger, según las cuales la pregunta por el ser estuvo siempre en el centro de sus inquietudes ya desde los tiempos del colegio<sup>1</sup>. A esto se suma la perspectiva de abierta polémica en que aparecen las relaciones de Heidegger con el sistema filosófico de Kant a partir del curso sobre la *Crítica de la Razón Pura* que dictó en Marburgo en el invierno de 1925, y muy especialmente a raíz de la famosa discusión con Cassirer en los Cursos Universitarios de Davos (marzo de 1939) y de la aparición del libro *Kant y el problema de la metafísica* pocos meses después.

El estudio del neokantianismo inicial de Heidegger es más que una complementación perfeccionista de su biografía filosófica, puesto que ayuda a comprender en su motivación ciertas constantes en su pensamiento —el anti-logicismo, por ejemplo— y la exclusión sistemática de los temas de que se ocuparon las “ciencias del espíritu”, a la vez que explica no pocas y despectivas alusiones marginales a disciplinas filosóficas como la Teoría de los Valores.

En el presente ensayo nos proponemos tratar el neokantianismo del joven Heidegger hasta llegar al claro rompimiento con la Escuela de Baden en *Ser y Tiempo*, a la búsqueda de puntos de apoyo que faciliten la comprensión de la crítica del concepto de valor implícita en toda la obra de Heidegger y articulada en parte a propósito de la interpretación de Nietzsche.

<sup>1</sup> Mein Weg in die Phänomenologie, en: M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, p. 81 - Jahreshft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58, p. 21 - Für den Verleger H. Niemeyer, Freiburg 1963, p. 29.

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. Educado en el medio académico del neokantianismo, corriente dominante en Alemania desde mediados del siglo XIX hasta los años veinte de nuestro siglo, entra el joven filósofo —bajo la influencia creciente de Husserl— a la lucha contra el “hechizo psicologista” que durante tanto tiempo había obstaculizado el acceso a 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”<sup>2</sup> de la filosofía.

El paso de la pregunta por el sentido del sentido lógico a la pregunta por el sentido del ser es a la vez un primer hito en el camino que, arrancando de la validez lógica, rápidamente se distancia de la filosofía de los valores, y, después del así llamado “giro”, desenmascara al concepto de valor como la última forma de encubrimiento de la pregunta por el ser dentro de la historia de la metafísica europea.

## I. — EL NEOKANTIANISMO INICIAL

### 1) *Valor y sentido lógico.*

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<sup>3</sup>. 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 por fin de relieve el valor propio de lo lógico<sup>4</sup>. 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

<sup>2</sup> Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916, p. 235; en: Frühe Schriften, Frankfurt 1972, p. 348.

<sup>3</sup> M. Heidegger, “Neuere Forschungen über Logik”, en: Literarische Rundschau für das katholische Deutschland, 38 (1912), col. 467; véase, M. Heidegger, Kant und Aristoteles, von C. Sentroul, op. cit., 40 (1914), col. 331.

<sup>4</sup> Neuere Forschungen über Logik, op. cit., col. 467.

teoría del conocimiento en la historia, pueden decidir sobre las preguntas últimas de la filosofía con todas sus dificultades”<sup>5</sup>.

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 mucho menos —habida cuenta de la inmediatez con que lo aprehendemos— objeto de una metafísica deductiva: 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 solo puede ser la del valer”<sup>6</sup>.

Heidegger adopta así el “término decisivo”<sup>7</sup> que Hermann Lotze “descubriera” en el léxico alemán —un término cuya obscuridad 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. No obstante, Heidegger parece compartir la absurda opinión de Lotze, de que sólo merced al idioma alemán se había llegado a encontrar una designación “cómoda” y “técnica” (el valer) para el modo del ser de los objetos ideales, poniendo con ello fin a la indigencia conceptual que agobiaba al pensamiento filosófico desde los tiempos griegos. Pues aunque Platón se diera cuenta de la verdadera índole de las ideas, tuvo que tolerar la hipóstasis de ellas debido únicamente al hecho de que la lengua griega carecía de una palabra para designar el valer que estuviera libre de relaciones con las formas convencionales del ser<sup>8</sup>.

Heidegger, por lo demás, conocía bastante bien la obra de Lotze: a la *Lógica* la calificó de “libro fundamental de la lógica moderna”<sup>9</sup>. En los primeros escritos de Heidegger aparecen en repetidas ocasiones citas de la *Lógica* y del *Microcosmos*. Según Lehmann<sup>10</sup>, Heidegger dictó en el verano y el invierno de 1918 un curso doble con el título “Lotze y la evolución de la lógica moderna”. En un catálogo de sus cursos, revisado por Heidegger, se habla de servicio militar durante dichos semestres<sup>11</sup>. Hay que anotar, eso sí, que el primer curso que Heidegger dio después de la guerra se llamó “Fenomenología y filosofía transcendental de los valores”. Al curioso papel de intermediario entre

<sup>5</sup> Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag, Leipzig 1914, p. 100; Frühe Schriften, p. 118.

