

FERNANDO HAYA SEGOVIA

TIEMPO Y MÉTODO EN MAX SCHELER

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 785-2011  
Pamplona

Nº 234: Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler*

© 2011. Fernando Haya Segovia

**Redacción, Administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

*GRAPHYCEMS, Polígono Industrial San Miguel. 31132 Villatuerta (Navarra)*



A Fernando Haya Prats,  
a quien tengo por maestro y modelo.  
A mi padre.  
*In spe.*



## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO I: LA RECTIFICACIÓN INTENCIONAL DEL MÉTODO .....	17
1. El estatuto del saber filosófico desde la distinción metafísica de principio.....	17
2. La rectificación en la mirada del espíritu como motivo inspirador ....	32
3. Inanidad metódica de la <i>tautología de la conciencia</i> .....	43
CAPÍTULO II: LA RECTIFICACIÓN METÓDICA TRASCENDENTAL .....	55
1. Valor metódico de enlace en la noción de <i>forma de la experiencia</i> ...	55
2. La correlación trascendental como <i>aseguramiento heurístico</i> .....	58
2.1. Aporía de la actitud filosófica .....	72
2.2. La aporía trascendental.....	73
3. La distinción frente a Kant entre el <i>yo</i> y la <i>unidad</i> <i>temporal de la conciencia</i> .....	76
CAPÍTULO III: LA REDUCCIÓN METÓDICA DEL TIEMPO.....	83
1. La pregunta por el <i>origen trascendental</i> del tiempo.....	83
2. El problema de la <i>articulación fenomenológica</i> del tiempo .....	93
3. La exclusión metódica del tiempo en la reducción de <i>funciones</i> a <i>actos</i> .....	105
BIBLIOGRAFÍA .....	121





## PRÓLOGO

No desearía comenzar como Schopenhauer, con la exigencia de lecturas preliminares. He procurado ofrecer un trabajo independiente, incluso en cierta medida de mis propios puntos de vista —por lo que se refiere a algunos principios fenomenológicos aquí tratados—. Mi propósito inmediato era estudiar la conexión entre el método filosófico de Scheler y la temática del tiempo. En beneficio de ese mismo objetivo, he prescindido de una cuenta detallada sobre las doctrinas del autor quizá más conocidas.

Por la misma razón he limitado la exposición de nociones de mi cosecha al empleo imprescindible para articular el texto. Reservo su justificación más precisa a publicaciones ulteriores. Bastará con aludir aquí al marco general de la investigación, cuyos primeros resultados han sido parcialmente publicados a lo largo de la última década, la mayoría en las revistas filosóficas *Studia Poliana* y *Miscelánea Poliana*.

Denomino *tratado del ser temporal* la doctrina metafísica sobre la índole del ser creado cuya guía heurística son los sentidos y articulaciones del tiempo. El estudio de la temporalidad ofrece —en este tratado— el índice para la distribución de los temas de principio.

El tiempo es índice metódico de la metafísica en la medida del esclarecimiento de la índole temporal. Alcanzar el esclarecimiento del tiempo equivale a su comparecencia en la *posición de tema* de la filosofía primera. De manera que el estudio del tiempo es índice metódico de la metafísica en la misma medida en que se logra su expulsión de la *posición metódica*, es decir, en la medida en que se obtiene su cabal versión —su trasvase— al *lugar gnoseológico* en que deja de *suponerse e interponerse* —en la elucidación de los primeros principios—.

El tiempo no es el tema filosófico primero, lo es el ser; pero *ser temporal* significa *ser signado por el tiempo*, o correlativamente, *tiempo puro como índice* del ser creado, *ser como comienzo trascendental*. El requisito para la obtención de un índice tal es la reducción metódica del tiempo, en virtud de la cual cabe un *pensar puro del tiempo*.

Como el sentido direccional de esta guía metódica es estrictamente inversa a la que Heidegger propone, se hacía precisa una confrontación crítica con la fenomenología del tiempo. La elección de Scheler como interlocutor preferente en esta difícil discusión, respondía al acierto del autor —a mi juicio— principalmente en dos tesis: el realismo gnoseológico —en oposición a la hegemonía metódica del *cogito*— y la expresa exclusión del tiempo como *ingrediente* metafísico del acto, valga la expresión. En las páginas que siguen he intentado mostrar la correspondencia entre ambas tesis.

*Articulación del tiempo* significa la *forma* de la unidad temporal, a partir de la cual el tiempo no se fracciona o dispersa. La articulación del tiempo es *primordial* con relación al conocimiento; es decir: el fraccionamiento del tiempo en sucesión indefinida de instantes no es originario. Tal es, a mi juicio, el principal descubrimiento fenomenológico. La forma temporal admite sentidos diversos de acuerdo con los niveles fenoménicos u órdenes de objetividad. A cada nivel cognoscitivo corresponde una formalidad distinta en la trabazón del tiempo, con carácter *previo* al fraccionamiento en serie indefinida de instantes vacíos. La fenomenología pura del tiempo se ocupa propiamente del nivel objetivo ínfimo, de la articulación sensible o perceptiva del tiempo.

Pero está claro que el planteamiento —brevemente indicado hasta aquí— descansa sobre la vigencia metódica del principio de correlación trascendental. El principio en cuestión exige correspondencia *a priori* entre la esencia de los actos cognoscitivos y las formas o esencias de los objetos respectivamente accesibles a tales actos. Estas páginas se ocupan del valor de este principio metódico, de acuerdo con el sentido de su rectificación en la filosofía de Scheler. Una rectificación respecto del significado kantiano del *a priori* y, en segundo término, con referencia a la versión idealista del método fenomenológico en el segundo Husserl.

En la *Introducción* y en el capítulo central he sugerido además la ampliación de la vigencia trascendental en metafísica, es decir, en el ejercicio del método en relación con los primeros principios. La sugerencia ha quedado meramente apuntada, porque tampoco puedo seguir plenamente a Scheler, de cuya metafísica esencialista discrepo. Pero una polémica con el autor de referencia hubiera probablemente oscurecido la exposición y en todo caso, excedido de la extensión prevista.

Por razón análoga, he omitido la referencia a los últimos escritos de Scheler en los que —como es bien sabido— se introducen importantes cambios de doctrina. La investigación se ciñe a las obras del período central —de

otra parte, las que mejor conozco—. Desearía en particular que mi librito contribuyera al estudio de *El formalismo en la moral y la ética material de los valores*, obra que a mi juicio representa la más espléndida rectificación a la filosofía kantiana.

He empleado esta última forma verbal —*rectificación*—, en lugar de *refutación* con el propósito de hacer justicia a los dos autores a los que se dirigen la mayoría de las objeciones: Kant y Husserl. Se rectifica sobre una base estimada — al menos en parte— sólida.

Mi deuda de gratitud para con Leonardo Polo salta a la vista. Espero estar contribuyendo a realzar la figura de este coloso contemporáneo de la filosofía. Mi agradecimiento se extiende en especial a Ángel Luis González, cuya colaboración ha sido imprescindible en el proyecto, realización y publicación de este trabajo. Agradezco a Urbano Ferrer su ayuda y sugerencias en el ámbito de la fenomenología.

Fernando Haya Segovia

Alcalá de Guadaíra, 9 de Febrero de 2011



## INTRODUCCIÓN

La dualidad tiempo y método sugiere un elenco ternario de cuestiones, una tríada de direcciones para la investigación:

1ª ¿Qué posición ocupa el tiempo en relación con el método de la filosofía primera? ¿Debe la temporalidad excluirse de la textura del acto filosófico —como, según veremos, plantea Scheler— o, por el contrario, ha de considerarse con Heidegger que el tiempo conforma el horizonte originario, *a priori*, para cualquier comprensión del ser?

