

**Amor y angustia:
diferentes aproximaciones fenomenológicas a la afectividad
en Scheler y Heidegger**

**Love and Anguish:
Different Phenomenological Approaches to Affectivity in Scheler and Heidegger**

ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ
Universidad Católica del Maule
Chile

El presente artículo pretende mostrar las distintas aproximaciones fenomenológicas que Scheler y Heidegger tienen sobre la afectividad. La pregunta que hace converger sus reflexiones es: cuál es la disposición afectiva fundamental. A juicio de Scheler ella corresponde al amor. Para Heidegger, en cambio, es la angustia. Con todo, el núcleo de la controversia entre ambos se encuentra en la finalidad de sus reflexiones. De este modo, el interés principal de Scheler, en algunas de sus obras, es el estudio de la vida emocional, con el objetivo de complementar sus investigaciones éticas; por ello pone en un mismo plano los afectos del amor (*Eros*) y de la angustia (*Angst*). La angustia no es más que sinónimo de opacidad. Con todo, la perspectiva desde la cual Heidegger está desarrollando sus reflexiones sobre la angustia es principalmente metodológica. La angustia no es solo sinónimo de nada, sino que para Heidegger tiene una dimensión ontológica. A partir de ella se nos abre el mundo.

The current paper purports to show the different phenomenological approaches that Scheler and Heidegger have on affectivity. The question that joins their reflections is: which is the basic affective disposition. According to Scheler it is love. For Heidegger, instead, it is anguish. Notwithstanding, the core of their controversy is found in the goal of their reflections. Thus, Scheler's main interest in some of his works is the study of emotional life, with the purpose of complementing his ethical research; that is why he places on the same level the affections of love (*Eros*) and anguish (*Angst*). Anguish is only synonym of opacity. Rather Heidegger's perspective in his reflections on anguish is mainly methodological. Anguish is not only synonym of nothingness, but also for Heidegger it has an ontological dimension. It is through it that the world discloses itself.

§ 1. Introducción

Si uno da por sentado que los proyectos filosóficos de Martin Heidegger (1889-1976) y Max Scheler (1874-1928) se desarrollan por senderos distintos de la reflexión fenomenológica, esto es, por un lado, la formulación de una ontología fundamental y, por otro, el despliegue de una ética material o de una antropología filosófica; que las interpretaciones o las recepciones mutuas de sus reflexiones, naturalmente, se modifican en el transcurso del tiempo, verificándose periodos de mayor o menor cercanía; que ambos fueron discípulos de Edmund Husserl y que, curiosamente, fueron de los primeros fenomenólogos que no respetan a cabalidad el método de su maestro, etc., y se concentra en algunos de los problemas filosóficos que abordaron, se percata, por ejemplo, de que ambos filósofos acuden a un "afecto" o a un "sentimiento", *la angustia* (Heidegger) y *el amor* (Scheler), para explicar el acceso que tenemos como seres humanos al mundo. En consecuencia, la *pregunta* que orienta esta comunicación es la siguiente: ¿por qué ambos pensadores recurren a un "afecto" fundamental para explicar nuestro acceso a los seres humanos y a las cosas, en otras palabras, al mundo? Me parece que ambos filósofos, más allá de sus diferencias, pretenden mostrar el valor filosófico de ciertos estados de ánimo que, normalmente, son relegados al plano psicológico y cuyo alcance ontológico o ético, según corresponda, no había sido del todo atendido por la tradición filosófica. De este modo, (1) intentaré aproximarme a la noción de afecto en Heidegger y Scheler; (2) contrapondré la angustia en *Ser y Tiempo* de Heidegger y el amor en los *Escritos tardíos* de Scheler, y, por último, (3) esbozaré algunos comentarios finales.

§ 2. La noción de afecto en Heidegger y Scheler

La noción de afecto es tematizada por Heidegger en el § 29 de *Ser y Tiempo*, titulado "El *Da-sein* como disposición afectiva (*Befindlichkeit*)"; en el caso de Scheler, ello acontece principalmente en el § 8, tomo II, de su *Ética*, titulado "La gradación de la vida emocional". En lo que sigue, intentaré delinear la noción de afecto en ambos autores.

En primer lugar, ¿qué me interesa del parágrafo § 29 de *Ser y Tiempo*? Principalmente un aspecto: la relación entre la disposición afectiva y la "apertura" (*Erschlossenheit*). Para ello tenemos que clarificar qué entiende Heidegger por disposición afectiva y cómo se relaciona con la apertura.

De entrada, Heidegger considera necesario, en el mencionado parágrafo, hacer una distinción de planos, esto es, "Lo que en el *orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es *ópticamente* lo más conocido y cotidiano: EL ESTADO DE ÁNIMO (*Stimmung*), EL TEMPLE ANÍMICO (*Gestimmtsein*)"¹.

