

HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS AFECTOS: MARTIN HEIDEGGER Y MAX SCHELER¹

Jesús Adrián Escudero. Universidad Autónoma de Barcelona.

Resumen: El mundo de los afectos y de las emociones ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no suele encajar en el clásico modelo de filosofía inspirado en la certeza del conocimiento matemático. De la mano de la irrupción de la fenomenología tratamos de mostrar cómo se produce una rehabilitación del componente afectivo y corporal de la existencia humana; a tal efecto, tomamos en consideración el significado filosófico que Heidegger y Scheler otorgan respectivamente a los sentimientos de la angustia y del amor a la hora de abrir y comprender el mundo.

Abstract. The world of affects and emotions are not really taken in account in philosophy. Its ambiguity doesn't find a place in the frame of a modern thought inspired by the certainty of mathematical knowledge. But with the irruption of phenomenology we assist to a rehabilitation of the affective and emotional dimension of human existence; in this context, we fix our attention in the philosophical significance that Heidegger and Scheler give to the power of anxiety and love to open and understand the world.

El mundo de los afectos y de las emociones ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no encaja con un modelo de pensamiento como el ilustrado que exalta la racionalidad matemática y el rigor geométrico. Pero, como recuerda Berlin, la vida humana resulta tener sus propios métodos y técnicas de análisis, sus propios criterios de éxito y de fracaso.² Sólo recientemente se ha puesto de manifiesto la debilidad de un compromiso exclusivo con este tipo de exactitud matemática. La medicina clínica, la ecología, el feminismo y el arte contemporáneo, entre otros movimientos intelectuales y sociales, han desplazado su atención a cuestiones de orden práctico, moral, emocional y afectivo. Una vez se descarta el mito de la estabilidad y se desvanece el sueño de claridad eterna, se abre la posibilidad de retomar el contacto con la experiencia de la vida cotidiana en su inmensa prodigalidad.

En este punto se entrecruzan planteamientos tan distintos como los análisis del mundo de la vida que se realizan desde la fenomenología social de Schütz, Berger y Luckmann, los estudios etnometodológicos de Garfinkel y Goffman y los estudios sobre la familia que encontramos en representantes de la Escuela de Frankfurt hasta la creciente recuperación de las diferentes artes de existencia clásicas que se produce en torno al concepto foucaultiano de la ética del cuidado (como, por ejemplo, en el caso de los trabajos de una Martha Nussbaum³). Y si abandonamos la esfera filosófica, basta echar una mirada a la cohorte de libros de autoayuda que invaden los kioscos de cualquier aeropuerto, a las revistas de decoración que exaltan las virtudes del *Feng Shui*, a la expansión de las prácticas del budismo *zen* o al auge de las consultorías filosóficas para darnos cuenta de la fragilidad los vínculos humanos y de las profundas carencias afectivas que demuestran los individuos de la contemporánea sociedad líquida.⁴ Un diagnóstico de la constelación afectiva del siglo XX no muy alejado del que elaboraron Robert Musil en *El hombre sin atributos* y Thomas Mann en *La montaña mágica*, por citar a dos escritores coetáneos de Heidegger y Scheler que, al igual que estos dos genios volcánicos de la filosofía, supieron pulsar

¹ El presente texto se enmarca dentro del proyecto de investigación *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965).

² Isaiah Berlin, *The sense of reality*. Giroux, Nueva York, 1996, pp. 40-41. En la misma línea de reivindicación de la variedad de la vida práctica se sitúa el reciente libro de Stephen Toulmin, *Regreso a la razón. El debate entre la racionalidad y la experiencia y la práctica personales en el mundo contemporáneo*. Península, Barcelona, 2003, esp. pp. 255-309.

³ Martha Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós, Barcelona, 2003, pp. 591-622.

⁴ Para un retrato sociológico de esta sociedad líquida y posmoderna, véanse, por ejemplo, Zygmunt Barman, *Amor líquido*. Fondo Cultura Económica, Madrid, 2006, pp. 15-57 y Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona, 1994, pp. 79-135.

el vacío existencial de una época marcada por el desencantamiento colectivo.

