

La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afección en Martin Heidegger*

Raúl Gabás Pallás

Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Filosofia
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain
raul.gabas@uab.es

Resumen

A partir de los textos en los que aparecen comentarios importantes de Heidegger sobre Scheler y de Scheler sobre Heidegger, el autor de este artículo establece una comparación y contraposición entre ambos pensadores. Resalta particularmente la coincidencia de los dos en afirmar que el mundo se abre desde un sentimiento o una afección fundamental: el amor en Scheler y la angustia en Heidegger.

Palabras clave: afección fundamental, angustia, amor, fenomenología.

Abstract. *The phenomenology of feelings in Max Scheler and the concept of affection in Martin Heidegger*

The present text establishes a comparison and contrast between Heidegger and Scheler, giving special attention to the remarks of Heidegger to Scheler and vice versa. Particularly, throws into relief the common idea of both philosophers that the world opens through a feeling or fundamental affection: love in Scheler and anxiety in Heidegger.

Key words: fundamental affection, anxiety, love, phenomenology.

Sumario

1. Antecedentes históricos
2. Scheler y Heidegger
3. Algunos puntos de aproximación

* El presente texto reproduce el contenido de una conferencia pronunciada en junio de 2001 en el Congreso Internacional Max Scheler y ha sido traducida al castellano por el mismo autor con la colaboración de Jesús Adrián.

1. Antecedentes históricos

La relación entre sentir y conocer ha sido siempre un punto de tensión en la historia de la filosofía. Desde las tres almas de Platón, a través de las tres críticas de Kant, hasta la triplicidad del «ser-en» (afección, comprender y habla) en Heidegger, desde la «teoría» griega hasta la «libertad valorativa» en la ciencia actual, está testimoniada la conciencia de que existe en el hombre un estrato cognoscitivo (representativo) y un estrato afectivo. Pero la imagen de la filosofía no va ligada tanto a un gran corazón, cuanto a una gran cabeza. Max Scheler mismo, que era una excepción, probablemente afirmarí­a que la pasión es académicamente nociva.

En tanto la modernidad se ha desarrollado bajo la bandera de la Ilustración, puede afirmarse sin reparos que en esta época el sentimiento se ha sentido extraño. Horkheimer y Adorno nos han presentado la Ilustración como la historia del desencanto del mundo. En la historia ilustradora de Occidente los sentimientos son un resto de magia, de una magia que ha destruirse.

No obstante, en la filosofía alemana del siglo XIX y principios del XX ha habido una serie de intentos de renovación de la vida en general, y de la vida emocional en particular dentro del mundo filosófico (Schiller, Hölderlin, el joven Hegel). Esto se producía normalmente con ocasión de la pregunta por un modelo común de educación. También merece recordarse la explicación genealógica de la vida intelectual y religiosa a partir de la base material o de la sensibilidad en Feuerbach y Marx.

En la segunda mitad del siglo XIX, sin duda fue Nietzsche el que produjo la mayor inversión en la comprensión de la relación entre los afectos y el conocimiento. El joven Nietzsche quiso explicar y renovar las raíces griegas de la cultura occidental a partir de lo trágico. Según él, el sufrimiento trágico es una forma de aparición de lo dionisiaco, del fondo originario del mundo. Schopenhauer familiarizó a Nietzsche con la capacidad de la música para abrir el interior del mundo y transformar el dolor en alegría. Y él mismo une inseparablemente la tragedia con la música y la vida emotiva. En la conferencia *El drama musical griego* escribe: «La antigua tragedia era pobre en acción y tensión: se puede decir incluso que en sus primeros estadios de evolución no mira a la acción del “drama”, sino al sufrimiento, al “pathos”»¹. «La poesía lírica tiene su lugar en las escenas apasionadas y en el coro, y lo tiene en todo sus niveles, desde la irrupción inmediata del sentimiento en interjecciones, desde la flor más tierna de la canción, hasta el himno y el ditirambo»².

En el último periodo de su pensamiento, Nietzsche presenta los sentimientos fuertes especialmente bajo el lema de la «embriaguez», y lo hace en relación con la voluntad de poder. En el contexto del tema que me ocupa,

1. F. NIETZSCHE (1978): *Taschenbuchausgabe* (edición a cargo de G. Colli y M. Montinari). Walter de Gruyter, Berlín, vol. I, p. 527. Las traducciones de los textos de Nietzsche, Heidegger y Scheler se realizan directamente a partir de las citas en alemán.
2. *Op. cit.*, 519.

quiero resaltar la acentuación nietzscheana de la acción de los afectos en nuestras representaciones. Tomo algunas citas de sus fragmentos póstumos: «Todos los movimientos son signos de un acontecer interior; [...] el pensamiento no es todavía el acontecer interior mismo, sino solamente un diálogo para el equilibrio de poder entre los afectos»³; «bajo cada pensamiento late un afecto»⁴; «cuanto más nos tocan en nuestro interés, tanto más creemos en la “realidad” de una cosa o esencia»⁵; lo que nosotros tenemos por «mundo exterior», es una suma de valoraciones: «verde, azul, rojo, duro, suave» son valoraciones heredadas y signos de las mismas⁶.

Tanto Scheler como Heidegger disputaban con Nietzsche en escritos importantes. Ya este hecho habría de llamarnos la atención sobre un origen común de la filosofía de ambos pensadores. Y, finalmente, en el desarrollo de la filosofía de los valores, sin duda el neokantiano Windelband es un precursor especial de Scheler.

2. Scheler y Heidegger

En el derecho romano existía la sentencia: «El que es anterior en el tiempo tiene mejor derecho». Desde este punto de vista podría yo entender mi tarea como una exploración de las piezas doctrinales de Heidegger que están contenidas ya en los escritos de Max Scheler. Pero no seguiré sin más este camino. Así, por ejemplo, de ninguna manera me propongo elaborar un catálogo de los sentimientos o de las afecciones en los pensadores investigados. Si se tiene en cuenta el hecho de que el contenido principal de la posible comparación se encuentra en *Ser y tiempo*, me parece adecuado partir de la obra mencionada de Heidegger.