2ª ¿Qué método cognoscitivo resulta válido para el esclarecimiento del tiempo? Más en concreto: ¿Hasta qué punto el método fenomenológico rinde auténticos logros en el desvelamiento del fenómeno temporal? Pero además: ¿Es el fenómeno temporal puro la índole última de lo que podríamos denominar *ser temporal*? La fenomenología denominada *eidética*, de la que Scheler es considerado eximio exponente, emplea la *reducción metódica* en orden a la obtención de un *fenómeno puro* al que se considera idéntico con *la esencia objetiva manifiesta a la intuición*. Pero ¿es legítima semejante equivalencia? Y si no lo fuera y hubiera que establecer distinción entre la esencia real y su fenómeno, ¿quedaría con ello arrancada de raíz la validez del método fenomenológico? ¿Cuál es en suma el rendimiento de este método y cuáles sus límites? ¿Y cuáles uno y otro con referencia al descubrimiento y exposición de la índole del tiempo?

3ª En tercer lugar, ¿existe una conexión entre las dos series precedentes de problemas? ¿Qué orden debe seguirse en la investigación? Asoma aquí, antes incluso de comenzar, una aporía relativa al método, justo en lo que concierne a su *disposición en el tiempo*. Procederemos a su formulación en los términos del dilema siguiente:

O bien debe resolverse en primer término el problema de *la posición* del tiempo en relación con el método de la filosofía primera (dirección 1ª de investigación), o bien es prioritario el concerniente al método válido para conocer el tiempo (dirección 2ª). Pero ninguna alternativa parece satisfactoria. Porque, en efecto, si no se sabe qué es el tiempo, ¿cómo se acertará a establecer su posición en el método filosófico primero? Y, en contra: si se des-

conoce la posición metódica del tiempo en filosofía primera, ¿no estaríamos partiendo de una situación en que el mismo método *esté preso del tiempo*, y en tales condiciones resulte inhábil para discernir, menos que cualquier otra cosa la índole misma del tiempo?

Un método *preso del tiempo* significa lo siguiente: un ejercicio cognoscitivo que no alcanza a despejar el tiempo en calidad de tema. *Aquello mismo* que debiera ser *tema* —el tiempo— se adhiere en cambio y lastra el ejercicio del pensar que *tuviera* que ver con él. Esa situación puede describirse como la *suposición metódica del tiempo*. *Suposición metódica* porque el ejercicio cognoscitivo se dispone —articula su propio proceder— sobre la base de una instancia no sólo ignorada sino que *se tiene por sabida*. No se *supone* en cambio aquello que queda limpiamente exhibido en calidad de tema. *Tema* quiere decir propiamente *tema entendido*. Pero si el asunto en cuestión no comparece en esa justa posición queda en *supuesto* o a lo más en *problema*.

Decimos impropriamente que nuestro tema es aquello que nos proponemos averiguar pero que aún no sabemos. No lo es, sino más bien *problema*, *mientras no quede sabido*. *Tema es propiamente lo entendido*. No es por tanto *tema* aquello que *se supone* o *se confunde*. Se confunde el asunto que no comparece sino *mezclado* con otros. La dificultad filosófica es —como bien nota Descartes— confusión temática, en el sentido de mezcla indiscriminada de asuntos, que precisamente el método atenderá a deslindar. La confusión temática puede ser yerro explícito en cuyo caso ni siquiera se atina a la sospecha del error, o bien asomar al menos bajo la forma de *problema*. En el *problema* al menos se advierte la confusión del tema como tal y se procura deshacerla.

Pero puesto que lo así confuso es amalgama de elementos no cabalmente entendidos, debe procederse a la adecuada distribución. A una distribución así atiende la disposición misma del método. *Suponer* un tema es darlo *ya* por sabido cuando no se sabe. *Suponer el tiempo* es dar por asentada su índole sin haber llegado a conocerla, sin haberla penetrado suficientemente en el orden de la comprensión. Cancelar la suposición es *verter temáticamente* la opacidad que trababa al ejercicio cognoscitivo.

El *tiempo supuesto* queda en cambio como *a la espalda* del acto de conocimiento. La cabal vertebración del método exige erradicar ese ocultamiento. Si el conocer permanece aherrojado en un dominio que no discierne, *lo que se muestra* queda también afectado de distorsión. Si tal distorsión resultara de la estructura *a priori* misma del cognoscente humano —como propone Heidegger— la situación carecería ciertamente de remedio. Pero puede mos-

trarse que en ese caso no sobrevendría en verdad ni siquiera la sospecha<sup>1</sup> de la propia situación. Por lo tanto resulta preciso poner en claro la posición del tiempo con relación al acto filosófico.

Desde la perspectiva de la aludida distinción entre método y tema, el tiempo supuesto no ocupa lugar de tema. No basta, se ha dicho, con procurar saber qué es el tiempo, ni siquiera con ser consciente de la importancia que tendría saberlo. En esta tesitura, el tiempo no pasa de ser problema, y al menos, sí pasa a ser sospechoso de ocultarse subrepticamente en el método.

El ocultamiento metódico del tiempo, su agazaparse a la espalda del método cognoscitivo se opone por lo tanto a haber rendido metódicamente cuentas con el tiempo, lo cual significa a su vez el esclarecimiento temático. La posición metódica del tiempo es, en el sentido indicado, indeseable. La posición del tiempo en el método equivale a desconocimiento de la índole temporal.

La aporía formulada presenta como dilema el orden de precedencia entre dos series de cuestiones: la que persigue la posición del tiempo en el método de la filosofía primera, y la que pregunta por el método válido para esclarecer la naturaleza del tiempo. La aporía reviste la forma lógica de un dilema. Pero si se mostrara que cada uno de los disyuntos desemboca en el otro, en tal caso el dilema se desharía porque su fuerza radica en la necesidad de la alternativa.

El dilema exigía: comenzar averiguando la función del tiempo en el método de la filosofía primera o comenzar por averiguar la índole del tiempo. Las dos posibilidades resultaban inconvenientes porque cada una de ellas suponía la solución de la otra. Si no se conoce qué es el tiempo no se sabe su lugar en el método, pero si se desconoce el alcance del método —y ese alcance debe medirse con relación al dominio con respecto a él del tiempo—, si se desconoce digo este alcance, entonces el método no es válido para averiguar qué es el tiempo.

Esta es la conclusión aporética del dilema cuya fuerza radica en la disposición alternativa de los disyuntos: o se comienza por una serie o se comienza por la otra. Pero si se advierte que justo porque cada disyunto supone el otro, no existe tal alternativa, en tal caso el dilema enerva su tensión, la fórmula se desploma. Ahora bien, la alternativa descansa en la exigencia de un *orden temporal* en la averiguación de las dos series de cuestiones: o se comienza por una o se comienza por otra. Es decir, que la propia fórmula apo-

---

1 Así se hace notar contra Heidegger en RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, p. 61.

rética descansa sobre la suposición de que ha de existir una secuencia temporal en la resolución de los problemas de la filosofía. Puesto que es imposible el establecimiento de una secuencia de este tipo, la conclusión aporética prohíbe comenzar.

La reducción de la aporía comienza por conceder que ciertamente en tales términos —en los que la fórmula exige—, no es posible *comenzar*. Se concede la conclusión —la imposibilidad del comienzo filosófico— desde la exigencia que la fórmula plantea. Se declara pues a ésta última impertinente. Se advierte que la aporía descansa en un supuesto falaz, que es la exigencia de la precedencia temporal en la solución de las cuestiones metafísicas. Pero es tal supuesto el que confunde, porque —en efecto— si el orden de las averiguaciones filosóficas no fuera la secuencia temporal, en tal caso el problema de la precedencia temporal de unos asuntos u otros dejaría de presentar inconveniente.

Dicho de otra manera: el comienzo filosófico primero apela a cierto orden en el planteamiento y solución de las cuestiones, pero ese orden no es el de la secuencia temporal en que —por decirlo gráficamente— *primero* escribo esta introducción y *después* el resto de este libro. El comienzo filosófico no es el primer paso en la secuencia del ejercicio que se traduce, expresa o vuelca al conjunto de acontecimientos sucesivos en el tiempo. La aporía se levanta pues sobre la confusión entre dos significados de comienzo. *Comienzo: principio en el orden del tiempo. Comienzo: primer elemento en el orden del procedimiento cognoscitivo*, el cual no se refiere directamente al tiempo sino a la disposición de las temáticas en conexión con la jerarquía de los actos cognoscitivos que aseguran esa adecuada disposición.

