

# Acerca de verdad y valor en Heidegger<sup>1</sup>

Prof. Jorge Acevedo Guerra<sup>2</sup>- Universidad de Chile

## Resumen

Valor, en el contexto del pensar de Heidegger, es entendido de la manera en que lo hace la filosofía del valor (*die Wertphilosophie*). En este artículo se trata de mostrar que dicho concepto de valor es insuficiente. Por lo pronto, para dar cuenta de los entes del mundo tal como nos hacen frente inmediata y regularmente en la existencia cotidiana. Ese concepto muestra aún más su insuficiencia cuando se reduce la verdad a un valor. La axiología no puede legítimamente pretender reemplazar al pensar del ser. Si fuere necesario recurrir a ella, es preciso darse cuenta de los riesgos que entraña tal proceder y del limitado alcance de esa “disciplina” para hacerse cargo del ser.

## Abstract

In the context of Heidegger’s philosophy, value —understood in terms of the philosophy of value (*die Wertphilosophie*)—, is insufficient. This article tries to show this. First of all, it results insufficient to recount human being in the indifferent way in which is initially and the most part of everydayness. The concept also shows its inadequacy when truth comes down to be reduced to a value. Axiology can’t legitimately pretend to replace ontological thinking. If it was necessary to refer to axiology, we must realize the danger included in such proceeding and the limited scope of that “discipline” when it refers to explain being.

## Palabras

Heidegger - Valor – Filosofía del valor – Existencia cotidiana - Verdad **clave**

## KeyWords

Heidegger - Value – Philosophy of value – Everydayness - Truth

## 1. Sobre valor y mundo

Heidegger consideró en forma relativamente positiva el concepto de valor. Durante un tiempo recibió con simpatía el pensamiento sobre los valores proveniente de Heinrich Rickert y Emil Lask<sup>3</sup>. Después cayó en la cuenta de las debilidades de la filosofía del valor, tal como ésta se planteaba en la época de su primera juventud. Heidegger cuestiona el concepto de valor en cuanto con él se pretende dar cuenta de manera *radical y última* de *todo lo que hay*.

Al referirse en *Ser y Tiempo* al momento *mundo* de la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo, encontramos cierta duplicidad —al menos, a primera lectura—, en la actitud de Heidegger frente al concepto de valor.

Dos interpretaciones se adelantan hacia nosotros cuando queremos aclarar ese momento constitutivo del estar-en-el-mundo, el *mundo*. A la primera la podemos llamar naturalista y substancialista. A la segunda, valorativa y axiológica.

Heidegger plantea así el asunto: “Los entes dentro del mundo son las cosas, las cosas naturales y las cosas «dotadas de valor». La esencia de las cosas se convierte en problema; y en la medida en que la esencia de las últimas está fundada en la esencia de las cosas naturales, el tema primario es el ser de las cosas naturales, la naturaleza en cuanto tal. El carácter de ser de las cosas naturales, de las sustancias, que funda todo lo demás, es la sustancialidad. ¿En qué consiste su sentido ontológico? Con esto hemos orientado la investigación en una dirección inequívoca”<sup>4</sup>.

Por lo pronto, se piensa que Heidegger adhiere a lo que está diciendo. Por otra parte, se piensa que da preeminencia a la interpretación naturalista sobre la axiológica. Sin embargo, como a continuación se ve —en el tercer párrafo del § 14 de *Ser y Tiempo*—, no ocurre ni lo uno ni lo otro.

Heidegger habla —un tanto irónicamente—, por boca ajena, como es sólito en él, al plantear *en primera instancia* los problemas en *Ser y Tiempo*. Lo que nos advierte que debemos tener mucho cuidado en la lectura de la obra, so pena de atribuir al autor ideas que, lejos de suscribir, rechaza de uno u otro modo.

En efecto, dice Heidegger inmediatamente después: “Pero con ello ¿preguntamos ontológicamente por el «mundo»? La problemática que acabamos de precisar es sin duda ontológica. Sin embargo, aun cuando en ella se lograra la más perfecta explicación del ser de la naturaleza por medio de los enunciados fundamentales que se nos dan sobre este ente en la ciencia matemática de la naturaleza, esta ontología no acertaría jamás en el fenómeno del «mundo». La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo”<sup>5</sup>.

Se constata, pues, que no hay adhesión al planteamiento del problema *tal como se enunció antes*. Pero tampoco hay adhesión a una primacía de la interpretación naturalista frente a la postura valorativa, como se sugiere en el párrafo que viene —que citamos *in extenso*—, sino, más bien, al contrario, aunque Heidegger tampoco se queda, *en definitiva*, con esta segunda posición, la axiológica. Dice: “¿Debemos, por consiguiente, guiarnos por el ente en medio del cual el Dasein está inmediata y regularmente, esto es, por las cosas «dotadas de valor»? ¿No son ellas las que «propiamente» muestran el mundo en que vivimos? *Tal vez* ellas muestren efectivamente *de un modo más incisivo* eso que llamamos el «mundo». Sin embargo, también estas cosas son entes «dentro» del mundo”<sup>6</sup>.

Las interpretaciones señaladas —la naturalista o substancialista y la axiológica o valorativa—, son dejadas de lado, por tanto, *en lo que se refiere a* esclarecer el momento “mundo” de la estructura fundamental *a priori* del Dasein —estar-en-el-mundo—, porque ambas apuntan a entes intramundanos y no al mundo mismo. Por ende, no quedan descalificadas sino porque no se refieren al *fenómeno que se trata de esclarecer*, lo cual no significa que sean rechazadas de manera absoluta. *Queda abierta* la posibilidad de que respecto de otros asuntos tengan un papel heurístico fructífero.

De hecho, Heidegger las va a considerar de nuevo cuando orde el problema del ser del ente que comparece en el mundo circundante —*Ser y Tiempo*, § 15—, puesto que en tal caso no se trata de esclarecer el mundo mismo, sino los entes que están dentro del mundo y que nos hacen frente en la vida cotidiana inmediata. Es cierto que, otra vez, las interpretaciones aludidas no salen bien paradas. Pero eso no ocurre porque sean intrínsecamente falsas o irremediabilmente erróneas, sino, en último término, porque no dan cuenta de manera suficientemente determinada y con la orientación debida del carácter fenoménico del ser de los entes intramundanos que comparecen *inmediata y regularmente en la cotidianidad mediana del Dasein*.