En *Ser y tiempo* encontramos textos importantes, aunque cautos y velados, sobre Max Scheler. Ante todo, Heidegger expresa el reconocimiento de que, después de Aristóteles, Max Scheler fue el primero que creó una base para la interpretación ontológica de lo afectivo. Dice, en efecto: «Es un mérito de la investigación fenomenológica el haber dirigido de nuevo una mirada más libre a estos fenómenos. No sólo esto; Scheler, estimulado sobre todo por Agustín y Pascal, centró la problemática en los nexos de fundamentación entre los actos de “representación” y los actos “interesados”. No obstante, también aquí el fundamento existencial-ontológico del fenómeno de los actos permanece en la oscuridad»⁷. Heidegger indica claramente la dirección en la que camina junto con Scheler, a saber, «los nexos de fundamentación entre los actos de

3. F. NIETZSCHE (1974): *Nachgelassene Fragmente (1885-1887)* (edición a cargo de G. Colli y M. Montinari). Walter de Gruyter, Berlín, vol. 12, p. 17.

4. *Op. cit.*, 26.

5. *Op. cit.*, 192.

6. F. NIETZSCHE (1978): *Taschenbuchausgabe* (edición a cargo de G. Colli y M. Montinari). Walter de Gruyter, Berlín, vol. 11, p. 503.

7. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 139.

representación y los actos interesados». De hecho, ambos coinciden en la afirmación de que el mundo no se construye por primera vez desde la representación, sino que se abre a partir de una afección fundamental o de un sentimiento fundamental. Pero la anotación final: «No obstante, también aquí el fundamento existencial-ontológico del fenómeno de los actos permanece en la oscuridad», puede entenderse como la insinuación de una diferencia esencial en la concepción de ambos.

En el párrafo 43, bajo el título de *Ser-ahí, mundanidad y realidad*, Heidegger escribe en una nota a pie de página: «Scheler y Hartmann desconocen en igual manera, pese a la diferencia de su base fenomenológica de partida, que la “ontología” en su tradicional orientación fundamental fracasa frente al ser del hombre, y que precisamente la “relación con el ser” inherente al conocimiento obliga a su revisión *básica* y no sólo a un mero retoque crítico de la misma»⁸. Y dos páginas después Heidegger cita la afirmación scheleriana de que el «ser de los objetos sólo está dado inmediatamente en lo que se refiere al impulso y a la voluntad». Y seguidamente le replica: «La resistencia se nos muestra en un no poder salir a flote, como impedimento de un querer llevar a cabo. Pero con ello ya se nos ha abierto algo, algo *a lo que* el impulso y la voluntad apuntan [...] El apuntar a [...], que topa con una resistencia [...], está inmerso él mismo en un todo de conformidad [...] La experiencia de la resistencia [...] ontológicamente sólo es posible sobre la base de la apertura del mundo»⁹.

En el año escaso entre la aparición de *Ser y tiempo* y su propia muerte, Scheler pudo elaborar todavía un amplio comentario de la obra de Heidegger con el título: *El problema emocional de la realidad. Ser real, resistencia-angustia-cuidado y realidad*. Este escrito termina con una altísima valoración del autor de *Ser y tiempo*: «A pesar de todo me prometo muchísimo de la *continuación del trabajo* de Heidegger. Su libro *Ser y tiempo* es la obra más *original*, libre e independiente de las simples tradiciones filosóficas que nosotros tenemos en la filosofía actual de Alemania; el autor aborda en forma radical y al mismo tiempo científica *los problemas supremos de la filosofía*»¹⁰. ¿Cómo puede compaginarse este grandioso reconocimiento de la producción heideggeriana en *Ser y tiempo* con las objeciones críticas de Scheler? Suena como si exclamara: ¡Falso, pero fantástico! Sin duda Scheler abrigaba la esperanza de seguir discutiendo con Heidegger. Sorprendido ante muchas tesis fundamentales de Heidegger, creía, no obstante, que podría llevar al adversario a una visión correcta de los temas en cuestión. En cualquier caso no advertía que estaban amenazadas las columnas fundamentales del propio sistema, aunque él constatará con sorpresa el alejamiento de Heidegger de las bases originales de la fenomenología. En diversas ocasiones responde Scheler: «También yo afirmo esto» o «el reproche no me afecta». Por ejemplo: «También yo enseño que la angustia funda todo miedo y

8. *Op. cit.*, 208.

9. *Op. cit.*, 210.

10. M. SCHELER (1976): *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, p. 304.

que cada tipo de angustia a la postre está referido intencionalmente a la angustia de muerte»¹¹. «Estoy de acuerdo con Heidegger en que es hora de acabar con la costumbre de tomar categorías y formas que han sido halladas en la esfera *estrecha* del ser físico y aplicarlas a la vida, a la conciencia, al yo, etc. Heidegger ha mostrado certeramente cómo la doctrina de Descartes acerca de la cosa pensante (alma) y acerca de la *res extensa* surgió de esta manera. El reproche puede afectar a otros, a mí no me afecta»¹².

