

## Sobre el rechazo heideggeriano de la axiología en *Sein und Zeit*

### On Heidegger's Rejection of Axiology in *Sein und Zeit*

DAVID ANTONIO YÁÑEZ BAPTISTA  
(Universidad Francisco de Vitoria)

**Resumen:** En su obra más famosa, *Sein und Zeit*, Heidegger rechaza la axiología en bloque, tanto la neokantiana como la fenomenológica, sin detenerse a diferenciar ambas. Pero el rechazo de la axiología de Baden no comporta la refutación de la axiología fenomenológica. En general, pueden espigarse en *Sein und Zeit* tres clases de objeciones heideggerianas contra la filosofía de los valores, las cuales, de haberse explicitado la teoría de la vida práctica de Scheler, habrían podido matizarse. En efecto, por un lado, Husserl propuso una teoría de la fundación apta para pensar el valor; por otro lado, Scheler tenía una teoría de la vida práctica inmediata, ajena a todo teoreticismo y fundamentada en la noción de "valor". En el caso de Scheler, la apertura sentimental a los valores da lugar a una ética cuya posibilidad, por el contrario, resulta problemática en *Sein und Zeit*.

**Palabras clave:** axiología, sentimiento, fenomenología, Heidegger, Rickert

**Abstract:** In his most famous work, *Sein und Zeit*, Heidegger rejects axiology altogether, both neo-Kantian and phenomenological, without differentiating them. But the rejection of Baden's axiology does not entail a refutation of phenomenological axiology. In general, *Sein und Zeit* offers three kinds of Heideggerian objections to the philosophy of values, which could have been revisited if Scheler's theory of practical life had been made explicit. Indeed, on the one hand, Husserl proposed a theory of foundation to think about value; on the other hand, Scheler had a theory of immediate practical life, devoid of any theoreticism and grounded in the notion of «value». In Scheler's case, our sentimental openness to values makes possible ethics, which is problematic, on the contrary, in *Sein und Zeit*.

**Key-words:** axiology, feeling, phenomenology, Heidegger, Rickert

## Introducción

En *Sein und Zeit*, la obra más conocida de Martin Heidegger —y que marcó un hito en la filosofía del siglo XX—, su autor rechazó la noción de “valor”, tan importante en aquellas décadas, particularmente entre los fenomenólogos como Husserl, Scheler o Hildebrand y los neokantianos como Windelband y Rickert. Ciertamente, Heidegger siguió pronunciándose críticamente sobre los valores; por ejemplo, con ocasión de su interpretación sobre Nietzsche, así como en su *Carta sobre el humanismo*. Sin embargo, quisiera centrarme ahora en la famosa obra heideggeriana de 1927.

En primer lugar, examinaré la objeción triple de Heidegger a la noción de “valor”: 1) la crítica a la incomprendibilidad de su fundación en las meras cosas, 2) el rechazo del supuesto teoreticismo del valor y 3) la denuncia del carácter empresarial y calculador de la axiología.

En un segundo apartado, mostraré la triple crítica que desde Husserl y Scheler puede hacerse a la axiología neokantiana, tratando de remediar la falta de distinción por parte de Heidegger entre ambas formas de filosofar sobre los valores. Así, examinaré tres temas pertinentes: 1) la validez de la verdad, 2) el valor teórico de la verdad y 3) el sentimiento como forma de estar en lo cierto respecto de la verdad.

En un tercer apartado, recordaré de forma escueta la visión heideggeriana de los templos, señalando cómo la ausencia de una apertura sentimental a los valores contrasta con el planteamiento de Scheler.

Por último, presentaré las bases de la teoría de la vida activa que Scheler dejó por escrito antes de la aparición de *Sein und Zeit* y que Heidegger omite totalmente. Se trata de una teoría en la que los valores tienen la mayor importancia, dada su eficacia motivante de la voluntad. Con tan sólo indicar lo básico de esta teoría, resultará evidente que, para saldar cuentas con la axiología fenomenológica, Heidegger se habría podido beneficiar de la discusión con esta teoría scheleriana.

## 2. La objeción triple de Heidegger a la noción de valor

El primer comentario crítico de Heidegger contra la axiología que encontramos en *Sein und Zeit* concierne a la cuestión filosófica del mundo [*Welt*]. Como es sabido, Heidegger quiere desvelar fenomenológicamente el mundo, el cual entiende en su sentido existencial [*existentiell*] para el *Dasein* cotidiano como un mundo circundante [*Umwelt*]. En su investigación, la mundanidad [*Weltlichkeit*] del mundo buscada, en el sentido existencial [*existenzial*], resulta ser una circunmundanidad [*Umweltlichkeit*]. Ahora bien, para Heidegger, el fenómeno del mundo no se deja ver atendiendo a los entes intramundanos. Siguiendo el punto de vista husserliano, Heidegger se refiere a estos entes como a “cosas naturales” que en un segundo momento estarían, según los axiólogos, dotadas de valor. Para Heidegger:

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 [...]

¿Debemos, por consiguiente, guiarnos en primer lugar 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 “propriadamente” 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.

Ni la descripción óptica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan, como tales, en el fenómeno del “mundo”. Ambos modos de acceso al “ser objetivo” “suponen” ya el “mundo”, y esto, de diversas maneras. (Heidegger, 2006: pp. 63-64 / 2018b: pp. 85-86)

Heidegger quiere partir de los entes intramundanos para llegar al mundo. Sin embargo, los entes naturales dotados de valor no son, en realidad, esos entes intramundanos tal como se presentan inmediatamente en el trato [*Umgang*] cotidiano. En este sentido, Heidegger considera que los entes, en cuanto cosas objetivadas con sus propiedades y que componen la naturaleza, son ya el resultado de una teorización de lo que realmente comparece ante nosotros en nuestro trato cotidiano con los entes intramundanos. De ahí que el filósofo niegue del modo siguiente la respuesta previsible a la pregunta por el ente del que partir en la investigación:

¿cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?

Se responderá: las cosas. Pero, con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como “cosa” (*sach*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga 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, y oculto incluso en su comparecer preontológico.

Al designar las cosas como el ente “inmediatamente dado” se marcha en una dirección ontológica equivocada, aun cuando ópticamente quiera decirse algo distinto.

Lo que propiadamente se quiere decir queda indeterminado. O bien se caracterizará esas “cosas” como cosas “dotadas de valor”. ¿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 (*Wertbehaftetheit*), ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación? (Heidegger, 2006: pp. 67-68 / 2018b: pp. 89-90).

Heidegger no considera en modo alguno que esté clara la manera según la cual las cosas tienen valores adheridos a ellas. Sin embargo, no entra en el

problema de lo que él llama el ‘estar-dotado-de-valor’ [*Wertbehaftetheit*], sino que niega directamente que ello coincida con la manera de ser de los entes de la ocupación [*Bersorgen*]. Según el filósofo, los entes de los que me ocupo son *prágmata*, esto es, cosas útiles [*Zeuge*]. En el ser para algo del útil, que es su pragmaticidad [*Zeughaftigkeit*], se manifiesta inmediatamente el ente intramundano de la ocupación, siempre en relación con otros útiles dentro de una totalidad instrumental [*Zeugganzheit*]. Como es sabido, la manera de ser [*Seinsart*] de este ente útil, estando enmarcado en un entramado utilitario, es lo que Heidegger llama el ‘tener a mano’ [*Zubandenheit*] ese útil. Para Heidegger, la ocupación en la que tenemos a mano esos útiles y los referimos los unos a los otros en una totalidad de referencias [*Verweisungsganzheit*] tiene su propia manera de orientarse previa a toda actitud teórica: es la circunspección [*Umsicht*].