<sup>6</sup> Heidegger, Die Lehre vom Urteil im Psychologismus, p. 94; Frühe Schriften, p. 112.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 94; op. cit., p. 111.

<sup>8</sup> Lotze, Logik, ed. por G. Misch, Leipzig 1912, p. 505 ss.

<sup>9</sup> Heidegger. “Neuere Forschungen über Logik”, op. cit., col. 469.

<sup>10</sup> K. Lehmann, “Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers”, en: Philosophisches Jahrbuch, 71 (1963/64), p. 340.

<sup>11</sup> W. J. Richardson, Through Phenomenology to Thought, Den Haag 1963, p. 663.

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" <sup>12</sup>.

La lógica tiene entonces la tarea de delimitar "el reino de lo que vale" y ponerlo de relieve en toda su extensión y esencialidad —una exigencia ya planteada por primera vez en la *Lógica de la Filosofía* de Emil Lask, cuya influencia reconoce Heidegger de manera especial <sup>13</sup>. En Lask, quien había abierto el camino hacia "una determinación conceptual más rigurosa de la filosofía como ciencia de los valores" <sup>14</sup>, veía Heidegger al precursor que como él, se había visto "incesantemente" compelido a pasar de la profundización en los problemas de la lógica a la dimensión de los planteamientos metafísicos <sup>15</sup>.

Lask invirtió el postulado de Rickert de la prioridad del deber ser lógico frente al ser. Los valores eran para Rickert las normas universales (el en sí de la razón) que garantizan 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. Lask, por el contrario, al hacer hincapié en el "valer hacia" de la forma lógica, 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; así pues que para llegar a ser significado determinado depende la forma lógica vacía de la realización de contenido, ella "exige complementación" <sup>16</sup>. El material, a su vez, no es reducible a la forma y sí, por el contrario, es siempre más que ella. El material, por lo tanto, es el principio diferenciador de la significación <sup>17</sup>. 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 <sup>18</sup>. Lo que se conoce por medio del juicio ya se conocía por anticipado; el juicio tan sólo saca a luz la estructura interna de lo prejudicial. El objeto es siempre ya algo, el tiene ya siempre sentido.

Lask retrotrae de esta manera el concepto de valor —que Rickert relaciona con el deber ser transcendental— al objeto y su significación, es decir, al sentido. A partir de este momento deja de existir un reino

---

<sup>12</sup> Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt 1957, p. 94.

<sup>13</sup> Heidegger, "Akademie-Antrittsrede", en: *Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58*, Heidelberg 1959, p. 20 s.; *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Vorwort y p. 158; en: *Frühe Schriften*, p. 133 y 277; *Neuere Forschungen über Logik*, op. cit., col. 470, 521.

<sup>14</sup> *Neuere Forschungen über Logik*, op. cit., col. 470.

<sup>15</sup> *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, op. cit., p. 236.

<sup>16</sup> Emil Lask, "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" (*Gesammelte Werke II*), Tübingen 1923, p. 32 ss.

<sup>17</sup> Op. cit., p. 62.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 34.

de los valores autónomo y aéreo. 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"<sup>19</sup>; él cree haber reivindicado la esfera del sentido lógico con toda su riqueza, después de entrever que el neokantianismo 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 neokantianismo a la Rickert les faltaba "la delimitación fundamental frente a la región de lo sobrenatural"<sup>20</sup>.

El ataque de Lask planteó toda una serie de interrogantes que se quedaron sin respuesta: el camino filosófico de Lask se vio truncado a raíz de su muerte prematura. Si bien es cierto que el ente en su calidad de principio diferenciador de significación recobra la translogicidad que había perdido dentro del neokantianismo, ¿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?

No es este el lugar para entrar a tratar las supuestas anticipaciones de la ontología fundamental de Heidegger en la obra de Lask. Nosotros nos contentamos aquí con la referencia a su aportación 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 normativo-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 y el contenido significativo determinante<sup>21</sup>. El conocimiento es un "apoderarse del objeto" que se produce en el ámbito del sentido que vale<sup>22</sup>. 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<sup>23</sup>, el juicio impersonal

---

<sup>19</sup> Op. cit., p. 113 ss., 273.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 270.