En otras palabras, si la disposición afectiva es un existencial, ello implica que uno, en términos heideggerianos, el *Dasein*, "se encuentra o está" (*sich befinden*) en un estado de ánimo determinado. Incluso ello acontece en estados de ánimo aparentemente negativos, como por ejemplo, en el mal humor². Con todo, lo más relevante del análisis heideggeriano sobre la disposición afectiva es que *el mundo se nos abre en cada estado de ánimo*. No es que se nos abra únicamente la especificidad de lo que estamos viviendo, por ejemplo, la alegría por el nacimiento de un hijo o la tristeza por la muerte de un ser querido, sino que el mundo como todo es el que se nos presenta de un "color" o de otro: el mundo del que está alegre es muy distinto del mundo del que está triste. Sin embargo, esta no es una mera cuestión de matices o tonalidades, porque a partir del análisis de la disposición afectiva se comienza a delinear la estructura del *Dasein*.

Así, en estados de ánimo como el "aburrimiento" (*Langeweile*) el mundo se retira o se anula. Podemos participar, describe Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929/1930), en una cena con amigos, disfrutar de una comida exquisita y de una interesante conversación y, una vez que llegamos a casa, concluir que fue una experiencia del todo aburrida³.

¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 158. Las versalitas son mías.

² Así sostiene Heidegger: "Que los estados de ánimo se estropeen y puedan cambiar sólo prueba que el *Dasein* ya está siempre anímicamente templado" (Heidegger, Martin, *loc. cit.*).

³ "Nos han invitado por la tarde a alguna parte. No tenemos por qué ir. Pero hemos estado tensos todo el día, y por la tarde tenemos tiempo. Así que vamos. Allí hay la comida habitual con la habitual conversación de mesa; todo es no sólo de buen gusto, sino incluso exquisito. Después la gente se sienta junta, como se suele decir, animada, tal vez escucha música, se charla, es divertido y entretenido. Ya es hora de marchar. Las mujeres aseguran, no sólo al despedirse, sino también dentro y fuera, cuando ya volvemos a estar a solas: realmente ha sido muy agradable, o: ha sido terriblemente encantador. En efecto, No se encuentra absolutamente nada que haya sido aburrido en esa velada, ni la conversación, ni los hombres, ni las estancias. Por tanto uno vuelve contento

En términos de *Ser y Tiempo*, en ciertos temples "el *Dasein* esquivo de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo"⁴. Sin embargo, desde un punto de vista ontológico-existencial, esto significa que en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, esto es, al mundo, "*se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí (Da). En el mismo esquivar, está abierto (erschlossen) el Ahí*"⁵. Esto es, desde una perspectiva ontológica existencial, la retracción del *Dasein* en el aburrimiento se nos presenta como una posibilidad existencial del *Dasein* mismo.

En el temple de ánimo, el *Dasein* está siempre "AFECTIVAMENTE ABIERTO COMO *aquel ente* al que la existencia le ha sido confiada en su ser"⁶. Así, el *Dasein*, mediante su posibilidad de retirada en la más insignificante e indeterminada cotidianidad⁷, sabe "que es y tiene que ser"⁸.

Por último, me referiré a uno de los caracteres ontológicos esenciales de la disposición afectiva. Me refiero al segundo, que es formulado por Heidegger de la siguiente manera: "El estado de ánimo ya ha abierto siempre el estar-en-el-mundo en su totalidad, y hace posible por primera vez un dirigirse hacia (...) "⁹.

El temple anímico no se relaciona primeramente con lo psíquico, no es un estado interior que luego se exterioriza para colorear las cosas y el mundo. Más radicalmente, la disposición afectiva es la condición de posibilidad de que uno se pueda representar al mundo como una relación y que, junto con representárselo, lo pueda tematizar. Pensemos, por ejemplo, en la frase "mañana será otro día", que expresamos habitualmente cuando hemos vivido una experiencia desilusionante, hemos tenido un mal día o el "mundo se nos ha venido abajo". Al formularla, confiamos no precisamente en que las próximas horas cronológicas que comienzan al anochecer serán mejores, sino que nuestra cotidianidad o nuestro mundo nos ofrecerá experiencias alentadoras, nuevas posibilidades u otras oportunidades. El estado de ánimo está referido, entonces, a nuestro estar-en-el-mundo.

En síntesis, el punto de Heidegger sobre el "afecto" o el "sentimiento" es que ellos tienen un anclaje ontológico, esto es, que *la condición de posibilidad de los mismos es un ente, el Dasein, cuyo "modo de ser es el estar-en-el-mundo en disposición afectiva"*¹⁰. Se

a casa. Echa un vistazo en una breve mirada al trabajo interrumpido por la tarde, se hace cálculo y una previsión para el día siguiente, y entonces viene esto: *en realidad, después de todo, me he aburrido en la velada, en esta invitación*" (Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 147; las cursivas son mías).

⁴ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 159.

⁵ *Loc. cit.* Las cursivas son mías.

⁶ *Loc. cit.* Las versalitas son mías.