Ahora bien, ¿no será que este útil del que habla Heidegger es lo mismo que la cosa natural, sustancial, extensa, material, etc. en la medida en que, además, está dotada de valor? Heidegger lo niega. Precisamente, Heidegger acusa a su maestro Husserl —aunque sin nombrarle— de ser el heredero de la caracterización ontológica cartesiana. Así, dejando de lado la reducción de las cualidades secundarias a las primarias, se presupone que Husserl habría tomado de Descartes el punto de partida de la naturaleza extensa para fundar después en ella sus cualidades de valor. De esta manera, para el filósofo de Messkirch, Husserl quiso montar los bienes sobre las cosas neutrales o apáticas —por así decirlo, mediante la adición de los predicados de valor—. Como dice el propio autor de *Sein und Zeit*:

En la cosa extensa en cuanto tal se fundan, en primer lugar, las determinaciones que, si bien se muestran como cualidades, son “en el fondo” modificaciones cuantitativas de los modos de la propia *extensio*. Sobre estas cualidades reducibles, se apoyan luego las cualidades específicas de lo bello y lo feo, lo adecuado e inadecuado, lo utilizable e inutilizable; si uno se orienta primariamente por la cosidad, estas cualidades deben ser consideradas como predicados de valor no cuantificables, mediante los cuales la cosa que primero era sólo material queda acuñada como un bien. Con esta estratificación la meditación llega entonces al ente que hemos caracterizado ontológicamente como el útil a la mano. El análisis cartesiano del “mundo” posibilita así la edificación segura de la estructura de lo inmediatamente a la mano; sólo necesita de la complementación, fácil de realizar, que de la cosa natural hace una plena cosa usual. (Heidegger, 2006: pp. 98-99 / 2018b: pp. 119-120)

La cuestión decisiva aquí es que el bien sigue siendo una cosa —en el sentido objetivante del término— y, por tanto, se acusaría aquí a Husserl de una intelectualización del fenómeno del útil tal como se nos manifiesta usualmente. Nuestro tener a mano el útil —su pragmaticidad— quedaría encubierto, entonces, por un modo de ser distinto, que no es el que inmediatamente tiene. Es lo que Heidegger llama el “estar ahí, ante los ojos” [*Vorhandenheit*], del ente. Así, según Heidegger:

Con la cosidad material, ¿no se está poniendo tácitamente un ser —el constante estar-ahí de una cosa— que por la ulterior atribución al ente de predicados de

valor no recibe una complementación ontológica, sino que estos caracteres axiológicos mismos sólo son determinaciones ónticas de un ente que tiene el modo de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no puede darnos ni la más mínima nueva información acerca del ser de los bienes, sino que no hace más que presuponer también para éstos el modo de ser del puro estar-ahí. Los valores son determinaciones que están-ahí en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental. Pero ya la experiencia fenomenológica muestra en el ente presuntamente cósmico algo que no es plenamente comprensible por medio de la cosidad. Por ese motivo, necesita el ser cósmico de una complementación. (Heidegger, 2006: pp. 99-100 / 2018b: pp. 120-121)

Además, habiendo rastreado hasta el pensamiento de Lotze, el inspirador de la axiología neokantiana de Baden, los antecedentes de la filosofía de los valores que estaban haciendo los contemporáneos de Heidegger, el pensador de Messkirch redirige sus preguntas críticas contra un Husserl cartesiano hacia el propio Lotze. De esta manera, según Heidegger:

¿Qué significa ontológicamente el ser de los valores o esa “validez” suya que Lotze concebía como un modo de la “afirmación”? ¿Qué significa ontológicamente esa “inherencia” de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones queden en la oscuridad, la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente dudosa [...] En la medida en que esta reconstrucción y “complementación” de la ontología tradicional del “mundo” llega en sus resultados al mismo ente de que arrancó el anterior análisis del estar-a-la-mano-del-útil y de la totalidad respectiva, ella despierta la apariencia de que efectivamente el ser de este ente ha quedado aclarado, o que al menos se ha convertido en problema. Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietas*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades “valiosas” logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico. (Heidegger, 2006: pp. 99-100 / 2018b: pp. 120-121)

Ciertamente, tanto la axiología de Husserl como la de Scheler difieren de la del neokantismo, con lo cual sería preciso que Heidegger hubiera puesto de manifiesto las diferencias entre ambos tipos de axiologías, sobre todo en relación con la influencia de Lotze. En este sentido, vemos que Heidegger se muestra muy crítico con toda axiología, mas mezclando la fenomenológica con la neokantiana. Por eso, el lector no debe dejarse engañar aquí por la mención explícita de Lotze.

Por cierto, me gustaría señalar que, en realidad, hay aquí una crítica velada a la axiología de Rickert <sup>1</sup>. En efecto, Heidegger dice que la verdad no es ningún valor ante el cual nos comportemos tal como, en general, hacemos ante los valores. En este sentido, Heidegger sostiene que no hay una presuposición [*Voraussetzung*] de la verdad (2006: p. 227 / 2018b: p. 243). Mas esta es,

<sup>1</sup> De modo similar, en su comentario a *Sein und Zeit*, los profesores J. E. Rivera y M. Teresa Stuenen ya detectaron en la obra capital de Heidegger una crítica oculta contra la comprensión de Rickert de lo que significa “fenómeno” (2008: p. 102). Sin embargo, hasta donde yo sé, este otro reproche camuflado ha logrado pasar más desapercibido.

precisamente, la tesis de Rickert al final de su *Ciencia natural y ciencia cultural*: la de que presuponemos los valores (1922: p. 140-151). Desde luego, este rechazo de la verdad como valor no es algo nuevo en Heidegger. En efecto, el pensador de Messkirch ya había cuestionado años antes la tesis neokantiana de la verdad como valor (*GA* 56/57, 48-49) —como antes hicieron a su modo Husserl y Scheler—.

De todos modos, dejando ahora de lado el neokantismo, lo que parece desprenderse con claridad de las referencias críticas de Heidegger a la axiología fenomenológica es que el bien es un estrato más en la objetividad que está ahí, ante los ojos de la cosa natural. Por lo visto, este nuevo estrato que resulta de la adición del valor sería fenomenológicamente imposible de entender. Sin embargo, en cuanto a esta adición del valor, al menos merece la pena apuntar que es de lamentar que Heidegger no haya querido examinar más detenidamente la doctrina husserliana de la fundación. Otros sí lo han hecho. Por ejemplo, en la peculiar recepción de la axiología fenomenológica en la Escuela de Madrid, tanto Ortega (2022: pp. 351-352, 368-369) como García Morente (1996: 243) señalaron que los valores son momentos abstractos, no-independientes de la parte o las partes de los todos (o los todos mismos). Están unidos, pues, por relaciones de fundación. Por lo tanto, siguiendo a Husserl, esto significa que los valores son cualidades que no necesitan de momentos de unidad, a diferencia de la necesidad que tienen de estos momentos de unidad las partes independientes que forman un todo. Pero baste con esta indicación.