<sup>21</sup> Heidegger, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, op. cit., p. 104; *Frühe Schriften*, op. cit., p. 123.

<sup>22</sup> Op. cit., p. 98; op. cit., p. 116.

<sup>23</sup> Op. cit., p. 104 ss.; op. cit., p. 122 ss.

ofrece dificultades que difícilmente permiten una explicación en términos de la teoría del valor y siempre a riesgo de una desfiguración. Se trata aquí de juicios como: “relampaguea” o “llueve”, cuyo significado se distorsionaría al caracterizarlos como proposiciones designativas o como simples proposiciones existenciales. El meollo de la cuestión radica aquí en el aspecto temporal: “del relampaguear vale el acaecer ahora, el existir momentáneo”<sup>24</sup>. Esta notoria re-formulación, 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”<sup>25</sup>, 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 de pronto él 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 “se podrá 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 de conocimiento respectiva y el alcance de la misma”<sup>26</sup>.

Heidegger ya se ha dado cuenta de que una aportación crítica a la lógica, tal como la que busca en su disertación doctoral, sólo podrá satisfacer las pretensiones filosóficas si se “hace al servicio del todo último”<sup>27</sup>.

## 2) Valer y verdad.

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

El trabajo de habilitación profesoral, dedicado con “la más reconocida admiración” a Heinrich Rickert, se propone una nueva interpretación de la *Grammatica speculativa* de Thomas de Erfurt (entonces todavía atribuida a Duns Scoto) en calidad de teoría del significado. Animado por la “enérgica voluntad problematizadora”<sup>28</sup> del neokantia-

<sup>24</sup> Op. cit., p. 108; op. cit., p. 127.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 108; op. cit., p. 127.

<sup>26</sup> Op. cit., p. 108; op. cit., p. 127 ss.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 108; op. cit., p. 128.

<sup>28</sup> Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, op. cit., p. 14; Frühe Schriften, op. cit., p. 146.

nismo, 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 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, Scoto, según Heidegger, ve también en el objeto del conocimiento el “fundamentum veritatis”<sup>29</sup>. La “adequatio” deja entonces de ser una cuestión de coincidencia del sentido del juicio con el objeto real, puesto que nosotros sólo sabemos acerca de este objeto precisamente a través del conocimiento, es decir, del juicio: así pues, la verdad se constituye en el juicio.

La clásica definición nos presenta al 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 la disertación doctoral— no denota un existir real. “A lo que aquí se alude es más bien al modo de realidad (esse verum) para cuya designación hoy disponemos de la afortunada expresión ‘valer’”<sup>30</sup>. La cópula, una relación de valor, demuestra ser el “verdadero sujeto de la verdad”<sup>31</sup>.

“Consecuentemente”, según Heidegger, Scoto abandona la teoría de la figuración 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, debe ser un sentido que valga. La convertibilidad así entendida del “ens logicum” con el objeto respectivo implica nada menos que el predominio o “dominación absoluta” del valer sobre la realidad. El primado del valer pasa ahora a ser el “fundamentum inconcusum” de la verdad. De esta manera, opina Heidegger, ya en la Edad Media se rechazaban “todas las teorías fisiológicas, psicológicas y económico-pragmáticas del conocimiento”<sup>32</sup>.

El pensar que aprehende la verdad recibe también una nueva determinación con respecto a su actividad, ya que “a partir de los valores podemos penetrar en el sujeto y sus actos”, como reza la afirmación de Rickert que Heidegger cita<sup>33</sup>.

Heidegger utiliza aspectos sistemáticos de la filosofía de los valores para hacer que la Edad Media aparezca “fluida por lo menos en

---

<sup>29</sup> Op. cit., p. 81; op. cit., p. 208.

<sup>30</sup> Op. cit., p. 85; op. cit., p. 211.

<sup>31</sup> Op. cit., p. 86; op. cit., p. 212.

<sup>32</sup> Op. cit., p. 89. s.; op. cit., p. 215.

<sup>33</sup> Op. cit., p. 102; op. cit., p. 227.

los más importantes grupos de problemas”<sup>34</sup>. El joven docente, quien en la Introducción al trabajo de habilitación profesoral considera a la filosofía un “valor cultural” y un “valor vital”<sup>35</sup>, se deja poseer de la “energía del apoderarse de problemas”<sup>36</sup>, de una manera tal, que termina proyectando la teoría neokantiana del valor a la lógica medioeval.

### 3) *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 de epílogo para tal efecto, Heidegger expresa “la desazón que hasta entonces estuvo reprimida”<sup>37</sup>. Libre de las consideraciones que seguramente le impuso la habilitación de profesor bajo la tutela de Rickert, Heidegger plantea en el epílogo “tesis de principio y de contenido” que van más allá del marco que el originalmente le fijó al escrito.