⁷ Mediante la mencionada posibilidad de retirada, por último, se nos abre la "facticidad" (*Faktizität*) y la "condición de arrojado" (*Geworfenheit*), temáticas que no desarrollaré en esta ocasión.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰ *Ibid.*, p. 162. Las cursivas son mías.

comienza a vislumbrar, en este instante, el valor metodológico de la disposición afectiva, cuestión que se profundizará a propósito de la disposición afectiva fundamental: la angustia¹¹.

Es a esta altura del § 29 de *Ser y tiempo* donde Heidegger se refiere positivamente, no sin antes aludir a la *Retórica* de Aristóteles, a los estudios realizados por Max Scheler sobre los "afectos" y "sentimientos". Cito a Heidegger:

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 general¹².

Para entender, quizás de mejor manera, la crítica de Heidegger a Scheler respecto de la falta de fundamentación ontológica de los afectos, bosquejaré la comprensión scheleriana al respecto. Para tal efecto, como sostuve con anterioridad, describiré los "estados sentimentales" a partir del § 8, tomo II, de la *Ética* de Max Scheler. Me interesa, principalmente, dilucidar lo siguiente: ¿qué entiende Scheler por afecto o sentimiento?

Lo primero que llama la atención, en comparación con Heidegger, es el detallado análisis y estratificación que hace Scheler de los afectos. Scheler distingue en la *Ética*, de esta manera, cuatro grados del sentimiento que corresponden a la estructura de toda nuestra existencia humana. Cito a Scheler:

Hay: 1º, *sentimientos sensibles* o "sentimientos de la sensación" <según Carlos Stumpf>; 2º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad)¹³.

Comento brevemente cada uno de estos tipos de sentimientos. El "sentimiento sensible" se caracteriza por estar "dado, localizado y extenso, en determinados lugares del cuerpo"¹⁴. Es el caso, por ejemplo, de algunas clases de dolor y agrado sensible, por ejemplo, en la comida, la bebida, la voluptuosidad, etc. Además, agrega Scheler, el "sentimiento sensible" jamás está sin un objeto, aunque no posee una intención

¹¹ "La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el *Dasein* es su Ahí. No sólo caracteriza ontológicamente al *Dasein*, sino que a la vez, en virtud de su carácter aperiente, tiene una importancia metodológica fundamental para la analítica existencial" (*ibid.*, p. 263).

¹² *Ibid.*, p. 163. Las cursivas son mías.

¹³ Scheler, Max, *Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1941, p. 114.

¹⁴ *Ibid.*, p. 115.

hacia ellos; carece de referencia personal y se refiere únicamente al yo de un modo indirecto; está fundado, por último, sobre el dato de una parte limitada del cuerpo.

Respecto del "sentimiento vital", Scheler sostiene que "aparece como un estrato peculiar de la vida emocional, irreductible al estrato de los sentimientos sensibles por la sencilla razón de sus rasgos divergentes de todas las características que son propias de los sentimientos sensibles"¹⁵. Así, mientras los sentimientos sensibles están localizados, el "sentimiento vital" no posee una extensión espacial ni tiene un lugar "en" el cuerpo. Es el caso, por ejemplo, del sentimiento de bienestar, de la salud, del agotamiento, etc. También el "sentimiento vital" es, para Scheler, un hecho unitario y puede tener una dirección positiva.

Por otro lado, los "sentimientos anímicos" son, de suyo, una cualidad del yo. "Un profundo sentimiento", sostiene Scheler, "de tristeza no participa, en modo alguno, de la extensión que siempre ofrece, aunque vagamente, el encontrarse bien o mal"¹⁶. Piénsese en expresiones idiomáticas como "me siento triste", "siento una tristeza enorme", "estoy triste", donde se aprecia la proximidad creciente al yo. Y es precisamente esta proximidad al yo lo que marca una diferencia con los "sentimientos espirituales".

Lo que distingue, entonces, a los "sentimientos espirituales" de los puramente anímicos es el hecho de que no puedan ser nunca estados. "En la *beatitud* y *desesperación* auténticas, lo mismo que en la *serenidad* (*serenitas animi*) y en la 'paz del alma', manifiéstase como extinguido todo *estado del yo*"¹⁷. Estos sentimientos traspasan todos los contenidos peculiares de la vivencia.

Si esto es así, cabe preguntarse, ¿qué lugar ocupan, según Scheler, el amor y la angustia? La respuesta a esta interrogante la desarrollaré a continuación, cuando compare la perspectiva scheleriana con la heideggeriana.

§ 3. La angustia en *Ser y Tiempo* de Heidegger y el amor en los *Escritos tardíos* de Scheler

El propósito de la segunda parte de este trabajo es aproximarme a dos maneras específicas de comprender el afecto: la angustia (*Angst*) en Heidegger y el amor (*Eros*) en Scheler, una vez expuesto lo que ambos filósofos entienden por afecto o sentimiento. El punto de partida de este comentario está dado por la reseña que hace Max Scheler de *Ser y tiempo*, denominada "A partir de los pequeños manuscritos acerca de *Ser y tiempo*" (1927) (*Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit*), que se encuentra en sus

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

¹⁷ *Loc. cit.*

"Escritos tardíos" (*Späte Schriften*)¹⁸. Particularmente interesante me parece la siguiente afirmación de Scheler: "EL PRIMER GIRO HACIA EL *mundo inmanente* ES, EMPERO, EROS, NO EL RECHAZO, LA ANGUSTIA, EL MIEDO DE SÍ"¹⁹.