Desde luego, tanto la incomprendibilidad de la fundación del valor como su carácter teórico —y, por tanto, no originario— son dos razones decisivas para Heidegger a la hora de rechazar el valor. Pero no son las únicas. En efecto, otros pasajes de *Sein und Zeit* parecen ir en otra dirección. Si en vez de malinterpretar el modo de existir del *Dasein* cosificándolo —como una cosa que está ahí delante, ante los ojos—, lo tomamos por algo de lo que hay que ocuparse —como la obra que se quiere realizar en el marco de un plexo utilitario que tengo a mano—, entonces los valores consistirían en una suerte de criterios regulativos o normativos que, de tenerse en cuenta, permitirían calcular o planificar la vida. Mas esto es lo que Heidegger quiere negar cuando se está ocupando del problema de la conciencia. Así, según Heidegger, tanto la axiología formal como la material, una doble dirección trabajada por la fenomenología, dependerían de una peculiar precomprensión errónea del ente que somos cada uno de nosotros. En sus propias palabras:

También la teoría de los valores, sea en su dirección formal, sea en la material, tiene como supuesto ontológico tácito una “metafísica de las costumbres”, es decir, una ontología del *Dasein* y de la existencia. El *Dasein* es considerado como un ente del que hay que ocuparse, y este ocuparse tiene el sentido de la “realización de valores” o del cumplimiento de normas. (Heidegger, 2006: p. 293 / 2018b: p. 309)

Es esta realización normativa de ciertos valores la que daría a la vida el carácter de un trámite regulable, lo cual Heidegger rechaza por completo cuando señala que la conciencia del *Dasein* no da indicaciones positivas, como si

se tratara de un manual de instrucciones. Muy al contrario, para Heidegger, la llamada de la conciencia carece de este contenido explícito, lo que le lleva de nuevo al rechazo de la ética material de los valores. Según afirma el propio pensador de Messkirch:

Se echa de menos un contenido “positivo” en lo proclamado por la conciencia, porque se espera una indicación fácilmente utilizable de posibilidades de “acción” que sean disponibles, calculables y seguras. Esta expectativa se funda en el horizonte de interpretación del ocuparse dirigido por la comprensión común, horizonte que fuerza a pensar el existir del *Dasein* dentro de la idea de un trámite regulable. Tales expectativas, que están parcialmente implícitas en la exigencia de una ética material de los valores, contrapuesta a una ética “solamente” formal, se ven ciertamente defraudadas por la conciencia. Si la llamada de la conciencia no da ese tipo de instrucciones “prácticas”, es únicamente porque ella intima al *Dasein* a la existencia, a su más propio poder-ser-sí-mismo. (Heidegger, 2006: p. 294 / 2018b: pp. 309-310)

### 3. La crítica fenomenológica contra Rickert

Llegados a este punto, para poder distinguir la axiología fenomenológica de la neokantiana, diferencia que Heidegger no explicita en *Sein und Zeit*, será preciso traer a colación el rechazo tanto de Husserl como de Scheler de la noción de “validez”. Además, en segundo lugar, aludiré rápidamente, en conexión con lo anterior, a la idea de “evidencia” que estos fenomenólogos manejaron y que es contraria a la de Rickert. Este, en efecto, la reduce a un sentimiento —justamente lo que Husserl criticaba de los psicólogos en sus *Investigaciones Lógicas*—. Y en tercer y último lugar, a la par que la evidencia no es un sentimiento ante el valor, destacaremos también que la verdad, entendida desde la fenomenología, tampoco es un valor. Esta tesis también la puso en cuestión Heidegger en sus trabajos anteriores (*GA* 56/57, 47- 49) y se echa de menos que no lo haya tenido en cuenta en *Sein und Zeit*. Para Scheler, por su parte, lo valioso no es, en rigor, la verdad, sino el conocimiento verdadero.

Dicho esto, tras aclarar las tres ideas principales de este apartado, pasemos a comentarlas. Primeramente, para Scheler, “la validez [*Geltung*] es propia de proposiciones que son verdaderas en sí mismas, en cuanto que estas proposiciones o sus contenidos significativos son referidos a una posible afirmación”. A lo cual añade el filósofo muniqués, tratando de aclarar más el asunto, que “la verdad de las proposiciones no consiste tampoco en su ‘validez’, refiérase esta ‘validez’ al sujeto, o bien al objeto mentado por las proposiciones y mediante el cual se cumple lo que estas proposiciones mientan” (GW 2, 195). Por tanto, la validez no constituye la verdad de la proposición, sino que consiste en una relación entre esta verdad y la posibilidad de cumplimiento que tiene su aseveración. En este sentido, Scheler reconoce que hay verdades de validez individual, lo que no les resta ni un ápice de verdad. Por eso, contra los que pretenden que todos accedamos a las mismas verdades —como condición indispensable de la existencia de la verdad—, Scheler consideraba que la validez

generalizada no es, pues, un requisito de la verdad, sino sólo un determinado radio de accesibilidad al ámbito de las verdades (GW 2, 94, 394). Ahora bien, reparemos en que Scheler no se refiere únicamente a las verdades relativas a las cosas teóricas [*Dinge*], con abstracción de todo valor. Por eso, para este filósofo, “esto es exacto también para las proposiciones que atribuyen a una cosa un valor” (GW 2, 94, 394). Así, los juicios de valor en los que se mientan esas proposiciones axiológicas tienen validez para los sujetos que sea capaces de hacer las afirmaciones correspondientes con la posibilidad de validarlas, esto es, pudiendo vivir el cumplimiento intuitivo de los valores incluidos en los juicios correspondientes. En este sentido, podríamos decir que tanto los juicios verdaderos que omiten los valores como los que versan sobre valores son afirmaciones susceptibles de ser válidas, es decir, que tienen una validez acreditable. Precisamente, esta manera de entender la noción de validez la encontramos en Edmund Husserl. En sus propias palabras:

Desde luego, en un sentido lato, puede decirse que todas las menciones, todas las tomas de posición intencionales deber ser designadas como “un tener por valioso” [*Werthaltungen*], que todas están bajo las ideas de deber; a todas, en cuanto precisamente mientan, se puede plantear la cuestión de la corrección e incorrección o, si se quiere, la cuestión del valor. Pero en lugar de distinguir radicalmente según los géneros fundamentales y convencerse de que, en el género supremo “acto”, se dan géneros irreductibles a los cuales corresponden géneros irreductibles de tomas de posición y, por consiguiente, de deberes o de valideces (en otras palabras, en lugar de convencerse de que bajo el título “valor” se ha ganado ahora un concepto universal que va más allá del [concepto] corriente y que se distingue en géneros fundamentales irreductibles) se mezcla todo de una forma confusa. (HUA XXVIII, 62 / 2023: p. 92)

Husserl pensaba que los neokantianos de Baden confundieron el concepto de valor más general, en el sentido amplio de “validez”, con el concepto más estricto —que se circunscribe, en su donación originaria, al ámbito de los correlatos del sentimiento—. Las tomas de posición de la intencionalidad exclusivamente teórica son tan susceptibles de corrección e incorrección como las tomas de posición de la intencionalidad sentimental, referida a los valores. Pero pertenecen a dos géneros distintos de corrección, como pensaba Husserl. Lo que pasó en la escuela de Baden es que se absolutizó la corrección de la intencionalidad sentimental del valor. De esta manera, en cualquier juicio, su corrección —que depende del cumplimiento que legitima lo que se mienta— sería una cuestión de valor —en este caso, del valor de la verdad, como valor positivo, y de la falsedad, como valor negativo—. Pero si la verdad se confunde con un valor, en el sentido estricto que tiene este término, entonces la verdad de los juicios es una meta a la que sólo sabemos que llegamos gracias al sentimiento. De este modo, para Husserl, “la razón específicamente lógica es reinterpretada como una razón valorativa que se manifiesta exclusivamente en el sentir”, y “es así como se explican las confusiones, tan amadas en nuestro tiempo, entre [la] razón judicativa y la razón valorativa” (HUA XXVIII, 62 / 2023: p. 92). A diferencia de Scheler, Husserl

sí que nombra a los responsables de tales confusiones cuando explicita que “naturalmente esta crítica se dirige contra las teorías, tan apreciadas en nuestro tiempo, de Rickert y Windelband”. Según continúa diciendo Husserl, estos dos filósofos neokantianos, tratando de enmendar un error, cometen otro totalmente opuesto. En efecto, al rescatar “la razón axiológica, despreciada por la tradición”, dice Husserl que “caen en la exageración de reinterpretar axiológicamente la razón lógica” (HUA XXVIII, 63 / 2023: p. 93). Así es como se termina haciendo del juicio una suerte de valoración sentimental —y de la validez de todo juicio un valor correlativo—.