El primer planteamiento programático va contra la forma eclámpica en que se venía abordando el problema de las categorías y contra “una cierta vacuidad mortal” que se había enseñoreado de la filosofía académica<sup>38</sup>. A la aguda conciencia de crisis en medio de los años turbulentos de la primera guerra mundial, se imponía la necesidad de terminar a nivel metafísico<sup>39</sup> la discusión cada vez más estéril en torno a la teoría del conocimiento<sup>40</sup>. Parafraseando a Lotze se podría decir que la filosofía estaba ya cansada de tanto afilar el romo cuchillo del neokantianismo; era ahora menester entrar a cortar.

Heidegger se distancia de Lask al comprender que la insistencia en permanecer dentro de la esfera del sentido lógico solo potenciaba pero jamás aclaraba la relación entre el material y la forma<sup>41</sup>. Por eso y para sacar a luz las “profundas relaciones metafísicas” de la lógica, Heidegger exige “insertar el problema de las categorías en el problema del sujeto”<sup>42</sup>. El había comprendido entre tanto que los conceptos relativos de immanencia y trascendencia sólo pueden ser tratados ade-

<sup>34</sup> Op. cit., p. 13; op. cit., p. 146.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 4; op. cit., p. 137.

<sup>36</sup> Op. cit., p. 14; op. cit., p. 146.

<sup>37</sup> Op. cit., p. 229; op. cit., p. 341 s.

<sup>38</sup> Op. cit., p. 228; op. cit., p. 341.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 232; op. cit., p. 345.

<sup>40</sup> Jahresheft der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1957/58, p. 21.

<sup>41</sup> Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, op. cit., p. 235; Frühe Schriften, op. cit., p. 347.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 230; op. cit., p. 343.

cuadramente después de precisar aquello respecto a lo cual se piensa algo como inmanente o trascendente <sup>43</sup>.

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" <sup>44</sup>. 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, "lo que vale", se la tiene que interpretar ahora metafísico-teleológicamente como espíritu viviente. Y 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 y su valor <sup>45</sup>. La teoría de la verdad gana al mismo tiempo un espectro incomparablemente más grande: dado que el conocimiento teórico es apenas una entre muchas otras facultades del espíritu, la filosofía no puede seguir contentándose con ser un simple delecto de la realidad, tal como la conciben las ciencias naturales, y sí más bien debe apuntar por sobre los "facti" de dichas ciencias a la verdadera realidad <sup>46</sup>, a la riqueza de la vida del espíritu que se extiende hasta lo trascendente <sup>47</sup>.

Para la filosofía que asegura para sí la "óptica metafísica" que le es propia, la historia pasa a constituir una nueva tarea. "El espíritu viviente es, como tal, esencialmente espíritu histórico, en el sentido más auténtico de la palabra" <sup>48</sup>, razón por la cual sólo llegaremos a entenderlo cabalmente cuando retro-agrupemos en él la plenitud de sus realizaciones. También las categorías filosóficas son parte de la historia; ellas son "un medio de la viva liberación del espíritu absoluto de Dios, un medio que se acrecienta sin cesar" <sup>49</sup>.

Vemos pues que Heidegger se distancia ahora del neokantianismo bajo la influencia de Dilthey y de Hegel. Heidegger cree de momento haber encontrado en el espíritu viviente la dimensión dentro de la cual haya que tratar la cuestión del sentido como unidad de individualidad y generalidad. El advierte, no obstante, que entre las cuestiones que aún quedan por resolver figura la del estatuto ontológico del valor. "El que el valer signifique un ser propio o un deber ser o ninguno de los dos, o que más bien tenga que ser considerado como un grupo más profundo de problemas incluido en el concepto del espíritu viviente

---

<sup>43</sup> Op. cit., p. 234; op. cit., p. 346.

<sup>44</sup> Op. cit., p. 231; op. cit., p. 343.

<sup>45</sup> Op. cit., p. 236; op. cit., p. 348.

<sup>46</sup> Op. cit., p. 236; op. cit., p. 348.

<sup>47</sup> Op. cit., p. 240; op. cit., p. 351.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 238; op. cit., p. 349.

<sup>49</sup> Op. cit., p. 238; op. cit., p. 350.

y sin duda estrechamente relacionado con el problema del valor, es algo que no se puede decidir en este lugar”<sup>50</sup>.

Heidegger anuncia además “una investigación más detallada sobre ser, valor y negación”, en la cual aspira a lograr determinaciones de principio<sup>51</sup>. 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<sup>52</sup>.

