

LA PRIMACÍA DE LA VIDA PRÁCTICA: EL HALLAZGO FENOMENOLÓGICO DE SCHELER SILENCIADO POR HEIDEGGER

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN: En este trabajo respondo a las críticas dirigidas en *Ser y tiempo* contra la fenomenología scheleriana del valor, que se amparan en la omisión de la correspondiente teoría fenomenológica de los tipos de unidad cósmica. Tras mostrar que los reproches de Heidegger no alcanzan el punto de vista defendido por Scheler, evidencio que este no solo anticipa en más de una década, dentro de la propia fenomenología, la tesis de la primacía de la vida práctica sostenida en *Ser y tiempo*, sino que, de hecho, únicamente la tematización scheleriana del valor la hace viable. Por último, argumento que la comprensión heideggeriana de la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) del mundo, realizada también al margen de la categoría de «cosa», la aproxima descriptivamente al «entorno» (*Umwelt*) de Scheler —y no tanto al «mundo» (*Welt*)—, lo cual refuerza la acusación de vitalismo que este dirigió contra Heidegger en su escrito póstumo *El problema emocional de la realidad*.

PALABRAS CLAVE: valor; cosa; mundo; entorno; vitalismo; teoreticismo.

The primacy of practical life: Heidegger's concealment of Scheler's phenomenological breakthrough

ABSTRACT: In this paper I will reply to Heidegger's critique in *Sein und Zeit* against Scheler's phenomenology of value, which is based on the omission of the corresponding phenomenological theory of thingness. I will show that Heidegger's reproach does not reach Scheler's point of view, which anticipates for more than a decade *Sein und Zeit's* phenomenological defense of the primacy of practical life; in fact, only Scheler's conception of value makes it viable. Finally, I will argue that Heidegger's understanding of «worldhood» (*Weltlichkeit*), also independent from the category of «thing», comes very close to Scheler's notion of «environment» (*Umwelt*) —instead of «world» (*Welt*)—, which reinforces the accusation of vitalism directed by Scheler against Heidegger in *Das emotionale Realitätsproblem*.

KEY WORDS: Value; Thing; World; Environment; Vitalism; Theoreticism

En el escrito inacabado *El problema emocional de la realidad* (1927), aparecido póstumamente en 1976, Max Scheler realizó una de las primeras valoraciones filosóficas de la entonces recién publicada obra magna de Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. En otro lugar me he ocupado de exponer, en sus líneas generales, la respuesta que allí dio Scheler a las acusaciones de Heidegger contra su antropología filosófica. Según el filósofo muniqués, no solo no alcanzan estas su auténtica propuesta, sino que es la alternativa heideggeriana la que, a su juicio, merece una seria puesta en cuestión. El principal defecto de las descripciones de *Ser y tiempo* sería, siempre según Scheler, haber incurrido en un inadvertido reduccionismo vitalista.

En esta ocasión me propongo ofrecer mi propia respuesta a las críticas dirigidas en el libro de Heidegger contra la fenomenología scheleriana del valor, que se

amparan en la omisión de la correspondiente teoría fenomenológica de los tipos de unidad cósmica. Tras mostrar que los reproches de Heidegger no alcanzan el punto de vista defendido por Scheler, evidenciaré que este no solo anticipa en más de una década, dentro de la propia fenomenología, la tesis de la primacía de la vida práctica sostenida en *Ser y tiempo*, sino que, de hecho, únicamente la tematización scheleriana del valor la hace viable. Finalmente, argumentaré que la comprensión heideggeriana de la «mundanidad» del mundo, realizada asimismo al margen de la categoría de «cosa», se aproxima descriptivamente al «entorno» (*Umwelt*) de Scheler —y no tanto al «mundo» (*Welt*)—, lo cual permite prolongar la acusación de vitalismo en una dirección que encontramos apenas apuntada en *El problema emocional de la realidad*.

Los resultados que aquí se presentan deberían contribuir a corregir la recepción actual de ambos pensadores, la cual, sobre la base de un conocimiento deficiente de la propuesta de Scheler, suele dar todavía pleno crédito a la pretensión heideggeriana de haberla superado. Esta discusión, lejos de ser un pasatiempo historiográfico, afecta decisivamente a la filosofía de nuestros días, que, en gran medida, sigue bebiendo —aceptándola acríticamente o revisándola demasiado superficialmente— de la tergiversadora visión difundida por Heidegger de sus principales alternativas filosóficas. Es tarea del presente recuperar, con responsabilidad y deseo de verdad, el sentido auténtico de dichas alternativas, pues podrían aportar un rumbo más prometedor a nuestro filosofar. La obra de Scheler tiene, en este respecto, mucho que ofrecer.

1. LA DEFINICIÓN HEIDEGGERIANA DE LA MUNDANIDAD DEL MUNDO

Es bien sabido que Heidegger intenta describir el ente intramundano tal como este es inmediatamente dado en la forma del «trato» (*Umgang*), sin ninguna clase de interferencia teoretizante: «el modo inmediato del trato no es (...) el conocer puramente aprehensor (*vernehmende Erkennen*), sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio “conocimiento”» (SZ §15, 67)¹. Los entes son dados de manera directa como «útiles» (*Zeuge*), dotados del modo de ser de lo «a la mano» (*Zuhandenheit*); útiles que, por otro lado, nunca se dan de manera aislada, sino en esencial referencia a otros útiles. Lo circundante tiene, así, el carácter de un entramado de útiles (*Zeugzusammenhang*), según se lo denomina técnicamente a partir del parágrafo 16:

Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles (Zeugganzes), en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es «algo para...» («etwas, um zu...»). Las distintas maneras

¹ Haré referencia a *Ser y tiempo* usando la abreviatura «SZ» seguida de los números de parágrafo y de página de la edición original. Emplearé la traducción de Jorge Eduardo Rivera introduciendo los cambios que considere pertinentes, algunos de ellos sobre la base de la versión de José Gaos. Para los términos «*Vorhandenheit*» y «*Zuhandenheit*» recurriré siempre a la alternativa de Gaos («ser ante los ojos» y «ser a la mano», respectivamente). También para «*Sorge*» optaré por la «cura» de Gaos, más cercana a la neutralidad del concepto heideggeriano que el «cuidado» de Rivera.

del «para-algo» («*Um-zu*»), tales como la utilidad, la capacidad para contribuir a, la empleabilidad, la manejabilidad, constituyen una totalidad de útiles (*Zeuganzheit*). En la estructura del «para-algo» hay una *remisión* (*Verweisung*) de algo hacia algo. (SZ §15, 68.)

En último término, la totalidad de útiles en conexiones mutuas refiere al *Dasein*, como aquello por mor de lo cual los útiles son, precisamente, útiles.

Este primario para-qué (*Wozu*) no es ningún para-esto (*Dazu*), como posible término de una respectividad. El primario «para-qué» es un por-mor-de (*Worum-willen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser. (SZ §18, 84.)

El *Dasein*, como ser-en-el-mundo, consiste en la «cura» (*Sorge*) referida a dicho entramado de útiles; y el ser-mundo del mundo consiste en la apertura del entramado mismo: «Ser-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del ser-a-la-mano del todo de útiles» (SZ §16, 76). Que la «mundanidad» del mundo reside en este carácter de entramado es algo sobre lo que Heidegger no deja dudas: «la remisión y la totalidad remisional habrán de ser, en algún sentido, constitutivas de la mundanidad (*Weltlichkeit*) misma» (SZ §17, 76). A la esencial referencialidad del «útil» como lo «a la mano» —su «estar-remitido» (*Verwiesenheit*)— se la denomina «condición respectiva» (*Bewandtnis*), siempre en el seno de una «totalidad respectiva» (*Bewandtnisanzheit*); y esta «condición respectiva» es planteada, ya sin restricciones, como «el ser del ente intramundano», como su «determinación ontológica» (SZ §18, 84).

El en-qué (Worin) del comprender que se autorremite (sichverweisendes Verstehen), entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo. Y la estructura de aquello a lo que el Dasein se remite es lo que constituye la mundanidad del mundo. (SZ §18, 86).

Es decir, la mundanidad del mundo solo se constituye en el marco de la comprensión que de sí mismo desarrolla el *Dasein*. Por eso los entes intramundanos consisten en un remitir, en último término, al *Dasein* mismo.

En la familiaridad con estos respectos, el *Dasein* «significa» para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. El por-mor-de significa un para-algo, este un para-esto, este un término del dejar ser en respectividad, y este aquello que está en condición respectiva. Estos respectos están enlazados entre sí como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar (*be-deuten*) en el que el *Dasein* se da viamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo respectiva de este significar lo llamamos *significatividad* (*Bedeutsamkeit*). Ella es la estructura del mundo (*Struktur der Welt*), es decir, de aquello en lo que el *Dasein* ya está siempre en tanto que *Dasein*. (SZ §18, 87).

Puesto que el mundo es esencialmente «significatividad» y esta significatividad tiene su punto de partida y de llegada en el propio *Dasein*, sucede que «el *Dasein* es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (ser-a-la-mano) (*Zuhandenheit*), ente que de esta manera puede

darse a conocer en su en-sí» (SZ §18, 87). Hay mundo y estructura de mundo solo por referencia al *Dasein* y en la medida en que hay el *Dasein* cuyo trato con los entes intramundanos es, al fin y al cabo, un comprenderse a sí mismo.