Pero todo el esfuerzo de llevar ambos edificios intelectuales a una relación de equivalencia no puede disimular las diferencias abismales. Scheler desarrolla el análisis de las diferencias en relación con los conceptos de cuidado y angustia. Y él rechaza decididamente la tesis de que el mundo se abre originariamente desde la angustia. Escribe literalmente: «Él (el cuidado), ha de ser “la” simple [...] estructura originaria del “ser-ahí”; y a partir de él ha de hacerse comprensible por primera vez la dirección que toma nuestro intuir, percibir, recordar, pero también nuestra aspiración y nuestro deseo e impulso. Yo no niego esta unidad y esta estructura; más bien, afirmo su composición, concretamente su composición de un elemento vital (la angustia) y un acto espiritual originario, a saber, el acto originario del espíritu: el amor, el amor bondadoso»¹³. Y con manifiesta acritud contradice Scheler en un texto ya citado de Heidegger en *Ser y tiempo*: «Yo, que desde muchos años imparto lecciones sobre el modo de ser de la vida, considero absolutamente falso que no haya definido el modo de ser de la vida o lo haya interpolado accesoriamente como un anejo»¹⁴. Antes de seguir desarrollando el sentido de la discusión, conviene que recordemos la estructura fundamental de la mencionada obra de Heidegger.

2.1. Heidegger: la angustia como *afección fundamental* y el mundo

Ser y tiempo es comparable a un círculo que se abre con una negatividad y se cierra con otra negatividad. La negatividad inicial es el «concepto de existencia», y la negatividad final es la «temporalidad del futuro» como estructura última e insuperable que ha salido a la luz en el seno del ser para la muerte. El desarrollo del círculo se propone esclarecer el punto de partida. En el segundo párrafo del capítulo primero, Heidegger introduce como primerísimo rasgo fundamental del hombre (ser-ahí) el hecho de que él es un ser que «pregunta», de que él tiene el modo de ser del preguntar. En relación con ello explica el concepto de «existencia» en el párrafo cuarto. El ser-ahí como «existencia» es un ente caracterizado por el hecho de que «en su ser está en juego su ser mismo [...], de que en su ser tiene una relación ontológica con este ser»¹⁵.

11. *Op. cit.*, 258.

12. *Op. cit.*, 260.

13. *Op. cit.*, 274.

14. *Op. cit.*, 263.

15. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 12.

En tanto el ser-ahí es existencia, lleva en sí una determinación esencial que «no puede expresarse mediante la indicación de un “algo al estilo de una cosa”, pues su esencia se cifra más bien en que él tiene que habérselas con su ser como el suyo propio»¹⁶. En lo dicho está contenido que el ser-ahí se comporta con la posibilidad, sobre todo con la posibilidad de ser o de no ser él mismo. En la medida en que el hombre no es un «algo al estilo de una cosa», todo su modo de ser como existencia consiste en una manera de comportamiento con la posibilidad, con el no ser.

No ha de pasar desapercibido que Heidegger ha transformado la división tradicional de los modos del ser. Era usual dividir el ser bajo el aspecto de la modalidad en ser existente, posible y necesario. Heidegger, en cambio, no trata para nada el ser necesario, ni toma el ser existente como punto de partida de su ontología. ¿Qué queda entonces? Sólo se puede partir del ser posible. *Ser y tiempo* podría llevar también el título: *De camino a la nada*. El hombre como existencia es de antemano un «aniquilador» y un creador de la nada. Scheler no carece de todo fundamento cuando opina que en la doctrina de Heidegger sobre el ser-ahí se encuentran huellas de calvinismo en la línea de Barth y Gogarten, entre otros; «mitologías del pecado original», dice, que se delatan en palabras como «arrojado», o «caída en el mundo»¹⁷.

No es nuestro propósito entrar en el tema de la relación con la teología, pero es irrefutable en cualquier caso que la comprensión del ser-ahí como existencia desarrolla una línea de pensamiento que excluye de antemano el ser como ya dado, el ser eterno y, en consecuencia, la teología natural, tal como era cultivada en el catolicismo. Si el hombre ya no es entendido como substancia, como un permanente «ser en sí», sino como posibilidad, también la objetividad del mundo y el mundo mismo tienen que recibir una nueva interpretación. Algo sólo puede ser objeto para un sujeto, para una conciencia que representa. ¿Pero qué sucede si el sujeto deja de ser un espejo proyector o reflector? Entonces falta simplemente la base de la objetividad. Y este es, de hecho, el desarrollo que se produce por la introducción del concepto de mundo y de «ser-en-el-mundo».

Heidegger quiere desarrollar un concepto de mundo que se aleja abismalmente de la concepción cartesiana. Para Descartes, el mundo es una substancia, algo que permanece siempre igual y tiene incesantemente la propiedad fundamental de la «extensión». Como tal, el mundo es captado por mediación de la matemática y de la física. El tratado tradicional del mundo se llamaba «cosmología». Esta disciplina se ocupó siempre de las estructuras permanentes del mundo, entendido fundamentalmente como mundo físico. A través de mil giros quiere Heidegger distanciarse de semejante concepción del mundo. Para mostrar con claridad qué pretende él y qué rechaza acuña los términos «a la vista» (*vorhanden*) y «a la mano» (*zuhanden*). Según él, la peculiaridad de lo

16. *Op. cit.*, 12.

17. M. SCHELER (1976): «Das emotionale Realitätsproblem». En *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, p. 283.

«a la vista» es la manera fundamental de entender el ser en la tradición. Se entendió por real, existente, ente, lo que está presente o, por lo menos, puede estar presente para la intuición o la consideración teórica. En contraposición a esto, lo «a la mano» es para Heidegger lo que nos sale al paso en la praxis, en las formas de comportamiento práctico. Heidegger desarrolla, en *Ser y tiempo*, diversos pensamientos que Wittgenstein expresará más tarde con bastantes semejanzas en las *Investigaciones filosóficas*. Para Heidegger, un «lápiz» es un útil para escribir, pero precisamente como tal útil no se intuye en su objetividad. Yo sé que es un lápiz en virtud de mi contacto cotidiano con él en mi mundo. El mundo no se construye como una especie de suma o composición a partir de percepciones, sino como una red de nexos de referencia. El «para qué» de la utilidad o del uso está dado en lo que Heidegger llama «conformidad» o el «todo de conformidad»¹⁸. Dentro de un todo de conformidad se forma una estructura de relaciones en la que es posible la referencia de algo a algo, la significación. De acuerdo con esto, el mundo es definido así: «El fenómeno del mundo es aquello en lo que se da el comprender, un comprender que remite al horizonte ante el cual es posible encontrarse con entes bajo la modalidad de la conformidad»¹⁹.