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 para Heidegger el horizonte de la indagación metafísica. 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 de los 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<sup>53</sup>, sino que también piensa la relación de individualidad y universalidad dentro del dualismo “historia (formación de valores) y filosofía (ponencia de valores)”<sup>54</sup>.

Los vínculos persistentes de Heidegger con el neokantianismo se manifiestan de manera aún más evidente en la conferencia de prueba (una formalidad adicional de la habilitación profesoral), “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 a las ciencias nomotéticas de la naturaleza las ciencias idiográficas, es decir, las ciencias individualizadoras 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, cuyo método consiste en ir seleccionando de entre el ilimitado material de los hechos lo históricamente relevante. Y

---

<sup>50</sup> Op. cit., p. 235; op. cit., p. 347.

<sup>51</sup> Op. cit., p. 237; op. cit., p. 349.

<sup>52</sup> Lehmann, op. cit., p. 353.

<sup>53</sup> Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, op. cit., p. 238 ss.; Frühe Schriften, op. cit., p. 350 ss.

<sup>54</sup> Op. cit., p. 240; op. cit., p. 352.

puesto que la determinación de la relevancia tiene que regirse por una norma, los neokantianos fundamentan la selección de los hechos por parte del historiador en relaciones de valor. El carácter único individual del hecho histórico se legitima por medio de 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<sup>55</sup>. 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: la relación valorativa"<sup>56</sup>.

Heidegger habrá de preguntarse poco más tarde (en *Ser y Tiempo*) 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 a la clásica pregunta por la relación sujeto-objeto. ¿Tiene entonces alguna plausibilidad el insistir en la posición de partida de Heidegger, —en sus vínculos iniciales con la filosofía neokantiana de los valores? ¿Se justifica acaso cataloguizar, por así decirlo, las deudas iniciales en que incurre todo filósofo principiante?

Una cosa es cierta: en la confrontación desde adentro con el neokantianismo, confrontación que en poco tiempo lleva al abandono de dicha posición, Heidegger gana sus primeros atisbos en los presupuestos de un sistema que se proponía rescatar la esfera del sentido lógico y de las ciencias del espíritu frente al positivismo y a la vez fundamentarla. En la confrontación con el neokantianismo se ponen ya de presente importantes rasgos 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 se destaca por su imperterrita fijación en la cosa de que se trata.

---

<sup>55</sup> Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161 (1916), p. 187; *Frühe Schriften*, op. cit., p. 373.

<sup>56</sup> Op. cit., p. 188; op. cit., p. 374.

El involucrimiento inicial de Heidegger en la filosofía de los valores brinda además un criterio para comprender el desprecio y arrogancia con que Heidegger habrá de referirse, sólo marginalmente, a la temática de los valores a partir de *Ser y Tiempo*: contra nada se es más riguroso que contra los propios errores y lapsos de la juventud.

II. — EL PROBLEMA DEL VALOR A LA LUZ  
DEL NUEVO PUNTO DE PARTIDA DE "SER Y TIEMPO"

1) *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 simple producto metódico. Husserl, finalmente, creyó haber superado definitivamente el dualismo sujeto-objeto al concentrar el análisis filosófico en la relación intencional por medio de la *Epoché*. Las fallas 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 a las conferencias de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo<sup>57</sup>. Dicho problema central consistía en que 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 de la producción constitutiva, que no se puede garantizar a sí misma 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 necesariamente a la aporía de una escisión iterativa del yo en la reflexión en un yo actuante y 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<sup>58</sup>. Esta solución

<sup>57</sup> Vorbemerkung des Herausgebers zu: Edmund Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. IX, Halle 1928, p. 357; reimpresso en: E. Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana Bd. X, Den Haag 1966, p. XXV.

<sup>58</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 1 (1913), p. 163; Husserliana, Bd. III, Den Haag 1950, p. 198; Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, en: Husserliana, Bd. VI, Den Haag 1954, Paragraph 54 b.

autoritaria, sin embargo, pone de relieve la dificultad principal de la fenomenología: el esquema de objetivación no es capaz de comprender adecuadamente el fenómeno del tiempo. Al final, la reducción de toda vivencia al rendimiento intencional de la conciencia hace patente que la conciencia siempre se encuentra “por detrás de sí misma”. Esta es la razón para 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 trasciende el marco de la intencionalidad.