Me pregunto, entonces, ¿por qué es tan tajante el rechazo de Scheler a la disposición afectiva fundamental heideggeriana? Probablemente porque la angustia se contrapone a la concepción que tiene Scheler del ser humano, fundada en el amor. Es este sentimiento la fuente de los actos humanos y, todavía más, su esencia: la esencia del *homo amandis*. Esta es la respuesta scheleriana. Sin embargo, desde otra perspectiva, es posible sostener que Scheler no comprendió cabalmente la significación ontológica de la angustia en el pensamiento de Heidegger o que Scheler no entendió a fondo dicha significación²⁰. Para tratar de esclarecer estas afirmaciones, me concentraré, en seguida, en los mencionados afectos.

El análisis sobre *la angustia* en *Ser y tiempo* constituye uno de los ejes de la obra fundamental de Martin Heidegger. A pesar de que es posible rastrear la presencia del mencionado concepto en diversos párrafos del texto, me circunscribiré al muy conocido § 40, denominado "*La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein*". Heidegger inicia sus comentarios, haciendo cuestión precisamente del título del apartado: "¿En qué medida es la angustia una disposición afectiva eminente?"²¹. Para responder esta interrogante, Heidegger recurre al análisis de la "caída" (*Verfallenheit*)²², que ya fue tratada en el § 38 de *Ser y tiempo*. Una primera aproximación al mencionado análisis, daría la impresión de que nos encontramos ante una "huída del *Dasein* ante sí mismo"²³. Con todo, un análisis más fino del mencionado fenómeno exige, a su juicio, una distinción de niveles: por un lado, se encuentra el ámbito óptico-existencial (la huída) que no debe ser confundido, por otro lado, con el nivel ontológico-existencial (la angustia). Es por ello que Heidegger considera que *no hay que pasar por alto los fenómenos fundantes, que son precisamente los que hacen posible aquellos fenómenos que son más evidentes*. O con sus propias palabras: "La

¹⁸ Cfr. Scheler, Max, *Späte Schriften, Gesammelte Werke*, vol. IX, editado por Manfred S. Frings, Bern/München: Editorial Francke, 1976.

¹⁹ *Ibid.*, p. 294. Las versalitas son mías.

²⁰ En este punto, resultó muy orientador el artículo de Raúl Gabás Pallás, "La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler y el concepto de afectación en Martin Heidegger", en: *Enrahonar*, n° 34 (2002), pp. 31-46.

²¹ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 206.

²² Así explica Heidegger la caída: "ESTE TÉRMINO NO EXPRESA NINGUNA VALORACIÓN NEGATIVA; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del 'mundo' del que se ocupa. Este absorberse en (...) tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el 'mundo'. EL ESTADO DE CAÍDA EN EL 'MUNDO' DESIGNA EL ABSORBERSE EN LA CONVIVENCIA REGIDA POR LA HABLADURÍA, LA CURIOSIDAD Y LA AMBIGÜEDAD. Lo que antes hemos llamado impropiedad del *Dasein* recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída. (...) LA IMPROPIEDAD NO MIENTA UNA ESPECIE DE NO-ESTAR-YA-EN-EL-MUNDO, SINO QUE ELLA CONSTITUYE, POR EL CONTARIO, UN MODO EMINENTE DE ESTAR-EN-EL-MUNDO, EN EL QUE EL *Dasein* QUEDA ENTERAMENTE ABSORTO POR EL 'MUNDO' Y POR LA COEXISTENCIA DE LOS OTROS EN EL UNO. El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad positiva del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo"(Heidegger, Martin, *ibid.*, p. 198; las versalitas son mías).

²³ *Ibid.*, p. 206.

posibilidad de avanzar hacia el ser del *Dasein* por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es tanto mayor cuanto *más originario* es el *fenómeno* que sirve *metodológicamente* de disposición afectiva aperiente”²⁴.

Paulatinamente, entonces, se aproxima Heidegger al análisis del fenómeno de la angustia, teniendo como telón de fondo los resultados del análisis de la disposición afectiva. El siguiente paso consiste en profundizar en el fenómeno de la caída, precisando que no todo “retroceder ante”, ni todo “dar la espalda a” es necesariamente una huida. Más precisamente, le interesa destacar a Heidegger que la huida, entiéndase el “miedo” (*Furcht*), es una reacción *ante un objeto o ante una situación específica y determinada*: “(...) el ante qué del miedo es siempre *un ente perjudicial intramundano*”²⁵. Es precisamente en este punto donde Heidegger marca la diferencia entre el “miedo” (*Furcht*) y la “angustia” (*Angst*), dado que esta última *no está referida a un ente determinado*. Es por ello que sostiene que la angustia es la fuente del miedo y no al revés. En ese contexto, se describe más precisamente el fenómeno de la angustia.