En este contexto, resultan tremendamente interesantes tanto los análisis de Heidegger sobre la angustia, el aburrimiento y la maquinación como las investigaciones de Scheler sobre el sentimiento de la simpatía y el amor, pues ambos sientan las bases de lo que podemos llamar una fenomenología de los afectos que pone al descubierto los factores emocionales que animan y atraviesan la existencia humana. A partir de aquí, dividimos nuestro texto en dos apartados: 1) En primer lugar, recordamos la desconfianza que la filosofía moderna muestra hacia el ámbito de lo emocional (como en el caso de Descartes, Leibniz y Kant) para a continuación llamar la atención sobre los primeros pasos que algunos pensadores daban precisamente en la dirección contraria (desde Montaigne y Pascal hasta Kierkegaard y Nietzsche). 2) En segundo lugar, intentamos mostrar cómo de la mano de la irrupción de la fenomenología se produce una rehabilitación del componente afectivo y corporal de la existencia humana; a tal efecto, tomamos en consideración el significado filosófico que Heidegger y Scheler otorgan respectivamente a los sentimientos del aburrimiento y del amor a la hora de abrir el mundo y establecer nuestras relaciones con las otras personas.

1. Antecedentes históricos

El universo de las afecciones y las emociones no goza de buena prensa en la historia de la filosofía: estigmatizado desde Platón y arrinconado por Descartes por su incapacidad de aportar conocimiento verdadero, vemos que los sentimientos como el amor, el odio, la vergüenza, la alegría o el odio no tienen cabida en los grandes relatos de los tratados filosóficos. Su carácter difuso y ambiguo no encaja en el modelo de filosofía inspirado en la certeza del conocimiento matemático. Desde esta perspectiva los sentimientos se consideran actos borrosos que nublan la claridad del pensamiento racional y que, por tanto, carecen de toda fuerza epistemológica. Nos hallamos, como señala Scheler en *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, ante la clásica división entre sensibilidad y razón. Una división que empieza a resquebrajarse en la segunda mitad del siglo XIX con autores como Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche que ahondan en los sentimientos metafísicos y las fuerzas dionisiacas como elementos primordiales de la existencia humana, elementos que empiezan a aflorar en el idealismo alemán.

Pero sin duda pertenece a Pascal el mérito de haber otorgado a los actos emocionales un estatuto ontológico propio y considerar que los sentimientos constituyen un rasgo fundamental del hombre. El famoso pensamiento pascaliano «El corazón tiene razones que el entendimiento no comprende»⁵, muestra que el corazón obedece a una lógica propia que abre el mundo de un modo que permanece cerrado a la razón, al igual que el oído y el escuchar son ciegos para ver el color; es más, la razón descansa sobre el saber del corazón y de los instintos. El corazón se mueve por sentimientos, la razón se guía por demostraciones. En otros términos, el corazón es capaz de conocer las verdades del alma, mientras que la razón es capaz de conocer las verdades de la naturaleza. Y a cada uno de estos modos de conocimiento corresponde un tipo diferente de espíritu: el espíritu de finura capta la riqueza insondable de la vida (como el poeta, el músico y el filósofo); en cambio, el espíritu de geometría establece relaciones causales entre los hechos (como el economista gris y el científico pragmático). Como señala Scheler en sintonía con Pascal, «me encuentro en un mundo enorme de objetos sensibles y espirituales, que ponen en perpetuo movimiento mi corazón y mis pasiones; sé tanto de los objetos que conozco por percepción o representación como todo lo que quiero, hago, amo y odio».⁶ En definitiva, las leyes del corazón proporcionan una apertura afectiva del mundo que desvela las relaciones que establecemos con el mismo de una manera más propia y genuina.

2. Heidegger y Scheler en torno a la apertura afectiva del mundo

No se trata aquí de explorar los elementos doctrinales de Scheler que están presentes en Heidegger y viceversa, ni de la estima que ambos pensadores se

⁵ Blair Pascal, *Pensamientos*. Orbis, Barcelona, 1977, frag. 277.