El hombre vive siempre en un mundo ya abierto, en un mundo de útiles manejables. Y eso es lo que Heidegger quiere mostrar infatigablemente contra la representación de un hombre que es pensado primero como existente en medio de objetos desnudos, y luego como existente en medio de objetos revestidos de significación. El acontecer del mundo ha de pensarse de la manera siguiente: «El ser-ahí, en su familiaridad con la significatividad, es la condición óptica de posibilidad del descubrimiento de entes que nos salen al encuentro en un mundo bajo la forma de ser de la conformidad (ser a la mano), y así pueden mostrarse en su en sí»²⁰.

¿Puede entenderse esto en el marco de la fenomenología de Husserl? ¿No puede decirse que la actividad significativa (noética) de la conciencia humana saca a la luz los diversos matices del objeto? La concepción fundamental expuesta en *Ser y tiempo* ya no es husserliana. Por el contrario, Heidegger quiere mostrar precisamente cómo todo tipo de evidencia o de actividad subjetiva se despliega dentro de un mundo ya abierto. En consecuencia, la subjetividad ya no es fundamentadora, sino que está fundada. El espíritu, el sujeto, la conciencia, el cuerpo, la psique, la vida... se abren en un mundo ya abierto. Max Scheler afirmará precisamente lo contrario, a saber, que es imposible encontrar una indivisible estructura originaria del «ser-ahí» sin presuponer tales conceptos²¹.

Pero si el sujeto y el mundo no tienen ninguna estructura fija, sino que han de entenderse desde un ser-en-el-mundo ya abierto, ¿cómo tiene que con-

18. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 48.

19. *Op. cit.*, 86.

20. *Op. cit.*, 87.

21. M. SCHELER (1976): Zu «Idealismus-Realismus». En *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, p. 275.

cebirse la apertura originaria? Encontramos una respuesta elaborada a fondo en el párrafo 29 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger habla del ser-ahí como afección. En el curso de pensamientos con que el autor introduce al tema: *El ser-en como tal*, Heidegger explica la palabra «en», que a primera vista parece tener un sentido espacial. Y a este respecto escribe: «“Aquí” y “allí” sólo son posibles en un “ahí”, es decir, si hay un ente que ha abierto una espacialidad como ser del “ahí”. Un ente así tiene en su ser más propio el carácter de lo no cerrado. La expresión “ahí” indica esta apertura esencial»²². Apoyándose en el concepto inicial de existencia, Heidegger sigue escribiendo: «La proposición existencial “el ser-ahí es su apertura” significa a la vez: el ser con el que este ente tiene que habérselas, se cifra en que aquél ha de ser su “ahí”». Es decir, el ser del hombre está abierto originariamente como existencia, y en esta apertura se hace patente el ser fundamental del hombre como pregunta por su poder-ser.

El tema de la apertura es tratado particularmente en el contexto de la «afección». Heidegger inicia con tono festivo el análisis de la misma: «La imperturbable ecuanimidad, lo mismo que el inhibido desaliento del cuidado cotidiano, el pasar de la primera al segundo y a la inversa, así como el deslizarse hacia el destemple, ontológicamente no son nada, por más que estos fenómenos, como lo supuestamente más indiferente y fugaz en el ser-ahí, puedan pasar desapercibidos [...] El temple de ánimo revela “cómo le va y le irá a uno”. Este “cómo le va a uno” lleva inherente una afección que pone el ser en su “ahí”»²³. Mayormente el ser-ahí elude el ser abierto en la afección, pero en el «eludir mismo está abierto el ahí»²⁴. En este contexto del «eludir», Heidegger introduce los términos «arrojado» y «facticidad». «Ser arrojado» significa el hecho «de ser» de un determinado modo. A diferencia de los meros hechos que se refieren a lo que está a la vista, la facticidad significa el insuperable modo de ser del ser-ahí, su «que es y tiene que ser». La afección no puede aprehenderse intuitivamente. Más bien, la afección se abre como «acercamiento y alejamiento». En la afección, el ser se abre al ser-ahí antes de todo conocimiento y querer. Por una parte, la afección cae sobre nosotros procediendo del mundo y, por otra parte, «ha abierto ya siempre el ser-en-el-mundo como un todo y hace posible por primera vez un dirigirse a [...]»²⁵. La expresión «ser-en-el-mundo como un todo» se refiere, en primer lugar, a la apertura de la existencia, pero, a la vez, al mundo y el ser juntamente con los otros, que se abren a una con la existencia. La existencia se abre precisamente como circunspección. Desde la raíz del cuidado circunspecto crece la ansiedad, en virtud de la cual el ser-ahí puede ser afectado por lo que está a la mano. De esa manera, el miedo nos permite descubrir lo amenazador. De igual modo, la afección de lo conmovedor o de la resistencia sólo se da a partir de la posibilidad de afección diseñada previamente en los temples de

22. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 132.

23. *Op. cit.*, 134.

24. *Op. cit.*, 135.

25. *Op. cit.*, 136.

ánimo. «En la afección», escribe Heidegger, «late existencialmente una relación de apertura al mundo, desde la cual puede salirnos al encuentro algo que nos afecta. De hecho, ontológicamente hablando, hemos de confiar el descubrimiento primario del mundo a la “simple afección”. Un puro intuir, aunque penetrara en las arterias más íntimas del ser de una cosa a la vista, nunca sería capaz de descubrir algo así como lo amenazador»²⁶.