De esta descripción deben decirse dos cosas. La primera de ellas no ha sido suficientemente puesta de relieve hasta hoy: que, en lo que tiene de reivindicación fenomenológica de un ámbito previo a lo «teórico», este punto de vista ya había sido desarrollado plenamente por Scheler en la década anterior. En su obra central, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (más concretamente, en su primera parte, publicada ya en 1913), se incluye una peculiarísima doctrina de las unidades cósmicas², según la cual lo inmediatamente dado tiene el carácter de «cosas valiosas» (*wertvolle Dinge*), con preponderancia del valor de utilidad; es a esto a lo que Scheler denomina, técnicamente, «*Sache*» («cosa de partida», en la traducción que emplearé³) (cf. GW 2, 44; E, 68)⁴, que vendría a cumplir el papel del «útil» heideggeriano. Incluso la idea de que en este nivel hay ya una cierta lucidez irreducible a todo saber «teórico» —equivalente a ese «conocimiento» del puro trato que mencionaba Heidegger, y que luego denomina «circunspección» (*Umsicht*)— está recogida en las descripciones de Scheler. Al igual que Heidegger, Scheler cree que un acceso puramente cognoscitivo a las cosas es siempre secundario con respecto a la donación de la «cosa de partida». Solo el lamentable desconocimiento de su filosofía puede llevar a dar crédito a la idea, favorecida por el propio Heidegger y vigente todavía hoy, de que las descripciones de *Ser y tiempo* son de una radical originalidad en el contexto de la fenomenología.

Con esto llego al segundo punto de mi réplica. Quizá se haya dicho en numerosas ocasiones que la interpretación heideggeriana de la «mundanidad» de los entes intramundanos entendidos como útiles resulta insuficiente, pero pocas veces se le ha hecho este reproche teniendo a la vista la alternativa scheleriana. En lo que sigue defenderé que, al margen de su parecido superficial, la teoría de Heidegger y la de Scheler sobre la primacía de la vida práctica se diferencian en aspectos cruciales que convierten a la primera en insostenible frente a la segunda. Y ello guarda relación con la cuidadosa tematización del fenómeno del valor realizada por Scheler y despreciada de modo expreso por Heidegger.

Antes de nada, es imprescindible demostrar que la crítica dirigida en *Ser y tiempo* contra la teoría del valor no alcanza a Scheler, como pretende, sino solo a doctrinas prefenomenológicas que ya habían sido criticadas por el propio Scheler.

² No expondré aquí esta teoría con todos sus detalles —aunque más adelante sintetizaré de ella lo imprescindible para mi argumentación—. Remito al texto de Scheler, tan poco atendido pese a su originalidad fenomenológica y extraordinaria relevancia filosófica: GW 2, 40ss.; E, 65ss., así como al artículo de Pilar FERNÁNDEZ BEITES «El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max SCHELER» (*Anuario Filosófico* 53/3, 2020, 495-517), donde se hace una lectura muy clarificadora de esas páginas de Scheler y se previene contra los prejuicios interpretativos más habituales. La lectura previa de dicho artículo es de gran utilidad para la mejor comprensión de lo que sigue.

³ Siguiendo la propuesta del artículo ya mencionado de Fernández Beites.

⁴ Remitiré a las obras de Scheler, como es habitual, con la abreviatura GW (*Gesammelte Werke*, la colección de sus obras completas) seguida del número de volumen y de página. En el caso de *El formalismo*, indico también el número de página según la edición española, E (*Ética*).

2. LA ENGAÑOSA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DEL VALOR DE SCHELER

Por más que ambos conceptos busquen apresar el mismo fenómeno, debe establecerse una diferencia fundamental entre la «cosa de partida» (*Sache*) scheleriana y el «útil» heideggeriano: la «cosa de partida» es todavía, precisamente, «cosa», es decir, todavía le pertenece una determinada *unidad cóscica*, por mucho que esta se distinga de la unidad cóscica de lo que podríamos llamar «cosa teórica», objeto de una actitud puramente teórica o intelectual. Heidegger, en cambio, se pregunta: «¿Cuál es el ente que debe constituir el tema previo y que debe considerarse como terreno fenoménico preliminar?» (SZ §15, 67); y prosigue así:

Se responderá: las cosas. Pero, con esta respuesta obvia tal vez ya habremos perdido el terreno fenoménico preliminar que buscábamos. En efecto, al hablar del ente como «cosa» (*Ding*) (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esta base interroga por el ser del ente, llegará a la coseidad (*Dinglichkeit*) y a la realidad. La explicación ontológica encontrará, si sigue por esta vía, caracteres de ser tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad... Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico. (SZ §15, 67-68).

Scheler también asocia el término «cosa» (*Ding*) a la «cosa teórica» y, por tanto, niega que lo inmediatamente dado sea «cosa» en el sentido de «*Ding*». Pero lo más innovador de su propuesta es el reconocimiento de que la «cosa teórica» no es la única forma de coseidad posible. No es que ciertos «entes» deban ser pensados como no-cosas, sino que deben ser pensados como cosas de un orden diferente al de la cosa teórica. Del mismo modo que Scheler ha roto con el prejuicio ontológico que identifica «ser» con «ser neutral» o «desprovisto de valor», dando cabida al «ser-valor» (*Wert-sein*), también ha roto con el prejuicio clásico, asumido por Heidegger, que identifica «cosa» con «cosa neutral» (o teórica). En esto es, a mi juicio, mucho más radical Scheler que Heidegger. Pero este último ha preferido omitir los sutiles matices de la teoría scheleriana, como demuestra la continuación del pasaje antes citado:

O bien se caracterizará esas «cosas» como cosas «dotadas de valor» (*wertbehaftete Dinge*). ¿Qué quiere decir ontológicamente «valor»? ¿Cómo concebir categorialmente este «estar dotado» y el inherir de los valores? Aun dejando de lado la oscuridad de esta estructura del estar-dotado-de-valor, ¿acierta ella en el carácter fenoménico del ser de lo que comparece en el trato de la ocupación? (SZ §15, 68).

Tras esta alusión evidente a la fenomenología del valor de Scheler —sin mencionar siquiera su nombre, como es habitual en Heidegger—, se expone la tesis que ha de superarla: que el ente inmediatamente dado es el «útil». Varias precisiones deben hacerse al respecto de esta argumentación, que es doblemente engañosa.

Para empezar, Scheler contrapone a la «cosa» en el sentido en que a ella se refiere Heidegger, es decir, a la «cosa teórica» (*Ding*), no una genérica «cosa dotada de valor», sino dos formas muy diferentes de unidad cóscica. Por un lado, la «cosa de valor» (*Wertding*) o «bien» (*Gut*), que no es «cosa (teórica) dotada de valor», sino inmediatamente «cosa de valor», esto es, constituida por *valores* y desde ellos (cf. GW 2, 44; E, 68-69). Incluso el elemento neutral o teórico que entra en esta estructura está seleccionado y configurado desde el valor, como portador suyo. Por otro

lado, tenemos la «cosa valiosa» (*wertvolles Ding*), equivalente a la «cosa de partida» (*Sache*), que *tampoco* es una «cosa (teórica) dotada de valor», sino —si atendemos con cuidado a las descripciones de Scheler— una unidad cósmica correspondiente a la vida práctica, donde los rasgos teóricos y de valor, sin separarse aún plenamente ni destacarse temáticamente, quedan seleccionados desde el nivel práctico-tendencial (cf. GW 2, 43-44; E, 67-68). Ni la «cosa de valor» ni la «cosa valiosa» —conceptos técnicos que de ninguna manera deben confundirse— representan, como sugiere Heidegger, una «cosa» (teórica, se entiende) sobre la cual se añadan a continuación valores, de modo que sea necesario captar primero la cosa teórica en actitud teórica. Por el contrario, el interés de esta descripción fenomenológica reside precisamente en presentar ambas formas de unidad cósmica como dotadas de una estructura propia *no fundada* sobre la «cosa teórica».

El segundo aspecto engañoso de la crítica de Heidegger es que lo primariamente dado, según las descripciones de Scheler, no es esa ficticia «cosa dotada de valores», sino solo la «cosa valiosa» o «*Sache*» que, en consecuencia, merece ser llamada «cosa de partida». La «cosa de valor» o «bien», en cambio, no es una cosa de partida. Mientras que el bien es correlato de la pura *afectividad* intencional dirigida a valores objetivos, la «*Sache*» es correlato de la *vida práctico-tendencial*; como tal, todavía no consiste en un puro bien objetivo, sino en un objeto práctico seleccionado por su atractivo tendencial y cuyo fundamento objetivo —teórico y de valor— no ha sido todavía tematizado. Puesto que en la «cosa de partida» ya está contenido dicho fundamento, este puede experimentar una ulterior objetivación temática —abstrayendo del atractivo práctico-tendencial— en dos direcciones: o se tematiza la pura cosa teórica haciendo abstracción del valor, o se tematiza el bien objetivo haciendo abstracción de la unidad cósmica neutral (cf. GW 2, 43-44; E, 68). De modo que en el ámbito de lo primeramente dado interviene el valor, pero también, y más crucialmente, ese atractivo tendencial que Scheler describe con detenimiento —bajo el nombre de «efectividad» (*Wirksamkeit*), concepto que presentaré más adelante— y al cual Heidegger no hace referencia.

Dejando de lado que esta propuesta de Scheler nos parezca más o menos acertada, es evidente que no se la puede despachar con una despectiva referencia genérica a esa presunta «cosa dotada de valor», que, para colmo, es representativa de lo que el propio Scheler critica. Resulta excesivo poner en duda la idea misma de «valor» y de «portar valores» sin ofrecer más fundamento que esta sumaria trivialización deformadora. La supuesta novedad de la teoría del «útil» que Heidegger desarrolla tras esta aparente crítica a Scheler queda por completo en entredicho si colocamos una exposición del auténtico planteamiento de *El formalismo* en el lugar de aquella tergiversación suya.