La tesis combatida desde la escuela fenomenológica es que la verdad y la falsedad sean, para Rickert, dos valores. En efecto, en la escuela neokantiana de Baden, la verdad es el valor positivo, mientras que la falsedad es el valor negativo. Los dos juntos son valores y, como tales, se contraponen al ser (o la ausencia de valor) y se distinguen de la nada. Por cierto, para ilustrar esta concepción axiológica de la verdad, Rickert emplea un método peculiar. Recurre a la negación como criterio para el hallazgo de los conceptos axiológicos. Así, “dependiendo de si por medio de la negación obtenemos uno o dos significados, podemos conocer si tenemos delante un concepto relativo al ser o un concepto de valor” (2022: p. 89). Para Rickert, si negamos un concepto ontológico (un ser), obtenemos la nada. Pero si negamos un valor, no nos quedamos con las manos vacías. Debido a la polaridad de los valores, la negación de un valor nos conduce a su contrario: la belleza a la fealdad, lo sagrado a lo profano, lo rico a lo desagradable, etc. Del mismo modo, la negación de la verdad nos conduce a la falsedad. Así, resulta que, en el valor (en el sentido más amplio del término) hay una polaridad por la cual la negación de un valor (positivo) lleva a su contravalor y viceversa. Sólo si negamos el valor en el sentido amplio del término tenemos la nada como no valor absoluto. La cuestión es que los conceptos ontológicos no presentan esta polaridad, que es exclusivamente axiológica. La polaridad de los valores es, pues, la clave del método de Rickert para el hallazgo de los conceptos axiológicos.

Principalmente hay que decir que, contra estas derivas de la filosofía de su tiempo, tanto Scheler como Husserl rechazaron que la verdad fuera un valor. Para el primero, el conocimiento de la verdad tiene, desde luego, un valor positivo; pero la verdad como tal no es un valor entre otros. De esta manera, Scheler aceptaba la concepción husserliana de la verdad cuando sostenía lo siguiente:

...no es un valor, sino una idea distinta de todos los valores, que se cumple cuando el contenido significativo de un juicio en forma proposicional coincide con la existencia de una situación objetiva, y además esta coincidencia, a su vez, está dada de modo evidente. En este sentido, pueden ser también “verdaderas” nuestras proposiciones de valor, como pueden también ser “falsas” [...] (GW 2, 198)

En efecto, esta concepción de la verdad y de la evidencia que Scheler resume rápidamente en estas líneas citadas es la misma que Husserl ya había dado a

conocer en sus *Investigaciones Lógicas*. Las primeras aclaraciones al respecto en esta obra parecen ser las más antiguas, en sus “Prolegómenos a la lógica pura” —y de una inspiración en Brentano que salta a la vista—:

... en el saber poseemos la verdad. En el saber actual, al que nos vemos reducidos en último término, la poseemos como objeto de un juicio justo. Pero esto sólo no basta; pues no todo juicio justo, no toda posición o rechazo de una situación objetiva, aunque concuerde con la verdad, constituye un saber del ser o el no ser de dicha situación. Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es; certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarlos contra los escollos del escepticismo extremo (...) La nota más perfecta de la justeza es la evidencia, que es para nosotros como una conciencia inmediata de la verdad misma. (HUA XVIII, 28 / 1976: pp. 41-42)

Husserl llama “juicio justo” a todo aquel en el que se admita o rechace acertadamente una situación objetiva. Aunque esta justicia corresponde tanto a los juicios ciegos como a los evidentes, sólo gracias a estos últimos conocemos en el sentido estricto del término. No basta con juzgar justamente, sino que hace falta saber que así lo hacemos. La evidencia del juicio es, precisamente, lo que nos notifica esta justeza. En este sentido, la evidencia, según Husserl, es la vivencia de la verdad. En definitiva, el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* tenía ya muy claro que la evidencia no es una cuestión meramente psicológica ni, mucho menos, sentimental. En general, desde la fenomenología de Husserl podemos decir que, a diferencia de lo que pensaba Rickert, algo no nos parece verdadero porque sintamos su valor. Simplemente valoramos el conocimiento genuino, en el que hay verdad. Por lo mismo, puede ser este conocimiento, por el valor que tiene, también un fin de nuestra voluntad. Su valor motiva su adquisición. De esta manera, el saber tiene así un valor positivo, opuesto al del error o al del prejuicio, que nos espolea a alcanzarlo. Ahora bien, contra el neokantismo de Rickert, el saber mismo, en cuanto conocimiento efectivo, no se constituye primariamente como tal en función de ningún valor.

En definitiva, desde esta crítica por parte de Husserl y de Scheler, ni la validez coincide con la verdad, ni esta es un valor, como tampoco su certeza reside en una suerte de sentimiento privado. Heidegger también criticó, como he recordado, la tesis de la verdad como valor. Sin embargo, en la obra capital de 1927 no se retoman estas diferencias, pudiendo confundir al lector cuando, a la vez que se tilda a Husserl de cartesiano, se pregunta, como antes se citó, qué significa ontológicamente la “validez” de Lotze. Mas conviene ahora, habiendo señalado el lado objetivo de la axiología (la cuestión del valor, que en modo alguna queda agotada con esto), recordar también el lado subjetivo —es decir, la manera que tiene el sujeto de acceder al universo de los valores—. En este sentido, sobresale a comienzos del siglo XX la teoría scheleriana de los sentimientos, de la razón sentimental abierta a los valores (así como de la voluntad dirigida a fines en la medida en que son valiosos). Sin embargo, nada de esto

encontramos en *Sein und Zeit*, cuyo autor considera que Scheler no fue lo suficientemente radical. Veámoslo a continuación.

#### 4. La disposición afectiva como generalización de la vida sentimental

Es conocida la manera como la interpretación de los afectos se prolonga en la *Stoa*, como asimismo su transmisión a la Edad Moderna por medio de la teología patristica y escolástica. Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles. Por el contrario: los afectos y sentimientos quedan sistemáticamente clasificados entre los fenómenos psíquicos, constituyendo de ordinario la tercera clase de ellos, junto a la representación y la voluntad. Y de este modo descienden al nivel de fenómenos concomitantes. A la investigación fenomenológica se debe el mérito de haber alcanzado una visión más amplia de estos fenómenos. No sólo eso; recogiendo estímulos provenientes sobre todo de San Agustín y Pascal, Scheler ha orientado la problemática hacia las conexiones de fundamentación entre los actos “representativos” y los de “interés”. Sin embargo, también aquí quedan aún en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno de acto en general. (Heidegger, 2006: p. 139 / 2018b: p. 158)

Según Heidegger en este comentario tan escueto, ni siquiera la filosofía reciente de Scheler habría podido aclarar de modo radical los fenómenos sentimentales. Pese a su rica teoría de la estratificación de los sentimientos y su distinción entre estados, funciones y actos sentimentales (por no hablar del tema de las relaciones de fundación entre el interés y la representación que menciona Heidegger), nada de esto, por lo visto, se puede entender si no se aclara desde una fundamentación ontológico-existencial del *Dasein*. Dejando ahora de lado este juicio tan sumario como difícil de aceptar acerca del pensamiento scheleriano, comentemos a continuación el núcleo de lo que Heidegger dice al respecto, acerca de los sentimientos, en *Sein und Zeit*. Siendo bastante conocida su exposición, me limitaré a recordar de ella lo fundamental, siempre en relación con el rechazo de la axiología.

