

LA RECUPERACIÓN CRÍTICA DE LA PREGUNTA POR EL SER EN HEIDEGGER

ALEJANDRO G. VIGO*

Resumen: El presente trabajo examina el papel que habría jugado la pregunta por el ser en la evolución filosófica de Heidegger. Contra lo que se asume habitualmente, el examen de los textos muestra que la pregunta tradicional de la ontología no provee un hilo conductor permanente a todo lo largo de la evolución del pensamiento de Heidegger. Por el contrario, en la época de los primeros escritos académicos, Heidegger abandona primero la orientación tradicional de la ontología a partir de la noción de 'ser', para asumir, durante tiempo considerable, la concepción ontológica que caracteriza a la lógica de la validez (*Geltungslogik*) elaborada por Lotze y Lask. Sin embargo, posteriormente, en el periodo que va desde 1919 hasta 1925/26, Heidegger se ve forzado a recuperar y reformular la pregunta ontológica tradicional, entre otras cosas, sobre la base de un diagnóstico crítico referido a las aporías ontológicas a las que había conducido la posición antipsicologista que, en el ámbito de la filosofía de la lógica, habían desarrollado tanto el neokantismo como la propia fenomenología.

PALABRAS CLAVE: FILOSOFÍA DEL VALOR, NEOKANTISMO, SER, VALIDEZ, VERDAD

Abstract: *This paper discusses the role the question of being plays in the development of Heidegger's thought. It is shown that the basic question of traditional ontology doesn't provide a Leitfaden for Heidegger's philosophical development as a whole. Actually, in his first academic writings, Heidegger shifts from the traditional neo-*

* Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, avigo@puc.cl

scholastic view to Lotze and Lask's Geltungslogik. But later, in the 1919 – 1925/26 period, Heidegger goes back to the old question of ontology. An important reason for this was given by a critical view about the ontological aporiae to which both neokantian and phenomenological philosophy of logic with their criticism against psychologism had led.

KEY WORDS: BEING, TRUTH, VALIDITY, NEOKANTISM, PHILOSOPHY OF VALUE

I. HEIDEGGER: ¿PENSADOR DE UN SOLO PENSAMIENTO?

Según un modo tradicional, y todavía hoy bastante habitual, de presentar el desarrollo del pensamiento de Martín Heidegger, la pregunta por el (sentido del) ser proveería el eje temático fundamental que, a la manera de un hilo conductor permanente, permitiría dar cuenta, en su propia dinámica interna, de la evolución de dicho pensamiento, desde sus mismos orígenes hasta su fase más tardía. Este modo de ver las cosas resulta, en cierto modo, avalado e incluso directamente motivado por algunas de las relativamente escasas referencias expresas de Heidegger a los orígenes y el posterior decurso de su carrera filosófica. A los ojos de muchos de sus simpatizantes, Heidegger habría sido, según esto, un pensador consagrado, por así decir, a una única cuestión fundamental, bajo exclusión de todo aquello que pudiera ser accesorio a ella.

Un notable ejemplo de este tipo de aproximación viene dado por la famosa e influyente presentación llevada a cabo por Otto Pöggeler, quien caracterizó el derrotero filosófico de Heidegger *no como el camino de muchos pensamientos (nicht als der Weg vieler Gedanken)*, sino, por el contrario, como *el camino de la limitación a un único pensamiento (der Weg der Einschränkung auf den einen und einzigen Gedanken)*. Este camino no sería otro que el que conduce *hacia la vecindad del ser (Nachbarschaft des Seins)*, y tomaría la forma de un retroceso hacia los presupuestos no-pensados de la metafísica tradicional.¹ El propio Heidegger parece haber avalado, en lo esencial, esta presentación, al menos, en la medida en

¹ Cfr., Pöggeler, 1990: 8 y ss.

que, al ayudar personalmente a Pöggeler en la preparación de la primera edición de la obra, a partir del año 1959,² no cuestionó expresamente el modo en que éste describía los orígenes de su carrera filosófica y el curso posterior de su trayectoria. Sin embargo, en el epílogo añadido a la tercera edición de la obra, aparecida en 1990, en un momento en que el proyecto de publicación de las lecciones tempranas de Heidegger en el marco de la *Gesamtausgabe* había realizado ya sustanciales avances, el propio Pöggeler constataba que, a partir de la gran cantidad de textos que habían visto la luz por primera vez, se abría, de hecho, una pluralidad de caminos *hacia (zu)* Heidegger, lo que haría necesario un nuevo intento por comprender su camino de pensamiento como un todo.³ Como quiera que sea, esto no impidió a Pöggeler mantener, al mismo tiempo, que, en el caso de Heidegger, se trataría, de todos modos, de una única pregunta: la referida al ser como presencia.⁴ Particularmente revelador de la persistente vigencia de la idea cuasi-normativa del *pensador de un solo pensamiento* resulta el hecho de que todavía en 1990, a casi 30 años de la aparición de la primera edición de su libro, Pöggeler admite hablar no sólo de una pluralidad de caminos *hacia* Heidegger, sino también de una pluralidad de caminos *de* Heidegger, pero ello sólo a condición de que se trate aquí de caminos que, aunque no siempre trivialmente coincidentes entre sí, abren perspectivas que quedan, de todos modos, referidas a una misma y única preocupación filosófica fundamental (*auf das eine und selbe Anliegen*).⁵

Más allá de la discusión, en buena medida ociosa, de si se debe hablar aquí de un único camino, aunque complejo y enmarañado, o bien de múltiples caminos, pero unificados por la referencia común a una y la misma meta, lo cierto es que la estilización de la figura filosófica de Heidegger como pensador de un solo pensamiento deja su impronta también en otras presentaciones de su obra filosófica, algunas de ellas tan influyentes como la del propio Pöggeler. Entre ellas, cabe mencionar,

² Véase la explicación de Pöggeler en el epílogo a la segunda edición de 1983, tal como aparece en p. 330 ss. de la tercera edición de 1990.

³ *Cfr.*, Pöggeler, 1990: 351.

⁴ *Cfr.*, Pöggeler, 1990: 352. "Muß man nicht auf Heideggers einziger Frage bestehen, die dem Sein als Anwesen gilt?"

⁵ *Cfr.*, Pöggeler, 1990: 353.

sobre todo, a la presentación debida al padre Willian J. Richardson.⁶ Su conocidísimo libro constituye un compendio expositivo de prácticamente la totalidad de la obra de Heidegger disponible hasta la fecha de su aparición en 1963, el mismo año de la edición original de la obra de Pöggeler, y destaca no sólo por la gran influencia que tuvo en la recepción del pensamiento de Heidegger a lo largo de las siguientes décadas, sobre todo, en el mundo anglosajón, sino también por el hecho, no menos famoso e influyente, de que incluye, a modo de prefacio, una carta escrita por el propio Heidegger en 1962, impresa en versión bilingüe anglo-germana, en la cual el filósofo se refiere de modo expreso y bastante detallado a los orígenes y el desarrollo de su posición filosófica.⁷

Como es sabido, en dicha carta Heidegger sitúa el punto de partida de su preocupación por la cuestión fundamental de la metafísica tradicional, esto es, la cuestión del ser, en una fecha tan temprana como 1907, cuando, siendo aún estudiante del *Gymnasium*, se encontró con la tesis doctoral de Franz Brentano, dedicada al problema de los múltiples significados del ser en Aristóteles, la cual había sido publicada en 1862.⁸ En este contexto, de la mención del libro de Brentano, y por medio de una breve explicación del alcance del problema planteado por la concepción aristotélica en torno a la multivocidad del ser, Heidegger pasa directamente, y sin mayores consideraciones adicionales, a comentar su encuentro con la fenomenología y el posterior redescubrimiento de Aristóteles, esta vez, a la luz de la renovada concepción del método y la problemática de la filosofía que le había posibilitado la cercanía con el pensamiento y la persona de Edmund Husserl, desde el comienzo del segundo lustro de la década de 1910.⁹ Esta decisión narrativa supone, como el mismo Heidegger lo hace notar en la carta, un salto abrupto, de más de una década, en la exposición del desarrollo inicial de su camino de pensamiento. Sobre el período pasado así por alto, sin embargo, Heidegger se contenta con señalar que se trató de un tiempo de múlti-

⁶ *Cfr.*, Richardson, 1963.

⁷ *Cfr.*, Richardson, 1963: IX-XXIII.

⁸ Véase Brentano, *BSA*. Para la lectura de Brentano y el papel mediador de su interpretación en la recepción de la concepción aristotélica del ser, véase los detallados trabajos de Volpi, 1976; 1984: 45-52; 2001 y 2004.

⁹ Véase Richardson, 1963: XI.

ples rodeos y desviaciones (*viele Um- und Abwege*) a través de la historia del pensamiento occidental, hasta poder lograr alguna mayor claridad sobre las cuestiones suscitadas por la concepción aristotélica, tal como ésta surgía del tratamiento de Brentano, pero sin poder alcanzar todavía la propia formulación de la pregunta por el (sentido del) ser, tal como ella aparece presentada en *Sein und Zeit (SZ)*.¹⁰

Dados que los lineamientos generales de la presentación realizada por Heidegger, y a falta de casi todo el material textual de las lecciones, que hubiera podido ayudar a mitigar sus efectos, no puede resultar demasiado sorprendente que en el apartado inicial de la introducción a la obra, dedicado a los inicios del pensamiento de Heidegger, Richardson comience, sin más, con el problema del ser y la cuestión del fundamento de la metafísica, remontándolo a los tiempos del *Gymnasium* y a la lectura temprana de Brentano, para pasar desde allí, sin solución de continuidad, a los motivos vinculados con la interpretación del ser como *ousía*, entendida en el sentido de ‘presencia’, y de la verdad concebida como *alétheia*.¹¹ Del largo período de *rodeos y desviaciones*, al que el propio Heidegger alude en la carta, ya no queda aquí prácticamente ningún trazo.

Bastante más luz acerca de este período oscuro arroja la segunda referencia autobiográfica más importante en este respecto, que es la contenida en el breve escrito compuesto en 1963, un año después de la carta a Richardson, y publicado en 1969, con el título “Mein Weg in die Phänomenologie” (*cf.*, *Weg*). Aquí, junto la consabida referencia a la obra de Brentano, Heidegger menciona, además, la lectura, en el último año de sus estudios en el *Gymnasium*, o sea, en 1908-1909, del tratado de ontología de Carl Braig, profesor de dogmática en la Facultad de Teología de Friburgo, que había sido publicado en 1896, con el título “Vom Sein. Abriß der Ontologie” (*cf.*, *Weg*: 81).¹² En este contexto, tras men-

¹⁰ Véase Richardson, 1963: XI. Ya la presentación realizada ante la Heidelberger Akademie der Wissenschaften, publicada en los *Sitzungsberichte* de 1957/58, anticipa claramente la línea narrativa de la carta a Richardson. También aquí menciona Heidegger la importancia decisiva del encuentro con el libro de Brentano en 1907, y enfatiza que la pregunta por *lo simple en la multiplicidad del ser (die Frage nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein)* permaneció constante, como hilo conductor de sus preocupaciones filosóficas, hasta su eclosión en *SZ*, a pesar de las muchas contramarchas, desviaciones y confusiones (*Umkippen, Irrgänge und Ratlosigkeit*). Véase la cita del pasaje en Ott, 1988: 54.