En el parágrafo 21, Heidegger vuelve a cuestionar las ideas de valor y de coseidad:

Con la coseidad material, ¿no se está poniendo tácitamente un ser —el constante ser-ante-los-ojos de una cosa— que por la ulterior atribución al ente de predicados de valor no recibe una complementación ontológica, sino que estos caracteres axiológicos mismos solo son determinaciones ópticas de un ente que tiene el modo de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no puede darnos ni la más mínima nueva información acerca del ser de los bienes, *sino que no hace más que presuponer también para estos el modo de ser del puro ser-ante-los-ojos*. Los

valores son determinaciones que *son-ante-los-ojos* en una cosa. Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental. Pero ya la experiencia fenomenológica muestra en el ente presuntamente cósmico algo que no es plenamente comprensible por medio de la coseidad. Por ese motivo, necesita el ser cósmico (*dingliches Sein*) de una complementación. (SZ §21, 99).

Aquí ya se está reprochando sin ambages a Scheler —y a toda otra teoría del valor— el incurrir en un enfoque teoreticista: el valor sería un simple añadido a la coseidad (teórica). Pero, en realidad, según ha quedado dicho, fue Scheler quien echó por tierra, mucho antes que Heidegger, dicho enfoque. Que se le atribuya a él es ciertamente injusto, y solo es posible partiendo de la previa deformación de su auténtico punto de vista. La respuesta que debe darse desde Scheler al pasaje recién citado de *Ser y tiempo* es —conviene repetirlo— que los valores no son un añadido a la «cosa» (teórica)⁵, sino que existen unas formas independientes de unidad cósmica que son la cosa de valor (el bien) y la cosa valiosa (o *Sache*). Es cierto que el ser cósmico (teórico) necesita de una ampliación para dar cabida a esos hechos de la experiencia fenomenológica a que se alude en el texto, *pero no como un simple añadido a la coseidad teórica* —que es como lo interpreta Heidegger para así poder rechazarlo—, sino como reconocimiento de formas de coseidad no construidas sobre la coseidad teórica.

Aún prosigue Heidegger de la siguiente manera:

¿Qué significa ontológicamente el ser de los valores o esa «validez» (*Geltung*) cuya que Lotze concebía como un modo de la «afirmación»? ¿Qué significa ontológicamente esa «inherencia» de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones queden en la oscuridad, la reconstrucción de la cosa de uso a partir de la cosa natural es una empresa ontológicamente dudosa, y esto, aun cuando se deje enteramente de lado la radical tergiversación de la problemática que ese planteamiento lleva consigo. (SZ §21, 99).

El proceder de Heidegger vuelve a ser de lo más discutible. Para empezar, critica la noción de valor en general omitiendo las diferencias decisivas entre las distintas concepciones del valor: nada tiene que ver el «valor» de Lotze aquí mencionado con el valor de Scheler —quien, de hecho, rechaza la idea del valor como «validez» (cf. GW 2, 195; E, 274)—. Por otro lado, si Heidegger considera que también las descripciones de Scheler son oscuras, debería aportar razones de otro tipo: Scheler no ha «reconstruido» en ningún momento la «cosa de uso» a partir de la «cosa natural», sino que ha tematizado la «cosa de uso» —así como el bien— justamente como *no* construida sobre la «cosa natural» (la cosa teórica).

Por tanto, tampoco cabe aceptar como válido por relación a Scheler el resto del pasaje:

Y esta reconstrucción de la cosa usual primeramente «desollada» ¿no está necesitada desde el comienzo de una *visión previa y positiva del fenómeno cuya totalidad debe restablecerse en la reconstrucción*? Si la estructura de ser más propia

⁵ Es comprensible que Heidegger incluya los valores en el ámbito de lo «ante los ojos», puesto que Scheler los plantea como rigurosamente objetivos —aunque son el objeto de la intencionalidad *afectiva*, no teórica— y no relativos al sujeto práctico; pero esto es lo que distancia la teoría de Scheler del relativismo axiológico.

de este fenómeno no fuese primero adecuadamente explicitada, ¿no edificaría la reconstrucción sin plan alguno? En la medida en que esta reconstrucción y «complementación» de la ontología tradicional del «mundo» llega en sus resultados al mismo ente de que arrancó el anterior análisis del ser-a-la-mano-del-útil y de la totalidad respectiva, ella despierta la apariencia de que efectivamente el ser de este ente ha quedado aclarado, o que al menos se ha convertido en *problema*. Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietates*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades «valiosas» logra poner siquiera ante la vista el ser como ser-a-la-mano, y menos aún convertirlo en tema ontológico. (SZ §21, 99-100).

Como Scheler no «construye» lo primariamente dado mediante adición de valores a una «sustancia» teórica, de aquí no se sigue la insuficiencia de la *fenomenología del valor*, sino solo de las doctrinas «constructivas» que el propio Scheler había criticado con anterioridad. Heidegger, que conoce bien la innovadora propuesta de Scheler, habla de un «valor» genérico para evitar el enfrentamiento directo con ella, y así logra que el lector considere refutada por igual y sin distinciones *toda* aproximación al problema del mundo que parta de aquel concepto.

Ahondemos ahora en las graves consecuencias que tiene renunciar, como hace Heidegger frente a Scheler, a la categoría *fenomenológica* de valor para conceptualizar el correlato de la vida práctica inmediata.

3. INVIABILIDAD DEL «ÚTIL» AL MARGEN DE LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICA DE VALOR

Heidegger niega que el útil sea una cosa dotada de valores, supuestamente para preservar su unidad fenoménica inmediata. Creo necesario responder que, en realidad, la idea de «utilidad» no puede ser más originaria que la noción de valor, pues *ella misma es una noción de valor*. Pretender hablar de utilidad al margen de toda consideración de valores, hasta el punto de que el valor mismo deba derivarse posteriormente de la utilidad —ya que pertenece, según Heidegger, al ámbito de lo «ante los ojos»—, es un sinsentido. Equivale a decir que el ser-azul de una cosa no se funda en la peculiar cualidad cromática de la cual es portadora dicha cosa. Lo que hace de algo un «útil» es su ser portador del *valor de utilidad*; si eliminamos dicho fundamento en el valor, desaparece el fenómeno mismo de la utilidad.

Ahora bien, lo que Heidegger niega con razón es que el ser-útil del útil deba obtenerse constructivamente, tomando primero una cosa teórica y añadiéndole a continuación una determinada cualidad de valor. Pero ya ha quedado aclarado que, contra las insinuaciones de Heidegger, esta opción constructiva *no* es la de Scheler, sino la que el propio Scheler ha criticado *partiendo precisamente de la noción de valor*. Como sabemos, tanto la cosa valiosa o «cosa de partida» (*wertvolles Ding, Sache*) como la cosa de valor o bien (*Wertding, Gut*) son *unidades cóscicas fenoménicamente independientes* de la unidad cóscica teórica o neutral ya constituida como tal, incluso si un cierto elemento neutral interviene en ellas. Solo Scheler puede justificar fenomenológicamente el particularísimo modo de ser de tales unidades cóscicas no-teóricas, sobre la base de la noción de valor como cualidad objetiva

aprehendida en actos de percepción afectiva⁶. Al prescindir de su fundamento fenomenológico en el valor, Heidegger no puede caracterizar positivamente, como sí hace Scheler, la unidad fenoménica del ser-útil. Y su caracterización negativa —que no es un constructo de «cosa teórica» más «cualidad de valor»— no hace más que repetir lo que Scheler ya había dicho en *El formalismo*.

Si se adujera que Heidegger ha fundamentado el ser-útil del útil en su carácter remisivo, en su referencia final al *Dasein*, la cuestión se tornaría aún más problemática. Para explicar esto, conviene recurrir, en primer lugar, a la distinción que establece Scheler en *El formalismo* entre «valores por sí mismos» (*Selbstwerte*) y «valores consecutivos» (*konsekutive Werte*)⁷. Los valores que no incluyen referencia alguna a otros valores, o que «conservan su carácter de valor con independencia de todos los demás valores», son los «valores por sí mismos» (GW 2, 120; E, 171). En cambio, los valores consecutivos son aquellos «a cuya esencia pertenece una referencia *fenoménica* (intuitiva en el percibir afectivo) a otros valores, sin los que dejan de ser “valores” ellos mismos» (GW 2, 120; E, 171). Por ejemplo, el *valor de utilidad* de un instrumento es relativo al valor de aquello cuya realización permite el instrumento; de manera que, sin reducirse a ese otro valor, se construye sobre la referencia al mismo. Así lo explica Scheler en un texto póstumo, *Los valores vitales*: «La utilidad es, en todo caso, un valor de relación (*Relationswert*)”, es decir, “todo lo “útil” es “¿útil para qué?”»; y «este “para qué” es siempre la realización de otro valor, que puede ser o bien de nuevo un valor de utilidad, o bien otro valor; pero en último término tiene que tratarse siempre de otro valor» (GW 15, 210).