La auto-fundamentación de la conciencia intencional ha demostrado entre tanto ser un fundamento sin fondo; la prioridad “metódica” de la auto-conciencia 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<sup>59</sup>. Intencionalidad no significa al fin de cuentas otra cosa que el hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo. Este hecho, bien conocido a partir de Brentano, significa en el fondo que la conciencia no se caracteriza primariamente por el “cogito me cogitare”, que lo primero fenomenológicamente no es la conciencia de sí mismo. La conciencia está primariamente en el mundo. La errada interpretación de la conciencia de sí mismo de clara proveniencia cartesiana se basa en la concepción de la conciencia como objeto —por privilegiado que éste sea—, el cual se da a sí mismo en condiciones de accesibilidad iguales a las de los demás entes reales, es decir, en la intencionalidad objetivadora de la percepción; sólo que en este caso la evidencia objetiva se escala hasta el nivel de la apodicticidad absoluta.

Si la conciencia es “ekstática”, surge inmediatamente la pregunta acerca del modo de ser en el que la conciencia y el objeto están indisolublemente relacionados dentro de un fenómeno global que los abarca a ambos. Heidegger llama a este modo de ser, “ser-en-el-mundo”, rechazando con ello la aberrante idea —“el escándalo de la filosofía”—<sup>60</sup> 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 manera secundaria al hombre, y sí por el contrario, el momento constitutivo de un ser-ahí, el cual, a su vez, no es una sustancia cerrada en sí misma sino que está siempre más allá de sí mismo, en el mundo. 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 como un ente fáctico ya dado en medio de los demás entes sino que mora, siempre con ante-

<sup>59</sup> Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im kosmos*, Bern 1962, p. 90.

<sup>60</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1960, p. 205.

rioridad a cualquier relación con lo ente y condicionando esta relación, en un espacio abierto de acción, dentro del cual puede encontrar, a lo ente. Esto significa dos cosas:

a. La relación, el "ser-en-el-mundo" es, formalmente hablando, más originaria que los relatos "ser-ahí" y "mundo";

b. El "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, en el momento en el que el original estar absorbido del ser-ahí en la totalidad de referencia del mundo que le rodea tropieza con obstáculos y se muestra que lo que hasta entonces había estado "a la mano" se resistió 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, el cual se pregunta acerca de las causas de la inservibilidad y contempla las posibilidades de reparación de la función de uso.

Claro está que el "ser-en-el-mundo" es apenas un concepto primero, global, el título de la solución de un problema y no la solución misma. La solución se producirá sólo cuando se le dé plenitud de contenido al concepto "ser-en-el-mundo". Sólo la "totalidad original del todo estructural del ser-ahí" que Heidegger analiza como "cura"<sup>61</sup> (no el "concepto" de cura como tal, sino los análisis existenciales realizados bajo este título) permite juzgar cómo y por qué el "ser-en-el-mundo" es una determinación ontológica originaria del ser-ahí, frente a la cual individualidad y personalidad, por una parte, cosidad y objetividad, por la otra, resultan no ser 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.

## 2) *Teoría de la percepción y familiaridad con el mundo.*

El novedoso planteamiento de Heidegger se dirige en primer término contra la concepción de todo comportamiento humano como posición objetivadora. Tal es la razón para que la analítica del ser-ahí comience con el enfrentamiento a la teoría de la percepción de la fenomenología de Husserl.

La percepción, el fenómeno paradigmático del darse en persona, en el cual intención y realización coinciden en la evidencia, tiene según Husserl una estructura de "fundación"<sup>62</sup>. "Fundación" es el concepto

<sup>61</sup> Op. cit., paragraph 39, p. 180.

<sup>62</sup> Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1928, II, p. 261 ss.; *Ideen I*, Paragraph 85, 97.

de relación entre los dos diferentes elementos de que se compone la vivencia de percepción: la "hyle", el substrato material de la corriente de vivencias, y el acto constituyente de sentido.

Esta estructura le sirve de base a todo el programa de constitución trascendental. Los predicados de la percepción sensorial le sirven de fundación a capas superiores de actos, como por ejemplo, los actos afectivos de valoración. La capa de los valores se superpone en estos actos a la capa de los predicados sensoriales<sup>63</sup>; la *hyle* sensorial se convierte entonces en *hyle* afectiva (los objetos de valor) que impresiona o afecta a la más alta conciencia de valor. Husserl habla aquí de una percepción de valor en la cual "se da el carácter de valor original e intuitivamente"<sup>64</sup>.

Husserl jamás emprendió un análisis pormenorizado de los fenómenos valorativos. Esto no es una coincidencia, pues a pesar de la idea programática de ontologías regionales, el diluir la filosofía en una serie de disciplinas parciales no rimaba con el pathos que distinguió el trabajo filosófico de Husserl. Más que una ética concreta a él le interesaba el Ethos que se manifiesta en la realización de la *epoché* fenomenológica.