¹¹ Véase Richardson, 1963: 3 ss.

cionar su traspaso de la teología a la filosofía en 1911, Heidegger dedica varios párrafos al período que abarcó los años inmediatamente siguientes, hasta la llegada de Husserl a Friburgo en 1916 (*cf.*, *Weg*: 82-85). El primero de esos párrafos describe, de modo muy escueto pero lo suficientemente claro, cómo Heidegger tomó contacto con la *Wertphilosophie* neokantiana, tal como ésta había sido desarrollada por la así llamada Escuela de Baden (*cf.*, *Weg*: 82 s.). Como señala aquí expresamente en el texto, las figuras decisivas para la evolución del pensamiento de Heidegger en esta fase de transición son las de Heinrich Rickert, quien lo condujo al doctorado (1913) y fue el destinatario de la dedicatoria del posterior escrito de habilitación (1916), y, sobre todo, la de Emil Lask, el brillante discípulo de Rickert, caído en combate en 1915, cuando sólo contaba con 41 años, a quien Heidegger recuerda con especial gratitud y admiración en el prólogo del escrito de habilitación: la obra de Lask es mencionada nada menos que como ejemplo de la renovación creativa de la problemática filosófica, a partir de la fuerza emanada de la propia experiencia personal, que Heidegger veía, por ese entonces, como el desafío que estaba llamada a afrontar la *Wertphilosophie*, con su peculiar conciencia problemática y con su carácter intrínseco de *Weltanschauung* (“*der problembewußte, weltanschauliche Charakter*”, en *Scotus*: 190. Énfasis en el original).¹³

En este mismo sentido, en el ya mencionado párrafo del relato autobiográfico del escrito de 1963, Heidegger remite significativamente al hecho de que, tras la muerte de Lask en 1915, el propio Rickert le dedicó la tercera edición, fuertemente modificada, de su obra fundamental *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie (GE)*, aparecida ese mismo año, lo cual significaba a la vez, a juicio de Heidegger, un reconocimiento público del decisivo impulso filo-

¹² Para la lectura de Carl Braig y sus consecuencias en la recepción heideggeriana de la problemática aristotélica del ser, véase Volpi, 1984: 52-64 y 2001: en especial, 44-52.

¹³ La misma ponderación positiva del carácter de *Weltanschauung* que Heidegger asigna a la *Wertphilosophie* aflora también en la carta a Rickert del 6/5/1916, en la cual Heidegger explica a su *Doktorvater* que, desde su partida a Heidelberg, faltaba en la Universidad de Friburgo lo más valioso de todo: la presencia de la filosofía como *Weltanschauung*, que fue precisamente lo que, a pesar de algunos matices de oposición, había llevado al propio Heidegger a entrar en una genuina relación interna (*ein wirkliches inneres Verhältnis*) con la *Wertphilosophie* (*cf.*, *HRB*: 25).

sófico que Rickert había recibido de su notable discípulo (*die Fördernis des Lehrers durch den Schüler*) (*cf.*, *Weg*: 83). No puede haber serias dudas de que esta explicación retrospectiva expresa, al mismo tiempo, la opinión que el propio Heidegger mantenía, ya en los tiempos de la primera época de Friburgo, acerca de la neta superioridad filosófica de Lask sobre Rickert. Pues incluso la ya aludida dedicatoria de Heidegger a Rickert en el escrito de habilitación adquiere un tenor algo ambivalente, cuando se la pone en conexión con lo que se dice en el prólogo del mismo escrito acerca de los desafíos que debe afrontar aún la *Wertphilosophie*. La situación vinculada con la dedicatoria a Rickert en el escrito de habilitación resulta, hasta cierto punto, comparable con la que se presenta posteriormente en el caso de las expresiones de reconocimiento tributadas a Husserl en *SZ*: también aquí la dedicatoria y el reconocimiento van acompañados, al mismo tiempo, de una audaz exigencia de radicalización, que pone en cuestión la realidad de la fenomenología, confrontándola con las virtualidades superadoras que albergaría su propia posibilidad (*cf.*, *SZ*: § 7 C, 38). Como quiera que sea, lo que la versión del relato autobiográfico de 1963 añade, y que no estaba implicado en modo alguno en el prólogo del escrito de habilitación, ni tampoco en la carta a Richardson, se refiere al papel que habría jugado la figura de Lask como mediador entre la *Wertphilosophie* neokantiana, por un lado, y la fenomenología, por el otro. Heidegger menciona aquí los dos escritos sistemáticos fundamentales de Lask, a saber: el escrito de 1911 titulado “Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre” (*LPh*) y el escrito de 1912 titulado “Die Lehre vom Urteil” (*LvU*), como las obras que le marcaron el camino que lo llevaría posteriormente hasta Husserl: ambas obras, explica Heidegger, mostraban, de hecho, una fuerte influencia de la concepción presentada por Husserl en sus *LU* (*cf.*, *Weg*: 83).

Ahora bien, la orientación narrativa del relato autobiográfico de 1963 es en este punto —como, por lo demás, en casi todo momento— claramente prospectiva, en la medida en que apunta, sobre todo, a poner de relieve la función preparatoria que habría cumplido, de hecho, el tránsito a través de Lask: éste le habría abierto a Heidegger la posibilidad de un acceso adecuado al pensamiento de Husserl, con quien muy poco después, ya en 1916, iba a establecer una estrecha vinculación, tanto filosófica como personal, cuando Husserl llegó a Friburgo para reemplazar

zar a Rickert, que había asumido, a su vez, la sucesión de Wilhelm Windelband en Heidelberg (*cf.*, *Weg*: 85 s.). Sin embargo, para el problema que aquí nos concierne, más interesante que la referencia al papel de Lask es la brevísima alusión de Heidegger, al comienzo del párrafo que estoy comentando, a la reprecursión inmediata que habría tenido la toma de contacto inicial con la *Wertphilosophie* neokantiana, con referencia a la problemática ontológico-metafísica y teológica que había sido dominante en la etapa precedente, ya desde los años finales del *Gymnasium*. Dicha problemática, explica Heidegger en la presentación de 1963, habría contenido ya en germen incluso el diagnóstico relativo a la tensión estructural entre ontología y teología que anida en la concepción tradicional de la metafísica, vale decir, nada menos que el primer germen de la interpretación y crítica de la metafísica entendida como onto-teología, que ocupa, como es sabido, un lugar destacadísimo en las obras del periodo posterior a la *Kehre*. Sin embargo, en esta etapa de transición que llevaría finalmente al encuentro decisivo con la fenomenología, la problemática ontológico-metafísica de los primeros años habría quedado relegada como tal, señala Heidegger, a un trasfondo casi imperceptible, para ceder el centro *del* interés a la temática que Rickert abordaba en sus seminarios (*cf.*, *Weg*: 82).

Para ponderar el verdadero alcance de esta referencia a un olvido casi completo de la problemática ontológico-metafísica tradicional, determinando su amplitud y su profundidad así como los exactos límites temporales en los que se encuadra, se requeriría una consideración detallada de casi toda la producción filosófica de Heidegger en el largo y complejo periodo que va desde la disertación doctoral de 1913 hasta las lecciones de la década de 1920 que preceden a la publicación de *SZ*. No hace falta decir que la cantidad de material ahora disponible, por un lado, y la multitud de aspectos y motivos a considerar, a la hora de dar cuenta en toda su complejidad de la evolución del pensamiento heideggeriano, en esos años de enorme efervescencia productiva, por otro, hacen, de antemano, imposible todo intento de llevar a cabo un examen semejante, en los estrechos límites de este trabajo. Por ello, me limitaré, en lo que sigue, a considerar unos pocos aspectos centrales, vinculados con la repercusión inmediata que tuvo la adhesión por parte de Heidegger a al-

gunas de las premisas básicas de la *Wertphilosophie* neokantiana, sobre todo, en el campo de la ontología y la filosofía de la lógica. Ello me permitirá poner de manifiesto, así lo espero, la necesidad de cuestionar seriamente la legitimidad de la habitual estilización de Heidegger como *pensador de un solo pensamiento*, pues lo que está inmediatamente en juego en tal adhesión a las premisas básicas de la *Wertphilosophie* neokantiana es, entre otras cosas, también un decidido, aunque benevolente, distanciamiento crítico del punto de partida básico de la concepción ontológico-metafísica tradicional, que busca en la noción de 'ser' el hilo conductor de la problemática filosófica. Dicho de otro modo: más que un simple olvido transitorio de la problemática ontológico-metafísica tradicional, como parece querer sugerir el relato autobiográfico de 1963, lo que el acercamiento al pensamiento de Rickert y de Lask trae inmediatamente consigo es, más bien, un cuestionamiento mucho más radical, que conduce a un abandono del punto de partida básico de la ontología y la metafísica, tal como ésta era concebida en la tradición que remonta a Aristóteles. Resulta, pues, necesario examinar este punto un poco más de cerca.¹⁴ Pero primero, y a los efectos de hacer todavía más nítido el contraste con la posición adoptada en los años de la primera época de Friburgo, consideremos, siquiera muy brevemente, el modo en que el propio Heidegger se refiere a la posición básica ontológica de la *Wertphilosophie*, una vez que se encuentra ya en posición de su propia concepción madura en torno a la fundamentalidad y la inevitabilidad de la pregunta por el (sentido del) ser.

¹⁴ Para el papel que cumplió la *Wertphilosophie* neokantiana en la etapa que va desde los primeros escritos del año 1912 hasta la aparición de *SZ*, véase la valiosa, aunque injustamente poco considerada presentación de conjunto que se ofrece en García Gainza, 1997. Josefina García Gainza dedica especial atención a la posición de Rickert y, sobre todo, de Lask (*cf.*, en especial el capítulo I). Lamentablemente, la autora pasa completamente por alto la figura de Lotze, que, como se verá más abajo, juega aquí también un papel decisivo.

II. LA FILOSOFÍA DEL VALOR COMO BLASFEMIA CONTRA EL SER Y COMO ÚLTIMA ESTACIÓN EN LA DECADENCIA DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Para quien esté familiarizado con el desarrollo ulterior del pensamiento heideggeriano, sobre todo, a partir de la publicación de *SZ* y hasta, por lo menos, la mitad de la década de 1930, la referencia a una inicial cercanía a la *Wertphilosophie* neokantiana tiene que resultar, sin duda alguna, fuertemente contrastante con la actitud radicalmente crítica respecto de toda forma de filosofía del valor que Heidegger asume expresamente en esos años, oponiéndose así, de modo frontal, a una de las tendencias dominantes en la filosofía académica alemana de la época.

La crítica más amplia y más profunda a la posición que intenta colocar la temática de los valores en el centro de la problemática filosófica se encuentra, sin dudas, en la lección de 1935, publicada en 1953 con el título “Einführung in die Metaphysik”, donde Heidegger somete a examen crítico la distinción ontológica entre un reino del *ser* (*Sein*) y uno del *deber ser* (*Sollen*), tal como ésta se presenta habitualmente, sobre todo, a partir de Kant.¹⁵ Heidegger intenta explicar aquí cómo el origen de esta escisión entre lo que es y lo que debe ser puede rastrearse, en definitiva, hasta la concepción de las Ideas de Platón, con su tesis ontológica básica que pone a la Idea del Bien (*idéa tou agathou*) incluso por encima del *ser* (*epékeina tês ousías*). En tal sentido, Heidegger pone de relieve el hecho de que a través de la mediación de la concepción de Kant, con su interpretación del *ser* del ente como la objetividad del objeto, en términos del modelo de objetividad que caracteriza al proyecto físico-matemático de la naturaleza propio de la Modernidad, la concepción platónica, que veía la Idea como un arquetipo (*Vorbild*) dotado, como tal, de una cierta valencia normativa, reaparece una vez más, en el curso del siglo XIX, pero radicalmente transformada y reinterpretada, en los términos propios de una ontología del valor (*cf.*, *EiM*: 149 ss.). La tesis ontológica básica, que provee la matriz interpretativa a la que se sujeta incluso un pensador tan radicalmente crítico de la tradición platonizante como lo fue Nietzsche, es ahora la que afirma que los valores (*die Werte*) *valen*

¹⁵ Para una discusión de la crítica a la filosofía de los valores y a la así llamada ética material de los valores, tal como Heidegger la lleva a cabo en *EiM*, véase ahora Schalow, 2001.