En segundo lugar, Scheler aduce en sus repetidas críticas a la concepción mecanicista del ser vivo que toda utilidad tiene un sujeto: el problema del mecanicismo reside en que, al reducir el propio ser vivo a un conjunto de útiles, desaparece el sujeto mismo de la utilidad, y no solo el valor «por sí mismo» de la utilidad (cf. GW 15, 219). Todo útil lo es, pues, *para* un sujeto (quien lo utiliza) y *por referencia* a un valor «por sí mismo»: el pincel es útil *para* el pintor y *por referencia* al valor artístico de la obra pictórica que el pincel contribuye a realizar.

A la luz de estas descripciones de Scheler, topamos en Heidegger con una dificultad de primer orden. En su caracterización, la utilidad no solo no es ella misma un valor consecutivo, sino que tampoco se funda en ningún valor «por sí mismo» distinto de la propia utilidad. Unas utilidades remiten a otras configurando un entramado de útiles... pero en principio no sabemos *por referencia a qué* es útil el útil. ¿A qué sirve, en general, todo ese entramado de útiles? Heidegger asegura que, en último término, al propio *Dasein*. No es que la utilidad sea *para el Dasein* —como «sujeto» de la utilidad—, sino que lo es *por referencia al Dasein*; no es que el *Dasein* emplee los útiles con vistas a realizar tales o cuales cosas de valor, sino que aquello con vistas a lo cual el útil es útil... es el propio *Dasein*.

¿Qué hay en el *Dasein* que lo convierta en punto de referencia de toda utilidad? Esto no lo tematiza Heidegger, pero, ayudándonos de la teoría de Scheler, diríamos que el *Dasein* solo puede ser fuente de toda utilidad si él es un valor «por sí mismo», o

⁶ Recuérdese que Scheler propone un «sentir» (*Fühlen*) intencional de valores, o percepción de valores (*Wertnehmen*), equivalente emocional de la percepción «teórica» (*Wahrnehmen*). Se trata de una vivencia emocional y, al mismo tiempo, cognoscitiva (de valores, no de cualidades neutrales).

⁷ A estos últimos se los llama, en la traducción española, «valores por referencia».

portador de un valor tal. Solo entonces el útil podrá serlo *por referencia a él*, y no solo *para él*. Pero, dado que Heidegger no concibe más que «utilidades», está excluido que haya algo así como un valor «por sí mismo», ni portado por el *Dasein* ni por ningún otro ente. De modo que la idea heideggeriana de utilidad carece de fundamento *por partida doble*: no se la quiere pensar fundada ni en el propio valor de utilidad, ni en valores «por sí mismos» distintos de la utilidad y del «sujeto» de la utilidad.

La radicación en el *Dasein* del punto último de referencia de toda utilidad da la pista del error más grave en que incurre, a mi juicio, la descripción de *Ser y tiempo*. En el fondo, eso que Heidegger llama «utilidad» ni siquiera consiste en el *valor de utilidad* propiamente dicho, sino más bien en lo que Scheler llama técnicamente, en *El formalismo* y otros lugares, la *efectividad del valor*, que voy a presentar brevemente⁸.

Un fenómeno que se base en la referencia al sujeto en sentido muy amplio no puede ser ya un fenómeno de valor. Las cualidades de valor son, según reconoce Scheler, cualidades objetivas, es decir, de la cosa misma: ni son del sujeto ni se muestran como proyectadas desde el lado subjetivo, sino simplemente como pertenecientes objetivamente a la cosa. Incluso los valores consecutivos son valores plenamente objetivos: no se fundan en la referencia al «sujeto» de la utilidad, sino en la referencia a otros valores igualmente objetivos. La peculiar relación que se establece entre los valores consecutivos y aquello por referencia a lo cual existen es una *relación objetiva de fundamentación entre entidades objetivas*. Existen, por tanto, relaciones *entre* valores, pero los valores mismos (incluido el de utilidad) no consisten en una relación; ni mucho menos en una relación con el sujeto (cf. GW 2, 249; E, 342-343). Incluso el valor consecutivo es dado inmediatamente como tal, sobre la base de su referencia igualmente inmediata a otro valor y al margen de todo razonamiento, deducción o actividad «constituyente» del sujeto (cf. GW 2, 120; E, 171-172).

Ni siquiera el valor de utilidad es, por tanto, «relativo al sujeto». Pero Scheler ha tematizado algo distinto del valor que sí presenta dicha relatividad, ya que, a diferencia del valor mismo, consiste en una *relación*: la que se establece entre el valor como cualidad objetiva y el sujeto. Se trata de la «efectividad» (*Wirksamkeit*)⁹, que se distingue por completo del «valor» (*Wert*), pero que es efectividad *del* valor. No se trata del valor mismo, sino de la «significatividad», en forma de atractivo o rechazo, que lo valioso y lo disvalioso —percibidos afectivamente en cuanto tales— adquieren por referencia al sujeto. El valor objetivo de una cosa o de una situación puede motivar una reacción de respuesta afectiva (tristeza, alegría...) o tendencial (tender a la cosa, rechazarla). Este atractivo o repulsión motivantes sobre el sujeto los ejerce el valor, sin duda, pero son relativos al sujeto afectivo y tendencial. Un *mismo* valor objetivo puede hacerse efectivo de maneras diferentes sobre distintos

⁸ En otro trabajo me he ocupado de tematizar a fondo esta noción.

⁹ En la edición española se prefiere «operante» para verter «*wirksam*», pero considero que «efectivo» es una traducción más fiel. Así, traduzco «*Wirksamkeit*» por «efectividad», frente al «influjo» y la «influencia» de la traducción española, que no recogen el carácter técnico de este concepto central de la filosofía de Scheler.

sujetos, según la variable configuración de sus sistemas afectivos de preferencias y de sus sistemas tendenciales¹⁰.

Pues bien, la «utilidad» heideggeriana —que no es *valor* de utilidad, al carecer de entidad objetiva independiente de la referencia al *Dasein*— coincide descriptivamente con esta efectividad del valor y, más específicamente, con la efectividad *tendencial*, relativa a la vida práctica del sujeto. La diferencia es que este fenómeno es presentado por Scheler en toda su inteligibilidad, fundado en la objetividad del valor, intuida afectivamente, y su relación con la vida tendencial. Heidegger, en cambio, renuncia a este repertorio de conceptos que cree sintomático de una escasa radicalidad filosófica; y, a mi juicio, se equivoca. Al rechazar la distinción entre *vivencias afectivas* y *vivencias tendenciales* y la tematización de los *valores* que son correlato de la afectividad, así como de la *efectividad práctico-tendencial del valor* que es correlato del tender¹¹, Heidegger no se eleva a un nivel descriptivo más originario; simplemente, absolutiza un fenómeno muy particular, de orden tendencial, convirtiéndolo en imposible fundamento de todo otro fenómeno. Profundicemos en esto todavía un poco más.

4. LA CORRECTA COMPRESIÓN DE LA PRIMACÍA DE LA VIDA PRÁCTICA

a) *El «útil» se da primero, pero no por ello es un «en sí»:*

Heidegger dice enfrentarse a las doctrinas que parten del comportamiento teórico dirigido al mundo como objeto teórico, de modo que solo a continuación venga este a «colorearse» con valores. En Scheler, la efectividad tendencial del valor —que no el valor mismo— sí que constituye un cierto «coloreado» subjetivo-pragmático que la objetividad (la objetividad del valor) adquiere en su relación con el sujeto tendencial; *pero sin presuponer el mundo como objeto de una previa actitud teórica*. Según *El formalismo*, no solo el dato afectivo del valor es prioritario frente al puro dato teórico del ser neutral, sino que también se impone la efectividad del valor antes de la pura contemplación afectiva de los bienes como tales.

Esta prioridad de lo tendencial —además de lo afectivo— frente a lo teórico está muy marcada en Scheler¹², pero no le lleva a incurrir en el error de Heidegger: redu-

¹⁰ Es desde la objetividad del valor como podemos juzgar correcta o incorrecta la configuración de dichos sistemas: responder con tristeza a algo objetivamente valioso, dado como tal, es propio de un incorrecto sistema afectivo, y tender hacia algo objetivamente disvalioso, dado como tal, revela un trastorno del sistema tendencial.

¹¹ En el parágrafo 29, dedicado a la «disposición afectiva» (*Befindlichkeit*), Heidegger critica la distinción triple de las vivencias (teóricas o intelectuales, afectivas y tendenciales) y, pese a valorar positivamente de pasada las aportaciones de Scheler, asegura que «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles» (SZ §29, 139).

¹² «No hay duda de que el pragmatismo, Scheler y Heidegger se refirieron al mismo fenómeno. Heidegger y la mayor parte de sus discípulos no dieron el debido reconocimiento histórico al pragmatismo respecto a la determinación de la relación práctica entre los seres humanos y las cosas. Como tal, tanto el pragmatismo como Scheler, ya en 1913, la ven como *primaria* en la existencia humana» (Manfred FRINGS, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee 2001, 227). Tampoco a Scheler se le dio el debido reconocimiento, no ya histórico, sino filosófico. Además, como añade Frings, Scheler buscó superar las deficiencias del pragmatismo

cir el ser «en sí» del ente intramundano a la significatividad práctico-tendencial que el ente guarda por referencia al sujeto: «El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *ser-a-la-mano* (*Zuhandenheit*). Solo porque el útil tiene *este* “ser-en-sí” (*An-sich-sein*) y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y “manejable”, en el más amplio sentido» (SZ §15, 69).