Max Scheler caracterizó a la *epoché* como rechazo de la vida —"un no enérgico lanzado contra la vida"—<sup>65</sup> y a la percepción "pura" como fenómeno derivado<sup>66</sup>. 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 dirigida por el impulso vital se vuelve de manera crítica contra sí misma y se dedica a un indiferente percibir de "objetos", es decir, a abolir la realidad de las cosas<sup>67</sup>.

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. Tal es el famoso ejemplo de la mesa. Si tengo delante de mí una mesa, yo sé muy bien lo que significa para mí: algo sobre lo cual escribo, como, juego, etc. Husserl, por el contrario, definiría la mesa como una forma de interpretación que yo le impongo a un objeto de percepción óptica, táctil, acústica y hasta olfativa, el cual, en penosas complementaciones del horizonte intencional de sus infinitos escorzos o matices llega a darse adecuadamente.

<sup>63</sup> Husserl, *Ideen II*, p. 15; véase, Alois Roth, *Edmund Husserls Ethische Untersuchungen*, Den Haag 1960.

<sup>64</sup> Husserl, *Ideen II*, p. 186.

<sup>65</sup> M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 52 s.

<sup>66</sup> M. Scheler, *Aus dem Nachlass I (Gesammelte Werke)*, Bern 1957, p. 431 ss.

<sup>67</sup> M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt 1948, p. 240; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 55.

Heidegger parte de nuestra orientación en el mundo, dentro de la cual experimentamos a diario las cosas en su significación. Así en lugar de arrancar del polo de la conciencia de la correlación intencional, Heidegger parte de las cosas que encontramos en el mundo con su carácter de "para" —anterior a cualquier fundación en el sentido de Husserl. Gracias a este nuevo enfoque, la "cosa dotada de valor" de la metafísica tradicional se convierte en un utensilio, cuyo modo de ser es el de "ser a la mano"<sup>68</sup>. Esta es la manera original de darse de las cosas con las cuales tenemos que ver. El sentido del utensilio radica en su ser "para" y no en un ser dado sin finalidad insertado dentro de coordenadas matemáticas. El sentido de la percepción, por lo tanto, no consiste para Heidegger primariamente en hacer algo presente, sino más bien en orientarse dentro del mundo en 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 solo es posible a través de la distancia teórica. El fenómeno del "ser a la mano", por el contrario, es un modo de ser que escapa a toda objetivación. Lo "a la mano" únicamente puede convertirse en objeto si lo arrancamos de su marco de referencia y lo observamos en aislamiento artificial.

Nosotros nos movemos desde siempre con una familiaridad pre-predicativa con nuestro mundo, familiaridad que con anterioridad a cualquier enunciación temática articula a todo ente que encontramos como algo "para". Semejante "ver en torno" articulador no es un fenómeno fundado: "El 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"<sup>69</sup>.

Dicha relación se mantiene normalmente en la reserva de la discreción, de la no notoriedad. Lo "a la mano" se esconde en su ser. Cuando lo hacemos objeto de la observación objetivadora se pierde su modo específico de ser, se desfigura. La interpretación suplementaria de lo "a la mano" como lo dado a manera de objeto más las formas superpuestas de interpretación no logra reconstruir el fenómeno original. Aquí tropezamos entonces una vez más con los límites de la conciencia objetivadora. Estos límites aparecen también si pensamos en la falta de una cosa, cuya pérdida va más allá del mero no estar dado 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

<sup>68</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, Paragraph 14, p. 15.

<sup>69</sup> Op. cit., p. 150.

objeto estético, es decir, abstrayéndola del contexto vital a que pertenece, queda insuficientemente caracterizada<sup>70</sup>. Lo "a la mano", la cosa faltante, la obra de arte, son todos fenómenos que alteran su manera de ser al ser objetivados. Y ninguna complementación valorativa de lo objetivado es capaz de restituírnos los fenómenos originales respectivos.

La interpretación del fenómeno mundo como la suma total de lo que siempre ya está dado, como posibilidad anónima para la percepción pura, emana de una ontología que considera al ser exclusivamente con respecto a su presentividad abstracta. De ahí que la crítica al concepto de valor en *Ser y Tiempo* aparezca dentro del marco de la discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo, la cual básicamente sigue dominando el pensamiento filosófico de hoy en día<sup>71</sup>. Para la ontología cartesiana el mundo es fundamentalmente naturaleza material cuantificable. La cualidad primera que constituye la substancia de las cosas, es la extensión; 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 cuantitativas de la extensión son simples cualidades interpretativas que la "res cogitans" proyecta en 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 los espejismos y decepciones 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, —esas cualidades son precisamente las que la filosofía post-kantiana habría de llamar valores.