Es verdad que Heidegger desliza críticas —sin ahondar en ellas<sup>7</sup>—, que van al centro de las dos interpretaciones señaladas; pero lo que lo lle a descartarlas en la tarea específica de dilucidar el ser del ente intramundano inmediatamente compareciente en el modo cotidiano de estar-en-el-mundo consistiría en la insuficiencia de la interpretación naturalista, substancialista o —mejor, *en este contexto*—, *cosista*, y de la interpretación valorativa o axiológica para dar cuenta de manera *radical y última* del ser del ente que comparece en la ocupación cotidiana del Dasein, de tal modo que en lugar de sacar a luz el ser de tal ente, *lo encubren*.

Frente a la primera postura para interpretar el ente pretemático que se muestra en la ocupación que tiene lugar en el mundo circundante, objeta: “al hablar del ente como «cosa» (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroge por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser”<sup>8</sup>.

Frente a la postura que pretende pasar de la posición *cosista sin más* a aquella que caracteriza las “cosas” como cosas “dotadas de valor”, arguye lo siguiente: “¿Qué quiere decir ontológicamente «valor»? ¿Cómo concebir categorialmente este «estar dotado» y el «inherir de los valores»? Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de-valor, ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación?”<sup>9</sup> Heidegger no se molesta en responder que *no*. A renglón seguido, recoge —parcialmente, al menos—, la interpretación griega de las “cosas”, que las entiende como *prágmata*, y parte de ella para esclarecer el ser de los entes intramundanos que comparecen inmediatamente en la cotidianidad de término medio.

¿Significa esto que para Heidegger lo que me rodea carece de valor, entendiendo esta palabra en sentido lato, como lo que importa, lo que tiene importancia? ¿Deja de lado la postura valorativa para acoger una postura pragmática? No. Ni lo uno ni lo otro. Sin duda, lo que me rodea en la vida cotidiana —la silla en que me siento, la mesa en que tengo mis libros y papeles, la lapicera con que escribo, la computadora en que transcribiré estas notas, la impresora que permitirá leer a otros lo que estoy escribiendo—, aquello que uso habitualmente tiene importancia, y mayúscula. Si, de pronto, me viera privado de todo eso, su importancia se manifestaría con inusitada fuerza. Cuando Heidegger discute el concepto de valor como categoría para interpretar los entes a-la-mano en medio de los cuales estoy inmerso y con los que me ocupo constantemente, no está diciendo, en lo más mínimo, que carezcan de importancia, que

sean desdeñables y que da lo mismo que sean de un modo u otro, que estén o no estén. No afirma que carezcan de “valor”, en el sentido recién señalado.

Tampoco es un representante del pragmatismo, entendiendo este término como una escuela de la filosofía, una dirección filosófica o una posición filosófica. En rigor, no adopta posturas intelectuales frente a los fenómenos con los que tiene que habérselas, sino que se deja llevar por lo que ellos mismos manifiestan. *No* es que Heidegger postule que *debemos* comportarnos pragmáticamente con los entes que comparecen inmediata y regularmente en nuestra existencia; constata que tales entes consisten en plexos pragmáticos o campos utilitarios — *prágmata* —, respecto de los cuales no cabe, por lo pronto y en primer lugar, sino la *prâxis* cotidiana por parte del Dasein. *Acerca de ello* el concepto de valor es insuficiente como categoría interpretativa. Pero esto no significa, de ninguna manera, que Heidegger desprecie los valores o lo valioso, entendiendo por tal las importancias y lo importante en un sentido amplio.

## 2. Acerca de verdad y valor

Lo que puede resultar más chocante, a primera vista y al lector desprevenido, es el rechazo de Heidegger en *Ser y Tiempo* a considerar la verdad como valor. En el párrafo 44 c leemos: “La verdad la presuponemos «nosotros» —y, siendo nosotros en el modo de ser del Dasein, *estamos* «en la verdad». No la presuponemos como algo «fuera» de nosotros o «sobre» nosotros, con respecto a lo cual nos comportaríamos de la misma manera como lo hacemos con respecto a otros «valores»”<sup>10</sup>. De inmediato, y sobre la base de lo aprendido y no examinado con suficiencia, diríamos: Heidegger no sólo no considera como un valor —por cierto, objetivo—, a la verdad, sino que, además, la subsume en el sujeto hasta tal punto que hace de ella algo completamente subjetivo —y, por tanto, “sometido al arbitrio del sujeto”<sup>11</sup>—. La validez eterna de la verdad se desvanece por completo en este planteamiento en que se afirma con desenfado que nosotros los hombres —por ende, cada cual—, *estamos en la verdad*. No hay ya una verdad en sí.

En la “Disputación de Davos”, Ernst Cassirer le hace a Heidegger una pregunta que cuestiona en la dirección antes señalada, y cuya respuesta es pertinente tener en cuenta en este momento. Dice Cassirer: “Pasemos a la pregunta en sí: al exponer el problema de la verdad, Heidegger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, antes bien que, las verdades, cuando lo son, hacen referencia a la existencia. Y continúa: el ser limitado no puede tener verdades eternas por ningún modo —y verdades eternas y necesarias que lo sean tales para todos los hombres”<sup>12</sup>.

La respuesta de Heidegger es ésta: “Pasemos ahora a la pregunta de Cassirer sobre las verdades eternas de valor común. Si digo: la verdad depende del Dasein, no se trata de un aserto óntico, como cuando afirmo: sólo es verdadero aquello que piensa el hombre particular. Ahora bien, esta frase es metafísica: la verdad sólo puede serlo en cuanto tal y en cuanto verdad sólo tiene un sentido, si existe el Dasein. Si no existiera el Dasein, no habría verdad, pues nada habría. No es sino con la existencia de algo así como Dasein que la verdad adviene primariamente al Dasein mismo [Sondern mit der Existenz von so etwas wie Dasein kommt erst Wahrheit ins Dasein selbst]. Respecto de la pregunta: ¿qué hay que decir de la validez de la eternidad de la verdad? Esta pregunta se orienta siempre al problema de la validez en la frase susodicha, y de ahí se llega a lo que vale, y así es como se encuentran valores y cosas parecidas”<sup>13</sup>.