Heidegger llega a decir claramente del ser-a-la-mano que él constituye «el ser-en-sí del “verdadero mundo” (*das An-sich-sein der “wahren Welt”*)» (SZ §23, 106). Y se pregunta:

Al determinar de esta manera el ser de lo a-la-mano (condición respectiva) e incluso la mundanidad misma como un contexto remisional, ¿no disolvemos el «ser sustancial» del ente intramundano en un sistema de relaciones y, en la medida en que las relaciones son siempre «algo pensado», no disolvemos el ser del ente intramundano en el «puro pensar»? (SZ §18, 87-88.)

Tras negar que los «respectos» que constituyen el mundo sean algo pensado (son, más bien, algo descubierto por la circunspección), responde lo siguiente:

Este «sistema de relaciones», constitutivo de la mundanidad, lejos de disolver el ser del ente que está a-la-mano dentro del mundo, posibilita, precisamente sobre el fundamento de la mundanidad del mundo, el primer descubrimiento de este ente en su «en-sí» «sustancial» («*substanzielles*» «*An-sich*»). (SZ §18, 88.)

Este planteamiento me parece difícilmente sostenible. Que la relación sea o no pensada por el sujeto es lo de menos —Scheler también niega que lo sea, según vimos—; en todo caso sigue siendo *relación* de un «en sí» objetivo con el sujeto, *distinta del «en sí» mismo*. La utilidad heideggeriana, por su carácter relacional, no puede ser un «en sí» de la cosa; solo puede tratarse de un contenido que el «en sí» de la cosa adquiere en su relación con otra cosa, o con el *Dasein*.

Que Heidegger hable de un «en sí» por referencia a su noción de «utilidad» equivale a decir, en términos schelerianos, que la efectividad del valor constituye el «en sí» de la cosa. Nada de eso: las cosas tienen un «en sí» objetivo, independiente de toda referencia al sujeto, y dicho «en sí» engloba tanto rasgos neutrales como rasgos de valor. Es verdad que este «en sí» es «en-sí-para-mí», en el sentido de que es *objetividad intencional* para el sujeto; pero que lo «en sí» sea *para mí* (en sentido intencional) no significa que esté constituido *por referencia a mí*. Bien al contrario, es el «en-sí-para-mí» objetivo de la cosa el que, *por referencia a* un sujeto práctico-tendencial, se carga de una efectividad o significatividad (atractivo, repulsión) relativa al mismo; la cual no forma parte, por tanto, de aquel «en sí». La cosa, en sí misma, es cosa teórica o cosa de valor; solo por relación al sujeto se convierte en *unidad efectiva*, equivalente al «útil» heideggeriano. Que sea la efectividad, o significatividad práctica, lo que inmediatamente se impone en la vivencia, y no el puro «en sí» de valor y teórico que funda la efectividad, no elimina esta relación esencial de fundamentación.

(tras reconocer ampliamente sus aciertos) de una manera que no encontramos en Heidegger. Sobre este tema, puede consultarse el escrito de Leonardo ALLODI «Max Scheler und die Kritik am Pragmatismus» (en el volumen colectivo *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, 172-183), que analiza la relevancia de la crítica scheleriana al pragmatismo por relación a filosofías posteriores, si bien omite la exposición detenida de dicha crítica y de los puntos de acuerdo entre Scheler y el pragmatismo.

La dificultad procede, según sugiere Scheler en *El problema emocional de la realidad*, de que Heidegger entiende el *a priori* solo en el sentido de los órdenes subjetivos de *donación*, de carácter empírico-contingente, no en el sentido de los órdenes esenciales de *fundamentación*.

Esta manera de proceder tiene importantes consecuencias: la filosofía de Heidegger adopta con ello rasgos expresamente empiristas. Con ello, el entero reino de las aprioridades, tanto racionales como intuitivamente cualitativas y objetivas, es eliminado como de un plumazo. Es cierto que Heidegger conoce una región apriorica. Es la misma que nosotros caracterizamos como el *a priori* de la «pre-donación» («*Vor-gegebenheit*») de algo dado. No se refiere ni al acto ni al objeto y ser mismo, sino precisamente solo al orden de donación (*Ordnung der Gegebenheit*), y es siempre relativo al hombre (y su organización) al que se «da» algo. Pero mientras que nosotros reconocemos ambas formas de aprioridad (...), Heidegger solo reconoce la última forma de lo *a priori*. (GW 9, 286.)¹³

Para comprender esto, Scheler remite a diversos textos suyos; entre ellos, *El formalismo*. Allí propone Scheler una *donación previa* del valor sobre lo teórico *sin convertir por ello lo teórico en un derivado del valor*; es decir, reconociendo todavía su idéntica originariedad ontológica, frente al «economicismo» pragmatista. Y en su doctrina de la percepción, ampliada luego en *Conocimiento y trabajo* (1926), defiende asimismo la primacía perceptiva de lo práctico-tendencialmente «efectivo» por delante de la pura cosa objetiva, pero reconociendo que la «efectividad» sigue siéndolo del «algo» objetivo portador de valor.

Al sujeto, en virtud de su peculiar constitución, se le impone antes la efectividad del valor que el valor mismo que es efectivo, pero este *a priori* es empírico-contingente y relativo a las condiciones del sujeto. En el momento en que se desconectan los intereses pragmáticos se descubre un *a priori* muy distinto: la efectividad del valor se funda objetivamente en el valor y, en ese sentido, el valor es *previo* a la efectividad —aunque a mí se me imponga primero lo fundado y luego lo fundante—. Por debajo del interés primario dirigido a lo pragmáticamente significativo, está siempre implícito, se repare o no en él, el valor objetivo mismo. Sin ese dato implícito, desaparecería toda significatividad pragmática.

Heidegger, por su parte, reduce expresamente lo «ante los ojos» (el «en sí» objetivo, que en Scheler no equivale sin más a lo neutral, sino que incluye también el valor) a un derivado de lo «a la mano», al identificar los órdenes de donación empírico-contingente con los órdenes esenciales de fundamentación. Acierta cuando dice que «a la mirada puramente “teorética” hacia las cosas le falta la comprensión del ser-a-la-mano» (SZ §15, 69), pues dicha mirada ya ha desactivado el «trato» manipulador como tal; pero le falta reconocer, como sí hace Scheler, que solo una posterior actitud contemplativa —afectiva, en este caso— es capaz de dar razón de la «utilidad» (efectividad) misma y mostrar su fundamento en la objetividad del valor, algo inaccesible a la sola visión circunspectiva del trato manipulador. Al descubrir aquel fundamento, descubre también que él estaba ya implícitamente presente en la base del «trato».

A este respecto, conviene comentar el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*:

¹³ Para las citas de *El problema emocional de la realidad*, sigo la traducción de Sergio Sánchez-Migallón, introduciendo modificaciones cuando lo considero oportuno.

Pero el ser-a-la-mano no debe ser entendido como mero carácter aprehensivo (*Auffassungscharakter*), como si al «ente» inmediatamente compareciente se le endosasen luego tales «aspectos», y de esta manera se «colorease subjetivamente» una materia cósmica (*Weltstoff*), que estaría primero en sí ante-los-ojos. Una interpretación orientada de este modo no advierte que para ello el ente tendría que ser comprendido y descubierto primero como puramente ante-los-ojos, y que en el curso del trato que descubre el «mundo» y se lo apropia, cobraría luego primacía y liderazgo. Pero esto va en contra del sentido ontológico del conocimiento, acerca del cual hemos hecho ver que es un modo *fundado* del ser-en-el-mundo. (SZ §15, 71).

Heidegger da por hecho que, si reconocemos a las cosas un «en sí» que sirva de base a su eventual «coloreado subjetivo», entonces aceptamos que debe imponerse primero el «en sí» sin el coloreado subjetivo e incurrimos en un teoreticismo. Pero, siguiendo a Scheler, esto no es estrictamente necesario: puede imponerse primero el coloreado subjetivo y solo a continuación repararse en el «en sí» —no solo teórico, sino también de valor— que le sirve de base, sin que deje por ello de servirle esencialmente de base. Es más: si el dato contingentemente previo del «coloreado subjetivo» fuera ya el ser-en-sí, entonces no habría nada que pudiera ser luego sacado a donación cognoscitiva pura. No sería posible ni tendría sentido intentar trascender cognoscitivamente el nivel pragmático inmediato. ¿Para qué ir más allá de lo inmediatamente dado, si hemos topado desde el principio con el «en sí» de la cosa?

Sin embargo, esto es lo que propone Heidegger: «El conocimiento alcanza a poner al descubierto lo que solamente es ante-los-ojos pasando *por encima de* (über) lo a-la-mano en la ocupación. *El ser-a-la-mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es "en sí" (an sich)*» (SZ §15, 71). Pensemos esto con detenimiento: si el ser-a-la-mano constituye el ser-en-sí y el ser-ante-los-ojos se define como el resto que queda cuando desactivamos y superamos el ser-a-la-mano, entonces el ser-ante-los-ojos es lo que queda del ente *cuando eliminamos su ser-en-sí*. La cosa «objetiva» es, entonces, la desaparición de la cosa. No es la misma cosa del «trato», ahora puramente contemplada, sino el barrido de la cosa: la nada. No es exagerado decir que, en el fondo, Heidegger identifica «objetividad» con «nihilidad».

Veámoslo en este otro fragmento, tomado del párrafo 18, donde Heidegger distingue:

1. El ser del ente primeramente compareciente dentro del mundo (ser-a-la-mano); 2. el ser (ser-ante-los-ojos) *del* ente que se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo (*eigenständig*) a través del ente que primero comparece; 3. el ser de la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente intramundano en general: la mundanidad del mundo. El ser mencionado en último lugar es una determinación *existencial* del ser-en-el-mundo, es decir, del *Dasein*. (SZ §18, 88).