(*gelten*). El *valer*, entendido en el sentido preciso de la noción kantiana de *validez* (*Geltung*), es concebido aquí como el verdadero *ser* de los valores, pero dicho *ser* no estaría pensado, en definitiva, sino como la mera presencia de lo que está ahí delante (*Anwesen von Vorhandenem*). Así, la ontología de la *Vorhandenheit*, dominante en toda la tradición metafísica occidental, extiende, de modo subrepticio, su señorío también al nuevo pensamiento de los valores, que, por lo mismo, más que una renovación de la problemática filosófica, debe verse, en rigor, tan sólo como una nueva moda filosófica, que carece de genuino sustento y se contenta con aquello que resulta lo más dañino de todo en el ámbito de lo esencial, peor aún que la nada, a saber: las medias verdades y las medias tintas (*cfr.*, *EiM*: 151 s.).¹⁶

¹⁶ Comentando el intento de reemplazar la palabra *valor* (*Wert*) —desgastada, entre otras cosas, por su asociación con la teoría económica— por la palabra *totalidad* (*Ganzheit*), intento que no constituiría sino un cambio en el plano puramente nominal, Heidegger señala aquí que esas tan meneadas *totalidades* (*Ganzheiten*) no son, en rigor, otra cosa que *soluciones a medias* (*Halbheiten*), en la medida en que, más allá de los cambios de nombre, no proveen una respuesta genuina a la problemática ontológica de fondo aquí involucrada:

Da der Ausdruck »Wert« sich jedoch allmählich als abgegriffen ausnimmt, zumal er auch noch in der Wirtschaftslehre eine Rolle spielt, nennt man die Werte jetzt »Wert« »Ganzheiten«. Aber mit diesem Titel haben nur die Buchstaben gewechselt. Allerdings wird an diesen Ganzheiten eher das sichtbar, was sie im Grunde sind, nämlich Halbheiten. Halbheiten aber sind im Bereich des Wesenhaften immer verhängnisvoller als das so sehr gefürchtete Nichts. (*EiM*: 151-152)

El ingenioso juego de palabras que opone *Ganzheiten* y *Halbheiten* está dirigido, al parecer, contra concepciones como la elaborada por Wilhelm Burkamp (1879-1939), que en su por entonces bien conocida obra de 1929, titulada “Die Struktur der Ganzheiten” (*SG*), abordaba la problemática del valor al hilo de la noción de *totalidad* (*Ganzheit*), cuya introducción apunta, entre otras cosas, a dar cuenta del doble aspecto presente en la estructura de los valores: éstos se caracterizarían tanto por reunir en sí sus miembros o componentes, como también por remitir más allá de ellos (para el tratamiento de los valores y las totalidades ideales de naturaleza normativa (*cfr.*, *SG*: en especial los capítulos 20-23)). En lo que respecta a la verdadera moda en que se había convertido la temática propia de la filosofía de los valores, Heidegger remite a renglón seguido en el texto de la lección de 1935, y no sin visible desprecio, al hecho de que una bibliografía acerca del concepto de valor aparecida en 1928 consignaba ya 661 títulos, que para la época de la lección, estimaba Heidegger, deberían haber llegado ya a los 1000 (*cfr.*, *EiM*: 152). Éste es el contexto inmediato en el que se inscribe la famosísima y discutidísima referencia a la *verdad y grandeza interna* del *movimiento nacionalsocialista*, que no tendría nada que ver con lo que habitualmente se ofrecía con el nombre de una *filosofía del nacionalsocialismo*, esto es, una variante más del decadente pensamiento de los valores. Para la conexión entre la crítica a la filosofía de los valores y la referencia al nacionalsocialismo en la lección de 1935, véase ahora Sluga, 2001: 219 ss.

Como es sabido, la misma crítica radical a la filosofía de los valores recurre, casi una década más tarde, en el contexto de la famosa “Carta sobre el Humanismo” de 1946, donde el intento propio de las filosofías del valor de demostrar la *objetividad de los valores* (*Objektivität der Werte*) es descalificado como vano, por estar basado en una completa ignorancia de sus propios puntos de partida. Más aún: el recurso a Dios, anunciado como *el valor supremo* (*der höchste Wert*), tal como tiene lugar habitualmente en el marco de ese tipo de intento de fundamentación, es considerado aquí como una lisa y llana degradación de la esencia de Dios (*Herabsetzung des Wesens Gottes*). En tal sentido, el pensar en términos de valores (*das Denken in Werten*) constituiría nada menos que “la mayor blasfemia imaginable contra el ser mismo” (*die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken läßt*) (cfr., *BH*: 345 s.). Aunque la expresión adquiere ahora mucho mayor dureza que en la lección de 1935, sería, sin más, un error considerar la posición de *BH* como una radicalización del punto de vista alcanzado anteriormente, motivado, tal vez, por el desplazamiento de acentos que trajo consigo la *Kehre*. Por el contrario, Heidegger articula en 1946 un punto de vista que había alcanzado ya, con no menor radicalidad, en tiempos bastante anteriores al giro de su pensamiento a comienzos de la década de 1930, como lo muestra el hecho de que la acusación de blasfemia dirigida contra la concepción de Dios como un valor aparece ya, de modo expreso, en la importantísima lección de lógica del semestre de invierno 1925/26. Refiriéndose al intento de sistematización total llevado en el marco de la *Wertphilosophie* de cuño neokantiano, y, en particular, a sus consecuencias en el campo de la filosofía de la religión, Heidegger expone allí su lapidario diagnóstico respecto de la desorientación fundamental que subyace tal intento de reformulación integral de la problemática filosófica, en los siguientes términos:

La religión tiene que ser alojada también en el sistema, y para ese fin se ha inventado el valor de lo sagrado [*der Wert des Heiligen*] [...] Dios es un valor, e incluso el valor supremo [*der höchste Wert*]. Pero esta proposición [*Satz*] es una blasfemia, que no queda mitigada por el hecho de que los teólogos la proclamen como una verdad última. Todo esto sería cómico, si no fuera triste, porque

muestra que ya no se filosofa a partir de las cosas, sino a partir de los libros de los colegas. (*Logik*: § 9, 85. Traducción mía)

No menos duro y terminante es el diagnóstico de Heidegger, en la misma lección de 1925/26, acerca de las consecuencias que habrían tenido el desarrollo y la extensión de la *Wertphilosophie* neokantiana para la otra gran cuestión, que ya en esta época forma, a sus ojos, una unidad indisoluble con la pregunta por el (sentido del) ser, esto es, la cuestión de la verdad. Más concretamente, en la reinterpretación y la ampliación de la concepción procedente de la *Geltungslogik* lotziana en dirección de una filosofía del valor, tal como ésta es llevada a cabo, sobre todo, por Windelband y Rickert, Heidegger cree ver lo que, en rigor, debería llamarse una verdadera *exteriorización* o *enajenación* (*Ver-äußerlichung*) de la posición originaria de Lotze, que conduce, en definitiva, a lo que sería la más extrema estación en la decadencia de la pregunta por la verdad (*die äußerste Station des Verfalls der Frage nach der Wahrheit*) (*cf.*, *Logik*: § 9, 82). El desarrollo posterior de la argumentación no deja dudas acerca de lo que Heidegger tiene aquí en mente, cuando se refiere a una definitiva decadencia de la pregunta por la verdad, a saber: en la reinterpretación y reelaboración de la *Geltungslogik* en los términos propios de una *Wertphilosophie*, la verdad, cuyo *ser* se concibe como *validez*, queda ella misma transformada en un *valor*, más precisamente, en aquel *valor* al que apunta, como tal, todo acto teórico de conocimiento (*Erkennen*) por medio del juicio: el objeto del conocimiento (*Gegenstand der Erkenntnis*) es, pues, él mismo un valor (*cf.*, *Logik*: § 9, 82, 84 s.). Este diagnóstico referido a la degradación ontológica de la verdad al estatuto de un *valor* debe verse, en rigor, como el reverso complementario del diagnóstico análogo referido a las consecuencias de la ontología del valor para la cuestión del ser. Y, como lo muestra el posterior desarrollo de la temática vinculada a la cuestión de la verdad en los escritos de comienzos de la década de 1930, constituye también él, de aquí en adelante, una adquisición permanente, que provee un momento central de continuidad con el pensamiento posterior a la *Kehre*. No puede, por tanto, resultar sorprendente que en el escrito de 1940 acerca de la concepción platónica de la verdad, que se basa en la lección del semestre de invierno de 1931/32 dedicada al mismo tema (*cf.*, *Wahr-*

heit), la concepción de la verdad desarrollada en el siglo XIX, en conexión con el nuevo pensamiento de los valores, sea caracterizada como el último y, a la vez, el más débil descendiente (*Nachkömmling*) del Bien platónico (cfr., *PLW*: 225).¹⁷

Dado que el hecho de la inicial adhesión de Heidegger a las premisas fundamentales de la *Wertphilosophie* neokantiana, sobre todo, siguiendo a Rickert y Lask, la pregunta que se plantea aquí, de un modo más que obvio, es la de qué es lo que pudo ocurrir en los años que median entre el escrito de habilitación de 1916 y la lección sobre lógica de 1925/26, para que haya tenido lugar un cambio tan drástico en la apreciación de la posición que corresponde a la *Wertphilosophie* dentro de la problemática filosófica, en general, y ontológica, en particular. Sin duda, las durísimas expresiones de Heidegger en contra de lo que fue su propia posición filosófica inicial dejan reconocer algún rasgo propio de lo que suele llamarse la furia del apóstata, que se vuelve de modo tanto más radical y virulento contra lo que fue su propia convicción anterior, cuanto más profunda y más definitoria de su propia identidad había sido su previa identificación con ella. Por otra parte, y más allá de las cuestiones relativas a los énfasis particulares que adquiere en este caso la crítica, no puede sorprender demasiado la constatación de la existencia de un giro drástico, en lo que concierne a la actitud frente a la *Wertphilosophie* neokantiana, que lleva al abandono de una posición en la que el propio Heidegger había depositado, en un comienzo, sus juveniles esperanzas de una transformación y renovación radical de la problemática filosófica. En efecto, como lo ha mostrado brillantemente Kurt Fischer, todo el movimiento del pensamiento de Heidegger, desde los comienzos que cuajan en la concepción presentada en *SZ* hasta los intentos de esbozo de una topología del ser en la fase más tardía de su pensamiento, puede ser comprendido como un proceso de sucesivos actos de despojamiento, por medio de los cuales tiene lugar una incesante *despedida* (*Abschied*) de

¹⁷ La lección de 1931/32 no contiene, sin embargo, una referencia expresa a la conexión entre la concepción platónica del Bien y las filosofías del valor surgidas en el siglo XIX. En el tratamiento de la caracterización platónica de la Idea del Bien, Heidegger se limita a señalar, en este caso, la necesidad de evitar toda falsificación interpretativa del Bien platónico, sea como algo de naturaleza ética o moral, al modo de la ética cristiana y sus derivaciones de corte secular, o bien como un principio lógico o epistemológico (cfr., *Wahrheit*: § 12, en especial 100).

todo aquello a lo que el pensar se aferraba anteriormente, en su intento por acceder a aquello que da que pensar y exige ser pensado.¹⁸

Ahora bien, como es obvio, no basta esta constatación de carácter general, para explicar en sus motivaciones centrales el drástico cambio de actitud frente a la *Wertphilosophie* que tuvo lugar en los años que siguieron a la publicación del escrito de habilitación, cuando se produce la toma de contacto directo con Husserl y la aproximación definitiva al pensamiento fenomenológico. Se requiere, además, dar cuenta de las razones específicas que detonan el distanciamiento crítico respecto de la *Wertphilosophie* neokantiana. Y esto reclama, a su vez, una caracterización un poco más precisa de los motivos que subyacen a la temprana adhesión a la posición que luego iba a ser definitivamente abandonada y sometida a una crítica tan severa.