Nos aparece de nuevo la verdad como presunto valor. Y, otra vez, Heidegger sugiere no meterse en el zapato chino de la filosofía del valor para dar cuenta del fenómeno originario de la verdad. Meterse en esa vía implicaría dejar atrás la verdad originaria antes de haberla divisado siquiera. Rápidamente, y de manera automática, aparecerían ante nosotros “problemas” como los siguientes: ¿A qué clase de valores pertenece la verdad? ¿Qué jerarquía tiene la verdad en la tabla de valores? ¿Qué valores son superiores a la verdad y cuáles son inferiores a ella? ¿De qué manera la verdad *como valor* —esto es, *desligada del ser*—, *vale*? ¿Qué puesto ocupa la verdad en el reino de los valores? ¿Le es posible al hombre acceder efectivamente a tal reino? ¿Es la verdad un valor objetivo o un valor subjetivo? Si queremos salvar el carácter objetivo de la verdad como valor —único camino para salvar la verdad en sí—, ¿cómo podemos vincular la verdad con el hombre, esto es, con el sujeto valorante? ¿Cómo podemos alcanzar eso que está *fuera* de nosotros y *sobre* nosotros —la verdad—, y que reside en el reino de los valores? ¿Cuál es el disvalor o valor negativo correspondiente al valor verdad? ¿Es la no-verdad tal valor *negativo*?

A la par, podrían surgir críticas frente a la interpretación de Heidegger que no dejen nada en pie de su pensamiento por haber cuestionado el valor como categoría de análisis fundamental. Así, por ejemplo, la de Augusto Pescador S., quien, en la Tercera parte de su *Ontología* —“El modo de ser del valor”—, y refiriéndose a las teorías acerca del asunto tratado en ella, ataca una presunta postura filosófica para la cual *nada tiene valor*. “Esta posición —señala Pescador—, la toman algunas tendencias del existencialismo. En el pensamiento de Martin Heidegger parece no haber lugar para los valores. Pues lo que diferencia al existente auténtico del existente cotidiano es que el auténtico no es cándido y tiene a cada situación por lo que es: una nada de valor, una miserable tregua para la muerte. Por tanto, si todo es considerado *sub specie mortis*, nada tiene valor”<sup>14</sup>. Más adelante, y a propósito de nuestro tema, cita la clasificación de los valores de Nicolai Hartmann, para quien, dentro de *los valores del conocimiento*, propiamente hay un solo valor: la “verdad”<sup>15</sup>.

De cara a este tipo de disquisiciones y “refutaciones” —efectivas unas, como hago constar con toda precisión, presuntas pero verosímiles otras—, Heidegger contesta: “Como se habla contra los «valores», surge la indignación contra una filosofía que supuestamente se atreve a entregar al desprecio a los mayores bienes de la humanidad”. Pero, hay un malentendido respecto del pensar de Heidegger. En efecto: “El pensar contra «los valores» no pretende que todo lo que se declara como «valor» —esto es, la «cultura», el «arte», la «ciencia», [la «verdad»], la «dignidad humana», el «mundo» y «Dios»—, sea carente de valor. De lo que se trata es de admitir que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. [...] pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer al claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto”<sup>16</sup>.

Volvamos a nuestro asunto —la verdad—, teniendo ante la vista el texto citado; en especial, lo referente a *la objetivación a que se somete lo valorado*. Entender la verdad como valor es —además de lo dicho anteriormente—, *objetivarla*, esto es, *volverla objeto, transformarla en objeto*. Es lo que ha hecho, en cierto modo, parte de la

tradición filosófica, al poner como lugar de la verdad el juicio, y al entender la proposición como algo que está-ahí, meramente presente, puramente ante-los-ojos. Lo indica Heidegger en el § 44 de *Ser y Tiempo*, dentro de su presentación de *la teoría tradicional* de la verdad, que él cuestiona. Para dicha teoría, “el enunciado [—el juicio, la proposición—,] es un ente a la mano [Zuhandenes]. El ente con el que él [—el enunciado—,] en cuanto descubridor, guarda relación es un ente a la mano, o, correlativamente, un ente que está-ahí [Vorhandenes]. La relación misma [—esto es, la verdad—,] se presenta de esta manera como estando-ahí [es decir, como un objeto]”<sup>17</sup>.

Entender así la verdad —partiendo, para ello, como hemos dicho, del enunciado, juicio o proposición como de su lugar propio—, es dejar atrás definitivamente la verdad originaria, esto es, a nivel de *Ser y Tiempo*, la aperturidad o estado-de-abierto (*Erschlossenheit*) del Dasein, sin siquiera llegar a vislumbrarla. La verdad del ser (*Wahrheit des Seins*) queda aún más oculta para esa mirada extraviada acerca de la verdad. Pero la verdad de la proposición, del juicio, del enunciado, de la oración — usamos ahora como sinónimas esas palabras—, *suponen* tanto la verdad en tanto aperturidad como la verdad del ser, y se fundan en ellas. Esto significa: entender la verdad como valor —esto es, objetivarla—, impide ver los dos estratos fundamentales de la verdad, haciéndonos tomar por verdad única y exclusivamente algo ya derivado, y desviándonos de manera definitiva de las manifestaciones radicales de la verdad.

Pero —se pregunta Heidegger, situándose nuevamente *en una perspectiva polémica respecto de su propio pensamiento*—, “¿no se expresa la verdad en oraciones, enunciados, juicios o proposiciones que son válidas, que de por sí valen? Las oraciones verdaderas, se dice desde Lotze, son en sí válidas con independencia de que se las reconozca y de aquel que las reconoce. Las verdades son algo en sí. Hay ente en sí y verdades en sí, o, cuando se niega el ente en sí, son éstas (las verdades en sí) las que valen como sustituto, aunque queda obscuro de dónde obtienen esa validez”<sup>18</sup>.

Ante ese tipo de consideraciones, que, desde la partida, dejan atrás lo fundamental, plantea Heidegger: “Las oraciones verdaderas valen, pero esto no significa ya que la verdad también valga, es decir, que tal «valer» sea su forma de ser. Más bien es a la inversa: porque las oraciones o enunciados no son originalmente verdaderos, es decir, porque las oraciones no son lo originalmente verdadero, es decir, porque las oraciones derivan su verdad de otro sitio, precisamente por eso, la «validez» tampoco es la forma de ser original de la verdad, sino que la verdad no es que simple y primariamente valga, sino que existe”<sup>19</sup>.

*La verdad existe*; esto significa aquí: la verdad constituye al Dasein, cuyo ser es la existencia (*Existenz*); la verdad es un momento estructural del existir del Dasein; la verdad es un existencial (o un existenciaro, en la versión de *Ser y Tiempo* de José Gaos<sup>20</sup>).

Continúa Heidegger: “Sólo porque la verdad, en cuanto patencia (apertura, alumbramiento) de la existencia o Dasein, existe en la forma de ser de este ente, es decir, forma parte de lo que llamamos la *Existenz* o existir de este ente, sólo por eso, digo, pueden también los enunciados acerca del ente ser verdaderos, y sólo por eso pueden, a su vez, valer las oraciones verdaderas”<sup>21</sup>. El carácter derivado de la verdad del juicio queda de esta manera establecido.