Si la mundanidad en general (3) quedó ya definida —según vimos— a partir del ser de lo a-la-mano (1), ¿cómo puede quedar espacio para lo ante-los-ojos (2), es decir, para un ente intramundano que no sea a-la-mano? O bien lo ante-los-ojos es genuinamente ante-los-ojos —objetivo, no puramente remisional— *y entonces no pertenece al mundo* (como totalidad remisiva), o bien pertenece al mundo *y entonces no es genuinamente ante-los-ojos*. Puesto que Heidegger deja claro que se trata

de un ente intramundano, lo válido será más bien lo segundo. Y la pretensión de mantener la distinción con respecto a lo a-la-mano obedecerá a un intento vano de no incurrir en un irracionalismo.

Ni los órdenes esenciales de fundamentación deben trasladarse a los órdenes de donación empírico-contingente —como en el objetivismo, que pretende anteponer el puro conocimiento objetivo a la inmediatez de la vida práctica—, ni a la inversa —como en Heidegger, que quiere convertir lo pragmático en fundamento de la objetividad y, con ello, la disuelve—. Scheler indica una tercera vía frente a esta alternativa de errores: la objetividad —la objetividad del valor, ante todo— funda toda significatividad práctica, de modo que la primera no puede hacerse derivar de la segunda; pero es cierto que la objetividad se impone de primeras en su significatividad práctica, y solo se presenta como objetividad puramente cognoscitiva tras desactivar el primario interés práctico en ella.

b) El acceso cognoscitivo a la objetividad no puede explicarse negativamente a partir de la cura:

Como Heidegger ha hecho de la «cura» referida a útiles, a lo a-la-mano, la única forma originaria de comportamiento, el acceso al mundo como lo ante-los-ojos ha de surgir de manera *puramente negativa* a partir de la «cura». Detrás del conocimiento objetivo no hay un interés *positivo*, sino un simple *defecto* del «ocuparse». Esta es la postura defendida en *Ser y tiempo*:

El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* (*benommen*) en el mundo del que se ocupa. Para que el conocimiento como determinación contemplativa de lo ante-los-ojos llegue a ser posible, se requiere una previa *deficiencia* (*Defizienz*) del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, al mero-permanecer-junto-a... *Sobre la base* de este modo de ser respecto del mundo, que permite que el ente que comparece dentro del mundo solo comparezca en su puro *aspecto* (*εἶδος*), se hace posible como modo de esa forma de ser, un explícito mirar-hacia lo así compareciente. (SZ §13, 61).

Esta explicación puramente negativa del origen de la actitud cognoscitiva resulta por completo insuficiente¹⁴. La mera deficiencia de la «cura» no puede dar lugar por sí misma a esa actitud positiva que es el querer-conocer. Si desde el principio hay cura y nada más que cura, entonces el defecto de la cura no puede ser más que eso: una *cura privativa*, no una actitud positiva de contemplación. La cura privativa no conduce a la positiva contemplación de las cosas, sino solo a la búsqueda de resolución del defecto «práctico», siempre dentro del marco establecido por el plexo de utilidades y sin salir de él.

Una descripción perfecta de esta situación la ofrece Scheler en el apartado de *El puesto del hombre en el cosmos* dedicado a la inteligencia práctica. Ante un desfondamiento parcial del entramado de «útiles» no se produce más que la reconfiguración instantánea y temporal del mismo, con vistas a resolver el problema práctico

¹⁴ Sobre esto, consúltese el artículo de Pilar FERNÁNDEZ BEITES «Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del “ser a la mano”» (*Pensamiento*, vol. 67, núm. 252, 2011, 241-264), que ofrece una interpretación crítica del «ser a la mano» heideggeriano muy distinta de la habitual.

(cf. GW 9, 29). El defecto del ocuparse no activa una salida del estar absorto en el entramado de «útiles», sino la permanencia «inteligente» en dicho estado. La cual, por cierto, no es exclusiva del ser humano, ya que este la posee en cuanto ser vivo dotado de inteligencia práctica, igual que los grandes simios.

Replicando la estrategia argumentativa empleada por Scheler contra la «teoría negativa del espíritu» en *El puesto del hombre en el cosmos* (cf. GW 9, 48), para que la *negación de la cura* —allí se trata de la negación represiva de los impulsos— dé lugar a una *positiva actitud contemplativa y cognoscitiva* —en aquel caso se habla, más generalmente, de «actividad espiritual»—, hemos de suponer que *la negación misma de la cura está ya motivada y dirigida por un previo y positivo interés cognoscitivo*. De lo contrario, el resultado no es *conocimiento*, sino simple *deficiencia de la cura*, que son dos cosas bien distintas. No es lo mismo el «útil» que no funciona —el cual sigue siendo «útil»— que la pura cosa objetiva —que solo se muestra al superar la unidad fenoménica del «útil», tanto si funciona como si no—. Tiene que haber un principio *tan originario* como la propia cura que plantee como fin positivo el conocimiento del ser objetivo y en virtud del cual la persona busque desactivar, con vistas a realizar dicho fin, el trato meramente manipulador de las cosas circundantes.

Heidegger sí que ha hablado, en verdad, de un «desperfecto del útil» que hace que este pase a «llamar la atención», de manera que «en esta situación el útil sigue estando a-la-mano» (SZ §16, 73). Pero, a continuación, distingue esto de la genuina desconexión de lo a-la-mano, que solo entonces deja paso propiamente a lo ante-los-ojos en cuanto tal:

Pero el trato de la ocupación no tropieza solamente con lo inempleable *dentro* de lo ya a-la-mano; encuentra también aquello que falta, lo que no solo no es «manejable», sino que ni siquiera se halla «a-la-mano». Una ausencia de esta especie, en tanto que hallazgo de algo que no está a-la-mano, descubre una vez más lo a-la-mano en un cierto solo-ser-ante-los-ojos. (...) El quedarse sin saber qué hacer descubre, como modo deficiente de una ocupación, el solo-ser-ante-los-ojos de un ente a-la-mano. (SZ §16, 73).

Todo esto se diferencia, por último, de la situación en que lo ante-los-ojos resulta, en cuanto tal, entorpecedor para el trato manipulador. Pero estas distinciones no cambian nada. Si tomamos como referencia la crítica de Scheler a la teoría de Freud (en el pasaje antes mencionado de *El puesto del hombre en el cosmos*), el problema no reside en que Freud no haya distinguido la neurosis de la producción de cultura, sino en que las ha distinguido *sin fundamento*, pues explica ambas por igual a partir de una represión de impulsos. Aquí tenemos una situación análoga. Heidegger ha distinguido el mero «útil» que sigue siendo útil aunque no funcione y la superación del «útil» en general en la forma de lo ante-los-ojos (que, a su vez, puede convertirse en impedimento para el trato), pero lo cierto es que en ambos casos se trata de un defecto del trato manipulador, ya sea un no-funcionar o un no-servir en general: en definitiva, una ruptura de la «remisión» del «útil». De modo que la diferencia apuntada queda sin justificar. Solo lograría legitimidad si se tematizase *a qué obedece* en cada caso el defecto del trato, pero esto implicaría reconocer —y Heidegger no puede hacerlo— que el trato manipulador no es lo único originario, sino que también hay desde el inicio aquello a lo cual el trato puede

eventualmente subordinarse: el interés, no ya práctico, sino puramente cognoscitivo —tanto teórico como afectivo— en la realidad.

Por eso resulta igualmente infundada e inconsecuente la tesis, antes citada, según la cual el ser-ante-los-ojos «se puede encontrar y determinar en un proceso de descubrimiento autónomo (*eigenständig*) a través del ente que primero comparece» (SZ §18, 88). De «autónomo» no tiene nada: es la pura contra-cura. Ni se tiene en pie por sí mismo —según el significado literal del término alemán— ni obedece a un principio propio; lo único que se sostiene a sí mismo es la cura, y solo cuando esta cae se produce, accidentalmente, el supuesto acceso a lo ante-los-ojos.

De manera que la tesis de la originariedad de la «cura», según la cual incluso el comportamiento cognoscitivo ha de entenderse como una modificación de la misma, se muestra insostenible. La precedencia del trato manipulador (reconocida ya por Scheler, con otros términos, en *El formalismo*) solo puede significar que el conocimiento ha de efectuarse mediante una cierta desactivación de dicho trato, pero no como mera consecuencia de la desactivación. La deficiencia del ocuparse con los «útiles», allí donde rinde conocimiento de la objetividad intencional, se ha realizado ya con vistas a dicho rendimiento, y no al modo de ese desafortunado accidente a que lo reduce Heidegger. En cuanto tal accidente, siempre sería mejor que no sucediera; el conocimiento de la objetividad no tendría sentido ni valor propios.