III. WERTPHILOSOPHIE Y GELTUNGSLOGIK VERSUS SEINSPHILOSOPHIE EN LA PRIMERA ÉPOCA DE FRIBURGO

Como es sabido, en la época que va desde las primeras publicaciones en 1912 y la disertación doctoral de 1913 hasta el escrito de habilitación de 1916, la temática que ocupa el centro del interés en los escritos de Heidegger es la referida a la filosofía de la lógica, en general, y a la problemática vinculada con el juicio y las categorías, en particular. Ya muy tempranamente, en las primeras recensiones sobre lógica del año 1912, Heidegger se involucra en el debate en torno al psicologismo, que dominaba el panorama filosófico alemán de la época, al menos, en lo que concierne al ámbito específico de la filosofía de la lógica, y toma partido decididamente contra las tendencias psicologistas que habían sido do-

¹⁸ Véase Fischer, 1990, quien ofrece una reconstrucción del derrotero filosófico de Heidegger, desde *SZ* hasta los últimos intentos de la vejez, tomando como hilo conductor para dar cuenta de la lógica interna que preside su curso la noción de *despedida* (*Abschied*). Sin embargo, Fischer no considera específicamente el período que precede a la aparición de *SZ*, el cual, como surge claramente a partir de lo dicho arriba, ofrece una importante confirmación adicional a su tesis de fondo, en la medida en que permite retrotraer el motivo de la despedida, como impulso que da cuenta de la dinámica interna del pensamiento de Heidegger, incluso hasta las primeras etapas de su carrera filosófica independiente.

minantes en el siglo XIX, denunciando la *naturalización de la conciencia* (*Naturalisierung des Bewußtseins*) a la que conducía la lógica psicologista (*cf.*, *NFL*: 19). En este contexto, además de mencionar con reconocimiento los aportes de Bernard Bolzano y Gottlob Frege, enfatiza, sobre todo, la importancia de Husserl, a cuyas *LU* atribuye el importantísimo mérito de haber quebrado propiamente el embrujo psicologista (*cf.*, *NFL*: 19 s.). El curso posterior del argumento de Heidegger manifiesta cuáles son las implicaciones ontológicas de base que la crítica al psicologismo trae, a su juicio, necesariamente consigo, a saber: se parte aquí del principio que establece la heterogeneidad de lo lógico respecto de la realidad psíquica y la realidad física espacio-temporal, pero también respecto de lo suprasensible-metafísico, en el sentido tradicional del término (*cf.*, *NFL*: 23 s.). Lo lógico constituye, como tal, el *reino de lo que posee validez* (*Reich des Geltenden*) (*cf.*, *NFL*: 24), que no se identifica ni con el ámbito de lo sensible-empírico, sea psíquico o físico, ni tampoco con el ámbito de lo suprasensible-metafísico. Esta caracterización del ámbito de lo lógico por recurso a la noción de *validez* procede, en último término, de la concepción de Rudolf H. Lotze, quien en su obra acerca de lógica —un texto hoy prácticamente olvidado, cuya decisiva influencia en la filosofía académica alemana de la época no podría, sin embargo, ser exagerada— intenta caracterizar el ser de lo lógico por medio de una peculiar reinterpretación de la concepción platónica del mundo de las Ideas.¹⁹

¹⁹ Véase Lotze, *Logik* III: §§ 313-321. La importancia que tuvo la concepción de Lotze en esta fase de formación del pensamiento heideggeriano queda claramente reflejada en la anécdota referida por Georg Picht en 1977, con ocasión de la publicación del volumen de homenaje póstumo a Heidegger editado por Günther Neske (*cf.*, Neske, 1977). Cuenta Georg Picht que en 1940, cuando acababa de incorporarse al círculo de los discípulos de Heidegger, tuvo la oportunidad de preguntarle qué debía leer para aprender realmente filosofía. La lacónica respuesta de Heidegger habría sido: "Lesen Sie die »Logik« von Lotze". Tras comprar el libro y lanzarse a la tortuosa tarea de su lectura, Picht se llenó muy pronto de estupor, al no lograr comprender qué era lo que de genuina filosofía podía contener semejante obra. Al manifestar a Heidegger su extrañeza respecto del sentido de su consejo, éste le habría explicado: "Ich wollte, daß Ihnen klar wird, durch was ich mich alles habe durcharbeiten müssen" (*cf.*, Picht, 1977: 201). Picht conecta esta última respuesta de Heidegger con el tratamiento crítico de Lotze en la lección referente a la lógica de 1925/26. Pero parece bastante claro que la indicación de Heidegger apunta, más bien, a la época más temprana de Friburgo, ya desde los tiempos de preparación de la disertación doctoral y el escrito de habilitación. También el epistolario de esos años confirma la importancia del pensamiento de Lotze, junto con el de Lask. Así, en la carta a Rickert del 14/12/1916, Heidegger menciona un seminario, realizado para un pequeño grupo de participantes, sobre la *Metaphysik* de Lotze, en la

En un importante pasaje de su disertación doctoral, Heidegger remite de modo expreso a la introducción de la noción de validez por parte de Lotze y llama la atención acerca de las consecuencias ontológicas que ella trae consigo:

Por lo tanto, el momento idéntico en los procesos judicativos psíquicamente existentes (*in den existierenden psychischen Urteilsvorgängen*) no existe, y, sin embargo, ahí está (*ist... da*), y se hace valer (*macht sich... geltend*) con una pujanza (*Wucht*) y una inamovilidad (*Unumstöblichkeit*), frente a las cuales la realidad psíquica (*die psychische Wirklichkeit*) sólo puede ser denominada una <realidad> fluyente, inconsistente (*eine fließende, unbeständige*). Así, debe haber, según esto, todavía otra forma de ser (*Daseinsform*), junto a las posibles modalidades de existencia (*Existenzarten*) de lo físico, lo psíquico y lo metafísico. Para ella Lotze ha hallado, en nuestro tesoro lingüístico alemán, la designación decisiva (*die entscheidende Bezeichnung*): además de un 'esto es' (*'das ist'*), hay también un 'esto vale' (*'das gilt'*). *La forma de realidad (Wirklichkeitsform) del factor idéntico puesto al descubierto en el proceso judicativo sólo puede ser el valer (das Gelten)*. (LUP: 170. Énfasis en el original. Traducción mía)

Un breve, pero muy interesante pasaje del escrito de habilitación de 1916 apunta, claramente, en la misma dirección y confirma la aceptación de la distinción lotziana entre el ámbito del ser y el de la validez. En efecto, refiriéndose al problema de la relación entre el *esse* como *verum* y la cópula como momento en la estructura del juicio, Heidegger señala:

versión de 1841 (*Metaphysik A*), a la cual Heidegger considera filosóficamente más interesante que la versión de 1879 (*Metaphysik B*), con su orientación más marcada hacia la ciencia natural. En este contexto, Heidegger comenta incluso su propósito, posteriormente nunca realizado, de reeditar dicha obra, con una larga introducción destinada a poner de relieve la decisiva posición mediadora de Lotze en el camino que lleva de Hegel hasta la *Wertphilosophie* de Windelband. La nueva edición debía aparecer para la fecha del centenario de Lotze, a cumplirse el 21/5/1917. Del mismo modo, en una interesante carta a Elfride Petri del 27/9/1916, contenida en el epistolario recientemente publicado, Heidegger cuenta a su esposa acerca del mencionado seminario dedicado a Lotze, que serviría, al mismo tiempo, como conmemoración del centenario (*cf.*, *MLS*: 47 s.). Casi dos años más tarde, en la carta del 12/5/1918, en un contexto en el cual se alude a la búsqueda de una nueva forma originaria de vivir la propia religiosidad por parte de la pareja, Heidegger expresa a Elfride su deseo de que pudiera leer la *Metaphysik* de Lotze (*cf.*, *MLS*: 66).

La “*nota compositioni*”, la relación que funda la unidad, la configura el “*est*” en el juicio. Y, efectivamente, el “*est*” no significa, por caso, “*existir*”, ser real (*wirklichsein*) al modo de los objetos sensibles y suprasensibles. *Lo mentado es, más bien, el modo de realidad (Wirklichkeitsweise) (“esse verum”) para cuya designación tenemos hoy a disposición la feliz expresión “valer” (“Gelten”).* (Scotus: 269. Énfasis en el original. Traducción mía)²⁰

Ahora bien, aunque Heidegger remite aquí de modo expreso a Lotze, hay muy buenas razones para sostener que su recepción de la concepción propia de la *Geltungslogik* lotziana está decisivamente determinada por la mediación de Lask, quien es expresamente mencionado por Heidegger ya en el contexto del argumento desarrollado en la reseña de 1912 (*cf.*, *NFL*: 24). En efecto, Lask había llevado a cabo una original y audaz reinterpretación intencionalista de la noción de *validez (Geltung)* como *validez hacia (Hingeltung)* y *validez de (gelten von...)*, que da expresión a la proto-relación (*Urverhältnis*) de forma categorial y material sensible en la cual se constituye originariamente todo posible sentido: una forma categorial dada *vale* siempre tan sólo *con referencia* a un determinado material sensible.²¹ El hecho de que Heidegger reciba la posición nuclear de la *Geltungslogik* por medio de Lask tiene, por cierto, una cantidad de importantísimas consecuencias, que resultan decisivas también para su posterior aproximación a la teoría de la constitución del sentido que Husserl ofrece en su tratamiento de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento en la “Sexta Investigación” de *LU*. Por otra parte, la aproximación a Husserl desde la versión laskiana de la *Geltungslogik*

²⁰ Para la defensa de la prioridad de la validez, como el modo de ser de lo lógico, sobre la existencia, como modo de ser de lo real, véase también *Scotus*: 278 ss., donde se menciona también la posición de Bolzano y Husserl.

²¹ Para la interpretación de la noción de *Geltung* como *Hingeltung* y como *gelten von...*, véase Lask, *LPh*: en especial, 32 s. Entendida en estos términos, la noción de *validez* tiene, para Lask, un carácter esencialmente relacional y referencial, y su aplicación para caracterizar el tipo de vigencia que posee la forma categorial apunta, por tanto, a enfatizar el carácter incompleto y no saturado de la forma misma, que reclama la correspondiente satisfacción o repleción (*Erfüllung*) por parte del material sensible: en su carácter esencialmente relacional y referencial, la forma categorial remite, por tanto, más allá de sí, hacia el material sensible (*cf.*, *LPh*: 173 s.). Por medio de esta reinterpretación intencionalista de la noción de validez, Lask intenta, pues, capturar la estructura nuclear de la proto-relación (*Urverhältnis*) de forma (categorial) y material (sensible), constitutiva del sentido (*cf.*, *LPh*: 83).

posee también una incidencia no desestimable, cuando se trata de explicar en sus motivaciones de fondo la adopción por parte de Heidegger de una actitud severamente crítica frente al giro hacia la consciencia que toma la teoría husserliana de la constitución a partir de *Ideen I*.