La falacia del dilema radica en la intromisión de un orden temporal dentro de una jerarquía para la cual ese preciso orden no era esencial. La intromisión resulta impertinente, confunde, puesto que estrecha drásticamente el *espacio* en que la investigación filosófica ha de poner su orden. La secuencia del tiempo es demasiado estrecha, se representa como línea que obliga a colocar uno tras otro los actos de conocimiento al hilo de sus temas respectivos. Pero no hay tal secuencia si se repara en que cada serie de cuestiones es respectiva de la otra y no se resuelve sin la otra. Luego el problema no está en por cuál se comience según el orden temporal de la investigación. O de otro modo: la secuencia, el orden metódico de la filosofía primera no equivale al que de hecho establezca una determinada precedencia temporal en la serie de los problemas. Estos últimos han de ser resueltos en otro plano.



Insisto: si el método de la filosofía queda en dependencia de la serie temporal en que se plantean las cuestiones se incurre en la falacia que traslada a la secuencia del tiempo un orden de distinta naturaleza. El orden en verdad concernido puede denominarse teórico, o metafísico, o heurístico. La aporía del comienzo filosófico —en los términos de la formulación examinada— *supone ella misma* el tiempo. Es decir: parte de la base de que *se piensa en el tiempo: primero* una cosa y *luego* otra. Da por sentados los dominios del tiempo sobre el ejercicio del pensar. Este último no encontraría su orden más que en la disposición exigida por la secuencia del tiempo. Hasta tal punto ignora la índole del tiempo que concede sin más su hegemonía sobre el orden del pensamiento.

Pero la aporía del comienzo supone además que se comienza a pensar con una pregunta —o con una serie de preguntas—. Supone que toda investigación procede en la forma de adelantar un cierto supuesto —la pregunta— que inquiere hipotéticamente, que formula lo que no se sabe aún de manera definitiva<sup>2</sup>. Supone pues que el conocimiento de lo más alto procede de manera tentativa. Y así se mueve en verdad la *ciencia* —en un sentido aquí contrapuesto a la filosofía—: la ciencia que avanza hacia resultados, no la que *retrocede* hacia los principios. La aporía del comienzo da por supuesto que la dinámica cognoscitiva en cualquier orden que se considere transita de lo confuso a lo claro, de lo hipotético a lo afianzado como verdadero. La suposición en cuestión se cifra en la exigencia del *ascenso* del pensar para cualquier dominio temático posible. La aporía del comienzo sienta los dominios del tiempo en la medida en que desconoce el sentido direccional del método de la filosofía primera, que debe describirse, por el contrario, como esencialmente heurístico o *descendente*, según la denominación que empleo.

No obstante, no sólo de este modo. La filosofía es esencialmente *descubrimiento* —*desciende* desde la averiguación— pero también es expresión del *lógos en ascenso*. Entiendo por *ascenso* el momento metódico de la filosofía primera *en ajuste* con el descenso heurístico. En virtud de su *ascenso* la filosofía primera esclarece el orden de las dificultades, despeja el camino. La dimensión ascendente del método admite un criterio que denomino *distribución en serie de las aporías de principio*. Este método no ha sido expuesto en las páginas que siguen, pero sí expresamente empleado, como se comprobará en los epígrafes segundo y tercero del segundo capítulo.

El momento metódico ascendente de la filosofía primera es propiamente su ejercicio gnoseológico. En el capítulo segundo mencionaré el valor hege-

2 Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2004.

mónico del principio de correlación trascendental en el sentido de su rectificación realista y con referencia a los primeros principios. La correlación trascendental permite el *ascenso gnoseológico* sin detrimento del valor heurístico del método, es decir, sin anular el rendimiento con relación al descubrimiento de los primeros principios. Denomino *ajuste* al acoplamiento de los momentos metódicos en descenso y en ascenso. A mi modo de ver, el ejercicio metódico de Scheler permite —en cierta medida— una descripción acorde con los parámetros propuestos.

## CAPÍTULO I

### LA RECTIFICACIÓN INTENCIONAL DEL MÉTODO

#### 1. EL ESTATUTO DEL SABER FILOSÓFICO DESDE LA DISTINCIÓN METAFÍSICA DE PRINCIPIO

Examinaremos en primer lugar la constelación nocional de Scheler con vistas a estimar su valor metódico, y precisamente en orden al esclarecimiento del tiempo. De acuerdo con la exposición introductoria, esa validez es solidaria con el alcance del método en la dirección de los primeros principios. Una exigencia tal ha quedado ya esbozada; a saber: la correlación existente entre la virtualidad del método y su efectivo rendimiento para sacar a la luz la *cualidad ontológica* del tiempo.

La índole del tiempo incide en el problema del estatuto que haya de asignarse al método, hasta el punto de impedirse que este último se vertebre al margen del esclarecimiento de la condición temporal: porque entonces el método permanecería *preso del tiempo* (es decir, no alcanzaría a erguirse como método). En definitiva: la filosofía primera precisa pensar el tiempo, desarraigar su dominio tácito —oculto en la posición desde la que se alza el método—. Sin semejante vuelco de la temporalidad a la localización temática, la filosofía no llega a nacer porque ni aún discierne su estatuto específico. No sabe qué es, no atina a despejar su propia condición si se toma a sí misma a modo de actividad acuciada con el problema práctico de la existencia. Por importante o excelente que esa problemática sea, la filosofía no tiene directamente qué hacer con ella. La filosofía nace de actitud distinta, se sitúa en otro plano.

La atención a Scheler nace de su acierto —a mi juicio— en ciertos tópicos cruciales. Uno de los más significativos es la neta exclusión del tiempo de entre los *ingredientes* metafísicos del acto cognoscitivo. Junto a esa exclusión, el establecimiento de un nuevo significado para el tiempo, distinto del cosmológico y aún del fenomenológico. Este último es ganancia objetiva de la reducción eidética, pero aquél no puede serlo puesto que opera como con-

dición *a priori* de la misma reducción. No como *condición de posibilidad*, sino como acto *apriórico*.

Las averiguaciones de Scheler no son fruto exclusivo de la agudeza intuitiva del autor, sino también del rigor metódico que aplica a sus intuiciones. Los trazos maestros de la filosofía de Scheler ofrecen un buen ejemplo de la conexión que se establece con carácter general —en cualquier propuesta filosófica— entre el método y la doctrina. Un *corpus philosophicum* resulta de la intervención combinada de tres componentes: 1) La inspiración filosófica del autor. b) El método empleado y c) La constelación nocional que aporta el fuselaje metódico y a la que revierte el método mismo traducido a las correspondientes nociones temáticas.

La filosofía es por esencia actividad metódica. De ahí que exista una diferencia de principio entre una *visión del mundo* (una *Weltanschauung*) y la filosofía. Esa diferencia es ilustrada por el *primer* Heidegger en términos a grandes rasgos coincidentes con algunas tesis de Scheler. Los principales fenomenólogos —prescindiendo de importantes diferencias doctrinales—, en definitiva, el propio Husserl, Scheler, y también Heidegger, coinciden en el concepto científico de la filosofía. Un concepto heredado no sólo de Kant o de Hegel sino enraizado en toda la tradición de la filosofía occidental desde los griegos. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* —la *segunda parte* de *Ser y tiempo*—, dice Heidegger que la filosofía “debe ser científica en la medida en que la configuración de la concepción del mundo se lleva a cabo estrictamente de acuerdo con las reglas del pensar científico. Esta concepción de la filosofía como configuración de la concepción del mundo de forma teórica es tan comprensible por sí misma que determina, de manera común y amplia, el concepto de filosofía (...) Lo que se pide a la filosofía y las posiciones que se adoptan frente a ella se gobiernan de acuerdo con esta noción de filosofía, como configuración científica de la concepción del mundo”<sup>1</sup>.