Sin embargo, Heidegger no se contenta con eso. Hace culminar su crítica con dos consideraciones lapidarias: 1. “Hablar de proposiciones verdaderas en sí (o de enunciados verdaderos en sí o de oraciones verdaderas en sí) y de validez o de valideces en sí, es un sin sentido, aparte de una superficialidad”<sup>22</sup>. Moverse en la línea de Lotze deja en muy mal pie, desde la perspectiva de una filosofía profunda, a los que lo hacen. La falta de radicalidad de ese planteamiento relativo a presuntas entidades “en sí”, impide tomarlo en serio.

2. “Si ninguna existencia o Dasein existiese no habría tampoco ninguna verdad, pero tampoco ninguna no-verdad. No habría sino la absoluta noche en la que, como Hegel dice, todas las vacas son negras o todos los gatos pardos, y en la que, miradas bien las cosas, ni siquiera esto último sería posible”<sup>23</sup>. El puesto del Dasein en el ser es, pues, decisivo. No es posible, si se quiere desarrollar una filosofía que merezca el nombre de tal, prescindir de él.

No se trata, pues, de afirmar que la verdad carezca de valor, sino de algo muy diferente, a saber: si interpretamos la verdad desde la categoría del valor y en el contexto de las filosofías del valor, nos cegamos para la verdad como fenómeno primario, es decir, para la verdad como *apertura* del Dasein —que es lo que queremos poner de relieve ahora—, y para la verdad como *verdad del ser* —algo que por ahora posponemos (al menos, relativamente)—.

Tampoco se trata de insinuar que las proposiciones —enunciados, juicios, tesis, oraciones—, verdaderas no tengan valor o que no tengamos que estimarlas de manera especial. Menos aún se estaría sugiriendo que no tengamos que estimar la verdad, o despreciarla, de tal modo que daría lo mismo la verdad, el error, la falsedad, la mentira, la sinceridad, la hipocresía, la frase apofántica —mostradora, develadora—, el decir de la gente, la habladería (*Gerede*), la genuinidad y la superchería, el saber, la ignorancia, la inteligencia, la tontería, la estulticia, la estupidez, la insensatez, el delirio. Esos fenómenos se fundan en la verdad originaria.

A propósito de lo anterior, dice Heidegger: “Todos estos fenómenos de la no-verdad, que hay que distinguir entre sí, como son la falsedad, el error, la equivocación, la mentira, la falta de sinceridad, sólo son posibles porque la existencia o Dasein en el ser del *Da* o del «ahí» en general trae consigo patencia, lo cual significa: la existencia o Dasein o ser-ahí es en la verdad”<sup>24</sup>.

Se trata, pues, de hacer un planteo correspondiente a la verdad y no uno despistador, encubridor de lo esencial. Entendemos aquí por *esencial* algo bien preciso, nada vago; por una parte, posibilidad, condición de posibilidad; por otra —y muy especialmente—, el fundamento de la posibilidad<sup>25</sup>.

A nivel de *Ser y Tiempo*, el fundamento de la posibilidad de toda verdad —en sentido derivado—, es la aperturidad. Por tanto, es la verdad en su sentido originario. Caer en la cuenta de eso nos lleva a considerar como fenómenos *previos* al enunciado y a la verdad proposicional, el comprender (*Verstehen*), el habla o discurso (*Rede*), el encontrarse, talante o disposición afectiva (*Befindlichkeit*), en tanto modos en que se despliega la aperturidad, estado-de-abierto o patencia (*Erschlossenheit*). De esa manera, nos queda libre el camino para entender la habladería (*Gerede*), la avidez de novedades o curiosidad (*Neugier*), la ambigüedad (*Zweideutigkeit*) y la caída (*Verfallen*) como

fundamentos de la no-verdad (*Unwahrheit*), *sin interpretar, por cierto, la no-verdad como un disvalor o un antivalor o un valor negativo* —eso sería completamente absurdo, y esa absurdidad nos muestra, una vez más, la *limitación* del enfoque axiológico—, sino como un *ingrediente constitutivo de la verdad originaria*, esto es, de la aperturidad.

Sin duda alguna, en este camino no cabría interpretar la *alétheia* —el desvelamiento—, como valor, y la *léthe* —el ocultamiento—, como valor negativo. Eso también sería descomunadamente absurdo. Dice Heidegger: “El ocultarse, el ocultamiento, la *Léthe*, pertenecen a la *A-Létheia* no como un mero añadido, como las sombras a la luz, sino como corazón de la *Alétheia*”<sup>26</sup>. Un planteo axiológico —y esto significa, dicotómico—, nos cerraría el paso desde el inicio hacia un pensamiento complejo como éste, y nos haría caer en una actitud maniquea respecto de la verdad —*alétheia*—, y la no-verdad —*léthe*—. La primera sería un valor, y la segunda un antivalor; lo cual sería algo completamente insostenible, si tenemos cierta noción precisa de lo que significan *alétheia* y *léthe*, de acuerdo a la interpretación que de ellas hace Heidegger<sup>27</sup>.

Demos un giro en nuestra meditación.

Considerar la verdad como valor nos obligaría a meterla, *primariamente y ante todo*, en el ámbito del deber ser. Y ¿qué implicaría eso? Veamos someramente qué es el deber o deber ser (*Sollen*) para Heidegger.

En un “denso apunte”<sup>28</sup> de su *Introducción a la Metafísica*, Heidegger nos dice que, tradicionalmente, la filosofía ha deslindado el ser frente al devenir (*Werden*), la apariencia (*Schein*), el pensar (*Denken*) y el deber ser (*Sollen*). El esquema de las delimitaciones del ser ofrece, entonces, el siguiente aspecto<sup>29</sup>:

	deber ser	
	?	
devenir ?	ser ?	apariciencia
	?	
	pensar	

Tal delimitación ocurre primariamente en Platón y, a través de diversas transformaciones, llega hasta nosotros. Advierte Heidegger, en efecto, que “bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la historia de la filosofía. La metafísica es platonismo”<sup>30</sup>. Insiste: “toda metafísica —incluido su adversario, el positivismo—, habla la lengua de Platón”<sup>31</sup>.