Sin embargo, cuando se trata de perfilar de un modo más nítido la estrategia que desarrolla Heidegger para lograr situarse, de algún modo, *entre* Husserl y Lask, hay que tomar en cuenta un conjunto muy diverso y notablemente enmarañado de conexiones sistemáticas e históricas. Se trata de una tarea que no puede ni necesita ser acometida aquí.²² A los fines que ahora interesan, basta simplemente con enfatizar el hecho de que la adopción de la concepción ontológica básica de la *Geltungslogik* trae consigo consecuencias decisivas para el modo en que Heidegger se sitúa, en esta importante fase de transición, frente a la problemática central de la metafísica tradicional. En efecto, la innovación introducida por Lotze, al caracterizar el ámbito de lo lógico en términos de un reino de lo que vale, por oposición a aquello que existe o es, implica nada menos que el abandono liso y llano del punto de partida propio de la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles: *opuesta a la noción de validez, la noción de 'ser' queda ahora restringida en su propio ámbito de aplicación, y, por lo mismo, no puede ya aspirar a proveer el hilo conductor de la problemática filosófica*. De hecho, ya el propio Lask había visto en la superación del esquema ontológico tradicional basado en la distinción entre lo sensible y lo suprasensible, como los dos ámbitos fundamentales del *ser*, el rédito más importante de la concepción elaborada por Lotze. Por medio del reconocimiento de la especificidad ontológica del ámbito propio de lo que vale, Lotze habría puesto de manifiesto, a juicio de Lask, la insuficiencia de la antiquísima dualidad que opone lo sensible y lo suprasensible, tal como ella caracteriza a la tradicional doctrina de los dos mundos (*Zweiweltenlehre*): lo lógico aparece ahora, por vez primera, como un *tercer reino (drittes Reich)*, diferente de los otros dos e irreductible a ellos, mientras que en la tradición

²² Para un desarrollo detallado de este punto, me permito remitir a la discusión en Vigo, 2004: en especial 181 ss., 196 ss. La reconstrucción de la recepción heideggeriana de la posición de Lotze que ofrezco en la presente sección del texto se basa también en las líneas generales del argumento desarrollado en el trabajo citado.

metafísica precedente había quedado como tal completamente *privado de patria* (*gänzlich heimatlos*) (cfr., *LPh*: 14). De este modo, Lotze puso al mismo tiempo las bases para evitar toda ingenua hipostasiación de lo lógico, ya que el error que condujo tradicionalmente a ella residía, a juicio de Lask, justamente en la confusa superposición de lo no-sensible dotado de validez, por un lado, y lo metafísico-suprasensible, por el otro (*Zusammenwerfung des Geltend-Unsinnlichen und des Metaphysisch-Übersinnlichen*) (cfr., *LPh*: 13). Mientras que el ámbito de lo metafísico-suprasensible debe verse como un sub-hemisferio dentro del hemisferio de lo que es, el ámbito de lo no-sensible dotado de validez constituye, en cambio, un hemisferio independiente, al cual no puede aplicarse significativamente la misma noción de ser o existencia. Esto explica por qué el *ser*, a juicio de Lask, sólo puede constituir una *categoría regional* (*Gebietskategorie*), situada al lado de la categoría de la validez y en pie de igualdad con ella. Hay, pues, dos hemisferios de todo lo pensable: el de lo que es, dividido internamente entre lo sensible y lo inteligible-suprasensible, por un lado, y el de lo que vale, por el otro (cfr., *LPh*: 24).²³ Según esto, la noción de *ser* no podría poseer el alcance universal que la tradición que remonta a Aristóteles pretendió asignarle. Pero esta restricción aparece, a los ojos de Lask, como un precio razonable que se debe estar dispuesto a pagar, si se pretende evitar, por un lado, la reducción naturalista de lo lógico a lo meramente empírico-psicológico y, por otro, la inaceptable cosificación resultante de una hipostasiación ingenua que convierte a lo lógico en algo existente al modo de lo metafísico-suprasensible.

No puede haber serias dudas de que el diagnóstico laskiano acerca de los réditos ontológicos de la posición de Lotze tuvo un fuerte impacto en Heidegger. Que no se trató de un impacto meramente pasajero, cuyo efecto quedara restringido al entorno inmediato de los escritos académicos de los años 1913 y 1916, lo muestra el hecho de que todavía en la lección del semestre de verano de 1919, que lleva el título “Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie” y contiene una amplia discusión del desarrollo de la problemática central de la *Wertphilosophie*

²³ Para el tratamiento de *ser* como categoría regional en Lask, véase la buena exposición en Nachtsheim, 1992: 155 ss.

desde Lotze hasta Windelband y Rickert (*cfr.*, *PhTW*: §§ 2-8), Heidegger suscribe, en lo esencial, el diagnóstico formulado por Lask en 1911. En el marco de dicha lección, Heidegger introduce la problemática de la *Wertphilosophie* partiendo justamente de la superación del naturalismo posibilitada por Lotze (*cfr.*, *PhTW*: § 2). Pese a sus ocasionales recaídas en una metafísica teológica de carácter especulativo, y más allá de una, por momentos, excesivamente unilateral acentuación de la realidad natural, el gran mérito de Lotze habría consistido, explica Heidegger, en hacer posible la superación de dos formas aparentemente opuestas, pero intrínsecamente conectadas, de naturalismo, a saber: la forma grosera de naturalismo, que lleva a cabo una absoluta cosificación del espíritu (*die absolute Versachlichung des Geistes*) y la reducción de todo ser a lo corpóreo-material, por un lado, y, por otro, aquella otra forma, perversa y extraviada (*schlechte und verstiegene*), de hipernaturalismo, por así decir, que se deriva de la fijación propia de la metafísica tradicional a un ámbito suprasensible, concebido también, en el fondo, en términos naturalistas (*im Grund ebenfalls naturalistische Übersinnlichkeit*) (*cfr.*, *PhRL*: 137). La reformulación lotziana de los problemas filosóficos como *problemas de valor* (*Wertprobleme*), que mantiene despierta la sensibilidad para el problema de lo *a priori*, es presentada aquí por Heidegger como una loable continuación de las tendencias antinaturalistas operantes ya en el Idealismo alemán, así como también de la tendencia, igualmente presente en dicha tradición de pensamiento, en particular, a partir de Johann Fichte, a otorgar un claro primado a la razón práctica, concebida como aquella razón que es capaz de percibir valores (*wertempfindende Vernunft*) (*cfr.*, *PhRL*: 138). En Lotze convergen, así, las tendencias que, unificadas, harán posible el posterior desarrollo de la *Wertphilosophie*. La señalada posición que corresponde a Lotze en el contexto de la historia espiritual del siglo XIX queda sintetizada, a juicio de Heidegger, en dos motivos centrales, a saber: el de la continuidad con la tradición del Idealismo alemán, por un lado, y el de la inversión crítica de todo idealismo especulativo, por el otro (*cfr.*, *PhRL*: 138 s.).

Por medio de los textos que he comentado queda, a mi juicio, suficientemente documentada la profundidad y la persistencia de la adhesión de Heidegger a la posición ontológica fundamental de la *Geltungslogik* y la *Wertphilosophie* derivada de ella, durante el período que va desde 1912/13

hasta 1916, por lo menos. En un sentido más laxo y claramente menos doctrinario, la valoración en esencia positiva de la concepción de Lozte y de la *Wertphilosophie* que la continúa se mantiene, como se vio, inalterada incluso hasta 1919, el año en que Heidegger inició su carrera como docente universitario y asistente de Husserl, y a pesar de que para entonces el propio Heidegger había adoptado para sí el punto de partida metódico propio de la fenomenología.²⁴ Pero, como se vio, la adhesión a dicha posición trajo necesariamente consigo también una radical puesta en cuestión de la concepción clásica y dominante de la problemática filosófica, tal como ésta había sido comprendida en la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles. Por lo mismo, no pueden quedar, a mi modo de ver, serias dudas acerca de qué es lo que en realidad se esconde tras la referencia, aparentemente inocente y circunstancial, del relato autobiográfico de 1963 a un olvido poco menos que completo de la temática ontológico-metafísica tradicional de los primeros años de formación filosófica, al tomar contacto con la *Wertphilosophie* de Rickert y Lask.

IV. LA CRISIS DEL ANTIPSICOLOGISMO COMO RECAÍDA EN EL HIPERNATURALISMO Y LA RECUPERACIÓN CRÍTICA DE LA PREGUNTA POR EL SER

A la luz de la anterior reconstrucción de la actitud inicial de Heidegger frente a la *Geltungslogik* y la *Wertphilosophie*, se impone ahora retornar a la pregunta, ya anticipada, acerca de qué fue lo que ocurrió en el periodo que media entre 1916 o, mejor aún, 1919 y 1925/26, para hacer posible un cambio tan drástico de apreciación, como el que conduce a la crítica devastadora de la *Wertphilosophie* como blasfemia contra el ser y como última estación en la decadencia de la pregunta por la verdad. El conjunto de factores a considerar para explicar el desarrollo del pensamiento de Heidegger en esos años decisivos es, ciertamente, muy amplio

²⁴ En la lección de 1919 sobre fenomenología y filosofía trascendental del valor, Heidegger realiza todavía una evaluación predominantemente positiva del aporte de la concepción elaborada por Windelband y Rickert (*cf.*, *PhTW*: §§ 3-6 y 7-8, respectivamente), aunque la complementa con una sección dedicada a consideraciones críticas, en la cual incluye también un tratamiento del modo en que la fenomenología impactó en la posición de Rickert (*cf.*, *PhTW*: §§ 9-12).

y diverso. Pero, en lo que concierne a las tormentosas relaciones con el neokantismo de Baden, el eje principal a tener en cuenta concierne, a mi juicio, a la problemática relativa a la filosofía de la lógica, más concretamente, a la evolución de la teoría neokantiana del juicio y las categorías, más allá de Lask, y al modo en que dicha teoría tendió a entrar en convergencia con la propia fenomenología, una vez que el pensamiento husserliano llevó a cabo el giro hacia la subjetividad trascendental, tal como éste queda documentado en *Ideen I*. Simplificando las cosas, puede decirse que Heidegger ve en dicho desarrollo un abandono del camino que señalizaban la reinterpretación decididamente intencionalista de la *Geltungslogik* lotziana llevada a cabo por Lask, por un lado, y la revolucionaria concepción de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento que Husserl había elaborado en la “Sexta Investigación” de *LU*, por el otro. En efecto, en el marco de la polémica contra el reduccionismo psicologista, ambas concepciones apuntaban, cada una a su modo, a lograr un delicado equilibrio entre dos exigencias nada fáciles de compatibilizar, a la hora de dar cuenta de las relaciones entre lo intelectual y lo sensible, entre lo lógico y lo psíquico, a saber: por una parte, la exigencia de evitar toda mala reducción de lo lógico y lo categorial a lo psíquico, sin recaer para ello, por otra, en una mala cosificación de lo lógico, que lleva a concebirlo en términos de una idealidad hipostasiada, de la cual la génesis, el modo propio de ser y la vinculación con lo sensible-real quedan, desde el punto de vista ontológico, en una indeterminación poco menos que completa. En este último caso, lo que se tendría como resultado concreto del intento por superar el naturalismo no sería, paradójicamente, sino una recaída en el mismo naturalismo que se pretendía evitar, aunque éste tomara ahora la forma específica de aquel hipernaturalismo que en la lección de 1919 era denunciado como el resultado de la confusión de lo lógico con lo metafísico-suprasensible que subyace a la teoría tradicional de los dos mundos.

Ahora bien, Heidegger cree que las concepciones antipsicologistas características del neokantismo de Baden, más específicamente, las de Windelband y Rickert, incurrieron, precisamente, en este gravísimo error de una recaída en el hipernaturalismo, el cual, para peor, terminó por contagiar también a la propia fenomenología de Husserl, desviándola así irremediabilmente de su camino original. Éste es, en efecto, el diag-

nóstico que surge con toda claridad del tratamiento crítico de dichas posiciones que Heidegger lleva a cabo en la lección sobre lógica de 1925/26, más concretamente, en los densos e importantísimos §§ 9 y 10. En el § 9, Heidegger considera en detalle la concepción de Lotze y examina también los aspectos centrales de su continuación en Windelband y Rickert, continuación que, como ya se anticipó, es presentada de modo severamente crítico, como una verdadera *exteriorización enajenante* de la posición de Lotze. Sin embargo, y en buena medida por ser considerada aquí, sobre todo, a la luz de los resultados efectivos a los que finalmente condujo en Windelband y Rickert, la propia posición de Lotze es evaluada ahora de un modo que contrasta netamente con la positiva valoración a la que se había hecho acreedora todavía en la lección de 1919.