*Una configuración científica de la concepción del mundo* equivale a una *concepción metódica* de la visión del mundo dotada de articulación nocional precisa, es decir, orgánicamente dispuesta, con arreglo a método. Una visión del mundo, en cambio, no precisa de expresión conceptual. La configuración científica es esencialmente metódica, como la expresión filosófica es por esencia científica. Desde esta perspectiva, Heidegger concluye estas páginas con la glosa de una obrita en la que Kant arremete contra la, peyorativamente

---

1 HEIDEGGER, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. J. J. García Norro, Trotta, Madrid, 2000, pp. 31-32.

denominada, *filosofía del sentimiento*: “Lo que Kant, el primero y el último filósofo científico de gran estilo, desde Platón y Aristóteles —dice Heidegger—, se vio obligado a decir contra la filosofía del sentimiento podría cerrar nuestro curso. Si nuestro curso no lo hubiera conseguido, podría el ejemplo de Kant incitarnos a la sobriedad y el trabajo efectivo”<sup>2</sup>.

A tenor de su ingente producción —sumamente *técnica*, por emplear este adjetivo—, el propio Heidegger fue modelo —al menos en su primera época— de ese modo de proceder, caracterizado por la sobriedad conceptual y el *trabajo*. La cita de Kant pertenece a la obra *De un tono de distinción recientemente adoptado en filosofía*, de 1796, en la que el filósofo distingue entre un Platón académico, paradigma de teórico y científico, y un Platón exaltado, *contra-modelo* de todos los abusos posteriores de la filosofía del sentimiento. Allí arremete Kant contra esta última, de la que dice —transcribo la cita de Heidegger—: “En el nuevo lenguaje místico platónico se declara: ‘Toda la filosofía de los hombres sólo puede designar la aurora; el sol debe ser presentido’. Pero *nadie puede presentir un sol si antes no lo ha visto ya* (...) Sin duda alguna, no es posible penetrar con la mirada en el sol (lo suprasensible) sin cegarse, pero verlo lo suficiente en el reflejo (en el reflejo de la razón que ilumina moralmente el alma) e incluso verlo para una finalidad práctica, es totalmente factible como el viejo Platón hizo”<sup>3</sup>.

El texto de Kant connota el planteamiento del autor sobre la metafísica, al que precisamente se enfrentará Scheler. Pero prescindiendo de eso sí hay coincidencia de fondo en la exigencia de científicidad —de método— para la filosofía. La *inspiración* del filósofo no quedaría con ello eliminada. La inspiración anima la actividad filosófica. La *heurística* del pensamiento se nutre de originalidad *inventiva*, incluye el descubrimiento: el pensador *ve, descubre*, porque, por repetirlo con Kant, *nadie puede presentir el sol si no lo ha visto ya*. Con todo se exige de la filosofía un método. El método se despliega en la expresión temática del concepto, susceptible de comunicación y enraizada en la tradición de la filosofía perenne. El pensador descubre y expresa conceptualmente su descubrimiento. El método no es extrínseco a esa dinámica, porque de otro modo las *intuiciones* —por geniales que fueran— quedarían dispersas; pero deben conformar constelaciones nocionales orgánicas. El método articula tales constelaciones. Las nociones hacen en primer término de fuselaje del propio método; luego vierten también los hallazgos que avalan el rendimiento del propio método. Las constelaciones nocionales tra-

---

2 *Id.*, p. 390.

3 *Ibid.*

ducen a tema el ejercicio del pensar que se lleva a cabo. *Método* significa *camino ordenado*, ejercicio orientado del pensar, que sigue un protocolo. Por lo tanto, la expresión metódica se hace doctrina, tiene que ver necesariamente consigo misma al menos en la medida en que se compromete con la versión temática de sus propias nociones rectoras.

En el escrito *Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico*<sup>4</sup>, correspondiente a la serie *De lo eterno en el hombre*, se contienen las principales afirmaciones de Scheler sobre el estatuto y la esencia del saber filosófico. Scheler comienza aludiendo a cierta *circularidad* en el comienzo filosófico. La disposición metódica de la filosofía, es decir, del saber *exento de supuestos*, es circular. Más adelante discutiremos si estas caracterizaciones son enteramente apropiadas. De momento nos fijaremos en que Scheler procede a realizar desde ahí un examen comparativo entre la filosofía y otras modalidades esencialmente distintas del saber.

El saber filosófico es comparado —en cuanto al método— tanto con la mencionada *visión del mundo*, como con la ciencia empírica —en sus diversas vertientes—, y con el saber revelado. La comparación con la modalidad histórico-hermenéutica del conocimiento —característica de las ciencias *del espíritu*— introduce directamente la conexión entre método y tiempo. Porque, en efecto, la preeminencia de la metodología hermenéutica en la fundamentación del saber da por supuesta la condición *a priori* de la perspectiva temporal como fundamento de cualquier saber posible. Scheler rechaza esa posición en la que detecta una petición de principio.

Por modalidad *sobrenatural* del conocimiento entiende al autor no tanto el saber teológico cuanto el mismo conocimiento de fe, que tiene su origen en la expresa revelación divina cristiana. En los tiempos posteriores a esa revelación, la filosofía no renuncia a su estatuto de sabiduría del orden natural, pero en virtud de ese mismo estatuto debe definir su propio ámbito con relación al conocimiento revelado. Notemos pues que la delimitación del ámbito de la filosofía —con relación a las formas sapienciales consignadas— no es primariamente la definición de su tema, sino la determinación cualitativa de su método. Porque, en efecto, todas las modalidades sapienciales del saber —el

4 Cfr. SCHELER, M., “Vom Wesen von Philosophie und der moralischen Bedingung der philosophischen Erkennes” en *Vom Ewigen im Menschen*, GW, 5, ed. María Scheler, 5ª edición, Berna, Munich, 1968.; traducción castellana de D. Gamper en la selección de textos de P. Good; SCHELER, M., “Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico” en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2003; trad. italiana, SCHELER, M., *L’eterno nell’uomo*, traduzione, a cura di Paola Premoli De Marchi, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2009.

conocimiento de fe, la visión del mundo, la propia filosofía— tienen en común la condición universalísima de su objeto. La ciencia particular contrae en cambio su dominio, y no obstante, la aludida fundamentación hermenéutica del saber propone colmar la diferencia a través de la invocación de un método que abrazaría el fundamento epistemológico de cualquier saber posible.

La filosofía se contrapone a la *visión del mundo* porque su expresión metódica incluye concepto. La filosofía quiere en definitiva ser *visión metódica* del mundo —si se permite esta expresión—. Por lo tanto, el saber filosófico no se distingue primariamente de las ciencias particulares en función de la plena universalidad de su objeto, sino porque a él corresponde el examen de la *esencia* de lo real. Desde aquí ha de determinarse también la relación y el orden jerárquico que la filosofía mantiene con relación al conocimiento sobrenatural.

Scheler subraya en fuertes expresiones la paradoja que da inicio a la configuración moderna del orden del saber. La rebelión de la filosofía frente a la fe, el alzarse vindicativo de la autonomía filosófica frente a Dios es contemporánea con el progresivo desgajarse de las ciencias de su matriz filosófica. Scheler examina en otros lugares<sup>5</sup> las raíces emotivas de esta radical inversión de valores. Según el autor, la rebelión de la filosofía frente a la fe no sólo elimina de hecho su autonomía sino que depara la peor esclavitud bajo el yugo de las ciencias particulares.

El surgimiento de la filosofía coincide con la invención de la ciencia. La diferencia entre filosofía y ciencias particulares es cronológicamente posterior. Pero en definitiva las ciencias particulares terminan por remitir al saber filosófico la aclaración de sus conceptos fundamentales; “por el contrario, la filosofía (...) debe, por decirlo así, constituirse *a sí misma*, de lo cual no es capaz a menos que se remonte a un específico contenido doctrinal de un determinado tipo sobre su misma esencia, es decir, a una determinada *doctrina* filosófica o a un así llamado ‘sistema’ filosófico, cayendo, empero, con ello en una especie de círculo”<sup>6</sup>.

La cuestión del *comienzo* concentra el problema de la filosofía. El *problema fundamental de la filosofía fenomenológica* es este mismo, el comienzo.

5 Vid. SCHELER, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW, 3; ed. cast. J. M. Vegas; SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1988.

6 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, ed. cit, p. 63. A mi juicio, el término *circularidad* —aluso a la interdependencia entre el método y la doctrina— no es apropiado. No es el momento de examinar esta cuestión, reservada para el segundo capítulo. Puede concederse provisionalmente el término en orden a consignar el hecho de que la filosofía asienta su estatuto de ciencia primera en el mismo movimiento en que delinea la jerarquía de los principios.