⁶ Max Scheler, *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica, Barcelona, 2003, p. 63.

dispensan recíprocamente. Heidegger reconoce que, después de Aristóteles, Max Scheler fue el primero que creó la base de una interpretación ontológica de lo afectivo⁷; y Scheler, en su amplio comentario de *Ser y tiempo*, destaca la originalidad del análisis heideggeriano de la disposición afectiva del *Dasein*⁸. Nos interesa, más bien, mostrar cómo ambos autores insisten en la fuerza desveladora y en la capacidad de apertura de lo afectivo: la si la angustia y el aburrimiento heideggerianos nos arrojan al mundo en su fáctica desnudez, encontramos que el amor scheleriano nos abre la realidad del otro.

El problema de cómo el *Dasein* se inserta en el mundo se aborda preliminarmente en la primera sección de *Ser y tiempo* y se amplía después a través de la discusión de la temporalidad. El problema del mundo cobra en estos párrafos una importancia fundamental. Entre los diferentes existenciales que constituyen la existencia humana destaca particularmente la capacidad de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) de abrir un espacio de juego. De ahí que la fuerza desveladora de este existencial de la afección, a pesar de su cooriginariedad con la comprensión y el habla, cobre una especial importancia en la articulación de *Ser y tiempo*.⁹ Los estados de ánimo generales como la angustia, la inquietud, el aburrimiento y la depresión se diferencian de los afectos concretos como el miedo, la alegría y la ira en que no se dirigen a algo concreto y determinado. A diferencia de los afectos que remiten a situaciones específicas, las disposiciones afectivas revelan como le va a uno en general. En otras palabras, abren de manera inmediata toda una situación vital, todo un horizonte de experiencias, opiniones y deseos que nunca logramos objetivar, que escapan a cualquier intento de determinación objetiva.

En este sentido, Heidegger retoma el tema de la disposición afectiva para mostrar cómo las afecciones revelan el mundo sin que intervenga ningún acto explícito de la reflexión. En la conferencia *¿Qué es metafísica?* reaparece la disposición afectiva fundamental de la angustia y se alude de pasada al fenómeno del aburrimiento, un fenómeno al que dedica buena parte de las lecciones del semestre de invierno de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.¹⁰ Ahora bien, ¿por qué dedica Heidegger tanto espacio a discutir sobre el fenómeno del aburrimiento? Las reflexiones en torno al aburrimiento ponen de manifiesto la verdadera naturaleza de la racionalidad tecnológica: su voluntad de dominio y control. El mundo y las relaciones humanas quedan reducidos a puras mercancías. En este sentido, el aburrimiento ofrece la posibilidad de romper con los engranajes de un mundo públicamente vertebrado. Cuando caemos presos del aburrimiento, la racionalidad tecnológica tiene que hacer frente a algo que no puede controlar. Y esto significa que de alguna manera nos liberamos de su dominio. A pesar de que estas lecciones son de 1929, encontramos en ellas una sorprendente anticipación del diagnóstico que Heidegger ofrece años más tarde en sus célebres conferencias sobre la esencia de la técnica. Incluso en las crípticas *Contribuciones a la filosofía* se reconoce el papel fundamental de los afectos: «Todo pensamiento esencial exige que sus reflexiones y proposiciones se extraigan cada vez como el mineral a partir de unas afecciones fundamentales. Si estas afecciones fundamentales cesan, entonces todo se convierte en un cencerreo forzado de conceptos y en una cascarilla de palabras»¹¹.

El pensamiento, por tanto, es siempre pensamiento marcado por un estado de ánimo fundamental que acontece de manera epocal, es decir, que impregna el modo de pensar de una época histórica. La historia del ser se puede entender como la sucesión de unos estados de ánimo fundamentales. Así, por ejemplo, los griegos pensaron desde el asombro, los modernos desde la duda y la época contemporánea desde el espanto de la maquinación. Los estados de ánimo ya siempre anteceden y

⁷ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 1957, p. 139.

⁸ Cf. Max Scheler, *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, 1976, pp. 300ss. Para más información, véase Raúl Gabás, «La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler», *Enrahonar* 34 (2002), pp. 33-35.