El ante-qué de la angustia es *enteramente indeterminado*. Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que *los entes intramundanos no son en absoluto “relevantes”*. (...) La totalidad respeccional de lo a la mano y de lo que está ahí, carece como tal de toda importancia. Toda entera se viene abajo. *El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia*²⁶.

Lo característico de la angustia es, entonces, que “lo amenazante” no existe, no es nada, no está en ninguna parte. La angustia no sabe qué es aquello ante lo que se angustia. Esto significa, para Heidegger, que en la angustia no caemos en un mero estado psicológico de completa aflicción o congoja²⁷, menos en una ausencia de mundo.

²⁴ *Ibid.*, p. 207. Las cursivas son mías.

²⁵ *Ibid.*, p. 208. Las cursivas son mías. En el § 30 de *Ser y tiempo*, Heidegger describe así el “ante-qué del miedo”: “El ante qué del miedo [*das Wovor der Furcht*], lo “temible”, es en cada caso *algo que comparece dentro del mundo* en el modo de ser de lo a la mano, de lo que está-ahí o de la coexistencia” (Heidegger, Martin, *ibid.*, p. 164; las cursivas son mías).

²⁶ *Ibid.*, p. 208. Las cursivas son mías.

²⁷ “La filosofía moderna ha sostenido que la angustia no sólo sería una experiencia normal y cotidiana, sino que constituiría un fenómeno consubstancial a la existencia del hombre. Es la angustia del hombre sin Dios; del hombre arrojado a un mundo hostil y desconocido y a una vida precaria e incierta. (...) La angustia existencial del desamparo, de la insignificancia cósmica, del confinamiento temporoespacial, del vértigo de la libertad y de la experiencia de la nada, son posiblemente realidades en el fondo ontológico y metafísico del hombre, pero no corresponden a la angustia que experimentan los enfermos. El enfermo de policlínico –el enfermo de carne y hueso– no está atormentado por la conciencia del límite, ni por el abismo que separa lo finito de lo infinito, sino por sus síntomas. Sufre, más prosaicamente, por la opresión precordial y la dificultad respiratoria; por la taquicardia y las palpitaciones; por el bloqueo sexual, la tartamudez y el enrojecimiento; por el temor de un infarto, de un cáncer o de un síncope cerebral” (Peña y Lillo, Sergio, *La angustia*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981, pp. 16-17).

En este punto, es posible establecer una clara diferencia con la concepción scheleriana de la angustia. Para Scheler, la angustia es un tipo de "sentimiento vital" –esto es, ubicado en el segundo estadio de la clasificación de los sentimientos–, de la misma clase que el miedo, el asco, la vergüenza, el apetito, la aversión o la simpatía²⁸. Entonces, la peculiaridad de la angustia, para Scheler, reside en que indica el valor de lo que está por venir, no de lo presente y, en esa medida, es un "*sentimiento de lejanía lo mismo en el tiempo que en el espacio*, por oposición a los sentimientos de contacto en el tiempo y el espacio que representan los sentimientos sensibles"²⁹. En la angustia y en los otros sentimientos que se encuentran en el mismo estadio, sentimos la vida misma, su ascenso o su decadencia, su peligro y su porvenir.

Por el contrario, la angustia para Heidegger no ocupa un lugar tan secundario. Ella es la disposición afectiva fundamental. ¿Qué quiere decir una frase como la anterior? Principalmente, que la angustia es un temple de ánimo a partir del cual se nos abre el mundo. En otras palabras, lo angustiante de la angustia es algo completamente indeterminado: es el mundo o, en términos heideggerianos, el "estar-en-el-mundo". Lo que oprime en la angustia no es esto o aquello, sino la posibilidad de lo que está a la mano en general, es decir, el mundo mismo. E inmediatamente Heidegger agrega: "La angustia como modo de la disposición afectiva, ABRE INICIALMENTE EL *mundo en cuanto mundo*"³⁰. Es posible apreciar aquí la estrecha relación que existe entre la angustia y la "aperturidad" (*Erschlossenheit*).

Formulado de otra manera: si entendemos la "aperturidad" –el "Ahí" (Da) del *Dasein*– como un "abrir" o "tener un horizonte", como un modo de ser fundamental del *Dasein*, podemos comprender que la angustia sea aquel temple de ánimo en el que se nos "abre originaria y directamente"³¹ el mencionado horizonte.

Es precisamente esta dimensión ontológica de la angustia la que no tematiza Scheler. Él se muestra escéptico frente a la tesis de Heidegger de que la angustia es la afección o disposición afectiva fundamental. Los peligros de una formulación tal son, a su juicio, evidentes: "¿Cómo se puede aquí separar lo que es significativamente esencial y ontológico para 'el' ser humano de lo que sólo condiciona 'caracterológicamente', aquello que es sólo válido, por ejemplo, para un círculo cultural o para un particular e histórico nivel de desarrollo del ser humano?"³². En otras palabras, se pregunta Scheler, ¿debe ser realmente la angustia la disposición afectiva fundamental y el modo de comportarse principal de un habitante de la isla de Sumatra o de un niño? A su juicio no. Si bien es posible reconocer el rol que ha jugado la angustia en la historia

²⁸ Véase también Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Madrid: Caparrós Editores, 1998, p. 46.