Ernesto Grazzi investiga el alcance de la afección heideggeriana en el escrito *Sobre la esencia del fundamento*. Situados entre los entes, dice Grazzi, nos afectan los templos de ánimo y los impulsos, que pertenecen al fundamento de la desocultación. La afección participa en la transformación constante de la realidad. Grazzi designa como «pática», e incluso como «metafísicamente pática», la experiencia de lo originario que se muestra. La experiencia sensible abre la aparición del ente como una constante mutabilidad²⁷.

Si confiamos la apertura del mundo a la afección, ¿qué cometido le queda a la ciencia? Aduzcamos como respuesta uno de los textos más claros de Heidegger: «La mirada teórica nos ha dejado ya siempre ciegos para el fenómeno del mundo, situándolo en la uniformidad de lo que está puramente a la vista, en una uniformidad dentro de la cual está encerrada, evidentemente, una nueva riqueza de lo que puede descubrirse a través de las determinaciones precisas. Pero ni siquiera la más pura teoría ha dejado atrás toda afección»²⁸.

Bajo el presupuesto de que el mundo se abre desde el trasfondo unitario de la existencia, resulta fácilmente comprensible que la angustia sea la afección fundamental en la obra de Heidegger. Ya en el párrafo sobre el temor, entendido como un modo de afección, Heidegger escribe: «Aquello por lo que teme el temor es el temeroso ente mismo, el ser-ahí. Sólo un ente que en su ser se juega este ser mismo puede temer. El temor abre a este ente en su vulnerabilidad, en el abandono a sí mismo»²⁹.

Junto con la afección, Heidegger trata el comprender y el habla como formas constitutivas igualmente originarias de ser el «ahí». Una vez que ha expuesto los tres modos de ser-en (afección, comprender y habla) puede finalmente plantear la pregunta por la totalidad estructural del ser-ahí. ¿Hay en el ser-ahí, pregunta Heidegger, una afección, unida a la comprensión, en la que el ser-ahí está abierto para sí mismo en una forma señalada? Esa afección es para él la angustia. La angustia se distingue del temor por el hecho de que lo angustiante de la angustia no es un ente intramundano. Lo angustiante de la angustia es algo completamente indeterminado, es el mundo como tal. Lo que oprime en la angustia no es esto o aquello, ni todo lo que está a la vista como una suma, sino la posibilidad de lo que está a la mano en general, es decir, el mundo mismo. «La angustia revela en el ser-ahí el ser para su más propio poder ser [...]

26. *Op. cit.*, 138.

27. Véase R. MESSARI (1999): *Le forme dell'apparire*. Centro Internazionale Studi di Estetica, Trieste, p. 66-74.

28. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 138.

29. *Op. cit.*, 141.

La angustia sitúa el ser-ahí en su libertad para [...] la propiedad de su ser como posibilidad, que él ya es siempre»³⁰. La angustia singulariza y abre así el ser-ahí como «solus ipse». A partir de esta apertura se desenmascara la huida implicada en la caída como fuga «de lo inhóspito, es decir, de la inhospitalidad que se da en el ser-ahí en cuanto arrojado, en cuanto ser-en-el-mundo confiado a él mismo en su ser»³¹. Y para Heidegger «lo inhóspito ha de entenderse existencial y ontológicamente como el fenómeno más originario»³².

La angustia así analizada abre la mirada a la totalidad de estructuras del ser-ahí. En la angustia se muestra la libertad para la posibilidad de propiedad e impropiiedad. El ser para el más propio poder-ser implica una «anticipación». En este sentido, el ser-ahí, como un poder-ser, está siempre «más allá de sí mismo». Pero el «anticiparse» afecta a todo el ser-en-el-mundo que el ser-ahí es ya siempre como la forma de ser suya. Por ello, el ser-ahí puede caracterizarse como un «ser ya». Y, a su vez, el existir fáctico se ha abierto ya siempre en el mundo que es objeto del cuidado; en este sentido, el ser-ahí es un ser que cae bajo el abrigo de los entes; y esa caída se anuncia como una huida de lo inhóspito. En el ser-ahí que cae se pierde de vista lo posible como tal. En virtud de las tres propiedades ontológicas fundamentales del ser-ahí que hemos mencionado: existencialidad, facticidad y caída, Heidegger acuña la fórmula: «haber-se anticipado ya siempre en el ser-en (el mundo) como un ser refugiado (entre los entes que nos salen al encuentro dentro del mundo)». Y esta estructura conjunta recibe el nombre de *cuidado*. Puesto que, según Heidegger, el cuidado precede en un plano existencial apriorístico a todo comportamiento y situación del ser-ahí en el campo fáctico, de él deduce las actividades fundamentales del hombre: «teoría» y «praxis»; «querer» y «desear»; el «impulso» y la «tendencia». El cuidado es ontológicamente anterior a estos fenómenos. Por ejemplo, «en el querer, un ente comprendido —es decir, proyectado de cara a sus posibilidades— es aprehendido como algo que hemos de proporcionarnos o que hemos de instalar en su ser mediante la asistencia»³³. El desear es una modificación del querer. En el deseo el ser-en-el-mundo «se ha perdido sin soporte en lo disponible». Pero «desear presupone ontológicamente el cuidado»³⁴. De igual manera, en la tendencia «el haberse anticipado se ha perdido en un “mero estar ya siempre refugiado entre los entes [...]”»³⁵.

La segunda sección de *Ser y tiempo* desarrolla el tema del cuidado como *ser para la muerte* y, seguidamente, como *temporalidad*. El párrafo 65 lleva el título: «La temporalidad como el sentido ontológico del cuidado». En este contexto, Heidegger da pautas importantes sobre la relación entre *temporalidad* y *afección*. Con gran despliegue de ingenio, pone en relación las tres formas

30. *Op. cit.*, 188.