Hay que dirigir la vista a Platón, pues, para ver el origen de esta escisión. “En el ser mismo —afirma Heidegger—, y concretamente, en su interpretación específica como idea —es decir, en la interpretación que da Platón del ser—, se halla implícita la referencia a lo ejemplar y al deber ser. En la medida en que el ser mismo se consolida en su carácter de idea, también insiste en reparar el rebajamiento del ser producido a causa de esta consolidación. Pero ahora sólo puede lograr eso poniendo algo *por encima* de él, algo que el ser mismo no es todavía ni nunca, pero que *debe ser*”<sup>32</sup>.

Sin duda, todavía falta mucho para que aparezca el “valor” pero el terreno está preparado —con muchos siglos de anticipación<sup>33</sup>—, para caer en el enredo inextricable que implicará el concepto de valor, asumido *como categoría fundamental para interpretar lo que últimamente hay* (y no, simplemente, como un concepto de alcance limitado —restringido a un ámbito acotado—, lo cual, presumiblemente, podría ser legítimo para Heidegger).

Después de aludir a Kant y a Fichte —estaciones decisivas en esta historia—, Heidegger nos dice que “en el curso del siglo XIX, el ente en sentido kantiano, es decir, lo experimentable por las ciencias —a las que se unen la historia y la economía—, alcanza la prioridad decisiva. Debido a esta prioridad del ente, peligra el papel ejemplar del deber ser, de modo que éste debe reafirmarse en su aspiración, procurando afirmarse en sí mismo. Aquello que por sí mismo pretende afirmar la aspiración de deber ser, debe estar legitimado para ello desde sí mismo. Un asunto tal como el deber ser sólo puede irradiar desde algo que manifiesta esta pretensión por sí mismo, o sea, lo que en sí mismo tiene un *valor* [Wert], lo que *es* un *valor*. Los valores en sí [*die Werten an sich*] se convierten ahora en fundamento del deber ser”<sup>34</sup>. Aparecen los valores en todo su esplendor. Aunque no lo nombra, Heidegger estaría aludiendo con ello, en primer lugar, a Rudolf Hermann Lotze, a quien ya nos hemos referido a propósito del derrotero que imprime a la consideración de la verdad. Lotze repercute en filósofos de la filosofía de los valores que Heidegger conoce de cerca: Heinrich Rickert, Max Scheler, Nicolai Hartmann<sup>35</sup>.

Los valores “entran en conflicto” con el ser, desplazándolo. Por cierto, en este conflicto no se asume ni se entiende el ser en toda su amplitud, sino que se lo reduce a lo efectivo (*Tatsache*). Frente a lo meramente efectivo, y carente de valor, los valores *no son*, sino que *valen*. Dice Heidegger: “Pero, dado que ellos —los valores—, se oponen al *ser* del ente, *en el sentido de lo efectivo*, los valores mismos, por su parte, no pueden *ser*. Por eso se dice que valen”<sup>36</sup>. Ser y valor quedan radicalmente escindidos uno respecto del otro. La filosofía tiene que ocuparse primordialmente de los valores. El ser —toscamente interpretado como lo efectivo—, pasa a un modesto segundo plano, si es que no desaparece de la reflexión filosófica. Agrega Heidegger: “Para todos los ámbitos del ente, es decir, de lo subsistente, los valores son lo que da la medida. La historia no es otra cosa que la realización de valores”<sup>37</sup>.

Los que ponen la teoría del valor como fundamento de la filosofía advierten de pronto, sin embargo, que su empresa corre el riesgo de fracasar. Han hecho esto: 1) Han puesto el valor como fundamento del deber ser. 2) Han dado autonomía al valor frente al ser. 3) Han considerado al valor como lo decisivo, lo que da la medida (frente a un pálido ser, *interpretado como lo efectivo*, que pasa a jugar un humilde papel en comparación con el valor). 4) Han afirmado que los valores no son, sino que valen, creando un abismo entre ser y valor. “Pero la validez —dice Heidegger, siguiendo con la exposición del punto de vista de la filosofía del valor (*die Wertphilosophie*)—, recuerda todavía demasiado el valer para un sujeto. Para apoyar una vez más el deber ser, elevado al rango de los valores, se les atribuye un ser a los valores mismos. En este caso, ser no significa *en el fondo* más que la presencia de un subsistente [Hier heißt Sein *im Grunde* nichts anderes als Anwesen von Vorhandenem]”<sup>38</sup>. Por tanto, se reintroduce el ser en el concepto del valor, después de haberlo hecho a un lado. Pero, aunque para los teóricos del valor “está claro que [el ser, atribuido ahora al valor] no subsiste en un sentido tan tosco y asible como las mesas y las sillas”<sup>39</sup>, la “recuperación” del ser que llevan a cabo en el seno del

valor no recoge ni de lejos la riqueza del ser (lo cual lo demás, tampoco acontecía con suficiencia en una etapa anterior). Peor aún. “Con el ser de los valores se alcanza el grado máximo de confusión y desarraigo”<sup>40</sup>.

Asignándole un ser al valor, se pretendió rescatarlo del sujeto y salvar su *objetividad*. Pero, como indica Heidegger, “el peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace”<sup>41</sup>, lo que parece claro en el contexto de estas meditaciones.

El ser, burdamente entendido, vuelve en cierto modo al lugar del que había sido abruptamente expulsado, pero se torna irreconocible. Acontecería algo parangonable a lo que habría ocurrido respecto del ser (Ente, ente-ser, *tò ón, eón*) y de Dios, según Ortega, en la filosofía escolástica medieval<sup>42</sup>. “Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías [...] de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el «Dios de sus padres». Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustituto adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que [los escolásticos medievales] ni podían odo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios”<sup>43</sup>.

Después de esta digresión, volvamos a lo central. Los valores se muestra finalmente como lo que son: cosas a medias. “Pero las cosas a medias (*Halbheiten*) —advierte Heidegger—, siempre son más funestas *en el ámbito de lo esencial* que la tan temida nada”<sup>44</sup>.

Hasta el mismo Nietzsche fue afectado por el proceso inherente a la filosofía del valor. “El enredo en la confusa maraña de la idea del valor y el no haber comprendido lo problemático —lo digno de ser preguntado—, de su origen son las razones por las que *Nietzsche* no alcanzó el auténtico centro de la filosofía”<sup>45</sup>.

Entender, pues, *ante todo y decisivamente*, la verdad como valor, nos arrojaría de lleno en la confusión y el desarraigo. Nos asentaríamos en “algo a medias”, el valor. Caeríamos en la confusa maraña del concepto de valor, y en el enredo que ese concepto implica. No estaríamos atentos al problemático origen —digno de ser cuestionado—, de la idea de valor.