Pero, según se dijo, hay que atinar a despejar el problema del comienzo filosófico, no confundirlo con la cuestión del inicio temporal. *Comienzo* no equivale a *prioridad temporal*. Comienzo en filosofía ha de tomarse en la acepción que apela al orden del método. La filosofía en su versión fenomenológica se ocupa del *comienzo* en virtud de su propia esencia metódica, en función de su proyecto metódico fundamental con relación al conjunto de las ciencias filosóficas.

El método que mira a *las esencias* enfrenta el comienzo a partir del hallazgo del método reductivo. La pieza que sostiene el método en su primera versión —con anterioridad al giro idealista— es la noción expuesta en la *Sexta Investigación*<sup>7</sup>. La *intuición categorial* o *intuición eidética* es la piedra angular del método reductor, porque la reducción se encamina precisamente al logro de esta plenitud cognoscitiva: la *intuición de esencias*, también denominada por Scheler *intuición* o *experiencia fenomenológica*.

Scheler expone el fuselaje nocional del método en el Capítulo I de la Sección II de la *Ética*. Se denomina allí '*a priori*' a "todas las unidades significativas ideales y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural, y prescindiendo de toda clase de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas en el contenido de una *intuición inmediata*"<sup>8</sup>.

*A priori* es principalmente —en la terminología de Scheler— el contenido objetivo de la intuición fenomenológica. *A priori* es el contenido intuitivo, no una forma subjetiva del acto que suministre enlace a ese contenido. Esta última interpretación —la versión kantiana del *a priori*— es expresamente rechazada por Scheler. El *a priori* representa en Kant —dice Scheler— un supuesto no experimentable, no susceptible de intuición. Pero sólo un contenido *manifiesto* —en la intuición fenomenológica— puede denominarse *a priori*. *Intuición* significa conocimiento inmediato de lo evidente. *Conocimiento intelectual*: de una "unidad significativa ideal", de un '*qué*' puro, una *esencia*<sup>9</sup>. La *esencia fenomenológica*, el *eidos*, es el contenido objetivo plena e inmediatamente presente al acto que lo significa. La evidencia sensible no

7 HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/ 2, M. Nijhoff, La Haya, 1984; trad. M. G. Morente y J. Gaos; HUSSERL, E., *Investigaciones Lógicas*, Altaya, Barcelona, 1995, t. II, pp. 563-777.

8 SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthetic*, GW, 2 ; trad.de H. Rodríguez en SCHELER, M., *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001 *Ética*, p. 103.

9 No una *esencia* en la acepción de ser oculto o *nouménico*, subyacente al fenómeno inmediatamente manifiesto.



basta para proporcionar este *eidós* fenomenológico, como tampoco es suficiente la intelección ejercida desde *la mera actitud natural del cognoscente*. Debe procederse a la reducción metódica. La reducción es el despojo que deja en franquía el acceso al contenido intuitivo puro.

La distinción entre comienzo metódico e inicio temporal es tenida en cuenta por los instauradores del método fenomenológico. Porque, en efecto, sólo si el comienzo de la filosofía no equivale a su comienzo temporal, aquél queda en cierto modo libre con relación a la *realización filosófica de hecho*. Es verdad que esa libertad no podría ser completa, puesto que en ese caso no cabría afirmar que la filosofía nació en el siglo VI a. de C (si lo que *entonces nació* no fue en definitiva *filosofía*). El inicio temporal *anticipa* imperfectamente el comienzo metódico. Tanto Husserl como sus principales discípulos se refieren al *proyecto*, a la idea titubeante de los griegos, que alcanza madurez en la plena conformación del método fenomenológico.

El método es la configuración formal, esencial del saber filosófico. Así lo plantea Husserl —especialmente en *La crisis de las ciencias europeas*—<sup>10</sup>. Scheler y Heidegger ofrecen una exposición hasta ahí similar. La aludida distinción permite enfrentar el problema de la unidad histórica de la misma filosofía fenomenológica. Porque parece escandaloso que la filosofía como *ciencia estricta* haya derivado de inmediato una multitud de posiciones doctrinales incluso contrapuestas. Merleau-Ponty<sup>11</sup> dice que la filosofía fenomenológica reviste una semejanza de estilo —estilo de filosofía esencialmente inacabada—. Pero el término *estilo* o *parecido de familia*, resulta poco ambicioso para dar cuenta de esta comunidad de fondo en el espíritu inspirador.

El problema de la unidad histórica de la filosofía fenomenológica quedaría resuelto —como también plantea Edith Stein—<sup>12</sup> si se aplica el método de la reducción eidética al fenómeno de la filosofía fenomenológica. La distinción entre un *eidós* de la fenomenología y diversas realizaciones *de hecho* de este *eidós*, eludiría la objeción de la diversidad de planteamientos fenomenológicos de hecho. La filosofía fenomenológica en la variedad de sus ocurrencias fácticas —no obviamente en las modalidades fenomenológicas aberrantes—,

10 HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, 1962; trad. J. Muñoz y S. Mas en HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

11 Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Madrid, 1997, pp. 7 y ss.

12 Cfr. STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, en *Obras completas III*, ed. J. Urkiza y J. Sancho (eds.), Monte Carmelo, 2007, pp. 622 y ss.

exhibe un mismo *eidos* puro que se realiza diversamente en las doctrinas fenomenológicas *de hecho*.

Estamos ahora en condiciones de regresar al argumento de Scheler contra las pretensiones de la metodología hermenéutica. La subordinación de las ciencias particulares a la filosofía incluye a los saberes empíricos de naturaleza histórico-crítica puesto que “referirse a la *historia* de la filosofía sin recurrir consciente o medio inconscientemente a una idea previa de la esencia de la filosofía sólo puede mostrar, en un principio, lo que diversos autores y diversas épocas han *denominado* ‘filosofía’ y qué rasgos comunes es posible atribuir a esos diversos productos intelectuales, no libera a la filosofía de la tarea que he denominado su *autoconstitución*”<sup>13</sup>.

Recapitulemos. La filosofía es esencialmente científica, es decir, metódica. Establece de modo preliminar su propia esencia, a cuya luz juzga también las etapas de su propia realización histórica: “Sólo una cierta verificación y *ejemplificación* del autoconocimiento de su esencia peculiar encontrado mediante esta autoconstitución (una verificación y una ejemplificación que se deberían revelar en el hecho de que las empresas fundamentalmente distintas *denominadas* filosofía adoptan sólo bajo la luz del conocimiento logrado un sentido *unitario* y un contexto objetivo e histórico con sentido en el cual pueden *desplegarse*) puede razonablemente esperarse de semejante conocimiento histórico y sistemático de la filosofía del pasado”<sup>14</sup>.

No dejemos escapar un breve comentario a la frase incluida por Scheler entre paréntesis, que ofrece el contrapunto de la tesis central, con expresa alusión a las modalidades filosóficas que divergen de aquella teóricamente *autoconstituida*. También estas modalidades filosóficas que hemos denominado aberrantes son iluminadas, adquieren sentido unitario en función de la idea metódica *constituyente*.

La fundación de la filosofía coincide con el inicio de la ciencia: es ésta una idea asentada en cualquier exposición clásica sobre el origen de la filosofía. Heidegger y Scheler convienen con Husserl, en señalar algunos avatares que han marcado una Historia común. Acontecimientos que —insistamos— no conforman la esencia de la filosofía sino que afectan a su despliegue fáctico. Entre los hitos interpuestos entre la idea griega y su cabal realización en la filosofía fenomenológica hay que contar con la revelación cristiana. Pues bien: según Scheler, no sólo son compatibles —en la persona del filósofo— fe religiosa y filosofía sino que la sabiduría en el orden natural sólo mantiene

13 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 154.

14 *Id.*

sus derechos en subordinación última respecto del conocimiento de fe. Scheler invierte pues el planteamiento moderno de la cuestión y regresa — desde una nueva perspectiva, *personalista*— a la disposición tradicional en las relaciones entre fe cristiana y conocimiento filosófico<sup>15</sup>.