Partamos, pues, de la condición de arrojado [*Geworfenheit*]. El *Dasein* está arrojado, lanzado en su aquí [*Da*] y, como tal, se manifiesta a sí mismo que él está aquí, en el mundo <sup>2</sup>. Esta apertura del *Dasein* para sí mismo, en su estar en el mundo, no tiene lugar perceptiva ni conceptualmente, sino sentimentalmente. En su analítica existencial del *Dasein* Heidegger llama a esta apertura sentimental un “encontrarse” o “sentirse” [*Befindlichkeit*]. En esta “disposición afectiva” —como traduce J. E. Rivera—, queda iluminado el hecho de que el *Dasein es*, el hecho de que tiene un ser (uno que está en juego constantemente). Así, el *Dasein* se “sabe” sentimentalmente arrojado al mundo mientras tiene que ser en él. Se sabe siendo mientras tiene que ser. Interpretándonos a nosotros mismos

<sup>2</sup> Frente a la traducción de J. Gaos, prefiero hablar del *aquí* del ser de cada cual, en vez de su *abí*. En este sentido, considero más que justificadas las razones al respecto de Jaime Aspiunza (2008: p. 19, nota).

en vista de tal o cual comprensión de las posibilidades en las que nos proyectamos, estamos siempre, a la par, abiertos a nosotros mismos. Así, sentimentalmente se nos muestra “cómo nos va”. Y este encontrarse, que es un concepto existencial —perteneciente a la estructura de la investigación ontológica del *Dasein*— se traduce existentially —en el discurrir de la vida de cada cual— en lo que llamamos “temple” [*Stimmung*] o “estado de ánimo” [*Gestimmung*].

En el encontrarnos o sentirnos “sabemos” cómo nos va en nuestra condición arrojada y, a la par, forzosamente proyectiva. Esta apertura sentimental de sí es para Heidegger anterior y más radical que todo conocer y querer. Ahora bien, en la vida cotidiana piensa Heidegger que, en rigor, no nos encontramos, sino que nos esquivamos. Y esto supone una clausura tan radical como la apertura de la que deriva como posibilidad defectiva. Mas conviene precisar que en el encontrarse en general no se trata sólo de mí, de cómo me va habiendo asumido tales o cuales posibilidades vitales. A la par, por abrir nuestra existencia en su totalidad, los entes intramundanos también me afectan sentimentalmente. Así, en el ejemplo famoso del miedo, algo me resulta amenazador. Sin embargo, también puede que no sea nada en particular lo que me temple o destempla. En tal caso, estamos ante estados de ánimo fundamentales, como el ejemplo paradigmático de la angustia que Heidegger describe en *Sein und Zeit*.

En resumen, Heidegger enumera tres rasgos esenciales del encontrarse sentimentalmente: 1) abre al *Dasein* su condición de arrojado, y cotidianamente lo hace en la forma de la aversión que esquivo; 2) también deja abierto ya el entero estar en el mundo [*In-der-Welt-Sein*]; 3) por ello, permite que nos afecte o importe aquello de lo que nos ocupamos (así como aquellos de quienes nos preocupamos) —o, en general, el mundo en el que vivimos—.

De acuerdo con estos tres rasgos es, precisamente, como Heidegger describe el ejemplo del miedo o temor [*Furcht*]. El miedo tiene, pues, tres componentes: aquello que se teme, el temer mismo y aquello por lo que se teme. En primer lugar, aquello que se teme, lo temido o aquello ante lo cual uno tiene miedo es algún ente del mundo que comparece amenazadoramente. En segundo lugar, el miedo como tal consiste en estar yo afectado por lo temido. Es mi estar templado medrosamente en la condición de arrojado a lo temido. Finalmente, aquello por lo que se teme soy yo mismo en cuanto atemorizado, que me descubro como estando en peligro en el mundo. Temo por mí.

Este es, en definitiva, el esquema básico que Heidegger aplica al miedo —y en el que va haciendo ulteriores precisiones que aquí no son pertinentes—. Ahora bien, el caso de la angustia es muy diferente. En primer lugar, no hay ningún ente concreto ante el cual me angustie. Nada me angustia como tal, sino que, para Heidegger, es el mundo en el que estoy con toda su insignificancia [*Unbedeutsamkeit*] lo que me angustia. Y es mi propio estar en un mundo insignificante aquello por lo que me angustio. Aquí Heidegger considera, de forma extraña, que lo que me angustia y aquello por lo que angustio son lo mismo: mi estar en este mundo. Esto, a su vez, coincide también con la angustia misma.

Lo decisivo aquí es que la diferencia entre un temple como el del miedo y otro como el de la angustia se diferencian por la significatividad o

ausencia de significatividad. Recordemos que, según Heidegger, la significatividad [*Bedeutsamkeit*] es la totalidad del contexto remitencial que constituye la mundanidad (Heidegger, 2006: p. 87 / 2018b: p. 108). Los útiles quedan remitidos los unos a los otros al tenerlos a la mano, cuando nos ocupamos de algo con ellos. Este entramado de referencias de unos útiles a otros y de todos ellos a una posibilidad por mor de la cual [*Worum-willen*] me ocupo de ellos es, pues, lo que Heidegger llama “significatividad”.

En lo que respecta a los temples, en el miedo sigo estando en un mundo. Sigo cuidándome (*Sorge*) de mi propio ser en mi ocupación [*Besorgen*], con circunspección [*Umsicht*] entre las cosas que tengo a mano. De modo análogo sucede en mi preocupación [*Fürsorge*] por las demás personas de forma respetuosa [*Rücksicht*] e indulgente [*Nachsicht*]. Sigo, pues, viviendo en un mundo, con las cosas y las demás personas; aunque sea temerosamente. En este caso, ciertamente, el problema es que el particular temple del miedo me aturde. Por eso, soy incapaz de interpretarme según las posibilidades precomprendidas en medio del entramado significativo de los entes. Ahora bien, en un temple fundamental como el de la angustia, la significatividad que seguía funcionando en el miedo ahora se desvanece. Para Heidegger, en la angustia nada de lo que habitualmente hago me importa. Ya no me interesa más seguir haciendo lo que hacía, lo que *se* hace —esto es, seguir proyectándome según las posibilidades en las que *uno se* proyecta—. Así, según Heidegger, la angustia me saca de la caída en la cotidianidad del uno o se impersonal<sup>3</sup>.

En fin, habiendo escorzado aquí el encontrarse como concepto fundamental de la ontología del *Dasein*, resulta inevitable preguntar cómo entiende Heidegger el ante qué del temple en el caso de los temples en los que es un ente en particular el que me afecta. Si lo que temo es amenazador, peligroso, etc., ¿en qué consiste esta cualidad? ¿O no es ninguna cualidad añadida, sino un mero nombre que ponemos al ente en la medida en que vivo con un cierto temple? Heidegger reconoce que, si no fuera por el temple, nada nos afectaría (Heidegger, 2006: pp. 137 -138 / 2018b: p. 157). Entonces, sin el miedo, no habría lo amenazador. Ahora bien, ¿qué es lo amenazador? ¿Qué significa que algo es peligroso? ¿Acaso no volvemos de nuevo al problema del valor? Hasta tal punto es así que, al describir la pérdida de significatividad de la angustia, nos cuesta prescindir de la palabra ‘valor’. Es el caso del comentario del profesor García Norro sobre el temple angustiado:

Lo primero que hay reconocer es que no es nada frecuente experimentar angustia en el sentido heideggeriano del término y mucho menos realizar un análisis ontológico existencial de este fenómeno, una vez vivido. Como aproximación a este afecto, podemos intentar recordar si alguna vez nos hemos sentido como extraños, ajenos a todo. Estoy en mi cuarto, pero las cosas que contiene —muebles, objetos familiares, recuerdos— me resultan de golpe carentes de toda importancia, sin valor alguno. (Rodríguez, R., 2015, 169)

<sup>3</sup> De modo parejo ocurre con el aburrimiento profundo, que es ese hastío vital que Heidegger diferencia del aburrimiento ante algo concreto en *Los problemas fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*.