Además, sería preciso asumir el ser en todo su alcance, en su integridad, librándose de las escisiones a que ha sido sometido. Se pregunta Heidegger: “¿Acaso el devenir es nada? ¿La apariencia es nada? ¿El pensar es nada? ¿El deber ser es nada?” Su respuesta es inequívoca: “De ninguna manera”<sup>46</sup>. Y agrega: “*Por tanto, el concepto hasta ahora vigente del ser no alcanza a designar todo lo que «es»*. Por esta razón hay que experimentar el ser nuevamente desde el fondo y en todo el alcance de su esencia”<sup>47</sup>, de

tal modo que lleguemos a entender que el ser mismo —tal como ha sido entendido en la “tradicción de las escisiones”—, se debe transformar en el círculo circundante y el fundamento de todo ente<sup>48</sup>. A partir de esta nueva actitud, pensaríamos —entre otras muchas cosas—, que, en frase de Ortega, “sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”<sup>49</sup>. Por otro lado, la verdad no sería ajena al ser ni estaría “fuera” del Dasein y “sobre” él —como ocurre al conceptualizarla como valor—.

*En el ámbito de lo esencial, la verdad no puede abordarse, pretendiendo la mayor radicalidad, ni situándola en el juicio, proposición, enunciado u oración, ni conceptualizándola como valor. Es preciso abordarla, por lo pronto, en el contexto de una analítica existencial del Dasein, entendiéndola como apertura (Erschlossenheit). Es lo que hace Heidegger en Ser y Tiempo, continuando su tarea en obras posteriores*<sup>50</sup>.

Fecha de Recepción: Abril 10 de 2008

Fecha de Aceptación: 18 de mayo de 2008

1 Este escrito forma parte del proyecto 1040379 auspiciado por el Fondecyt de Chile. Investigadores: Cristóbal Holzapfel y Jorge Acevedo.

2 Jorge Acevedo Guerra es Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Chile y Director de su Departamento de Filosofía.

Realizó sus estudios filosóficos, primordialmente, en la antigua Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, bajo la dirección, en especial, de los catedráticos Francisco Soler Grima —discípulo de Julián Marías y de José Ortega y Gasset—, Cástor Narvarte y Jaime Sologuren.

Coordinador de Postgrado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile entre 1984 y 1987 y Director de esa unidad académica entre 1989 y 1993, se desempeña allí como Profesor de Filosofía Contemporánea (desde 1976), como Director (nuevamente, desde 1995) y como miembro de los claustros académicos del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y de los doctorados en Filosofía y Psicología. Por su libro "Hombre y Mundo, Sobre el punto de partida de la filosofía actual" (Primera Edición), obtuvo el Premio Municipal de Literatura en el género Ensayo, otorgado por la Ilustre Municipalidad de Santiago (1984).

Entre sus Libros publicados se cuentan:

1.- "Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual".

Ediciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile, Santiago, 1983.

2.- "Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual". Ed. Universitaria (Colección "El Saber y la Cultura"), Segunda edición, Santiago de Chile, 1984).

3.- "En torno a Heidegger". Ed. Universitaria, Santiago, 1990.

4.- "Hombre y Mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual". Ed. Universitaria, Tercera edición [ampliada], Santiago, 1992.

- 5.- "Heidegger y la época técnica", Ed. Universitaria, Santiago, 1999.
- 6.- "Ortega y Gasset. Filosofía, Sociedad, Lenguaje". Edición de la Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984. (Co-autor. Editor: Antonio Arbea).
7. - "Ciencia y Técnica, de Martin Heidegger". Ed. Universitaria, Santiago, 1984. (Co-autor y editor).
8. - "Ciencia y Técnica", de Martin Heidegger. Ed. Universitaria, Segunda edición [ampliada], Santiago, 1993. (Co-autor y editor).
- 9.- "Filosofía, Ciencia y Técnica", de Martin Heidegger. Ed. Universitaria, Santiago, 1997 (Co-autor y editor). Filosofía y Democracia, Ediciones de la Cátedra Unesco de Filosofía de Chile / Eds. Lom, Santiago de Chile, 1997 (Co-autor. Editores: Humberto Giannini y Patricia Bonzi).
- 3 Cf., de Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland (USA) and London (England), 2000.
- 4 Véase, *Sery Tiempo*, Ed. Trotta, Madrid, <sup>3</sup>2006 / Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pág. 91. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga [ambas ediciones tienen la misma paginación] (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>17</sup>1993, p. 63)
- 5 *Ibíd.*, pp. 91 s. (*Ibíd.*)
- 6 *Ibíd.*, p. 92. Lo cursivo es mío (*Ibíd.*, pp. 63 s.)
- 7 Lo hace, sin embargo, en otras partes. En lo que se refiere a los valores, en *Introducción a la Metafísica* (Capítulo IV, Apartado 4, en la 2ª edición Niemeyer de 1958; § 58, en la edición Klostermann de 1983, incluida en la *Edición integral*), *Hitos* ("Carta sobre el «humanismo»", "La doctrina platónica de la verdad"), *Nietzsche, Caminos de bosque* ("La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»") y en otros textos.
- 8 Cf., *Sery Tiempo*, ediciones citadas, p. 95 (*Sein und Zeit*, pp. 67 s.)
- 9 *Ibíd.*, p. 96 (*Ibíd.*, p. 68)
- 10 *Ibíd.*, p. 247 (*Ibíd.*, p. 227 )
- 11 *Ibíd.* (*Ibíd.*)
- 12 Cf., "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger"; en: Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, <sup>5</sup>1993, p. 213. Trad. de Gred Ibscher Roth; revisión de Elsa Cecilia Frost (*Gesamtausgabe* [en adelante, GA]: *Edición integral*, Vol. 3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 277. Edición de F.-W. von Herrmann [versión con notas marginales que el autor escribió en su ejemplar de la obra]). En el prólogo a la cuarta edición — aumentada —, de esta obra, Heidegger alude a un Apéndice agregado en ella, en el que ha insertado un informe sobre la disputación entre Cassirer y él, con ocasión de las conferencias pronunciadas por ellos en la localidad de Davos (Suiza) en 1929. En nota, aclara el origen del informe, que es preciso considerar: "El texto de la *Disputación de Davos* es una transcripción preparada por O. F. Bollnow y J. Ritter, alumnos de la Universidad de Davos. Según me comunica O. F. Bollnow, no se trata de un documento literal, sino de una elaboración posterior a base de los apuntes por ellos tomados. O. F. Bollnow brindó el texto mecanografiado para su impresión, por lo cual le muestro aquí mi agradecimiento". El prólogo está fechado por Heidegger en agosto de 1973.
- 13 *Ibíd.*, p. 216 (*Ibíd.*, p. 281)