La argumentación del autor remite aquí a cierta distinción que calificaré de *metafísica hegemónica* por cuanto recoge el criterio metódicamente más significativo —en mi opinión— para la clasificación de los sentidos del ser<sup>16</sup>: la distinción entre el ser del objeto y el ser del acto. Scheler argumenta así: la filosofía tiene como tema la índole absoluta del ser, y como método la elucidación última de ese tema universalísimo; pero es preciso distinguir entre la *condición formal* de la filosofía y el modo en que de hecho cabe al ser humano la participación definitiva —la unión plena— en la esencia del Absoluto.

La esencia de la filosofía es el conocimiento de lo real, que incluye el conocimiento esencial del Absoluto; pero este conocimiento se refiere a la *forma* en la que Dios es accesible a la inteligencia del filósofo, una forma de orden exclusivamente intelectual, en correspondencia con la esencia intelectual de la filosofía. Ahora bien, esa forma de participación en la divinidad no tiene por qué ser en cuanto a su *contenido* la participación última o definitiva, que dependerá principalmente del *contenido del ser*, de la índole del ser propia de Dios, del Absoluto. Por la revelación cristiana sabemos que esa esencia es el Amor personal.

De manera que si la filosofía se mantiene fiel a su esencia, es decir, a su formalidad típicamente intelectual y a su índole de saber autónomo —carente de supuestos—, entonces debe estar dispuesta a aceptar que el contenido de la esencia del Absoluto —la esencia divina misma— sea de una naturaleza tal que la participación definitiva del hombre en ella sea de índole amorosa, no filosófica. En función de su propia autonomía, de su carencia de prejuicios, ha de estar pues dispuesta la filosofía a ceder el lugar preeminente de la participación del hombre en la vida divina a su modalidad sobrenatural cuya primera forma es el conocimiento de fe. Pero esa subordinación resulta en definitiva coherente con las averiguaciones de la filosofía en su propio do-

15 Conviene prescindir a este propósito de las diferencias históricas en los modelos teóricos de esas relaciones: agustiniano, tomista, etc., todos los cuales encuentran acomodo en el magisterio católico sobre la cuestión. Vid. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Ediciones Palabra, Madrid, 1988.

16 Encontramos un amplio elenco de las clasificaciones entre sentidos del ser propuestas por Scheler en este mismo escrito, “*Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico*”, p. 194.

minio. Puesto que es filosóficamente accesible la distinción entre el *ser de los objetos* y el *ser de los actos*, la distinción metafísica que nosotros hemos llamado hegemónica en la doctrina de Scheler.

En efecto, Dios no es un objeto, no es una esencia objetiva, sino un ser personal cuya esencia revelada es acto infinito de amor. La distinción ontológico-formal entre la forma de participación en un contenido y el contenido mismo desemboca con referencia a Dios en esta otra: puesto que el contenido esencial de la realidad divina es el acto personal, la forma más alta de participación humana en ella no es filosófica o meramente intelectual sino amorosa: “El *ser* de los objetos (y de los no objetos) y el *ser-objeto* del ser (los límites de posibilidad de este último son también los límites de posibilidad *a priori* del conocimiento) deben ser diferenciados *con absoluta claridad*”<sup>17</sup>.

Dios es según su esencia, según el contenido de su esencia, un acto, no un objeto. La distinción entre estas dos modalidades absolutas del ser es omniabarcante: nada queda fuera de la división entre actos y objetos. Se trata de una distinción metafísica de primer rango, concerniente al *ser absoluto*, ahora en la acepción del *ser en sí, con independencia* de la forma de acceso cognoscitivo a tal determinación de lo real. Pero se llama *objeto* a la realidad en sí a cuya índole ontológica pertenece la *presencia objetiva*, es decir, el poder ser dado como contenido intencional de un acto. Por el contrario, la realidad en sí a cuyo modo de ser corresponde la forma *del acto* —y que recibe el nombre de *persona*— no admite reducción a presencia objetiva: “En este sentido de la palabra ‘acto’, un acto *nunca* puede convertirse en objeto de percepción alguna; nunca en un ‘objeto’ en general, nunca en un ‘algo’. El ser del genuino acto consiste más bien en su ejecución, y precisamente en esto es *absolutamente* —no relativamente— diferente del concepto de objeto”<sup>18</sup>.

Esta última condición —la objetividad— es establecida como correlato de lo que Scheler denomina “actitud presentadora en general”<sup>19</sup>. Pero hay que insistir: el ser objeto es correlato del acto presentante *no porque* su ser *consista* en *presencia* ante el acto, sino al contrario: sólo aquello cuya determinación real esencial es *ser-objeto* (*ser algo*) es susceptible de *presentación* como contenido de un acto. El acto, en cambio, el *ser-acto*, no admite esa posición objetiva. Consecuentemente, la advertencia del acto ha de considerarse esencialmente diversa de la noticia del contenido objetivo. Scheler llama

17 SCHELER, M., “Sobre la esencia...”, p. 163.

18 SCHELER, M., *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3; trad. I. Vendrell; SCHELER, M., *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 48.

19 *Id.*

*reflexión* a la advertencia inobjetiva del acto: “esta ‘reflexión’ —dice— no es ninguna ‘objetivación’ (...) La reflexión solamente es un coexistir de la ‘conciencia de’, no cualificada en absoluto, con el acto que se lleva a cabo, sólo posible allí donde la persona no es absorbida completamente en la ejecución del acto. La ‘reflexión’ es diferente de toda actitud presentadora en general”<sup>20</sup>.

La persona es el ejecutor del acto, en última reducción es el acto mismo. El acto es el modo de realidad en sí “cuya esencia de ser es ‘ejecución’”<sup>21</sup> y “cuya esencia de contenido es ‘intencionalidad’, ‘conciencia de’”<sup>22</sup>. Debemos atender cuidadosamente a estas precisiones terminológicas: el acto sólo *es* según el modo de la ejecución. No hay ser-acto más que en forma ejecutiva. No hay acto no ejecutivo, no existe como tal un acto exclusivamente presentado a modo de un *algo*. La *esencia de ser* del acto es su ejecución. Scheler afina aquí su terminología metafísica: la *esencia del ser del acto* no es cualidad esencial —el tipo de acto— sino la índole de ser a cuya esencia pertenece la ejecución. Por lo tanto, distinto del ser cuya forma esencial es *ser algo* y a ese mismo título es susceptible de *estar presente*. Un acto de ningún modo es un algo. Un acto de ningún modo está —en cuanto tal acto— presente.

De ahí que la persona como tal no exista aparte de la ejecución de su acto; o también, que la diversidad de actos personales responda a una consideración abstracta: “*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos*”<sup>23</sup>. Estas últimas se referirían a la *esencia de contenido* de los actos, no a su *esencia de ser*. Según la esencia de su ser, el acto sólo *es* en la *forma esencial* de su *ejecución*. Pero en la medida en que los actos son susceptibles de elucidación objetiva, hablamos de su esencia de contenido *abstracta*. Abstracta: en separación de la unidad de ser concreta en la que existe el acto y por la cual queda signado. Esa unidad es la persona.

No hay acto más que en la modalidad de existencia personal ejecutiva. Pero cabe hablar de la esencia abstracta de los actos, de la *esencia de contenido*. A su vez, puede establecerse una esencia de contenido común a todos los actos, es decir, *anterior* a ulteriores diferencias cualitativas entre unos y otros actos abstractamente considerados. Tal esencia de contenido común es

20 SCHELER, M., *Los ídolos...*, ed. cit., p. 48.

21 *Id.*

22 *Id.*

23 SCHELER, M., *Ética*, ed. cit., p. 513.

el ser *conciencia-de*, la *intencionalidad*. Esa es la *forma esencial* de cualquier *acto*. Scheler no llama *acto* a los movimientos o procesos que carezcan de la dimensión intencional, es decir que no sean ejecuciones presentantes de contenido objetivo.