Todo programa de constitución que se guie por la ontología cartesiana del mundo no puede, por lo tanto, hacerle justicia al mundo familiar de la experiencia cotidiana. La reconstrucción filosófica del mundo que parte de una determinación extrema y deficiente de lo ente intramundano como "res extensa" no puede jamás reconstruir un fenómeno cuya desfiguración es el presupuesto de la reconstrucción. El forzado añadir de las cualidades secundarias interpretativas, el pegar ulterior de etiquetas de valor, no logra completar 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 substrato fundamental que le sirve de base. Ya que aún si se les otorga a los valores una dignidad ontológica propia (el valer), tal dignidad seguirá dependiendo de la substancia de la cual se

---

<sup>70</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, I 3.

<sup>71</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 100.

supone que se diferencie. “La adición de los predicados de valor no es capaz en lo más mínimo de aportar nueva información sobre el ser de los bienes (cosas con valor), sino que se limita a presuponer para ellos la forma de ser del puro ‘darse como objeto. . .’ A la postre los valores tienen su origen ontológico únicamente en la previa determinación de la realidad de las cosas como la capa fundamental”<sup>72</sup>.

El tema de los presupuestos del pensar en términos de valores no se profundiza más en *Ser y Tiempo*. Sólo en trabajos posteriores vuelve Heidegger a tratar la procedencia histórico-ontológica del concepto de valor. Por de pronto Heidegger se limita a aludir en el párrafo 33 de *Ser y Tiempo* a la obscuridad lógica del término “valer”, “que desde Lotze se gusta de tomar por un ‘fenómeno primitivo’ e irreductible”<sup>73</sup>. “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 lógicos de judicación y predicación. Valer, sin embargo, significa al mismo tiempo objetividad, como relación del sentido del juicio con el objeto que en él se intiendo; y además, carácter vinculante, validez universal, para todo sujeto razonable. En el caso del “valer”, por lo tanto, difícilmente se puede hablar de un fenómeno originario, y sí más bien de una palabra fetiche o ídolo verbal<sup>74</sup> que obstaculiza y bloquea una genuina investigación fenomenológica de la proposición y del comprender. Ya que cuando nosotros hablamos, cuando participamos 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 aplicado a un objeto. El acto predicativo presupone un pre-predicativo saberse orientar en el mundo, o en otras palabras, la comprensión del ser en la cual consiste la existencia del hombre y que está en la base del proyecto de posibilidades que constituye el ser-ahí. Toda interpretación tiene ya que haber comprendido lo que se interpreta<sup>75</sup>. La interpretación original del mundo no se efectúa por medio de proposiciones teóricas sino en el “ver en torno” existencial de la cura, en razón del cual encontramos todo ente “como algo” que forma parte de todo un sistema de referencia. El sentido, lo dice Pöggeler, es “lo más originalmente propio de la vida fáctica y su estructura se tiene que comprender a partir de la vida misma”<sup>76</sup>.

---

<sup>72</sup> Op. cit., p. 99.

<sup>73</sup> Op. cit., p. 155.

<sup>74</sup> Op. cit., p. 156.

<sup>75</sup> Op. cit., paragraph 32.

<sup>76</sup> Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, p. 27.

La filosofía reconstructiva que partiendo de la abstracción que es la "res extensa", la cosa "desollada", intenta construir con ayuda de los valores lo "a la mano", necesita también de la mirada previa al mundo que nos es familiar, cuya totalidad pretende volver a producir. De ahí que se pueda decir que en tanto no haga explícito el estatuto ontológico del "ser-en-el-mundo" la filosofía de la constitución construye sin plano.

Heidegger termina sus anotaciones críticas en torno al concepto de valor en conexión con la ontología cartesiana del mundo con una referencia a la historia de la metafísica. El 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 toda una serie de asunciones dogmáticas que se fueron haciendo en el transcurso de la historia de la filosofía europea, asunciones que gradualmente han ido clausurando el acceso al fenómeno "mundo". Lo que hay que preguntarse ahora es por qué ya desde tiempos de los griegos se comenzó a pasar por alto este fenómeno, y por qué desde entonces se ha perdido de vista de una manera tan persistente. ¿Por qué se interpreta el mundo recurriendo a una substancia inmutable previamente dada? Y finalmente, ¿"por qué la complementación que se considera necesaria de la ontología cartesiana del mundo se realiza apelando al fenómeno del valor"? <sup>77</sup>.

La respuesta a estos interrogantes se esbozará más tarde en la *Introducción a la Metafísica* y se dará en el contexto de la interpretación de la filosofía de Nietzsche.

---

<sup>77</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 100.