Miro a mi alrededor, y nada se presenta como valioso, importante, nada me afecta... (Rodríguez, R., 2015, 172)

Si “nada me afecta”, si las cosas “me resultan carentes de toda importancia” es porque “nada se presenta como valioso”, o bien porque los valores que se presentan no son capaces de motivarme para obrar. Desde la perspectiva fenomenológica de Scheler, precisamente, los valores son las espuelas de la acción, los motivos de la voluntad. Y a esto Scheler lo llama la “efectividad” [*Wirksamkeit*] del valor<sup>4</sup>. Es preciso, por tanto, captar los valores; después, estos valores ejercen sobre mí una influencia; es decir, me motivan prácticamente. Sin embargo, Heidegger no examina la doctrina de Scheler, que precede a la suya, a la hora de presentar la vida activa al margen de toda axiología.

## 5. La omisión heideggeriana de la teoría scheleriana de la vida activa

Suele pensarse que Heidegger es el filósofo por antonomasia de la vida práctica, el pensador que explicita formalmente nuestras ocupaciones mundanas. Consecuentemente, no se suele reparar en la doctrina scheleriana sobre la vida práctica, sobre los útiles, en estrecha conexión con los valores (Miguel Armando, 2024: 433-454). Es extraño que Heidegger no haya tenido en cuenta que, según el filósofo muniqués, el hombre vive en un medio [*Milieu*] integrado por unidades de valor [*Werteinheiten*] y cosas prácticas [*Sachen*] (GW 2, 158 / 2001: p. 216). En efecto, este medio es todo aquello con lo que cuento prácticamente [*praktischen anerkennen*] —o, dicho de otro modo, lo que vivo como operante sobre mí— (GW 2, 158 -159 / 2001: pp. 216 -217). Mas para que las cosas tengan esta influencia práctica sobre mí, es preciso que tengan un valor. Las cosas del medio son prácticas precisamente por su valor. Por tanto, Scheler se está refiriendo aquí al entorno de un ser humano como a un mundo de valores vivido prácticamente en virtud de su efectividad [*Wirksamkeit*]. En primer lugar, es un mundo valioso. Si las cosas no tuvieran un cierto valor de utilidad, no podríamos servirnos de ellas. Mas precisamente porque el valor motiva a que contemos prácticamente con él, ese mundo valioso es, además, un mundo práctico. En esto consiste, pues, la efectividad del valor: en su carácter motivante dentro de la trama de nuestra vida activa. El artista pinta su cuadro, con unos determinados valores estéticos, usando los pinceles, la paleta de colores, etc. Los valores útiles de todo lo que usa el pintor, en calidad de valores consecutivos, remiten al valor de aquello que se trae entre manos: la obra. Unos ciertos valores estéticos son los que motivan al pintor a ponerse manos a la obra, para lo cual se sirve de todo cuanto pueda serle útil. En este caso, por tanto, los valores del estilo pictórico en cuestión serían aquellos que, en su orden del amor, el artista estima y prefiere. Y allá donde vaya el artista, siempre vivirá referido en los valores estéticos, reales o potenciales, que haya a su alrededor.

<sup>4</sup> Se recoge aquí una traducción que difiere de la de la *Ética* (Miguel Armando, 2022: 309-332).

Por cierto, en cualquier ejemplo que se pueda poner conviene no olvidar que no tienen únicamente valor las cosas que, en el momento presente, poseen un valor efectivo y que, en esa medida, me asisten o se me resisten. En este sentido, acertaba Heidegger cuando decía que es la obra misma lo que está primariamente a la mano, más que los útiles supeditados a la obra. Lo que me traigo entre manos teniendo esto y esto otro a la mano es la obra misma (Heidegger, 2006: pp. 69-70 / 2018b: p. 91 -92). El problema es que Heidegger se negó a afirmar el valor de la obra. Se trata aquí de un valor que no está dado a la estimación, porque primero hay que encarnarlo en la obra que nos traemos entre manos. Por ejemplo, lo decisivo son los valores estéticos del cuadro, que todavía no pueden estimarse porque el cuadro no está terminado. Ahora bien, esto significa que el valor no lo porta sólo la cosa de la percepción, sino también la de la imaginación en la que se anticipa lo que queremos lograr. Y si hay valores de lo que así anticipamos, entonces hay también reacciones ante estos valores futuros. De ahí las actitudes esperanzadas o temerosas de quien está haciendo algo. Quizá los valores de la obra, a medida que esta va realizándose, van haciendo acto de presencia y despertando así una reacción entusiasta.

En la axiología fenomenológica, los valores se aprehenden <sup>5</sup> —o se estiman, como decía Ortega (2005: pp. 544, 595)—. Una vez percibidos, ejercen sobre mí su influjo, motivando así mis reacciones sentimentales y mis actos de voluntad. Así, hay para Scheler una “capacidad de ‘contar prácticamente con las cosas’ [*praktisch Rechnungstragens*]” (GW 2, 154 / 2001: p. 217). En esto consiste, pues, la efectividad del valor, que Heidegger no tiene en cuenta a la hora de describir una vida sentimental y practica en la que no hay valor alguno.

Heidegger pasa por alto la teoría scheleriana de las cosas prácticas. Scheler distingue 1) la cosa neutral estrictamente teórica [*Ding*], 2) la cosa de valor [*Wertding*] o bien [*Gut*] y 3) lo que, por lo pronto, habría que traducir también por “cosa” [*Sache*] y que, a falta de mejores traducciones, podemos llamar “cosa práctica” —teniendo en cuenta las explicaciones que hace Scheler del término— o bien, siguiendo a Fernández Beites (2020: p. 508) y a Martínez Gallego (2020: p. 107), “cosa de partida” <sup>6</sup>. En efecto, ella es la cosa con la que nos las habemos en la vida en una actitud inicial previa. A partir de la cosa práctica de la actitud inicial podemos adoptar una actitud teórica, en la que organizamos lo que se nos da en meras cosas teóricas (con abstracción de todo valor); o podemos adoptar una actitud paralela a la teórica, pero distinta, en la que se organizan cosas de valor o bienes (con abstracción de la mera naturaleza teórica). Así, ni las cosas teóricas se fundan en las de valor ni viceversa, sino que ambas tienen “la misma originariedad” y, a su vez, ambas se fundan en la cosa de partida. Veamos el importante pasaje de Scheler al respecto:

<sup>5</sup> Para Scheler, se trataría de una captación sentimental, intencional, con una “función cognoscitiva” respecto del linaje peculiar de “objetos” que son los valores (GW 2, 261-263 / 2001: pp. 358 -363)

<sup>6</sup> En el minucioso artículo de Fernández Beites la autora se ocupa con mayor detalle de exponer la teoría de Scheler de los distintos tipos de cosa a la que a continuación me voy a referir.

Los bienes y las cosas se dan con la misma originariedad (...) Desde el punto de vista de la originariedad de la génesis, nos parece que la cuestión queda planteada en estos términos: en la concepción natural del mundo los objetos reales no son dados en un principio ni como puras cosas ni como puros bienes, sino como *Sachen*, es decir, como cosas (*Dinge*) en tanto y en cuanto que son valiosas (y desde luego esencialmente útiles). Mas, a partir de este punto intermedio, por así decirlo, comienzan luego las síntesis [*Zusammenfassungen*] que dan por resultado las puras cosas (con abstracción premeditada de todo valor) y por otra parte los puros bienes (con abstracción premeditada de toda mera naturaleza de la cosa). (GW 2, 43-44 / 2001: p. 68)

Reparemos en que, según Scheler, las cosas de partida [*Sachen*] son cosas [*Dinge*] valiosas. Por tanto, como no dejan de ser cosas [*Dinge*], estas cosas de partida tienen un componente neutral, si queremos llamarlo así, que comparten con las cosas teóricas —las cosas con una mera naturaleza, como dice Scheler—. Ahora bien, las cosas de partida también tienen valores, son cosas valiosas. Y en esto se distinguen de las puras cosas teóricas o libres de valor, asemejándose así a los bienes. De esta manera, se entiende que ambas cosas, las teóricas y las de valor, sean síntesis abstractivas que parten de esta cosa inicial, la cual tiene componentes tanto neutrales como valiosos.