Así pues, sólo hay acto en la ejecución personal pero pueden distinguirse formalidades —cualidades esenciales— de acto. Eso quiere decir que la esencia de contenido de los actos sí admite ser traída a presencia. La descripción, distinción y distribución de los actos requiere pues cierta *reflexión objetivante*. La *reflexión inobjetiva* antes mencionada debe acompañarse de otra que atienda a la presentación de las formas esenciales de los actos considerados en abstracto<sup>24</sup>. Aunque la ejecución del acto queda, por decirlo así, del *lado de acá* —del *lado de la persona ejecutora*— cabe cierta reflexión objetivante de la cualidad esencial de un acto —ya ejecutado o en ejecución—. La persona ejerce su acto en plena concreción, *antecedente* de toda distinción abstracta entre los actos, que es la obtenida en la reflexión objetivante. De ahí la distinción entre consideración *abstracta* y consideración *concreta* de los actos<sup>25</sup>. En la última el acto no es escindido de su ejecutor, sino que incluye *a la persona*, la *unidad concreta* de la diversidad esencial de los actos<sup>26</sup>.

Ahora puede comprenderse mejor el respecto que la filosofía mantiene con relación a la unión amorosa definitiva con Dios. El acto filosófico se refiere esencialmente a objetos; ahora bien, los límites de la objetividad son los límites *a priori* del conocimiento filosófico<sup>27</sup>. Eso quiere decir que Dios puede ser filosóficamente conocido pero sin que la esencia personal divina admita trasvase a contenido objetivo: “la participación del ser humano en un ser que no es un ser-objeto sino un *ser-acto* sólo puede ser una *coejecución* de ese acto y ya por ello no puede ser conocimiento de objetos; y en segundo lugar esta participación se debe haber ya *consumado* en un desplazamiento del centro personal del acto del ser humano (en la medida en que tal centro es primariamente un centro amoroso y no un centro cognoscitivo) hacia ese primigenio esencial como un acto amoroso infinito (...)”<sup>28</sup>.

La actividad filosófica exige un requisito imprescindible, que aparece en el título de este mismo escrito de Scheler. Se trata de una condición de índole práctica —moral—, que, no obstante, ni se confunde con el acto filosófico

24 SCHELER, M., *Los ídolos...*, p. 48.

25 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 513.

26 *Ibid.*

27 Cfr. SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 163.

28 SCHELER, M., *id.*, p. 164.

propriadamente dicho, ni se establece a expensas de la excelencia de la teoría: “Los antiguos padres de la filosofía europea, no sólo no sabían nada de una teoría sobre el así llamado primado de la razón práctica frente a la teórica, sino que además está clarísimo que le conceden un valor preferente e incondicionado a la vida teórica (*theoréin*) frente a la práctica (*práttēin*). Pero todas y cada una de las formas que ha adoptado este primado de la razón práctica desde Kant, niegan justamente este valor preferente”<sup>29</sup>.

Adviértase que la posición que exige un requisito moral para el conocimiento filosófico sin confusión de las respectivas cualidades de acto, es análoga con la que salvaguarda la autonomía filosófica por no reclamar de ella más de lo debido. De una manera análoga a cómo, según veíamos, sólo mantiene la autonomía el tipo de filosofía dispuesta a reconocer *a priori* que ella misma no tiene por qué ser la participación última en la vida del Absoluto; de la misma manera ocurre que sólo mantiene la condición propia del *theoréin* el planteamiento que distingue entre el requisito y la formalidad intelectual del acto filosófico: “La verdadera relación entre ambas intuiciones consiste en que la teoría antigua hace de una determinada actitud moral del espíritu (el impulso mencionado de la totalidad del ser humano hacia lo esencial) un mero requisito previo del *conocimiento* filosófico, es decir, lo convierte en una condición para acceder al reino de los *objetos*, o para acceder hasta el umbral del mismo, un reino del que se debe ocupar la filosofía”<sup>30</sup>.

La condición moral imprescindible para la filosofía es distinta de la actividad filosófica misma. La condición moral es la actitud que dirige el impulso de la totalidad personal hacia lo esencial. La esencia del acto moral es distinta de la que pertenece al acto filosófico de conocimiento. Si no se acierta a deslindar una y otra cualidad de acto la confusión estorba el esclarecimiento de ambas. Si no se repara en la condición previa, la actividad filosófica queda desprovista de su presupuesto en la disposición moral de la persona. Pero este presupuesto se describe precisamente como el sometimiento de la propia subjetividad —del conjunto de sus intereses prácticos— a la esencia absoluta de la realidad. Como si dijéramos: me vaya lo que me vaya a mí personalmente en el *ser de las cosas*, no trato ahora de eso, sino que atiendo en exclusiva —*generosamente*— al conocimiento de ese ser. La filosofía responde en efecto a un dinamismo antropológico puramente *exógeno*, por

---

29 *Id.*, p. 178.

30 *Ibid.*

decirlo de este modo, *centrífugo*<sup>31</sup>. La actitud descrita contrasta nítidamente con la propugnada en la filosofía moderna, reconcentrada en grado sumo, exclusivamente atenta al aseguramiento metódico de la certeza.

En este caso el requisito personal de la filosofía queda metódicamente inadvertido. Más: el método invierte la dirección centrífuga de la actitud y la reconcentra como aseguramiento de certeza mínima. Esta certeza es la del *cogito*. El cogito es el principio metódico asegurador de la certeza mínima en reiteración según lo que denominaré *tautología de la conciencia*. La *tautología de la conciencia* es la redundancia connotativa de la subjetividad en cada ejercicio intencional. La certeza tautológica es mínima en el sentido de que prescinde del alcance intencional del acto, es decir, de su dirección objetiva. Es redundante y niveladora, porque cualquier *cogitatum* admite investirse de esa mínima cualidad aseguradora. Y precisamente, es niveladora, por cuanto en el nivel mínimo de la reiteración —la vivencia tipo *cogito* de Husserl— deja de operar la graduación objetiva de la evidencia.

La eliminación del requisito personal de la filosofía envía el componente moral hacia *delante*, por decirlo de este modo. El requisito de la filosofía está en verdad *atrás*, no forma parte de ella. El acto conoce de suyo. El acto cognoscitivo no precisa modulación por parte de una instancia distinta, de *otro acto*, en este sentido. Puede en todo caso ser obstaculizado por la disposición moral inconveniente, como dice Scheler, pero no *abierto* en su específica dimensión de acto cognoscitivo por un acto de otra índole. Pero si el requisito no se advierte la disposición moral es remitida al acto filosófico que así se sobredimensiona (como ocurría con la idea de la filosofía usurpadora del lugar de la fe).

De ahí la paradoja en la primacía de la razón práctica en la filosofía moderna. Este primado confunde completamente el motivo de la filosofía, que es teórico, es decir, desprendido de cualquier interés subjetivo, por legítimo o importante que sea: “Kant piensa que la filosofía teórica en general no posee *ninguna* condición moral previa específica en el filósofo, pero que incluso en el caso fingido de una consumación máxima de la filosofía, sólo la experiencia del *deber* y la *obligación* es la que nos garantiza la participación en el

---

31 Leonardo Polo habla de libertad trascendental. La persona conoce los primeros principios —el ser— en cuanto que *coexiste* con ellos; es decir: en cuanto se abre generosamente o *deja ser al ser* —con la expresión heideggeriana—; en suma, el hábito de los primeros principios se describe como generosidad trascendental que advierte el ser en el abandono metódico de su *aferramiento* en la presencia mental. Vid. POLO, L., *Antropología trascendental, I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona, 1999, *passim*.



orden ‘metafísico’ en el cual, según su opinión, la razón teórica intenta introducirse en vano y mediante sofismas”<sup>32</sup>.

La paradoja está en que la ausencia de requisito moral previo se desplaza al acto filosófico a modo de objetivo o interés —práctico— que la razón persigue. Pero la genuina actitud teórica no persigue intereses; al contrario: la teoría arraiga en la actitud moral que despoja del interés subjetivo (ya sea propio o *trascendental*, por decirlo de este modo). “Así, lo que para Platón es sólo un presupuesto *subjetivo*, si bien como tal necesario para la meta de la filosofía, para el conocimiento teórico del ser, es para estos pensadores un primado de lo moral en el mismo orden *objetivo* (...) Y por ello, es precisamente esta teoría del primado de la razón práctica la que ha enterrado y apartado la idea de que para el conocimiento puro de determinados objetos se requiere cierta *forma de vida moralmente duradera*, y de que justamente las ilusiones metafísicas están ligadas a la actitud ‘natural’ y principalmente ‘práctica’ frente al mundo”<sup>33</sup>.