La crítica a Lotze concierne aquí, sobre todo, a dos aspectos estrechamente vinculados entre sí, a saber: el aspecto ontológico de su concepción, por un lado, y la caracterización de la noción de verdad por recurso a la noción de validez, por el otro. A diferencia de lo que había sido el caso en los primeros escritos académicos, en la lección de 1925/26 la distinción ontológica lotziana entre un ámbito del ser y un ámbito de la validez no es vista ya como una superación de la identificación tradicional del ser con la realidad o efectividad (*Wirklichkeit*), tal como dicha identificación caracteriza lo que Heidegger suele denominar una ontología de la *Vorhandenheit*. Por el contrario, Heidegger enfatiza ahora el hecho de que la propia concepción de Lotze no sería, en definitiva, sino una continuación de esa misma tendencia a identificar *ser* y *realidad* (*efectividad*). En efecto, Lotze reserva la palabra *ser* sólo para el ámbito de la naturaleza y la entiende exclusivamente como referencia a la *realidad* (*efectividad*) *de las cosas* (*Wirklichkeit der Dinge*), es decir, como equivalente, sin más, a *ser real* (*reales Sein*) o *realidad* (*Realität*), en el sentido de la *Vorhandenheit*, y opone al *ser*, tomado en este sentido, la *validez* (*Geltung*) o el *valer* (*Gelten*). Sin embargo, no menos cierto es que aunque Lotze entiende estas dos últimas nociones en términos de idealidad (*Idealität*), concibe a dicha idealidad en el sentido preciso de aquel tipo de *realidad* (*efectividad*) (*Wirklichkeit*) que corresponde, como tales, a las Ideas, es decir, en el sentido del *ser* de las Ideas (*cf.*, *Logik*: § 9, 64 s.). Ésta es justamente la razón de fondo por la cual Heidegger rechaza aho-

ra como equívoca la fijación terminológica introducida por Lotze, y se distancia de modo expreso de su propia adopción de la distinción ontológica lotziana, que implicaba reducir la significación de *ser* a la de realidad o efectividad, en el escrito de habilitación de 1916:

En una anterior investigación sobre la ontología del Medioevo yo mismo me uní a la distinción lotziana, y, consecuentemente, empleé para 'ser' (*für Sein*) la expresión 'Realidad (efectividad)' (*Wirklichkeit*). Hoy ya no lo considero correcto. (*Logik*: § 9, 64. Traducción mía)

Por el contrario, Heidegger pretende ahora evitar este inapropiado estrechamiento de la noción de *ser*, que, como lo muestra el caso de Lotze, tampoco ayuda a clarificar verdaderamente el estatuto ontológico que corresponde a lo lógico como tal, y anuncia, en tal sentido, su decisión de recuperar el sentido amplio y formal de la noción de *ser* que estaba presente ya, de algún modo, en la tradición filosófica que remonta a los griegos:

Lotze emplea 'realidad (efectividad)' (*Wirklichkeit*) en un significado muy amplio, de modo tal que 'ser' es una determinada forma de realidad (efectividad), y < entonces > surge la pregunta: ¿qué realidad (efectividad) tiene, frente al ser real (*gegenüber dem realen Sein*), el < ser > de las Ideas (*das der Ideen*)? 'Realidad (efectividad)' es, por tanto, el concepto formal-universal, del cual 'ser' es una determinada formalización. En nuestra terminología, en cambio, y lo digo para no causar confusión, empleamos inversamente 'ser', siguiendo a la genuina tradición de la filosofía de los griegos, en su sentido amplio, de modo tal que 'ser' quiere decir (*besagt*) tanto 'realidad' (*Realität*) como idealidad o bien todo otro posible modo del ser; y empleamos 'realidad (efectividad)' (*Wirklichkeit*), inversamente, para 'realidad' (*Realität*). (*Logik*: § 9, 63 s. Traducción mía)

El retorno heideggeriano a la noción de *ser*, como hilo conductor de la indagación ontológica, tiene aquí, como puede verse, un carácter eminentemente crítico, pues está directamente vinculado con el intento de poner en cuestión las asunciones ontológicas que subyacen a las posiciones antipsicologistas que derivan de Lotze, y ello a fin de poner de relieve que dichas posiciones, lejos de superar el reduccionismo natura-

lista, representan, más bien, su radicalización, en la medida en que no sólo persisten en la acítica reducción de la noción de *ser* a la de *realidad* o *efectividad*, sino que, además, proyectan dicha identificación reductiva hacia un nuevo ámbito ontológico puramente construido, el ámbito de la idealidad. En tal sentido, Heidegger señala también que la introducción de la noción de validez (*Geltung*), como caracterización del modo de ser que corresponde al ámbito de lo lógico, por parte de Lotze no sólo no ayuda a esclarecer la problemática ontológica aquí subyacente, sino que tiende, más bien, a encubrirla. En efecto, el permanente recurso a la palabra *validez* (*Geltung*), empleada, por lo demás, con diferentes significados según el contexto, ha terminado por convertirla en una verdadera *palabra mágica* (*Zauberwort*), cuya función de comodín sirve más para escapar de los verdaderos problemas que para intentar dar cuenta de ellos (*cf.*, *Logik*: § 9, 79). En particular, lo que queda encubierto aquí de modo definitivo es, precisamente, el aspecto de continuidad con la tradición de la ontología de la *Vorhandenheit*, que se esconde tras la aparente ruptura que significaría el abandono de la noción de *ser* como hilo conductor de la problemática ontológica, que traía consigo la introducción de la noción de validez. Se sustituye así un término por otro, sin poner jamás en cuestión la asunción básica de la ontología de la *Vorhandenheit*, tal como ésta se inicia ya en la propia filosofía griega, a saber: la dogmática identificación del ser con la realidad y la efectividad. En tal sentido, explica Heidegger:

Pero justamente a causa de dicho nexo con la gran tradición de la filosofía 'validez' (*Geltung*) se ha convertido hoy para la lógica, prácticamente, en una palabra mágica; y no sólo para la lógica: se habla, del mismo modo, de validez ética y estética (validez alógica) [...] Pero, en el fondo, la palabra mágica 'validez' es un ovillo de confusiones, desorientación y dogmatismo (*ein Knäuel von Verwirrungen, Ratlosigkeit und Dogmatismus*). (*Logik*: § 9, 79. Traducción mía)²⁵

²⁵ Para la crítica al empleo inflacionario y acítico de la noción de validez, véase también el demoledor veredicto contenido en el § 33 de *SZ*, donde la palabra *Geltung* es caracterizada como una especie de *fetich verbal* (*Wortgötze*), y la teoría del juicio basada en ella, y orientada a partir de la idea de la proposición en sí, es retrotraída en su génesis al fenómeno defectivo del saber de oídas (*cf.*, *SZ*: 155 s.).

El punto de fondo en el diagnóstico de Heidegger es, por cierto, paradójico, pero enteramente comprensible, si se tiene en cuenta la totalidad de los elementos en juego. Dicho punto puede resumirse en los siguientes términos. Por una parte, la ontología griega, que en su versión más elaborada (Aristóteles) tomó como hilo conductor la noción de *ser*, tendió a identificar reductivamente el ser, como tal, con aquel modo peculiar de ser que consiste en el ser real o efectivo, y fue en tal sentido, al menos, tendencialmente ya una ontología de la *Vorhandenheit*; por otra parte, y tras una larguísima y compleja historia, la *Geltungslogik* y la *Wertphilosophie* derivada de ella rompen, al menos, a primera vista, con la orientación básica de la tradición ontológico-metafísica, en la medida en que abandonan la noción de *ser* como hilo conductor de la problemática ontológica. Pero esta aparente ruptura no es, en rigor, sino un reflejo de superficie de una continuidad más profunda, que viene dada por el punto de partida básico en la identificación reductiva del ser con la realidad o la efectividad. Dicha identificación reductiva mantiene aquí intacta su vigencia, y ni siquiera es tematizada como tal, sino que constituye una asunción puramente dogmática, en virtud de la cual se decide de antemano precisamente aquello que debería ser indagado y puesto en cuestión. Peor aún: la distinción de los ámbitos del ser y la validez tiende a reforzar la vigencia de tal asunción dogmática, sustrayéndola a toda posible crítica, justamente en la medida en que la encubre tras una diferenciación de ámbitos ontológicos pretendidamente heterogéneos. Por lo mismo, si se ha de poner en cuestión realmente la asunción básica de la ontología de la *Vorhandenheit*, el primer paso no puede ser otro que el de desmontar los elementos inesenciales que operan de hecho como dispositivos de encubrimiento, a fin de poder recuperar en su pureza y radicalidad la pregunta originaria por el (sentido del) ser, tal como ésta había estado ya presente *como pregunta* en la propia ontología griega. Pero esto último no implica en modo alguno, por cierto, asumir acríticamente la peculiar respuesta que de modo más o menos implícito, o más o menos explícito, según los casos, la ontología griega dio a dicha pregunta.

Sin embargo, que esto último es precisamente lo que ocurrió en el caso de Lotze lo muestra, a juicio de Heidegger, el simple hecho de que a la hora de intentar proveer una caracterización ontológica *positiva* del

modo de realidad propio de aquello que no es, sino que vale, Lotze no ve otra salida que acudir a una asimilación de la concepción platónica en torno al ser de las Ideas: a diferencia de las representaciones permanentemente cambiantes, lo lógico-ideal, dotado de validez, se muestra, según Lotze, como aquello permanente en el cambio, como aquello consistente que siempre es (*cf.*, *Logik*: § 9, 69).²⁶ En rigor, esta caracterización del modo de realidad que corresponde a lo ideal deja, a juicio de Heidegger, indeterminado por completo aquello que sería lo ontológicamente específico de dicho ámbito de realidad, y pone de relieve que Lotze piensa el ser de lo lógico orientándose, en definitiva, a partir del ser de las cosas existentes, en el sentido de la ontología de la *Vorhandenheit*: la validez, comprendida como un peculiar modo de realidad (efectividad), tiene en Lotze, en último término, el sentido ontológico que deriva de la concepción dominante del ser como constante presencia (*ständige Anwesenheit*) (*cf.*, *Logik*: § 9, 77 s.). Por lo mismo, y éste es el segundo aspecto central en la crítica heideggeriana a la posición de Lotze, aun si se dejara de lado el hecho de la evidente multivocidad en el empleo de la consabida *palabra mágica*, tampoco la caracterización de la verdad por recurso a la noción de validez puede quedar, en definitiva, libre del reproche de conducir a una reducción del fenómeno originario de la verdad al estatuto de una suerte de realidad cósmica subsistente. La caracterización de la verdad como validez, señala Heidegger, no aporta nada al esclarecimiento de la esencia (*Wesen*) de la verdad. Por el contrario, la *Geltungslogik* se encuentra, ya desde el comienzo, en una lamentable situación de autoengaño (*Selbsttäuschung*), si cree haber obtenido un fundamento sólido por medio de la identificación de verdad y validez (*cf.*, *Logik*: § 9, 78).