5. EL MUNDO HEIDEGGERIANO ES MERO ENTORNO: EL VITALISMO DE *SER Y TIEMPO*

En *El formalismo* —y en el conjunto de su obra—, Scheler respeta la distinción tajante entre «mundo» (*Welt*) y «entorno» (*Umwelt*). El primero es estricta objetividad intencional; el segundo, en cambio, representa una estructura variable, relativa al sistema tendencial del sujeto. Mientras que el mundo está compuesto de objetos, tanto teóricos como de valor (bienes), las cosas del entorno son bienes convertidos en *unidades efectivas* por referencia al sujeto práctico-tendencial. Pero Scheler reconoce que incluso las unidades efectivas del entorno humano son, justamente, *cosas de entorno (Umweltdinge): cosas objetivas de valor (bienes) devenidas, en cuanto tales, fuentes de motivación sobre el sujeto y seleccionadas desde ese nivel de la motivación práctica. En esto consistía la Sache o «cosa de partida». Por supuesto que esta «coseidad» no es la propia de la «cosa teórica», ni tan siquiera la del puro «bien», pero no por ello deja de ser «coseidad» en un sentido peculiar.*

Cabría decir, por tanto, que el entorno humano es siempre *mundo-entorno*: objetividad de mundo, pero tomada de primeras en su efectividad práctico-tendencial sobre el sujeto. En cambio, atribuimos al ser vivo *no humano* un *puro entorno* donde ya no hay *cosas (Sachen)* motivantes, sino meros *estímulos (Reize)*: algo así como puros fogonazos de atractivo o rechazo tendencial, sin el dato acompañante de la cosa objetiva de la cual proceden. Como sostiene Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, una diferencia esencial entre el animal y el ser humano es que el primero carece de la categoría de «cosa», mientras que el segundo la posee incluso para el nivel de lo dado en primer lugar, en la vida práctica inmediata. Solo en el animal se identifican lo «en sí» y lo «a la mano», porque lo a-la-mano no trae consigo, ni siquiera implícita o indeterminada, la objetividad intencional que yace en la base del «útil».

Pues bien, ya quedó dicho que Heidegger acepta el prejuicio tradicional según el cual toda coseidad es coseidad teórica o neutral. En consecuencia, se ve obligado a renunciar a la categoría de «cosa» para el nivel de lo inmediatamente dado, ya que lo inmediatamente dado no es lo teórico. Pero, si renunciamos a la categoría de cosa para referirnos a lo inmediatamente dado, se lo reduce al *puro estímulo* del entorno animal —algo muy alejado de la expresa intención de Heidegger, quien dice reservar también la categoría de «estímulo» (*Reiz*) para el animal o «mero viviente» (*Nur-Lebende*) (SZ §69, 356)—. De verificarse esta equivalencia descriptiva entre el «útil» heideggeriano y el simple estímulo vital, quedaría acreditada una de las principales acusaciones dirigidas en *El problema emocional de la realidad* contra *Ser y tiempo*: haber incurrido en un vitalismo (cf. GW 9, 270 y 280).

A la luz de lo expuesto hasta aquí, esta posibilidad debe considerarse muy seriamente. Ya argumenté que, en Heidegger, la mundanidad del mundo, definida desde el ser-a-la-mano, se hace equivalente a lo que Scheler llama «efectividad» tendencial del valor. Pero este fenómeno de la efectividad da la clave de la estructura del entorno práctico del sujeto, no del mundo objetivo sobre el cual se configura dicho entorno. Y, al privar de todo fundamento objetivo al ser-a-la-mano —ya que incluso el ser-ante-los-ojos es derivado suyo—, esa estructura de entorno práctico ya no podría entenderse como *mundo-entorno*, sino solo como *puro entorno* de estímulos.

Conviene tratar esto con calma. Para empezar, debe recordarse que al inicio de *Ser y tiempo* se utilizan ambas expresiones, «mundo» y «entorno», de tal manera que «entorno» no se contrapone a «mundo», sino que es *ya* «mundo», solo que el cotidianamente más cercano: «El mundo más cercano al *Dasein* cotidiano es el entorno (*Umwelt*)» (SZ §14, 66). Esta fórmula cabría interpretarse, de primeras, en consonancia con lo que antes llamé mundo-entorno, pero el posterior análisis heideggeriano obliga a abandonar esta posibilidad. El análisis del ser del entorno, como entramado de «útiles», se aplica luego sin más a la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) en general, con lo que la propia distinción queda borrada. No es tanto que el «entorno» sea «mundo» —mundo-entorno, el mundo más cercano en sentido práctico— como que el «mundo» mismo se define a partir del «entorno», esto es, del mundo «más cercano» de la vida práctica inmediata. Por tanto, Heidegger no trasciende la distinción entre entorno y mundo —como sin duda pretende—, sino que *absolutiza* la categoría de «entorno», reduciendo *todo* «mundo» a un «entorno». El equivalente al mundo scheleriano se obtendría de manera derivada, a través de esa reducción posterior del útil que lo convierte en algo ante-los-ojos. Pero ese es un falso camino, según mostré más arriba, dado que el «en sí» de la cosa consiste ya en su ser-a-la-mano por referencia al *Dasein*. Al fundar el mundo en el entorno y no a la inversa, Heidegger ha disuelto de antemano el mundo como estructura objetiva. En el fondo, lo único que puede haber, si es consecuente con su descripción, es puro entorno (aunque se lo siga llamando «mundo»).

De modo que los «útiles» heideggerianos no pueden ser *cosas* motivantes, sino solo *meros estímulos*, desprovistos de todo fundamento cósmico objetivo intencional (ya sea teórico o de valor) susceptible de ser llevado a ulterior determinación y objetivación. Y no son «estímulos» para la persona humana, sino para un *centro tendencial-vital aislado* como el del animal, desconocedor de toda objetividad de mundo. No porque Heidegger pretenda hablar del mero ser vivo, sino porque reduce inadvertidamente el ser del «ente que somos nosotros mismos» a lo que en él

hay de centro tendencial-vital, sin reconocer la presencia de ese centro espiritual —en terminología scheleriana— desde el cual, y solo desde el cual, se abre *intencionalmente* la objetividad del mundo. Así, la «cura» que Heidegger propone como reinterpretación no-teoretizante de la intencionalidad husserliana¹⁵ representa, en verdad, su disolución. Equivale a la relación entre el mero ser vivo y su entorno de estímulos, en la cual, como señala Scheler, no rige la distinción intencional entre sujeto y objeto.

Heidegger intenta, pues, hacer pasar una *estructura no intencional* por la *estructura originaria de toda intencionalidad*, apoyándose ilegítimamente en la condición de «apertura» en sentido amplio que aquella todavía posee. Porque es cierto que se trata de una forma primitiva de apertura a la realidad; tan primitiva que desde ella es imposible dar el salto al acceso intencional a objetos en sentido estricto. Tan primitiva que, en su pureza, solo se encuentra en el mero ser vivo, pero no en la persona humana adulta, que ya accede siempre intencionalmente a cosas, aunque estas se presenten de antemano en su significatividad práctica, y nunca a puros estímulos que más tarde debieran dejar paso a las cosas objetivas.

Que esto encaja con la acusación de vitalismo es obvio. De hecho, Scheler realiza un diagnóstico en estos mismos términos de la mundanidad heideggeriana, aunque apenas lo desarrolla. Primero, él también interpreta que lo a-la-mano, es decir, el «útil», «es el correlato de ser del impulso vital perceptivamente iluminado» (GW 9, 278). Esto confirma que el propio Scheler entendió que la «utilidad» heideggeriana no coincide tanto con el *valor* de utilidad como, más bien, con la *efectividad* de la pura resistencia del entorno. El siguiente pasaje lo certifica:

La donación primaria del modo de realidad del «ser-a-la-mano» (*Zuhandenheit*) por delante del «ser-ante-los-ojos» (*Vorhandenheit*) expresa bien y acertadamente —en terminología heideggeriana— también mi opinión. El ser-a-la-mano se mantiene incluso en la supresión del comprender cosas y valores, cuando desaparece el ser-ante-los-ojos. Probablemente al animal y a su entorno le corresponde solamente el modo de ser del útil. Lo real no es necesariamente cosa, pero sí un centro de resistencia que se representa en una imagen; y, en tanto que ante-los-ojos, es un centro de efectividad (*Wirkzentrum*). (GW 9, 266).

Siendo así, la «cura» que consiste en ocuparse con las puras unidades efectivas (los «útiles» de Heidegger) no puede convertirse en el único modo originario de apertura a la realidad. Pues la persona humana no conoce *solo* resistencias («útiles»). Así argumenta Scheler:

En cambio, el ser-ante-los-ojos es absolutamente inaccesible a la mera cura. Si ha de llegarse al ser de lo «ante-los-ojos» y asimismo a la apertura de un «espacio de mundo» (*Weltraum*) a partir del «espacio de entorno» (*Umweltraum*), debe hacerse saltar por los aires la cura (*Sorglichkeit*), hacia arriba o hacia abajo, mediante un acto de exuberancia —ya sea exuberancia del impulso vital por debajo de su adecuado medio (*juste Milieu*) (...), ya sea del espíritu por encima de su «adecuado medio». Por tanto, es únicamente la *inhibición* o *desinhibición* —ambas condicionadas espiritualmente— de un movimiento impulsivo del impulso (*Triebimpuls*)

¹⁵ Ramón RODRÍGUEZ GARCÍA ha explicado con la mayor claridad, en obras como *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (Tecnos, Madrid 1997), esta intención heideggeriana de reinterpretar el concepto husserliano de intencionalidad.

des Dranges), más allá de aquella medida que prescribe la actitud de la cura (*Sorgehaltung*), específica según su contenido, lo que puede «encontrar» el ser-ante-los-ojos del ser como ser-real convertido ahora en «objeto» (*Vorhandensein des Seins als nun «gegenständlich» gewordenes Realsein*); mientras que precisamente la cura no puede. (GW 9, 278).