²⁹ Scheler, Max, *Ética*, p. 125. Las cursivas son mías.

³⁰ Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 209. Las versalitas son mías.

³¹ *Loc. cit.*

³² "Wie lässt sich hier scheiden, was essentiell und ontologisch für 'den' Menschen bedeutsam ist, vor dem, was nur 'charakterologisch' bedingt, was nur gilt z. B. für einen Kulturkreis oder für eine besondere geschichtliche Entwicklungsstufe des Menschen?" (Scheler, Max, *Späte Schriften*, p. 268).

de la humanidad, especialmente a partir del judaísmo y el cristianismo, se comete una exageración al elevarla hasta "la ontología del ser humano"³³, como pretende Heidegger. ¿A qué se debe ello? A que existe otro fenómeno fundamental: *el amor*.

Como sostuve con anterioridad, la expresión de la divergencia entre Heidegger y Scheler a propósito de la disposición afectiva fundamental se encuentra en la recensión que efectúa Max Scheler de *Ser y tiempo*. Esta comienza con la interpretación scheleriana del propósito de la obra de Martin Heidegger:

El ser humano es el ser, "al que *le va* en su ser" y que por la angustia se da a conocer a sí mismo y a la muerte, de tal modo como si no se tratara de sí mismo, sino del "útil" (propiedad, bienes, trabajo, –cuidado) ¡ESTA ES LA TESIS DE HEIDEGGER! ¡Pero esto no es así!: Se trata efectivamente del ser humano en sí mismo –pero solamente en solidaridad con las cosas y su fundamento! EL PRIMER GIRO HACIA EL mundo inmanente ES, EMPERO, EROS, NO EL RECHAZO, LA ANGUSTIA, EL MIEDO DE SÍ. (...) LO QUE NOS ABRE EL MUNDO ES EL "AMOR", NO LA ANGUSTIA. La angustia *supone* la esfera abierta del mundo (Carencia de angustia del animal y de los primitivos)³⁴.

Scheler, en primer lugar, se refiere a un fragmento de la cuasi-definición del *Dasein* –que se encuentra en el § 4 de *Ser y tiempo*³⁵–, para posteriormente problematizar algunas tesis centrales del pensamiento heideggeriano: cuestiona el ser para la muerte, toma distancia de la noción de "útil" (*Zeug*) y subraya que *el fenómeno fundamental que nos abre el mundo es el amor, no la angustia*. Esta última no puede ser el fenómeno originario, porque le antecede en radicalidad el amor, que es la fuente de la aperturidad del mundo. Este pasaje de la recensión scheleriana de *Ser y tiempo* remite necesariamente al lugar donde Scheler desarrolla un detallado comentario de algunos tópicos de la obra principal de Heidegger, esto es, el texto "El problema de la realidad emocional. *Ser real y oposición–angustia–cuidado–realidad*" (*Das emotionale Realitätsproblem. Realsein und Widerstand–Angst–Sorge und Realität*), que también se encuentra en sus "Escritos tardíos".

En el mencionado texto, Scheler muestra algunas coincidencias entre sus reflexiones y las heideggerianas a propósito de la angustia. Por ejemplo, que él desde hace tiempo se ha preocupado en sus lecciones magistrales por dicho tema, donde ha separado la angustia "pura" de todas las angustias de carácter empírico-psicológico y ha enseñado que la "angustia está unida con la vivencia específica de realidad"³⁶. Además,

³³ "(...) Ontologie des Menschen" (*loc. cit.*).

³⁴ Las versalitas son mías. "Der Mensch ist das Sein, 'dem es um sich geht' und das aus Angst 'sich' und dem Tode so 'tut', als ginge es ihm nicht um sich selbst, sondern um das 'Zeug' (Besitz, Ware, Arbeit, –Sorge). Das ist Heideggers These! Aber so ist es nicht: Es geht dem Menschen wohl um sich –aber nur solidarisch mit den Dingen und ihrem Grund! Die erste Wendung zum Welt-immanenten ist doch Eros, nicht Abstossung, Angst, Flucht vor sich.(...) Das, was uns die Welt aufschliesst, ist 'Liebe' nicht Angst. Die Angst stezt die erschlossene Weltsphäre voraus (Angstlosigkeit des Tieres und der Primitiven)" (Scheler, Max, *Späte Schriften*, p. 294).

³⁵ "El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser (...)" (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 35).

³⁶ "(...) und lehre, dass die 'Angst' mit den spezifischen Realitätserlebnis zwar wesensmässig verbunden sei" (Scheler, Max, *ibid.*, p. 257).

está de acuerdo con Heidegger en que el miedo debe fundamentarse en la angustia y que esta, en último término, está relacionada de manera indirecta con la muerte. Por último, sostiene que un resultado de sus propias investigaciones antropológicas es que la angustia es una disposición afectiva relevante del ser humano en cuanto ser humano³⁷. Scheler nos remite, en este caso, a *El puesto del hombre en el cosmos*³⁸.