31. *Op. cit.*, 189.

32. *Op. cit.*, 189.

33. *Op. cit.*, 194.

34. *Op. cit.*, 195.

35. *Op. cit.*, 195.

del ser-en (comprender, afición y habla) con los tres modos de la temporalidad. Hay una correspondencia entre comprender y futuro, entre pasado y afición, entre presente y caída. Heidegger no se propone deducir las aficciones desde la temporalidad, pero sí quiere mostrar que éstas sólo son posibles sobre su base. Él analiza particularmente el temor y la angustia. El carácter específico de la afición en el *temor* consiste en que su esperar hace que lo amenazador nos devuelva al poder-ser del cuidado fáctico. Hemos visto que la *angustia* abre la posibilidad como tal. Ahora bien, la posibilidad parece referirse al futuro. A pesar de todo, según Heidegger, la temporalidad de la angustia es la del pasado, pues la angustia devuelve a la condición de arrojado como *posibilidad de reiteración*. Así lo expresa el autor comentado en un texto fundamental: «La angustia se acongoja por el desnudo ser-ahí como arrojado a lo inhóspito. Lleva de nuevo a la pura facticidad del más propio y singularizado ser arrojado. Este llevar de nuevo no tiene el carácter de un olvidar que elude, pero tampoco el de un recuerdo. Y en la angustia tampoco se da ya una asunción reiterante de la existencia en la resolución. Pero la angustia sí lleva de nuevo al ser arrojado como posibilidad de reiteración»³⁶. Incluso la *esperanza* es interpretada como referida al pasado. ¿Cómo es posible esta doctrina sorprendente? «El que espera», escribe Heidegger, «se lleva a sí mismo, por así decirlo, al interior de la esperanza y se lleva a sí mismo al encuentro de lo esperado. Y esto presupone un haber alcanzado su sí mismo»³⁷. Finalmente, la *indiferencia*, que en cierto modo se lo lleva todo consigo, está marcada por el olvido y el haber sido.

2.2. *El amor frente a la angustia en Max Scheler*

En contra de la concepción del cuidado como estructura originaria del ser-ahí, Scheler escribe con toda decisión: «Negamos esta unidad y esta estructura originaria; afirmamos su composición, una composición que consta de un elemento vital (la angustia) y un acto espiritual originario, *el* acto originario del espíritu, de la bondad, del amor bondadoso»³⁸. Scheler se muestra escéptico frente a la tesis de Heidegger de que la angustia es la afición originaria del ser-ahí. ¿Cómo puede separarse, pregunta, lo que es esencial y ontológico para «el» hombre, y lo que tiene validez para un círculo cultural o un estadio de evolución? «¿Han de ser la angustia y el “cuidado” que brota de la angustia las aficciones fundamentales del primitivo (por ejemplo, de los habitantes de la isla de Sumatra, siempre alegres y despreocupados) o del niño?» «Yo, por mi parte», prosigue, «estoy persuadido de que el hombre occidental, desde que lo han determinado el judaísmo y el cristianismo, vive bajo una presión de la angustia en una proporción incomparablemente mayor que ningún otro tipo

36. *Op. cit.*, 343.

37. *Op. cit.*, 345.

38. M. SCHELER (1976): «Das emotionale Realitätsproblem». En *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, p. 274.

de hombre en el mundo, y de que esta presión de la angustia no es el menor de los factores que condicionan su tremenda actividad mundana, su hambre de poder y su sed insaciable de “progreso”, de transformación técnica del mundo, y de que además esta angustia ha hecho irrupción con fuerza especial en el protestantismo. Pero desde tales cosas hasta la ontología del hombre hay una distancia infinita»³⁹.

Scheler concede ciertamente que la angustia es fundamental para estados humanos como el valor, la valentía y el afán de poder, pero la angustia no es para él ningún dato último. A su juicio, la angustia es un sentimiento vital más que un dato espiritual. El hombre, dice, «siente angustia y tiene su específica angustia constitutiva como ser vivo, no como ser espiritual»⁴⁰. Por eso también el animal puede estar angustiado.

En las afirmaciones de Scheler se pone de manifiesto el hecho de que él no entró completamente en la significación ontológica de la angustia en Heidegger, o de que él no entendió a fondo esta significación. Para Heidegger, la angustia, la nada y el ser-posible son los fenómenos originarios que se han puesto de manifiesto en *Ser y tiempo*. Es cierto que Heidegger muestra una alta estima frente a Scheler, pero él quiere también minar el suelo a su ontología. En la desvirtuación heideggeriana de lo que está a la vista no queda excluido Scheler. Su sistema no es comprensible sin la afirmación de estratos ontológicos permanentes. En Heidegger, por el contrario, el fenómeno originario del ser-ahí es la voz de la nada, la relación con el ser-posible. Para Scheler, la primera admiración absoluta se debe al hecho de que «hay algo en general y no la nada». En cambio, la doctrina de Heidegger está fundada de antemano en la posibilidad de la imposibilidad.

Para Scheler, se deriva una dificultad especial del concepto heideggeriano del *solus ipse*. A su juicio, el saber y la conciencia del yo están constituidos antes de que se plantee el problema de la realidad. Por eso Scheler no puede entender, de un lado, que Heidegger no trate en absoluto el problema de la conciencia y, de otro lado, que él haga depender el mundo del ser-ahí como *solus ipse*. A la afirmación heideggeriana de que sin ser-ahí no habría ningún mundo, replica Scheler que por la supresión del *solus ipse* no se tocaría en lo más mínimo el ser real. Aquí se muestra una concepción fundamentalmente diferente de la apertura del mundo y de la función de apertura que tienen los sentimientos. En Heidegger, las afecciones son una manifestación de la temporalidad que acontece. En cambio, para Scheler los sentimientos apuntan a estratos ontológicos que no son puramente temporales. Por ejemplo, el *ens a se* y la persona son superiores al tiempo y a la historia. Aun cuando el *ens a se* sea un ser sometido al devenir, no obstante, es a la vez un ser eterno en devenir.