Como muestra claramente el desarrollo ulterior del argumento en el § 9 de *Logik*, el punto de fondo que explica la tendencia a cosificar el ser de lo lógico, con la consecuente degradación de los fenómenos originarios del sentido y la verdad al estatuto de realidades cósmicas, reside entonces, a juicio de Heidegger, en la tesis ontológica, asumida acríticamente, según la cual el sentido primario y básico de *ser* no es

²⁶ Heidegger remite aquí expresamente a la caracterización contenida en Lotze, *Logik*: III, § 316, 511 ss.

otro que el de la *Vorhandenheit*. Y esto muestra claramente la inevitable necesidad, si se pretende avanzar en la problemática de fondo de la filosofía de la lógica, de reacoplar nuevamente la pregunta por la esencia de la verdad a la pregunta ontológica por el (sentido del) ser (*cf.*, *Logik*: § 9, 79). Pero esto es justamente lo que no hacen los continuadores de Lotze, como Rickert y Windelband. Por el contrario, lo que ambos llevan a cabo es, en rigor, una reinterpretación generalizadora y enajenante de la noción de validez, a la cual conectan con la noción de valor y extienden de ese modo, más allá del ámbito de la lógica y el conocimiento, también al ámbito de la ética y la estética. El campo total cubierto por las tres *Críticas* kantianas queda así redefinido integralmente por referencia a los tres valores fundamentales de lo verdadero, lo bueno y lo bello, concebidos como realidades subsistentes hipostasiadas (*cf.*, *Logik*: § 9, 82 s.). En el ámbito específico de la teoría del juicio y el conocimiento, la reinterpretación de la *Geltungslogik* llevada a cabo por los principales representantes de la *Wertphilosophie* desemboca en una concepción intensionalista de corte fuertemente platonizante, que se orienta a partir de la distinción básica entre el acto del juicio, concebido como un proceso psíquico-real, por un lado, y el contenido judicativo, concebido como una configuración de tipo lógico-ideal, al modo de la *proposición en sí* (*Satz an sich*) de Bolzano, por el otro. El acto de conocimiento, tal como tiene lugar a través del juicio, sería, según esto, un acto de *reconocimiento* (*Anerkennen*) de un valor, el valor de la verdad. El objeto del conocimiento queda así convertido en un valor, como lo señala expresamente Rickert. En el acto del juicio, lo que tiene lugar es una aceptación (afirmación) o rechazo (negación) que recae en un *sentido* ya constituido de antemano y existente por sí mismo, al modo de una entidad ideal intemporal (*cf.*, *Logik*: § 9, 84 s.).

Si con su reinterpretación referencial e intensionalista de la noción de validez Lask había mostrado al Lotze posible, las posiciones de Windelband y Rickert constituyen, por el contrario, la verdadera y última realidad de la *Geltungslogik* lotziana. También en este caso parece valer, pues, el conocido aserto heideggeriano, según el cual la posibilidad de una determinada posición filosófica está siempre más alta que su propia realidad. Pero el efecto más pernicioso de la enajenación neokantiana del modelo lotziano, en el ámbito específico de la teoría del

juicio y del conocimiento, lo ve Heidegger en la influencia poderosa que habría ejercido en Husserl, influencia a la que poco tiempo después, en el contexto de la lección del semestre de verano de 1927, Heidegger se refiere incluso como una verdadera *infección* de la fenomenología por parte de la insostenible concepción neokantiana.²⁷ Dicha influencia es la que habría llevado a Husserl, en definitiva, a enturbiar interpretativamente los hallazgos más esenciales y decisivos de su propia concepción fenomenológica del juicio, la verdad y el conocimiento, tal como la presentan los notables análisis de la “Sexta Investigación” de *LU*, que se orientan básicamente a partir de los fenómenos de la repleción intuitiva y la experiencia de identidad de coincidencia. Lo así ganado en el ejercicio magistral del ver fenomenológico queda crecientemente desfigurado, en el desarrollo ulterior de la concepción husserliana, sobre todo, a partir de *Ideen I*, a través de la superposición de una teoría constructiva de las idealidades lógicas, que reproduce los mismos vicios ontológicos de sus antecesoras más inmediatas, bajo el sino de hipernaturalismo. Así, en el importantísimo § 10 de la lección de 1925/26, que lleva el notable título “Antikritische Fragen. Notwendigkeit des Rückganges der Fragestellung nach dem Wesen der Wahrheit zu Aristoteles”, Heidegger explica que es la orientación a partir de la concepción, heredada de Bolzano y Lotze, del contenido judicativo como una unidad ideal de sentido dada de antemano lo que conduce a Husserl a una posición que se topa finalmente con la vieja aporía de la participación (*Methexis-Aporie*), es decir, con el problema insoluble de la vinculación de los ámbitos de lo real y lo ideal. La distinción de dichos ámbitos, cuyo genuino alcance ontológico nunca queda adecuadamente esclarecido, no aporta nada, explica Heidegger, a la solución de los problemas vinculados con la estructura del juicio y de la verdad, sino que, más bien, bloquea de entrada el acceso a los fenómenos tematizados (*cf.*, *Logik*: § 10, 91). De modo puramente constructivo, se procede primero a separar y dejar enfrentadas dos esferas completamente heterogéneas —lo real y lo ideal, lo sensible y lo no-sensible, lo temporal y lo intemporal, lo histórico y lo

²⁷ Véase *Grundprobleme*: § 16 d), 286: “Die Auffassung, daß Erkenntnis gleich Urteil ist, Wahrheit gleich Geurteiltsein gleich Gegenständlichkeit gleich geltender Sinn, wurde so beherrschend, daß selbst die Phänomenologie von dieser unhaltbaren Auffassung der Erkenntnis infiziert wurde”.

suprahistórico—, para luego buscar el puente que pudiera vincularlas, una tarea que se ha revelado como imposible a lo largo de una historia de más de 2000 años (*cf.*, *Logik*: § 10, 92). Una vez más, queriendo superar el naturalismo psicologista, se recae aquí en una forma incluso más grosera y radical, aunque menos fácilmente comprensible, de naturalismo (*cf.*, *Logik*: § 10, 92): la correspondiente a lo que antes he denominado el hipernaturalismo.

Sobre la base de este diagnóstico, no puede llamar excesivamente la atención el hecho de que la tesis sistemática central defendida en el § 10 de la lección de 1925/26, y anticipada ya en el título del párrafo, sea la necesidad de un retorno a Aristóteles en el abordaje de la pregunta por la esencia de la verdad. En efecto, si ha de tomarse en serio la insistencia de Heidegger acerca de la necesidad de reacoplar la pregunta por la verdad con la pregunta por el ser, a los efectos de superar el hipernaturalismo al que conducen las posiciones antipsicologistas, dicho retorno a Aristóteles en el abordaje de la cuestión de la verdad no debe verse sino como el reverso inseparable de la recuperación de la pregunta ontológica por el (sentido del) ser. Ambos aspectos tienen, como se echa de ver, un carácter eminentemente crítico, porque ambos apuntan a la puesta en cuestión y la superación de los presupuestos ontológicos operantes en las posiciones filosóficas del presente, retrocediendo a lo que constituye, en definitiva, su punto de partida originario. Dicho punto de partida no es otro que la propia concepción griega del ser, cuya expresión más acabada se encuentra en la ontología aristotélica. Ésta documenta ya claramente, a juicio de Heidegger, la inicial identificación de *ser* y *realidad* (*efectividad*), que caracteriza a la ontología de la *Vorhandenheit*. Pero conserva, al mismo tiempo, una noción formal del ser lo suficientemente amplia como para servir de apoyo al intento por desactivar los estrechamientos y nivelaciones que se fueron consolidando y radicalizando, a través de una larguísima y complejísima historia, hasta conducir, en la filosofía de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, a las formas más extremas y groseras del naturalismo y del hipernaturalismo.

A juicio de Heidegger, el camino para una posible superación de las aporías a las que había conducido finalmente el pensamiento filosófico de la época transita, por tanto, necesariamente, a través de la liberación de la idea del ser del estrechamiento al que conduce la ontología de la *Vor-*

handenheit, con su acrítica identificación de *ser* y *realidad* o *efectividad*. Ahora bien, como lo señala claramente ya la lección de 1925/26, tal liberación y tal quiebre de los estrechamientos sólo resultan posibles a través de la referencia al peculiar modo de ser del ente que somos nosotros mismos, esto es, al modo de ser del *Dasein* (cfr., *Logik*: § 10, 92). Y, por cierto, también los intentos desarrollados por Heidegger desde comienzos de la década de 1920, una vez más, de la mano de Aristóteles, por elaborar una ontología fenomenológica de la existencia humana, en la peculiar dirección que señala la idea de una hermenéutica de la vida fáctica, están motivados, en último término, por la misma convicción de fondo acerca de la necesidad de quebrar el estrechamiento de la idea del ser. En efecto, una elucidación originaria de la existencia humana, en su irreductible concreción y facticidad, pone al descubierto fenómenos estructurales de tal peculiaridad, que, como lo formula Heidegger en la lección acerca de fenomenología de la religión de 1920/21, albergan en sí la potencialidad de *hacer saltar por los aires* (*sprengen*) la totalidad del sistema de categorías tradicional (cfr., *PhR*: § 10, 54).

En el caso concreto del ámbito fenoménico que tematiza la filosofía de la lógica, el programa liberador así enunciado implica que la aclaración de la estructura de fenómenos como el juicio, el sentido y la verdad no se debe orientar a partir de oposiciones ontológicas dadas de antemano, tales como la oposición entre lo real y lo ideal, lo que es y lo que vale, lo sensible y lo no-sensible, lo histórico y lo suprahistórico. Por el contrario, debe partir, más bien, de la unidad de esos y otros posibles modos del ser en aquel ente a partir del cual pueden ser comprendidos como *posibilidades* (*Möglichkeiten*) que le pertenecen (cfr., *Logik*: § 10, 92). La ontología de la *Vorhandenheit* no debe ser, pues, simplemente asumida, continuada y extendida constructivamente a nuevos ámbitos del ser, sino que debe ser puesta en cuestión e interrogada en su origen, con vistas a su fundamento en el propio *Dasein*. No hace falta decir que éste es justamente el programa que Heidegger intenta llevar a cabo en *SZ*, cuando menos, en algunos de sus aspectos fundamentales, entre los cuales los referidos al juicio (enunciado), el conocimiento y la verdad juegan, como nadie ignora, un papel protagónico.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

La discusión anterior muestra, a mi entender, suficientemente que la presentación, todavía hoy habitual y dominante, de Heidegger como el pensador de un solo pensamiento, que permanece, a lo largo de toda su carrera filosófica, fiel a la pregunta por el (sentido del) ser, heredada, a través de Brentano y Braig, de la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles, debe ser fuertemente matizada y diferenciada, si no se desea incurrir en simplificaciones e inexactitudes que no resisten la confrontación con la abundante base textual ahora disponible. Por cierto, en un sentido amplio que no remite exclusivamente a la pregunta básica de la metafísica tradicional, se podrá decir todavía con razón que, en su raíz, la problemática nuclear en torno a la cual giró el pensamiento de Heidegger, a lo largo de las diferentes fases de su complejo proceso de desarrollo, fue siempre, de uno u otro modo, de carácter ontológico. Pero esta constatación no es, sin más, equiparable al modo habitual de hablar, según el cual la única verdadera preocupación filosófica de Heidegger habría residido, a lo largo de toda su carrera filosófica, en la así llamada pregunta por el (sentido del) ser. Y, como se vio, hay un importante periodo en la fase temprana de gestación de la posición filosófica que culmina en *SZ*, durante el cual, siguiendo a Lotze y Lask, Heidegger abandona expresamente y somete, al menos, indirectamente a crítica el punto de partida en la noción de *ser*, tal como éste había caracterizado a la tradición ontológico-metafísica que remonta a Aristóteles.