Con todo, ¿cuál es el punto de la crítica scheleriana a la noción de angustia como disposición afectiva fundamental en Heidegger? Como ya hemos dicho, que la "*dirección motriz*" del ser humano es el amor, no la angustia. Para Scheler, Heidegger comete un error al sostener que la angustia conduce al hombre hacia la inmanencia del mundo y hacia los otros. Lo anterior, dado que la angustia tiene un adversario relevante: "*esto es lo erótico, el Eros a juicio de Platón y las funciones simpáticas de todo tipo*"³⁹. Y complementa Scheler: "Y en el amor (...) tenemos el resorte hacia la participación en el ser-así, hacia el 'saber' y finalmente de manera muy derivada hacia el conocer. (...) El amor es el antagonista de la angustia (impulso de dominación) y del, basado en él, hambre de dominación y del hambre de supra-dominación"⁴⁰.

Max Scheler se inspira, en esta ocasión, en la concepción platónica del amor para refutar a Heidegger. Para él, este afecto es el vehículo del proceso del conocimiento puesto que ante él "se abre el mundo"⁴¹.

Estas expresiones de Scheler sobre el amor, formuladas aproximadamente en el año 1927, nos recuerdan un tópico transversal de su pensamiento. Scheler tematiza el amor, cuando menos, en *El resentimiento en la moral* (1912), *Ordo amoris* (1914) y en *Esencia y formas de la simpatía* (1923).

Sin duda alguna, para el propósito de esta comunicación, el texto más relevante es *El resentimiento en la moral*. Allí Scheler analiza la noción de "amor" en el mundo

³⁷ "Daß Angst eine der Grundbefindlichkeiten des Menschen qua Menschen ist (im Unterschied vom Tier), das ist ein Resultat, zu dem mich auch meine eigenen anthropologischen Forschungen geführt haben" (*ibid.*, p. 269).

³⁸ "¿Qué significa, pues, aquel enérgico 'no' de que antes hablábamos? ¿Qué significa *desrealizar* el mundo o 'idear' el mundo? No significa, como cree Husserl, reservar el *juicio* existencial; significa más bien abolir, aniquilar, fictivamente el *momento de la realidad misma*, toda esa impresión indivisa, poderosa de la realidad, con su correlato afectivo; significa eliminar esa 'angustia de lo terreno'. (...) Este *acto de desrealización, acto ascético* en el fondo, sólo puede consistir –si existencia es 'resistencia'– en la anulación, en la examinación de ese impulso *vital*, para el cual el mundo se presenta como 'resistencia', y que es a la vez la condición de toda percepción sensible del ahora, del aquí y del modo contingente" (Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada, 1994, p. 71).

³⁹ Scheler, Max, *Späte Schriften*, p. 271. Las cursivas son mías. Scheler desarrolla esta tesis tanto en su libro *Esencias y formas de la simpatía* (Salamanca: Sígueme, 2005) como en su ensayo *El resentimiento en la moral* (Madrid: Caparrós, 1998).

⁴⁰ Scheler, Max, *Späte Schriften*, p. 271. Las cursivas son mías. "Und in ihm (...) haben wir die Sprungfeder zur Teilhabe am So-sein, zum 'Wissen' und schliesslich sehr abgeleitet zum Erkennen (Siehe auch 'Vom Wesen der Philosophie', ferner 'Die Wissensformen und die Bildung'). Der Eros ist der Antagonist der Angst (Machttrieb) und des auf ihr beruhenden Machthungers und Übermachthungers" (*loc. cit.*).

⁴¹ *Ibid.*, p. 272. "Platon behält also unbedingt recht: Der Eros, nicht die Angst ist das Vehikel steigender Teilhabe und des Erkenntnisprozesses. Vor dem Eros öffnet sich die Welt und noch hinter jeder Wahrnehmung des Soseins eine Gegenstandes treibt ein Impuls, der sein Ableger ist. Auch Selbsterkenntnis ist durch Selbstliebe, ist mindestens durch Sympathie mit sich fundiert" (*loc. cit.*).

griego, en el mundo cristiano y en Nietzsche. En la primera de estas descripciones, que corresponde a Platón, Scheler sostiene que todos los pensadores, poetas y moralistas antiguos coinciden en creer que el amor es una "aspiración, una tendencia de lo 'inferior' a lo 'superior', de lo 'imperfecto' a lo 'perfecto', de lo 'informe' a la 'forma', (...) de la 'apariciencia' a la 'esencia', del 'no saber' al 'saber', un 'término medio entre el tener y el no tener', como Platón dice en el Banquete"⁴². Todas las relaciones de amor entre los hombres (el matrimonio, la amistad, la paternidad, etc.) se dividen en un "amante" y un "ser amado"; y el ser amado es siempre lo más noble, lo más perfecto. Esta idea, sostiene Scheler, logra su expresión más nítida en la metafísica griega. Con todo, el amor cristiano cumple, para Scheler, una función modélica. Esta es una intención espiritual sobrenatural que rompe y deshace todas las leyes de la vida natural: el odio a los enemigos, la venganza o la exigencia de compensación. Así lo sostiene Scheler: "(...) el amor debe mostrarse justamente en el hecho de que lo noble se rebaje y descienda hasta lo innoble, el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar"⁴³.