Ahora bien, Scheler diferencia cuidadosamente la manera de tenerse el valor en el caso de la cosa de partida y en el del bien, acuñando así una distinción entre cosa valiosa [*wertvolles Ding*] y cosa de valor [*Wertding*] que hay que contar entre su terminología técnica. A diferencia de la cosa valiosa, la cosa de valor es una unidad, igual que lo es la cosa neutral. Se trata de unidades cósmicas. En palabras del filósofo, “el bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa [*Ding*] respecto a las cualidades que cumplen sus ‘propiedades’” (GW 2, 42 / 2001: p. 66). ¿Cómo se comporta? Unificando esas propiedades. En el caso de la cosa teórica, ella hace que sus propiedades cualitativas entren dentro de una estructura [*Struktur*]. En el caso de la cosa de valor, ella hace entrar a las cualidades valiosas dentro de una jerarquía [*Hierarchie*]. En las cosas de valor, la jerarquía hace las veces de estructura meramente cósmica.

Lo decisivo de los bienes, para Scheler, es que “se hallan penetrados enteramente de valor” (GW 2, 44 / 2001: pp. 68-69). Es, en efecto, una unidad de valor, en la cual el elemento que confiere la unidad jerárquica es el valor fundamental [*Grundwert*]. Se trata de un valor que, por ser el fundamental, es el que articula las relaciones con los demás valores. De esta manera, no es una mera reunión caótica de valores, sino que hay una unidad entre ellos en vista de las relaciones de altura que se establecen por referencia al valor fundamental. Por ejemplo, una comida puede saber muy bien y sentarme muy mal, por lo que el médico no me la recomienda. Por eso me privo de esos sabores, subordinando el valor del agrado sensible a lo saludable que es el alimento. Por tanto, los alimentos son bienes y males para mí, porque tienen una determinada jerarquía. Imaginemos también que necesito comprarme unos zapatos. Tendrán que ser de mi talla para que me sirvan. Sin embargo, los que son de mi talla no son todos igual de cómodos. Y si el que es más cómodo

también es bonito, entonces es más valioso. Ahora bien, lo bonito que es el calzado se subordina a lo cómodo que es y, a su vez, la comodidad lo hace a la idoneidad de la talla.

Hay que aclarar que lo interesante del planteamiento de Scheler acerca de los bienes es que no se trata en ellos sólo de las relaciones jerárquicas entre los valores. En efecto, según Scheler, hay un valor “que sirve de guía a la complejidad [*Zusammengefasstheit*] de todas las otras cualidades que se reúnen en el bien”. Pero el filósofo precisa que no se trata sólo del resto de cualidades valiosas, sino también de “otras cualidades que no son valores, por ejemplo, los colores, las formas, etc.” (GW 2, 44 / 2001: p. 69). Esto significa que, en los bienes, los elementos que no son valores son relevantes en la medida en que son aquellos en los que residen los valores en cuestión. Por ejemplo, un cuadro original de Caravaggio es un bien artístico en el que podemos apreciar ciertos valores estéticos. Pero esos valores dependen de la peculiar mezcla de colores que el pintor puso en la parte frontal del lienzo. Son sus depositarios. Sin el peculiar contraste del claroscuro y el realce abultado de los cuerpos no nos complacerían los valores estéticos tenebristas. Sencillamente, no los habría.

Los valores no están ahí si no están sus depositarios fundantes. Pero esto no significa que los valores que constituyen el bien se funden en la estructura cósmica. Y esto es justamente lo más importante del planteamiento de Scheler, que Heidegger debería haber examinado. Los pigmentos del cuadro no sólo tienen un color, sino que, si me acercase lo suficiente, podría oler la pintura, o pasar la lengua para comprobar su sabor. Desde luego, nadie haría algo tan extravagante. Con todo, es indudable que la estructura teórica del cuadro incluye las cualidades olfativo-gustativas. Por otra parte, el cuadro tiene un cierto grosor, por lo que es un cuerpo tridimensional con una parte de atrás. Pero a nadie que vaya al museo le interesará el grosor del material, como tampoco el aspecto que presenta el dorso.

En definitiva, la tesis de Scheler que Heidegger no examina es la siguiente: en el bien entran en juego las cualidades que no son valores, pero no por sí mismas, estructurándose en cuanto tales, sino en la medida en que realizan valores. En sus propias palabras: “los bienes no están fundados sobre las cosas [*Dinge*], de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa para poder ser ‘bien’. Al contrario, representa el bien una unidad ‘cósmica’ de cualidades valiosas, o de estados de valor, que se halla fundada en un determinado valor fundamental” (GW 2, 43 / 2001: p. 67). Algo muy distinto ocurre en el caso de la cosa de partida. En ella hay componentes neutrales y, por eso, se trata de una cosa (libre de valor). Pero también hay en ella valores, aunque accidentalmente y sin formar parte de jerarquía alguna. Por eso no se trata sólo de una cosa, pero tampoco de una cosa de valor, sino de lo que Scheler llama “cosa valiosa” [*Wertvollesding*]. Estos valores de las cosas de partida son los “puros valores que las cosas ‘tienen’, o que ‘pertenecen’ a las cosas, es decir, los valores de la cosa [*Dingwerten*]” (GW 2, 42-43 / 2001: pp. 66-67). Citemos el texto decisivo de Scheler al respecto:

Una cosa natural de la percepción puede ser depositaria de cualesquiera valores y por consiguiente ser una cosa valiosa [*wertvolles Ding*]; mas si su unidad como

cosa no está a su vez constituida por la unidad de una cualidad de valor, sino que el valor se halla en ella de modo accidental [*zufällig*], entonces no es un bien. Puede llamarse en este caso *Sache*, palabra con la que designamos las cosas en tanto que son objetos de una referencia —vivida y fundada en un valor— a un poder disponer mediante una capacidad volitiva. De este modo, el concepto de propiedad no presupone simplemente cosas ni bienes, sino únicamente *Sachen*. Por el contrario, el bien es una cosa de valor [*Wertding*]. (GW 2, 43 / 2001: pp. 67)

Vemos que Scheler establece una correspondencia entre las cosas de partida [*Sachen*] y la volición. Por esta relación con la voluntad, estas cosas de partida son las cosas que nos resultan útiles. Son, según Scheler, cosas valiosas “esencialmente útiles” (GW 2, 43-44 / 2001: p. 68). En efecto, han de tener el valor de la utilidad para poder convertirse en correlatos de la voluntad, en puntos de apoyo con los que lograr ciertos resultados. Es a partir de estas cosas prácticas, con las cuales nos las habemos de modo inmediato en nuestra vida cotidiana, como obtenemos los otros dos tipos de unidades cósicas. Si hacemos abstracción de la mera naturaleza de la cosa práctica, o bien de sus valores, entonces obtenemos, respectivamente, los bienes y las cosas teóricas. Mas en la concepción scheleriana de las cosas prácticas no parece haber rastro, en principio, de ese teoreticismo que Heidegger critica de la axiología fenomenológica. Scheler habla, no de una actitud contemplativa, sino de las cosas que utilizamos de modo inmediato —precisamente lo que Heidegger analiza en *Sein und Zeit*, mas prescindiendo de la noción de “valor”—. La pregunta es la siguiente: ¿de veras puede prescindirse del valor en las descripciones filosóficas de la existencia cotidiana?