De todos modos, hay en Scheler un sentimiento fundamental, el amor, que tiene una función de apertura en relación con el mundo. A este respecto,

39. *Op. cit.*, 268.

40. *Op. cit.*, 270.

él está influido muy fuertemente por el cristianismo y por Agustín en especial. Coincide con él en la persuasión de que «las direcciones de nuestro representar y percibir siguen las direcciones de nuestros actos interesados y de nuestro amor y odio»⁴¹. Porque todo conocimiento, también el conocimiento de sí mismo, está fundado por el amor, en él se halla contenida la luz que hace vidente al hombre. Según Scheler, el mundo se abre al *eros*. El amor es mucho más originario que la angustia. En el extenso escrito *El resentimiento en la construcción de lo moral*⁴², Scheler, partiendo de la concepción nietzscheana del resentimiento, que él considera como un análisis logrado de una unidad fenomenológica, entiende la moral de esclavos como un decir no de antemano a un «fuera», a un «otro», a un «no yo mismo». Pero Scheler no concuerda con Nietzsche en la opinión de que la ética cristiana haya crecido en el suelo del resentimiento. A diferencia de los griegos, donde el amor era un movimiento de abajo hacia arriba, un camino que conducía hasta el mundo de los dioses, pero cesaba en los dioses mismos, pues entre ellos no podía haber ninguna «aspiración», según la concepción de Scheler el movimiento del amor en el ámbito cristiano va desde arriba hacia abajo. Aquí el amor se muestra en que «lo noble desciende y se rebaja a lo carente de nobleza, en que el sano se pone a la altura del enfermo y otro tanto sucede en el rico con el pobre, en el bello con el feo [...], en el Mesías con los publicanos y los pecadores»⁴³. La esencia de Dios mismo es un amar y servir, un crear, un querer y un actuar. El creador creó el mundo por amor.

Con gran celo quiere Scheler purificar lo cristiano de lo débil y de lo enfermizo. En el escrito que acabamos de mencionar dice: el amor y la voluntad de sacrificio se dirigen a un ser vivo no porque está «enfermo, porque es pobre, pequeño, feo, etc., para demorarse pasivamente en estas manifestaciones; más bien, se dirigen a él porque los positivos valores vitales mismos [...] *no dependen* de estas propiedades y son mucho más profundos que ellas»⁴⁴. Según Scheler, el resentimiento culmina en la envidia existencial, que él describe con las siguientes palabras: «Esta envidia susurra sin apenas cesar: “todo te lo puedo perdonar, pero no te puedo perdonar que tú existas y seas el ser que eres, que yo no sea lo que tú eres”»⁴⁵. El amor cristiano es todo lo contrario. Esta dirigido al núcleo espiritual del hombre, a su personalidad individual. Scheler presenta la concepción cristiana del amor en consonancia con sus propias categorías intelectuales. En concreto, según él, en contraposición a la concepción del amor como aparición de la unidad (así en Hegel), éste abre las relaciones positivas con el otro como tal. El amor, escribe Scheler, «incluye precisamente aquel “entrar” con comprensión en la otra individualidad, *distinta en la manera concreta de ser...*; y, sin embargo, es

41. M. SCHELER (1955): *Liebe und Erkenntnis*. Francke Verlag, Berna y Munich, p. 26.

42. En M. SCHELER (1972): *Vom Umsturz der Werte*. Francke Verlag, Berna y Munich.

43. *Op. cit.*, 72.

44. *Op. cit.*, 77.

45. *Op. cit.*, 45.

una emocional y cálida afirmación sin reservas de la realidad del “otro” y de “su” ser así»⁴⁶.

Porque el amor topa con lo absolutamente íntimo mismo como frontera eterna, cuando cesa el amor aparece solamente la figura social. Para Scheler, el amor en general es el interés por aprehender las cosas en su ser así. Todo conocimiento presupone amor o es una especie de amor, en tanto percibe el ser así de las cosas y, a la vez, lo abre. El amor es una entrega al ser que ha de conocerse. El mundo se abre a la pregunta del amor y responde abriéndose. El amor en Scheler, escribe Wolfhart Henckmann, es «una apertura fundamental al mundo, un interés desprendido de lo egótico por la participación cognoscitiva en el mundo en conjunto y en todos sus detalles, y una afirmación ilimitada de todos los datos cognoscibles en su peculiar constitución»⁴⁷.

En la contraposición entre cuidado y amor en los dos autores que estamos comparando puede advertirse una actitud diferente en relación con la fenomenología. Scheler no quiere desligarse por completo del marco de la intencionalidad husserliana. Él adopta una posición intermedia entre Husserl y Heidegger. Con Husserl defiende que los actos intencionales no son puramente subjetivos, sino que se refieren a un ámbito objetivo. En este sentido, toma partido contra Heidegger, contra un Heidegger que ha dejado atrás el esquema sujeto-objeto. Pero, por otra parte, el Scheler tardío adopta una posición husserliana mitigada en la comprensión de las esencias ideales. Bajo este último punto de vista no defiende la existencia de verdades eternas. En el segundo tomo de los *Escritos póstumos*, Scheler afirma contra Husserl: «No hay ninguna idea *ante rem*, ningún plan del mundo, independiente del devenir del mundo y de la historia y anterior a ese devenir. También las ideas humanas son engendradas por el espíritu humano, y están motivadas en cada caso por la situación conjunta de los impulsos, tendencias e intereses de la época; y están ahí para dirigir y encauzar el proceso del mundo, no para permanecer y brillar en sí mismas. Lo mismo tiene validez para la generación de las ideas por parte del espíritu del *Ens a se*. Ellas se diferencian por primera vez en su realización [...] *Son producidas de nuevo* en cada instante del tiempo absoluto y *cambian solamente como un sistema entero*»⁴⁸. A primera vista parece que esa posición de Scheler no está demasiado lejos de la historicidad de Heidegger. Karl Barth dijo una vez que el miedo a la metafísica es asunto del diablo. Sin duda, Heidegger encontró todavía demasiada metafísica en Scheler y así probablemente percibió en él una especie de filosofía demoníaca.