- [14](#) *Ontología*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1966, p. 84. Presentación de Francisco Romero
- [15](#) *Ibíd.*, p. 108. Pescador remite a la *Ästhetik*, de Hartmann (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1953). Una presentación abreviada de la postura de este autor ante los valores, en: Nicolai Hartmann, *Autoexposición sistemática*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989, Capítulo IV. Estudio Preliminar de Carlos Mínguez. Traducción de Bernabé Navarro, publicada con la autorización de la Universidad Autónoma de México.
- [16](#) Cf., “Carta sobre el «humanismo»”; en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000, pp. 285 s. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Lo que va entre corchetes es mío. (“Brief über den «Humanismus»”; *GA*, Vol. 9 : *Wegmarken*, 1976, p. 349)
- [17](#) *Sery Tiempo*, eds. cit., p. 244 (*Sein und Zeit*, p. 224). Lo que va entre corchetes es mío. Véase lo que dice Jorge Eduardo Rivera acerca de *Vorhandensein* y *Vorhandenheit* en las páginas 462 y 463 de su versión de *Ser y Tiempo*.
- [18](#) Cf., *Introducción a la Filosofía*, Ed. Cátedra / Universidad de Valencia, Madrid, 1999, p. 166. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. (El traductor explica en un epílogo —satisfactoriamente, en mi opinión—, el hecho de que su versión se aparta de la forma habitual de traducir a Heidegger. Cf., pp. 437 ss.; véase, también, su prólogo: pp. 13 ss., y el apéndice: pp. 429 ss.). La última frase —“aunque queda obscuro de dónde obtienen esa validez”—, puede ser entendida de otra manera, es decir: Heidegger está de acuerdo con ella, y estaría dicha en un tono irónico (*GA*, Vol. 27: *Einleitung in die Philosophie*, 1996, p. 153. Edición de Otto Saame † y Ina Saame-Speidel)
- [19](#) *Ibíd.* (*Ibíd.*)
- [20](#) Respecto de esta diferencia entre las dos traducciones, véase mi libro *Hombre y Mundo*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, <sup>3</sup>1992, pp. 122 s., nota 42. Por cierto, allí me refiero a una versión preliminar de la traducción de Rivera.
- [21](#) *Introducción a la Filosofía*, ed. cit., p. 166. (*GA*, Vol. 27: *Einleitung in die Philosophie*, ed. cit., p. 153)
- [22](#) *Ibíd.* (*Ibíd.*)
- [23](#) *Ibíd.* (*Ibíd.*)
- [24](#) *Ibíd.*, p. 165 (*Ibíd.*, pp. 152 s.)
- [25](#) Véase, de Heidegger, “De la esencia de la verdad”; en *Hitos*, ed. cit., p. 151, nota 1 a (“Vom Wesen der Wahrheit”; en *GA*, Vol. 9 : *Wegmarken*, ed. cit., p. 177, nota a)
- [26](#) Cf., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”; en *¿Qué es filosofía?*, Ed. Narcea, Madrid, 1978, p. 116. Trad. de José Luis Molinuevo. También, en *Tiempo y Ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 1999, p. 91. Se recoge la misma versión de Molinuevo. Además, en *Kierkegaard vivo*, Ed. Alianza, Madrid, 1968, p.150. [Véase, también, p. 129]. Trad. de Andrés-Pedro Sánchez Pascual [vierte desde el francés, a partir de la traducción de Jean Beaufret y François Fédier, única disponible en el momento en que traduce el texto de Heidegger. Esta excelente versión —“La fin de la philosophie et la tâche de la pensée”—, ha sido recogida en: Martin Heidegger: *Questions IV*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 109-139] . (“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, <sup>3</sup>1988 , p. 78). Véase, respecto de esto, el prólogo de Francisco Soler a *Filosofía, Ciencia y Técnica*, de Heidegger, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, <sup>5</sup>2007, pp. 61 ss.; también,

el primer apartado del capítulo I de mi prólogo al libro recién señalado; pp. 18 ss.

[27](#) Véase, por ejemplo, lo que plantea Alejandro Vigo al respecto: “Pensada a partir de la esencia de la verdad como desocultamiento, la no-verdad (*Un-wahrheit*), explica Heidegger, es no-desocultamiento (*Un-entborgenheit*). Pero se trata aquí de un no-desocultamiento que no acontece en el modo de la mera privación (*stéresis*) de la venida a la presencia constitutiva de la verdad. Se trata más bien de un no-desocultamiento que, a la manera de un peculiar tipo de sustracción, ocurre *en y con* el acontecer de la verdad misma, y que posibilita como tal dicho acontecimiento. En tal sentido señala Heidegger que el «estado-de-oculto», al rehusarle el desocultar (*Entbergen*) a la verdad como *alétheia*, no le quita, sino que más bien le conserva (*bewährt*) aquello que le es más propio como su propiedad (*das Eigenste als Eigentum*)”. Cf., “Verdad, libertad y trascendencia en Heidegger”. En: Patricio Brickle (editor): «*La filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera en su 75 cumpleaños*», Ed. Trotta, Madrid, 2003, p. 178.

[28](#) Cf., de Pedro Cerezo Galán, “De la existencia ética a la ca originaria”; en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, compilación de Félix Duque, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 32

[29](#) Ed. Nova, Buenos Aires, 1959, p. 233. Trad. de Emilio Estiú. Ed. Gedisa, Barcelona, 1993, p. 176. Trad. de Angela Ackermann Pilári (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, 1983, p. 204. Edición de Petra Jaeger. Esta versión cuenta con un orientador índice, una división del texto en párrafos y un importante Apéndice)

[30](#) “El final de la filosofía y la tarea del pensar”; en *¿Qué es filosofía?*, ed. cit., p. 98; en *Tiempo y Ser*, ed. cit., p. 78; en *Kierkegaard vivo*, ed. cit., pp. 132 s. (“Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”; en *Zur Sache des Denkens*, ed. cit., p. 63)

[31](#) *Ibíd.*, páginas 111, 87 y 145, respectivamente (*Ibíd.*, p. 74)

[32](#) *Introducción a la Metafísica*; Ed. Gedisa, p. 177. Ed. Nova, p. 234. Lo que va entre guiones es mío (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 206). En “La doctrina platónica de la verdad” Heidegger vuelve sobre este punto, agregando ciertas precisiones en que se encuentran algunos planteos que haremos a continuación: “La idea de valor, surgida en el siglo XIX como consecuencia interna de la concepción moderna de «verdad», es el último y también el más débil descendiente del *agathón*, esto es, de la *idéa tou agathou*, de la idea de las ideas, de la “idea suprema” que permite que las demás ideas sean ideas” Cf., *Hitos*, ed. cit., pp. 190 s. (“Platons Lehre von der Wahrheit”; *GA*, Vol. 9 : *Wegmarken*, ed. cit., pp. 227 s.)