⁹ Así, por ejemplo, Tugendhat no tiene reparos en reconocer que el reconocimiento de la fuerza desveladora de las afecciones sea quizás uno de los descubrimientos de mayor importancia de Heidegger.

¹⁰ Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, pp. 89-250.

¹¹ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, p. 21.

abren el pensamiento, por lo que éstos no están nunca a su disposición. Si el ser se sustrae a cualquier intento de representación, si el ser se oculta cuando queremos aprehenderlo conceptualmente, parece que sólo quede la posibilidad de un acceso afectivo al espacio de juego, al horizonte de sentido abierto por el mismo. Efectivamente, el acontecimiento del ser se manifiesta básicamente a partir de diferentes estados de ánimo como el espanto, la contención, el júbilo, el asombro, la angustia, la preocupación, el éxtasis o el aburrimiento. El pensamiento esencial arranca de este amplio registro de afecciones fundamentales. Sólo desde el trasfondo de nuestras diferentes disposiciones anímicas experimentamos el mundo. La filosofía, en estrecha hermandad con la poesía, tiene la tarea de recapacitar sobre esta cercanía inmediata con el ser, es decir, pensar sobre la proximidad de las cosas de la vida. De hecho, ya siempre vivimos en esa proximidad. No se trata de forzar o disponer del ser como si se tratara de un utensilio, sino dejar que éste se desvele en el marco de una actitud meditativa, silente, devota, desasida y serena.

Y ¿cómo se logra acceder a la realidad del otro? ¿Cómo se manifiesta la alteridad? Sin duda, la cuestión de la intersubjetividad es uno de los talones de Aquiles de la filosofía de Heidegger. Aquí resulta interesante la postura de Scheler. Según él, los actos de cada persona forman parte de una comunidad. La conciencia no sólo es conciencia del mundo de mis vivencias, sino también *convivencia* de una comunidad. En otras palabras, en la persona se dan vivencias que en propiedad son *convivencias*; nuestro vivir es un *convivir*. Una vez reconocida esta realidad comunitaria, cabe preguntarse cómo logramos comprender y acceder al otro. En *Ordo amoris y Esencias y formas de la simpatía* se afirma que comprenderemos y reconoceremos ya sea a nosotros mismos como a un individuo y a un pueblo si conocemos el sistema que articula sus costumbres, valores y preferencias. Scheler agrupa ese sistema de valores y preferencias en el *ethos* de un sujeto o colectividad. Y el núcleo más fundamental de este *ethos* es el orden del amor y del odio. Todo lo que reconocemos como moralmente relevante en un ser humano o grupo debe ser reducido al modo en que constituye sus actos de amor y odio, en descubrir el *ordo amoris* que se manifiesta en sus acciones. En definitiva, «quien posee el *ordo amoris* de una persona, tiene a la persona»¹², comprende el núcleo íntimo de sus acciones, penetra en la profundidad humana.

En este contexto desarrolla Scheler su teoría de la simpatía y del amor. El primer origen del amor está en la simpatía. La simpatía es el fundamento auténtico de toda relación interpersonal, facilita una comprensión genuina de las personas, destruye la ilusión solipsista, crea una comunidad de sentimientos compartidos, es decir, revela la verdad del otro en cuanto otro. Así, por ejemplo, experimentamos simpatía por otra persona en la medida que forma parte de mi nacionalidad, mi colectividad, mi familia, mis amigos, pero sólo dentro de estos límites. Sólo el amor puede superar estos límites y establecer una relación profunda que exalta, aun con mayor grado, la autonomía y diversidad del otro. El amor, por tanto, no considera al otro como idéntico a uno mismo; más bien, tiende a sublimar a la persona amada. Como recuerda Scheler, una persona que no es capaz de amar es prisionera de sí misma. El amor es la disposición afectiva fundamental que nos abre y desvela la realidad del otro.

Jesús Adrián Escudero
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Barcelona
jesus.adrian@uab.es

¹² Max Scheler, *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica, Barcelona, 2003, p. 65.