46. M. SCHELER (1973): «Wesen und Formen der Sympathie». En *Gesammelte Werke VII*. Francke Verlag, Berna y Munich, p. 81.

47. W. HENCKMANN (1998): *Max Scheler*. Beck'sche Reihe, Munich, p. 46.

48. M. SCHELER (1973): «Schriften aus dem Nachlass». En *Gesammelte Werke XI*. Francke Verlag, Berna y Munich, p. 260.

3. Algunos puntos de aproximación

A pesar de la oposición decidida, en *Ser y tiempo* de Heidegger hay doctrinas fundamentales que Scheler anticipó. Quiero referirme ahora a dos afirmaciones de Heidegger, a saber, que el mundo se abre ante todo a través de la afectación, y que el conocimiento científico del mundo presupone un ser-en-el-mundo ya abierto y consistente en la reducción a la condición de un ser a la vista. Scheler, por su parte, había establecido ya una relación inseparable entre el conocimiento del valor y el conocimiento del ser, de manera que las cualidades y unidades axiológicas del conocimiento están dadas antes de todo lo despojado de valores. Por tanto, no hay ninguna percepción que proceda con libertad valorativa. Lo libre de valor surge en virtud de una abstracción más o menos artificial, en la que prescindimos de valores previamente dados. A este respecto, tanto Scheler como Heidegger se oponen a la opinión de Descartes, para el cual el ser originario es el despojado de valor. Según Scheler, nosotros siempre conocemos primeramente el valor. Las formas específicas de actos emocionales de nuestro espíritu son fundamentales para nuestra conducta práctica y nuestro conocer teórico.

También la afirmación heideggeriana de una afectación fundamental que ha de considerarse como germen de todas las otras, a saber, la angustia, está anticipada en Scheler, en tanto él defiende la tesis de que el amor y el odio son los actos originarios que abarcan todos los demás (tomarse interés, sentir algo, preferir). A su juicio, constituyen la raíz común de nuestra conducta teórica y práctica⁴⁹. A este respecto puede citarse un pasaje paralelo de Heidegger, a saber: «La afectación abre no en forma de una mirada al ser arrojado, sino como acercamiento y alejamiento»⁵⁰. En Scheler, el amor conduce al núcleo de los valores y de la persona, y el odio aleja de ahí. En Heidegger, el movimiento va hacia el ser sí mismo, o bien aleja de ahí. Según Scheler, la persona tiene que realizarse. Para Heidegger, el ser sí mismo depende constantemente de la decisión. ¡Lástima que en este punto la discusión entre ambos pensadores no pudiera seguir desarrollándose!

En relación con el ser sí mismo y el ser persona también habría sido fértil una continuación de la discusión sobre la individuación. Según Scheler, un ente es tanto más alto cuanto mayor es su grado de individualidad; y la persona es impenetrable en su núcleo más profundo. Heidegger, a su vez, afirma que la propiedad e impropiiedad se fundan en que el «ser-ahí siempre está determinado por “lo que en cada caso es propio de uno mismo” (*Jemeinigkeit*)»⁵¹ y que este modo de ser es el trascendente por antonomasia. No obstante, según hemos dicho, Scheler se manifiesta con indignación contra el *solus ipse* como lugar originario de apertura del mundo. De todos modos, no ha de pasarnos

49. Véase M. SCHELER (1954): «Vom Wesen der Philosophie». En *Gesammelte Werke* V. Francke Verlag, Berna y Munich, p. 79ss.

50. M. HEIDEGGER (1957): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, p. 135.

51. *Op. cit.*, 43.

desapercibido que en Heidegger la afección fundamental de la angustia asciende desde el ser-en-el-mundo y se refiere a éste, de la misma manera que el ser personal en Scheler lleva consigo implicaciones en la totalidad del ser. Pero el hecho de que en las raíces más profundas del ser-ahí Heidegger encuentre la angustia y Scheler, por el contrario, descubra el amor en el núcleo más íntimo de la persona, pone ante nuestros ojos un abismo que separa el punto de partida de ambas posiciones. ¿Por qué Heidegger es tan abismal? ¿Por qué Scheler es tan erótico?

En el ámbito de lo trágico, Scheler y Heidegger se acercan en la comprensión del problema de la validez (de los valores y de las leyes). Para Scheler, lo trágico consiste en que un valor emergente tiene que aniquilar otros valores existentes. Lo trágico es un conflicto entre valores positivos. Heidegger, por su parte, explica lo trágico como la transición desde los límites familiares dentro del mundo de los entes a lo inhóspito, región a partir de la cual el hombre es afectado en virtud de su pertenencia al ser. En el caso de Antígona presenta este conflicto como contraposición incomprensible entre leyes escritas y leyes no escritas. A pesar de la diferencia de sus lenguajes, ambos filósofos concuerdan en la persuasión de que lo trágico radica en el acontecer fundamental del mundo⁵².

52. Véanse M. SCHELER (1972): «Das tragische und die Werte». En *Vom Umsturz der Werte*. Francke Verlag, Berna y Munich, p. 153 s.; y T-V. HRIBAR (1992): «Das ethische Wesen von Antigone. Die Zwiesprache zwischen Heidegger und Sophokles». En *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, p. 43 s.