[33](#) También el principio de razón —*der Satz vom Grund*—, necesitó un largo tiempo de incubación —2500 años—, para aparecer, en Leibniz, como proposición fundamental, suprema. Véase, al respecto, el artículo “En torno a la interpretación heideggeriana del principio de razón suficiente”; en *Diálogos* Nº 81, San Juan (Puerto Rico), 2003, p. 22. Una versión ampliada del texto, en *Philosophica* Vol. 26, Valparaíso (Chile), 2003, p. 15.

[34](#) *Introducción a la Metafísica*; Ed. Gedisa, p. 178. Ed. Nova, p. 235. (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., pp. 206 s.)

[35](#) Al respecto, véase, de Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*, ya mencionado.

[36](#) *Introducción a la Metafísica*; Ed. Gedisa, p. 178. Ed. Nova, p. 235. Lo que va entre guiones y la cursiva —excepto en la segunda palabra *ser*—, son míos (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 207 )

[37](#) *Ibíd.* (*Ibíd.* «Die Werte sind für alle Bereiche des Seinden, d. h. des Vorhandenen, das Maßgebende. Geschichte ist nichts anderes als Verwirklichung von Werten»). El texto de Manuel García Morente titulado “Ensayos sobre el progreso”, incluido en *Estudios y Ensayos* (Ed. Porrúa, México, 1992, pp. 56 ss. ) podría ilustrar —muy dignamente, en mi opinión—, el último aserto de Heidegger.

[38](#) *Introducción a la Metafísica*; Ed. Gedisa, p. 179. Ed. Nova, pp. 235 s. (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 207)

[39](#) *Ibíd.*; Ed. Gedisa, p. 179. Ed. Nova, pp. 236 (*Ibíd.*)

[40](#) *Ibíd.* (*Ibíd.*)

[41](#) Cf., “Carta sobre el «humanismo»”; en *Hitos*, ed. cit., p. 286 (“Brief über den «Humanismus»”; *GA*, Vol. 9 : *Wegmarken*, ed. cit., p. 349)

[42](#) Desde ya, en esta comparación —que no hay que llevar demasiado lejos, y hay que entender en su justo y limitado alcance—, hay una diferencia clave, como se verá inmediatamente; en la representación axiológica el valor juega el rol del ser o *el Ente* (de la filosofía escolástica medieval), y el ser —presuntamente recuperado en un estadio avanzado de la filosofía del valor—, juega el rol de Dios.

[43](#) Cf., *La idea de principio en Leibniz*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 202 (§ 20). Edición de Paulino Garagorri (*Obras Completas*, VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 217. Lo que va entre corchetes es mío. En nota, agrega Ortega: “Boecio de Dacia, averroísta, distinguirá lo uno de lo otro, el «ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus»”. ¿Se trata de la distinción entre el dios de los filósofos y el Dios divino, al que se refiere Heidegger en estos términos: “la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al dios en la filosofía. A este dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas sí como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este dios. En consecuencia, tal vez el pensar sin dios, que se ve obligado a abandonar al dios de la filosofía, al dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino”? (Cf., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”; en *Identidad y Diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, pp. 152 s. Edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Precisiones sobre este asunto, en “Comentario al «Banquete» de Platón”, Segunda Parte: [Sobre la historia del «ser»]. En *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 151 ss. Colección «Obras de José Ortega y Gasset», editada por Paulino Garagorri (*Obras Completas*, IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965, pp. 767 ss.)

[44](#) *Introducción a la Metafísica*; Ed. Gedisa, p. 179. Ed. Nova, p. 236 (*GA*, Vol. 40: *Einführung in die Metaphysik*, ed. cit., p. 207). La cursiva es mía

[45](#) *Ibíd.*, pp. 179s. y p. 236, respectivamente (*Ibíd.*, p. 208). Con esa constatación Heidegger no pretende ninguna superioridad sobre Nietzsche. Agrega, en efecto: “Pero aunque un pensador futuro volviera a alcanzarlo —los que pertenecemos al presente sólo podemos trabajar en los preparativos—, no escapará tampoco a enredarse en la confusión; sólo que será de otra índole. Nadie puede saltar más allá de su propia sombra”. Por cierto, en esas palabras

hallamos, además, una inquietante determinación de los límites de la tarea filosófica y de la condición humana, que no es posible abordar ahora.

[46](#) *Ibíd.*, Ed. Gedisa, p. 183; Ed. Nova, p. 240 (*Ibíd.*, p. 212)

[47](#) *Ibíd.*, Ed. Gedisa, pp. 183 s.; Ed. Nova, pp. 240 s. (*Ibíd.*, p. 213)

[48](#) *Ibíd.*, Ed. Gedisa, p. 184; Ed. Nova, p. 241 (*Ibíd.*)

[49](#) Cf., *España Invertebrada*, Segunda Parte, Cap. IV: La magia del «debe ser». Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, <sup>3</sup>1988, p. 84. Edición — ampliada—, de Paulino Garagorri. También, *España invertebrada*, Ed. Biblioteca Nueva, Colección Clásicos del Pensamiento (dirigida por Jacobo Muñoz), Madrid, 2002, p. 179. Edición crítica de Francisco José Martín (*Obras Completas*, Vol. III, Ed. Taurus, Madrid, 2005, p. 487 [*Obras Completas*, III, Ed. Revista de Occidente, Madrid, <sup>5</sup>1962, p. 101])

[50](#) Como complemento de las consideraciones anteriores, véase, de Jorge Acevedo: a) “*Filosofía práctica. Teoría de los valores, hermenéutica de la vida humana y fenomenología*”, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, Santiago, 2004. b) “Doce tesis a la verdad. Heidegger”; en *La lámpara de Diógenes* (Revista de filosofía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla), Nos. 12-13, Puebla (México), 2006, pp. 7-26.

[Revista Observaciones Filosóficas - N° 6 / 2008](#)

Director: [Adolfo Vásquez Rocca](#) | [Revista Observaciones Filosóficas](#) ©  
2005 - 2012 [DanoEX](#)