Es decir, no se puede sustituir la relación intencional por un «cuidarse» u «ocuparse» (*Besorgen*) referido a «útiles» sin clausurar la posibilidad misma (ni tan siquiera derivada) del acceso a objetos en sentido estricto, lo ante-los-ojos. Como indica Scheler, sería necesario haber superado ya todo mero «ocuparse» de «útiles» para abrir dicha posibilidad. La «cura» tiene que haber caído desde el principio bajo el control volitivo de la persona para que pueda accederse, no ya a un «espacio de entorno», sino a un «espacio de mundo»; incluso si el mundo se muestra adicionalmente como soporte de un entorno. El puro centro tendencial-vital topa con el ser-real de las unidades efectivas, pero sin reconocerlo objetivamente como tal ser-real ni como siendo-así o asá. Para el puro «ocuparse» queda excluida esa estructura del «como» (*als*) que Heidegger, pese a todo, le atribuye: «Lo que la circunspección explícita en su para-qué, y precisamente en cuanto tal, lo *explícitamente* comprendido, tiene la estructura de *algo en cuanto algo* (*Etwas als Etwas*)» (SZ §32, 149). De hecho, en el parágrafo 15 se asegura que la donación originaria del útil *no* consiste en darse *en tanto que útil*, en su expreso «ser-útil» (*Zeughaftigkeit*), sino solamente en el puro «trato» que se ocupa de él y con él:

El trato ajustado al útil, que es el único modo en que este puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no *aprehende* temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura de útil en cuanto tal. El martillar no tiene un mero saber del carácter de útil del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. (SZ §15, 69).

Me parece claro que Heidegger no está diciendo aquí simplemente que el martillo no se muestre como «cosa teórica», sino que tampoco se muestra *como útil*: «el martillar no tiene un mero saber *del carácter de útil en cuanto tal*». Esto tiene perfecto sentido a la luz de lo discutido hasta aquí, pero contradice la tesis sostenida en la cita anterior.

Para que pueda haber el «como», el «algo en cuanto algo», tiene que haber genuina objetividad; solo entonces puede mostrarse algo *como* algo. Incluso si nos mantenemos en el nivel primero del mundo-entorno —donde todavía no se tematiza el mundo—, para que la manzana se muestre *como* estimulante tiene que haber ya el dato objetivo, aunque atemático, de la manzana... mostrándose, precisamente, *como* «apetecible». El puro ser vivo, es decir, un centro tendencial-vital aislado, se ve atraído sin duda por la manzana y reacciona en consecuencia, pero no porque haya captado la manzana «como útil». Incluso captar el «útil como útil» presupone tener un acceso a las cosas objetivas que sobrepase el puro ocuparse de útiles. Implica haber vuelto «objetivo» (*gegenständlich*), como dice Scheler, el ser del estímulo. Aquí lo expresa con absoluta claridad: «El animal no puede elevarse precisamente sobre las cambiantes resistencias-de-tal-o-cual-tipo (*So-widerstände*) “algo para devorar”, para jugar, para dormir, etc. Permanece atado al nivel de ser que Heidegger llama el útil, aunque sin tener lo “útil” como “útil”. Ya el “ser-ante-los-ojos” —en

sentido heideggeriano— le está vedado» (GW 9, 277). Al desterrar el ser objetivo en favor del puro «útil», Heidegger pone al *Dasein* en la situación del animal, y todo intento de conservar el «como» resulta inconsecuente.

El texto de Scheler antes citado prosigue en estos términos:

Por otra parte, solo con el ser-ante-los-ojos se da también la disposición para un posible desvelamiento del ser-efectivos (*Wirken*) entre sí de los puntos de contacto a-la-mano del cuidar, ahora convertidos en «cosas» (*Dinge*); se da sobre el trasfondo de la posibilidad de movimiento de las cosas entre sí, ahora *liberada* con respecto a la posibilidad de movimiento de mí ocuparme (*Besorgen*). Y únicamente en este nivel pueden asimismo separarse bien (*Gut*) y cosa (*Ding*) (cosa-valor y cosa-ser) (*Wert-ding und Seins-ding*), que en el «útil» aún están unidos. (GW 9, 278).

En este pasaje, tan breve como crucial, Scheler deja claro que a la altura de 1927 sigue dando por válida la teoría de las unidades cósmicas de *El formalismo*. Él mismo identifica el «útil» heideggeriano con la «cosa de partida» (*Sache*), es decir, esa cosa que resulta inmediatamente efectiva sobre la base de un contenido objetivo todavía sin plena especificación. Y, en un segundo momento, la «objetivación» de dicho contenido deja paso, ora a la cosa teórica (*Ding*)—que aquí se llama también «cosa-ser» (*Seins-ding*)—, ora al bien—que ya en *El formalismo* se llamaba «cosa de valor» (*Wertding*)—, según la objetivación se centre en el «ser» objetivo de la cosa (ser neutral) o en su «valor» objetivo (ser-valor). Solo entonces la efectividad tendencial subjetiva deja paso a la «efectividad» *objetiva de las cosas entre sí*; es decir, la cosa ya no se reduce a su relación conmigo, a su «significatividad» *por referencia a mí*, sino que es descubierta en sus relaciones objetivas con el resto de cosas del mundo. De esta manera, la cosa sigue siendo *para mí*—en cuanto objetividad intencional a la cual accedo como sujeto—, pero ya no se muestra solamente *por referencia a mí*, sino en su pleno «en sí».

Heidegger—y con esto concluyo— ha cerrado esta posibilidad al reducir el ser-mundo del mundo a un *ser-por-referencia-a-mí* que obstruye todo acceso intencional al *ser-en-sí-para-mí* del mundo objetivo. Tratando de evitar el objetivismo teoretizante, ha disuelto la distinción misma entre sujeto y objeto, sustituyéndola por una apertura anónima y no-intencional, descriptivamente idéntica a la del mero ser vivo a su entorno de estímulos. Si somos consecuentes, en dicho nivel ya no puede haber genuina motivación de la objetividad sobre la subjetividad, sino solo algo equivalente a un proceso ciego de estímulo y respuesta¹⁶.

Dentro de la fenomenología, es Scheler quien ha logrado reivindicar cabalmente la primacía de la vida práctica frente a todo objetivismo, manteniendo la relación intencional entre sujeto y objeto y aclarando que aquello que es *para mí* (como

¹⁶ Este estudio debería ser completado con el análisis del curso de invierno de 1929/1930, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Como es sabido, Heidegger aborda allí la problemática antropológica y trata de establecer distinciones fenomenológicas entre la «carencia de mundo» (*Weltlosigkeit*) de la piedra, la «pobreza de mundo» (*Weltarmut*) del animal y la «configuración de mundo» (*Weltbildung*) del ser humano; cuestión que había quedado anticipada, en cierto modo, al final del apartado b) del párrafo 68 de *Ser y tiempo*. Aunque no puedo justificarlo ahora, considero que la caracterización alternativa que allí se hace de la mundanidad no obliga a corregir lo esencial de las conclusiones presentes; según el propio Heidegger, ella es *complementaria* a la de *Ser y tiempo*, un «camino» diferente que llega al mismo sitio (cf. GA 29/30, 262-263).

sujeto) no es algo que se reduzca a su *referencia a mí*, sino que es un *en sí*: objeto *trascendente al sujeto* en sentido estricto, pero *objeto* al fin y al cabo (para un sujeto). Solo sobre dicha base cabe aceptar —siempre que hayamos tematizado, además, el *ser-valor* que da razón de toda motivación práctica— que lo *en-sí-para-mí* se muestre también, *por referencia a mí*, como cosa *motivante*, y que incluso lo haga de manera preferente en la vida práctica inmediata. En razón de lo dicho, la filosofía del presente haría bien en seguir esta senda, todavía muy poco transitada, abierta por Scheler.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allodi, L. (1998). «Max Scheler und die Kritik am Pragmatismus», en: Bermes, Christian; Henckmann, Wolfhart; Leonardy, Heinz (eds.), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 172-183.
- Fernández Beites, P. (2020). «El valor y el bien como objetos de la intencionalidad en Max Scheler», en: *Anuario Filosófico* 53/3, 495-517. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.53.3.005>
- Fernández Beites, P. (2011). «Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del “ser a la mano”», en: *Pensamiento*, vol. 67, núm. 252, 241-264. Recuperado a partir de <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1634>
- Frings, M. S. (2001). *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Heidegger, M. (2003). *Sein und Zeit* (1927) (SZ), Klostermann, Frankfurt am Main 1977. (Trad. de J. Gaos: *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1951. Trad. de J. E. Rivera: *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta).
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30) (GA 29/30). Frankfurt am Main: Klostermann.
- Rodríguez García, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Scheler, M. (2001). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916) (GW 2), Bouvier, Bonn 72000. (Trad.: *Ética*. Madrid: Caparrós).
- Scheler, M. (2014). *Das emotionale Realitätsproblem; Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit* (1927), en: *Späte Schriften* (GW 9), Francke, Bern und München 1976. (Trad. de S. Sánchez-Migallón: *El problema emocional de la realidad; seguido de Manuscritos menores sobre «Ser y tiempo»*. Madrid: Encuentro).
- Scheler, M. (1976). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), en: *Späte Schriften* (GW 9). Bern und München: Francke.
- Scheler, M. (1997). *Die vitalen Werte*, en: *Schriften aus dem Nachlass, Band VI. Varia II* (GW 15). Bonn: Bouvier, 189-220.
- Scheler, M. (1926). *Erkenntnis und Arbeit* (1926), en: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (GW 8). Bern und München: Francke, 21960.

Universidad Pontificia Comillas
martinezgallegomiguel@gmail.com

MIGUEL ARMANDO MARTÍNEZ GALLEGO

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2022]¹⁷

¹⁷ Revisado con posterioridad para la publicación.