## 6. Balance de la crítica heideggeriana de la axiología

Ciertamente, Heidegger se mostró muy crítico con la filosofía de los valores, no sólo en *Sein und Zeit*, sino antes —en sus lecciones de 1919— y después —al hilo de Nietzsche y en la *Carta sobre el humanismo*—. Por mi parte, he querido centrarme en la obra magna del pensador alemán, con la que adquirió todo su renombre internacional. De ella, sobre todo, llama la atención el hecho de que el Heidegger de *Sein und Zeit* parezca dirigir sus críticas indistintamente —y a veces veladamente— tanto contra la axiología fenomenológica como contra la neokantiana de Baden, sin matizar sus diferencias (por ejemplo, el rechazo de la verdad como valor teórico, que el propio pensador de Messkirch consideraba inaceptable). Habría sido menester que Heidegger hubiera tenido en cuenta las críticas que Husserl y Scheler hicieron a la axiología neokantiana. Sobre todo, llama poderosamente la atención que Heidegger no haya propuesto su teoría de la vida activa en discusión con la de Scheler, cuya enjundia omite por completo, y que algunos intérpretes recientes del muniqués, como los profesores Fernández Beites y Martínez Gallego, han tratado de reivindicar.

En cualquier caso, son tres las objeciones principales del Heidegger de *Sein und Zeit* contra toda axiología, tal como se han reproducido en las páginas anteriores: 1) lo incomprensible de su carácter fundado, como un añadido a las sustancias

materiales; 2) el teoreticismo que supone la noción de ‘valor’, parangonable con lo que hay ahí delante, ante los ojos (*Vorhanden*) y 3) el carácter económico o calculable que adquiere la vida al pensarla como una obra en la que es preciso realizar ciertos valores. Dadas las omisiones en *Sein und Zeit* de los puntos de vista de Husserl y de Scheler al respecto, al menos las dos primeras objeciones habrían merecido una discusión detenida con la fenomenología que Heidegger rechaza. En efecto, una de las carencias heideggerianas ha sido la de pasar por alto la teoría scheleriana de la vida activa, inmediatamente vivida.

Por otra parte, dado este rechazo de la noción de “valor” en la vida inmediatamente vivida, también resulta que la apertura sentimental del existir humano no tiene para Heidegger ninguna referencia al valor de los objetos. Por ejemplo, lo amenazador, terrible, peligroso, etc. del miedo no sería, pues un valor, sino el ente mismo con el que nos las habemos, cuyo ser abrimos desde un determinado modo de encontrarnos con él, el cual predelinea unas ciertas posibilidades y obtura otras. Ahora bien, sin valores, el sentimiento únicamente presenta el mundo circunstante en la modulación de sus posibilidades vitales, pero sin que estas tengan una piedra de toque para la moralidad de nuestras acciones. De esta manera, la impresión que dejaría en un fenomenólogo familiarizado con Husserl y Scheler la lectura de la obra capital de Heidegger es la siguiente: ¿cómo determinar la corrección de los estados de ánimo y de las posibilidades prácticas abiertas en ellos? No se negará que Heidegger, en el curso posterior de su filosofar (y del que aquí no puedo ocuparme), quiso proponer una ética del habitar. Sin embargo, para cualquiera que hoy lea la obra magna de 1927, la pregunta decisiva no es la que ya formuló J. Beaufret (“¿para cuándo una ética?”), sino más bien esta otra: ¿tiene cabida, sin una aceptación de la axiología con las discusiones y reformulaciones que sean precisas, una ética basada en *Sein und Zeit*? Por huir a toda costa de una ética de los valores que, según Heidegger, hace cálculos con la vida y la toma como algo manipulable, el gran libro del pensador de Messkirch quedó en cuestión por el peligro opuesto: excluyendo toda interpretación cerrada de una vida conforme a un compendio inamovible de valores atemporales, el carácter abierto, dramático, inseguro y futurizo de la existencia amenaza con dejar al *Dasein* desnortado, sin modelos ni ideales.

## Referencias

- ACEVEDO, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*, Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- FERNÁNDEZ BEITES, P. (2020). *El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler*, Anuario Filosófico, 53(3), 495-517. <https://doi.org/10.15581/009.53.3.005>
- GARCÍA MORENTE, M. (1996) *Obras II*, Vol. 1, ed. de J. M. Palacios y R. Rovira, Barcelona: Anthropos / Madrid: Fundación Caja de Madrid.

- GAOS, José (2017). *Introducción a El Ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 5ª reimpresión.
- GUTIÉRREZ, Carlos B. (2009). *La crítica del concepto de valor en la filosofía de Heidegger*, Bogotá, Ediciones Uniandes.
- HEIDEGGER, M. (2018a). *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. de J. Aspiunza, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Trad. esp. (1974) *El Ser y el Tiempo*, traducción de J. Gaos, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 5ª edición. (2018b) *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 3ª edición y 3ª reimpresión.
- HEIDEGGER, M. (1987). *GA 56 / 57*, ed. Bernd Heimbüchel. Fráncfort del Meno: Klostermann. Trad. ingl. (2008b) *Towards the definition of philosophy*, London / New York: Continuum / (2023) *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*, Barcelona: Herder.
- HUSSERL, Edmund (1988). *HUA XXVIII*, Dordrecht: Kluwer. Trad. esp. (2023) *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908-1914)*, edición y traducción de Mariano Crespo, introducción de Ignacio Quepons, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México/ Madrid: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- HUSSERL, Edmund (1975). *HUA XVIII*, ed. Holenstein Elmar, Den Haag: Nijhoff. Trad. esp. (1976) *Investigaciones Lógicas*, traducción de M. G. Morente y J. Gaos, Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2024): “La primacía de la vida práctica: el hallazgo fenomenológico de Scheler silenciado por Heidegger”, *Pensamiento*, vol. 80, núm. 308, 433-454.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2022). “Efectividad del valor y constitución del entorno en Max Scheler”, *Cauriensia*, Vol. XVII, 309-332.
- MARTÍNEZ GALLEGO, Miguel Armando (2020). *Vida tendencial y conocimiento afectivo de valores. Un ensayo fenomenológico a partir de Max Scheler* (Tesis doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid. <https://hdl.handle.net/20.500.14352/5479>
- ORTEGA Y GASSET, José (2022). *Antología de textos sobre Estimativa y Valores*, edición de J. Echevarría y Lola S. Almendros, Tecnos: Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005). *Obras Completas*, tomo III, Madrid: Taurus/ Fundación Ortega y Gasset.
- RICKERT, Heinrich (2022). *Los dos caminos de la teoría del conocimiento y otros ensayos*, edición de S. Cazzanelli y M. Martí Sánchez, Granada: Comares.
- RICKERT, Heinrich (1921). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, cuarta und fünfte verbesserte Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / (1926) sechste und siebente durchgesehene und ergänzte Auflage, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Trad. esp. (1922). *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. de M. G. Morente, Madrid: Calpe.
- RIVERA, Jorge Eduardo y STUVEN, María Teresa (2008, 2010, 2015). *Comentario a Ser y Tiempo*, 3 Vol., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- RODRÍGUEZ, Ramón, (ed.) (2018). *Guía Comares de Heidegger*, Granada: Comares.

- RODRÍGUEZ, Ramón (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (ed.) (2015). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2010). *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis.
- SCHELER, Max (1955). *Gesammelte Werke 2, Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, neuer versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, fünfte, durchgesehene Auflage, hrsg. Mit einem Anhang von Maria Scheler, Bern: A. Francke AG. Vers. Esp. *Ética* (2001). Introducción y edición de J.M. Palacios, traducción de H. R. Sanz, Madrid: Caparrós Editores.