Por otro lado, hay que mencionar brevemente que en *Esencia y formas de la simpatía* el amor es tematizado como un sentimiento no intencional, que está al mismo nivel que el odio y con el que determina, en conjunto, lo afectivo. Con todo, un análisis detallado de este texto central del pensamiento de Scheler excede los límites de esta comunicación.

Por último, si uno mira el tema del "amor" desde la perspectiva de Heidegger, este no es tratado en *Ser y Tiempo*. Pero el no ser tematizado no significa que no pueda ser analizado con posterioridad. Es sabido que el proyecto heideggeriano considera que, a partir de la ontología fundamental, es factible fundar un conjunto de ontologías regionales (por ejemplo, la ética o la antropología)⁴⁴. En este contexto, no es descartable de suyo el tratamiento del amor, ya que puede formar parte del ámbito de una antropología existencial *a priori*.

§ 4. Comentarios finales

La finalidad de la presente comunicación era aproximarme a dos maneras distintas de entender la afectividad: el amor en Scheler y la angustia en Heidegger. Para emprender

⁴² Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, p. 62.

⁴³ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁴ "La ANALÍTICA DEL *Dasein* que se interna hasta el fenómeno del cuidado DEBE PREPARAR la problemática ONTOLÓGICO-FUNDAMENTAL, es decir, la pregunta por el sentido del ser en general. Con el fin de orientar explícitamente nuestra mirada en esa dirección, partiendo de lo hasta ahora logrado y yendo más allá del problema particular de una ANTRPOLOGÍA EXISTENCIAL *a priori*, será necesario volver a examinar más a fondo aquellos FENÓMENOS que se hallan en estrecha conexión con la pregunta que nos guía, la pregunta por el ser" (Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 205. Las versalitas son mías).

esta tarea me vi en la obligación de precisar, con anterioridad, la noción de afecto o de sentimiento que cada uno de los autores utiliza. Y creo que este es un punto central que permite explicar las diferencias entre Heidegger y Scheler.

El problema no está únicamente en la orientación de los proyectos filosóficos, en los planos de discusión, sino en la manera en que se aproximan al ser humano. Me parece que Scheler es deudor de una comprensión tradicional del ser humano, que en el ámbito de los afectos determina algunos estratos o características fijas del hombre; por el contrario, Heidegger subraya que el hombre está, si se me permite la expresión, constituido por modos de ser, esto es, por posibilidades. Y los afectos son posibilidades; posibilidades que el ser humano puede desarrollar o no desarrollar.

Entre esos afectos, la angustia cumple un rol fundamental. En el entramado de *Ser y Tiempo*, ella no es el reflejo de una época histórica determinada, sino que es un fenómeno que utiliza Heidegger para mostrar cómo es posible el acceso al estar-en-el-mundo o, dicho de otra manera, la angustia es un temple a partir del cual se nos abre el estar-en-el-mundo. La angustia cumple, entonces, una función ontológico-existencial⁴⁵.

He aquí el núcleo de la controversia entre Heidegger y Scheler: dado que el interés principal de Scheler, en algunas de sus obras, es el estudio de la vida emocional, con el objetivo de complementar sus investigaciones éticas, y tomando en consideración que él no discute los fundamentos de su disciplina, pone en un mismo plano los afectos del amor (*Eros*) y de la angustia (*Angst*). Si, como Scheler sostiene en *Ordo Amoris*, el amor es el núcleo principal del *ethos* de un hombre o de una colectividad humana, es comprensible su juicio. La angustia no es más que sinónimo de opacidad. Pero, si uno considera la perspectiva desde la cual Heidegger está desarrollando sus reflexiones, es posible sostener que Scheler comprendió solo parcialmente el análisis heideggeriano de la angustia.

⁴⁵ Al final del § 40 sostiene que son poco frecuentes los intentos de interpretar este fenómeno en su fundamental constitución y función ontológica-existencial (con excepción de los intentos de San Agustín, Lutero y Sören Kierkegaard): "Las razones para ello radican, en parte, en la omisión de una analítica existencial del *Dasein* en cuanto tal y, particularmente, en el desconocimiento del fenómeno de la disposición afectiva. LA INFRECUENCIA FÁCTICA DEL FENÓMENO DE LA ANGUSTIA NO PUEDE, SIN EMBARGO, DESPOJARLO DE SU APTITUD PARA ASUMIR UNA FUNCIÓN *metodológica* FUNDAMENTAL EN LA ANALÍTICA EXISTENCIAL" (Heidegger, Martín, *Ser y tiempo*, p. 212. Las versalitas son mías).