Desde el punto de vista del intento por dar cuenta, en su lógica interna, de la evolución del pensamiento heideggeriano, la presencia de este interregno neokantiano, que se extiende a lo largo de, por lo menos, cinco años, posee una importancia hermenéutica que difícilmente pueda ser exagerada. En efecto, sólo cuando se reconoce la profundidad de la escisión que dicho interregno marca, respecto de la inicial instalación ingenua en la posición de la metafísica tradicional legada por el neoescolasticismo, se está en condiciones de ponderar de manera adecuada el alcance eminentemente crítico que posee la posterior recuperación de la vieja pregunta por el (sentido del) ser, tal como ésta tiene lugar en un proceso que se desarrolla gradualmente a lo largo de la década de 1920,

y que culmina exteriormente en el epocal anuncio de la necesidad de una repetición expresa de dicha pregunta, con el que Heidegger abre la obra que lo catapultó a la fama (*cf.*, *SZ*: § 1). Sorprende, pues, que, en su intento por recalcar la unidad del pensamiento heideggeriano, algunas presentaciones recientes, y, por lo demás, excelentes, de la temática vinculada con la evolución de la pregunta por el (sentido del) ser hayan fallado en reconocer la presencia y la importancia del abandono que posibilitó la posterior recuperación.²⁸

En el desconocimiento del carácter esencialmente crítico que adquiere la pregunta por el (sentido del) ser, mediante su recuperación expresa como *pregunta*, en el curso de la evolución del propio pensamiento heideggeriano, la estilización habitual de la figura de Heidegger como pensador de un solo pensamiento viene así a coincidir, paradójicamente, con la suposición fundamental en la que se asientan aquellas voces críticas que ven en dicha pregunta la mera persistencia de un motivo heredado de una tradición venerable, pero no acreditable como genuino problema filosófico, al cual Heidegger habría quedado adherido, por tanto, de un modo más o menos dogmático. Como se sabe, tales voces se han alzado tanto desde el interior del propio pensamiento fenomenológico, como también desde fuera de él, en particular, desde el ámbito de la filosofía analítica. En algunos casos, se ha visto en la insistencia heideggeriana en la pregunta por el (sentido del) ser el reflejo de un ilegítimo intento por aferrarse a la tradición, que terminaría por falsificar la genuina problemática fenomenológica, la cual, pensada a fondo, no conduciría realmente al problema del ser (ontología) sino, más bien, al problema del mundo (cosmología).²⁹ En otros casos, de modo mucho

²⁸ Véase, por ejemplo, la pintura de la evolución de la cuestión del ser en Frede, 1993. A la hora de considerar los aportes de la disertación doctoral de 1913 y el escrito de habilitación de 1916, Frede se limita a marcar los momentos de continuidad, por lo demás, innegables, que dan cuenta de la posterior aproximación a la fenomenología (*cf.*, Frede, 1993: en especial 46 ss.). El enfoque exclusivamente prospectivo no deja lugar para reconocer los importantes aspectos de discontinuidad con la etapa precedente, centrada en la problemática aristotélica referida al (sentido del) ser (*cf.*, Frede, 1993: 43 ss.).

²⁹ Véase Held, 1988: 122 y también 118 s. Held piensa que Aristóteles es, en definitiva, quien ha hecho creer a Heidegger que la problemática filosófica está centrada en el problema del ser (*on*), cuando la evidencia muestra, más bien, que la primera filosofía presocrática estaba centrada en la cuestión del mundo (*kósmos*).

menos creíble todavía, se intenta explicar la permencia de Heidegger en la pregunta por el (sentido del) ser a partir de una suerte de olvido que llevaría a borrar con el codo lo que primero se ha escrito con la mano: Heidegger partiría, con Aristóteles, de la constatación de la existencia de múltiples significados de ser, para luego olvidar simplemente lo que dicha equivocidad implica, y continuar así preguntando, como si nada, por la unidad de esas diferentes significaciones. La pregunta heideggeriana por *el* (sentido del) ser sería así, en definitiva, el emergente de un conjunto de errores elementales de lógica, detectados como tales y superados desde hace ya mucho tiempo. Por lo mismo, dicha pregunta no señalaría, como tal, un genuino problema filosófico, sino que, más bien, daría indebidamente carta de ciudadanía a lo que constituye, en definitiva, tan sólo un pseudo-problema.³⁰

No es posible ni necesario discutir aquí, de modo específico, cada uno de estos asertos críticos. Pues lo cierto es que, no importa la opinión que se tenga acerca de la viabilidad o no del proyecto filosófico global que Heidegger tiene en vista con su pregunta por el (sentido del) ser, no puede haber ninguna duda, a la luz de todo lo dicho antes, de que tal proyecto no puede verse como basado, simplemente, en la cómoda e ingenua instalación en una pregunta tradicional heredada. Lejos de constituir un punto de partida dogmático, la pregunta por el (sentido del) ser cumple, para Heidegger, una función eminentemente crítica, que apunta a poner en cuestión las asunciones ontológicas no tematizadas que subyacen al discurso filosófico, allí donde el intento por aclarar problemas específicos por medio de determinadas distinciones ontológicas no está, al mismo tiempo, en condiciones de dar cuenta de la legitimidad de los criterios en los que tales distinciones se apoyan. La pregunta de qué es lo que cuenta, en cada caso, como algo que *es*, y por qué, se muestra así inevitable como pregunta, pues su omisión equivale simplemente a renunciar a la obligación de dar razón de aquellas decisiones últimas, en las que se apoyan, en definitiva, todo posible obrar, todo posible decir y todo posible pensar, mucho antes ya de que la propia filosofía intente hacerse cargo expresamente de aquello que en la actitud prefilosófica opera y

³⁰ Por ejemplo, entre otros, Specht, 1967: 31-42. Una crítica de alcance semejante, aunque elaborada de modo muy diferente, se encuentra también en Tugendhat, 1992: en especial 108 ss., 116 s.

despliega su propia eficacia de modo tan sólo latente. Ahora bien, la actitud natural e incluso, en alguna medida, también la ciencia pueden renunciar legítimamente a tematizar los presupuestos últimos en los que se apoya, en definitiva, su propia posibilidad y su propia eficacia. A la filosofía, en cambio, tal renuncia le está vedada de antemano, pues se trataría aquí de una omisión culposa e, incluso, fatídica, que acabaría por conducirla también a su propia supresión.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Heidegger

- BH* "Brief über den »Humanismus«", (1946), en *Wegmarken*, pp. 311-360.
- BPh* *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA Bd. 56/57, B. Heimbüchel (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- EiM* *Einführung in die Metaphysik*, (1935), Tübingen, Max Niemeyer, ⁵1987 = 1953.
- FS* *Frühe Schriften*, GA Bd. 1, Fr.-W. von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- Grundprobleme* *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, (1927), GA Bd. 24, Fr.-W. von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ²1989 = 1976.
- HRB* *Martin Heidegger – Heinrich Rickert: Briefe 1912-1933*, A. Denker (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- Logik* *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (1925/26), GA Bd. 21, W. Biemel (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- LUP* *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, (1914), en *FS*, pp. 55-188.
- MLS* »*Mein liebes Seelchen!*« *Briefe Martin Heidegges an seine Frau Elfride 1915-1970*, G. Heidegger (ed.), München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.
- NFL* "Neue Forschungen über Logik", (1912), en *FS*, pp. 17-43.
- PhTW* "Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie", (1919), en *BPh*, pp. 119-214.
- PhR* "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", (1920/21), en *PhRL* S., pp. 1-156.

- PhRL* *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60, M. Jung – Th. Regehly – C. Strube (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- PLW* "Platons Lehre von der Wahrheit", (1940), en *Wegmarken*, pp. 201-236.
- Scotus* *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, (1916), en *FS*, pp. 189-412.
- SD* *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969.
- SZ* *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986, reimpresión de la 7a. edición de 1953, con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.
- Wahrheit* *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, (1931/32), GA Bd. 34, H. Mörchen (ed.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ²1997 = 1988.
- Weg* "Mein Weg in die Phänomenologie", (1963), en *SD*, pp. 81-90.
- Wegmarken* *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, ²1978.

II. OTROS FILÓSOFOS

1. Franco Brentano

- BSA* *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960 = Freiburg 1862.

2. Wilhem Burkamp

- SG* *Die Struktur der Ganzheiten*, Berlin, Junker und Dunnhaupt, 1929.

3. Edmund Husserl

- Ideen I* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, *Husserliana* III 1/2, ed. K. Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, ²1977.
- LU* *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. E. Holenstein (XVIII) – U. Panzer (XIX), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975-1984.

4. Emil Lask

- LPh* *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, (1911, ²1923), Tübingen, J.C.B. Mohr, ³1993.
- LvU* *Die Lehre vom Urteil*, (1912), en Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, ed. E. Herrigel, Bd. II, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1923, pp. 283-463.

5. Rudolf H. Lotze

- Logik III* *Logik. Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*, (1874, ²1880), ed. Georg Misch – G. Gabriel, Hamburgo, Félix Meiner, 1989.
- Metaphysik A* *Metaphysik*, Leipzig, S. Hirzel, 1841.
- Metaphysik B* *System der Philosophie. Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig, S. Hirzel, 1879, (²1884).

6. Heinrich Rickert

- GE* *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1892, (³1915, ⁶1928).

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Esposito, Constantino y Pasquale Porro (eds.), (2001), *Heidegger e i medievali*, en *Quaestio* (Turnhout) I.
- Fischer, Kurt, (1990), *Abschied. Die Denkbewegung Martin Heideggers*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Frede, Dorothea, (1993), "The question of being: Heideggers project", en Guignon, (1993), pp. 42-69.
- García Gainza, Josefina, (1997), *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Baja Navarra, Mutilva.
- Gethmann-Seifert, Annemarie y Otto Pöggeler, (eds.), (1988), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Surkamp.
- Guignon, Charles, (ed.), (1993), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Held, Klaus, (1988), "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en Gethmann-Seifert – Pöggeler, (1988), pp. 111-139.
- Nachtsheim, Stephan (1992), *Emil Lasks Grundlehre*, Tübingen, J. B. C. Mohr.
- Neske, Günter, (ed.), (1977), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen, G. Neske.
- Ott, Hugo, (1988), *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am Main/Nueva York, (1992 = 1988).
- Picht, Georg, (1977), "Die Macht des Denkens", en Neske, (1977), pp. 197-205.
- Pöggeler, Otto, (1990), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, ³1990 (¹1963), G. Neske.
- Polt, Richard y Gregory Fried, (2001), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven/Londres, Yale University Press.
- Richardson, Willian J., (1963), *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, ³1974 (= 1963), M. Nijhoff.
- Schalow, Frank, (2001), "At the crossroads of freedom: ethics without values", en Polt – Fried, (2001), pp. 250-262.
- Sluga, Hans, (2001), "'Conflict Is the Father of All Things': Heideggers Polemical Conception of Politics", en Polt – Fried, (2001), pp. 205-225.
- Specht, Ernst Konrad, (1967), *Sprache und Sein. Untersuchungen zu Sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Thouard, Denis, (ed.), (2004), *Aristote au XIX^e siècle*, Villeneuve d'Ascq/Lille, Presses Universitaires du Septentrion.
- Tugendhat, Erns, (1992), "Heidegger Seinsfrage", en: Tugendhat, (1992a), pp. 108-144.
 _____, (1992a), *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Vigo, Alejandro G., (2004), "Sinn, Wahrheit und Geltung. Zu Heideggers Dekonstruktion der intentionalistischen Urteilslehre", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Hamburgo, vol. 86, núm. 2, pp. 176-208.
- Volpi, Franco, (1976), *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Heidegger*, Padova, cedam.
 _____, (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne Editrice.
 _____, (2001), "Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Braig", en Esposito y Porro, (2001), pp. 39-52.
 _____, (2004), "La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger", en Thouard, (2004), pp. 277-293.

Alejandro G. Vigo: Profesor del Instituto de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile, doctorado por la Universität Heidelberg, Alemania. Sus áreas de

ALEJANDRO G. VIGO

especialización son: Filosofía Antigua (especialmente Aristóteles), Immanuel Kant, Martin Heidegger; hermenéutica y racionalidad práctica. Entre sus publicaciones más importantes están: *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1996 y *Arqueología y aleteología, y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Editorial Biblos, (en prensa).

D.R. © Alejandro G. Vigo, México D. F., enero-junio, 2006.