Scheler expone aquí la condición moral del conocimiento filosófico junto con el trasfondo metafísico que sustenta el método. La *reducción* despoja al acto de los componentes *funcionales*, precisamente ligados a los intereses naturales y principalmente prácticos del sujeto. La actitud *interesada* tiene que ser depuesta en el ejercicio filosófico.

Pero la *necesidad moral* del requisito es inadvertida a partir de que se introduce una actitud moral de signo contrario<sup>34</sup>. Esta es la paradoja de la filosofía moderna: ella se arroga un cometido que no le corresponde. Pero si este cometido no procede de la propia naturaleza del acto filosófico, querrá decir que es introducido desde fuera. ¿De dónde procede? Si no procede del conocimiento —no *se sabe* en efecto ni que pueda saberse *todo* ni que *tenga que asegurarse del mismo modo* lo sabido—, si no procede del conocimiento, el objetivo provendrá de una actitud. Una actitud que es moral porque depende del imperio de la voluntad; y de signo inverso al que era reclamado por la primera filosofía. Una actitud moral que puede ser tácita pero que en todo caso opera, se anticipa e impone. La nueva actitud que invierte el signo de

32 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, pp. 173-174.

33 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 174.

34 Esta última consideración acentúa la paradoja de la filosofía moderna, percibida por Scheler dentro del contexto más amplio de su propia teoría de la Historia y expuesta especialmente en el ensayo *El resentimiento en la moral*. No nos detendremos aquí en el análisis de esta última obra. Scheler se sirve en ella de la crítica de Nietzsche a la decadencia moral de occidente (depurada de su componente anticristiana) a modo de guía heurística para la interpretación de la cultura moderna.

desinterés teórico es fácil de reconocer en Descartes<sup>35</sup>. La actitud se anticipa con una imposición: asigna de antemano una medida de certeza, una medida que se anhela —se finge incluso—, sin consulta previa a la *naturaleza de la cosa* para la que se quiere hacer valer. La exigencia es metódica: adopta la certeza del *cogito* como criterio metódico por excelencia, sin atención a la posibilidad de que existan grados objetivos en la distribución de la evidencia.

El presupuesto de la modernidad es el subjetivismo, justo aquello que la primitiva actitud del filósofo se esforzaba por apartar, convencido de que la filosofía responde a una actitud moral que rinde la propia subjetividad ante el carácter absoluto del ser. Esta rectificación de la mirada filosófica —hacia aquella esfera absoluta— juega como principal motivo inspirador de la filosofía de Scheler. El concepto clásico de la filosofía es rescatado desde una aguda percepción de los inconvenientes del subjetivismo. La flexión antropocéntrica en filosofía depara, según Scheler, la pérdida del correlato absoluto del espíritu.

## 2. LA RECTIFICACIÓN EN LA MIRADA DEL ESPÍRITU COMO MOTIVO INSPIRADOR

La fenomenología retrae su inspiración a cierta modificación metódica de la actitud. Parecería más obvio ese enraizamiento cuando se trata de la reducción trascendental husserliana. Y, no obstante, entiende Scheler que su reducción eidética es más profunda, más radical que la reducción trascendental de Husserl. Veamos a continuación este asunto, directamente aludido en la teoría scheleriana de la actitud filosófica.

La denominada *epoché*, es en Husserl aún más ambiciosa que la duda universal cartesiana, porque se retrotrae *más acá*, por así decir, que la actitud dubitativa: se abstiene, cancela, no toma en cuenta, *pone entre paréntesis*, no llega siquiera a dudar de la existencia del mundo, simplemente prescinde de tal existencia en todo sentido. ¿Con qué finalidad? O más precisamente: ¿Qué *sentido* puede haber a una alquimia filosófica semejante? Según Husserl, la nueva actitud obtiene la ganancia de un nuevo ámbito del ser, netamente distinto de las cosas o de los sujetos de la naturaleza pero, también, distinto *de las esencias* que *son* en idealidad pura, así como de los objetos puros o formas generales de cualquier entidad real o pensada. Este nuevo dominio se refiere en primer término a lo que Husserl llama vivencias puras o *facta* de la

35 Vid. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963; cfr. CORAZÓN, R., *Hombre y verdad en Descartes*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 21, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

conciencia reducida (ulteriormente la fenomenología trascendental indaga también las esencias a que corresponden estos *hechos puros*). No hay que confundir, por tanto, la *reducción eidética* con la *reducción trascendental*<sup>36</sup>.

El método fenomenológico, al menos en el planteamiento de madurez de su instaurador, contiene como distintos ambos momentos metodológicos: el de la reducción eidética y el de la reducción trascendental. Aquélla prescinde de los objetos o hechos realmente existentes para fijarse en la esencia respecto de la que se rigen todos los objetos que caen bajo su dominio. La fenomenología eidética prescinde de la constitución fáctica de los eventuales realizadores de las vivencias, a las que esencialmente son dados objetos que análogamente se reducen o resuelven en su correspondiente *eidós*. La reducción trascendental, en cambio, no prescinde de la singularidad de los hechos en favor de determinadas esencias universales, porque descubre un nuevo reino de singularidades o de seres plenamente individuales, las llamadas *vivencias puras de la conciencia reducida*.

Semejantes singularidades o vivencias puras —vivencias de tipo *cogito*— tienen, según Husserl, un *ser absoluto*, en contraposición al ser relativo de las cosas o sujetos trascendentes a la conciencia (incluido el sujeto *real* que piensa). El carácter absoluto de las vivencias reducidas se contiene en su índole de ser inmanentes a la conciencia pura. Ésta parece ser la última palabra de Husserl. El descubrimiento de la condición absoluta del ser inmanente a la conciencia es la luz que deslumbra a Husserl. Puede exponerse como sigue: Husserl parte del valor primario que para el conocimiento tiene el *fenómeno o aparecer*. Todo conocimiento se mide intrínsecamente por aquello que le es dado en calidad de fenómeno originario. Este es un axioma recurrente en la fenomenología al que también acude continuamente Scheler. Las demostraciones las construcciones lógicas retraen su validez a aquella otra que pertenece originalmente a los fenómenos adecuada y evidentemente otorgados al conocimiento.

El fenómeno es lo que se manifiesta, en la medida misma de su claridad manifiesta (no, por lo tanto, en lo que eventualmente oculte, cuestión de la que metódicamente prescinde la fenomenología). El fenómeno es la única norma del conocimiento, sólo en función de la cual la filosofía puede esgrimir la pretensión de convertirse en ciencia estricta, y aun primera. La condición

---

36 Esa confusión es frecuente en presentaciones un tanto superficiales de la fenomenología, que no tienen en cuenta especialmente los primeros capítulos de las *Ideas* de Husserl; o bien, tal vez, en exposiciones de la fenomenología que dependen en exceso de las interpretaciones de la fenomenología por parte de los autores del Círculo de Gotinga.

problemática de lo que se esconde tras el aparecer exige en principio a la tarea filosófica de empeñarse en esa dirección<sup>37</sup>. Pero esta última tampoco sería precisa, en el caso de que hubiera un *fenómeno autosuficiente*. Kant, según piensa Husserl, se aleja cada vez más de la auténtica dirección que habría de imprimirse a la filosofía crítica, en cuanto abandona el campo fenoménico puro para adentrarse en el dominio de la especulación trascendental. Declaraciones del mismo tenor hace Scheler.

Pero aquí se separan los respectivos caminos de Scheler y de Husserl. En opinión de Husserl hay que echar mano de Descartes, porque el punto de partida seguro de la filosofía es el *cogito*. El *cogito* manifiesta con certeza más allá de cualquier duda posible aquello que es absolutamente dado, el fenómeno absoluto como tal. Aunque también Descartes yerra porque desliza la atención hacia el supuesto metafísico del *cogito*, el *sum*, él había por cierto encontrado el comienzo. En las *Meditaciones cartesianas*<sup>38</sup> se abunda en esta conformación de la certeza metódica recabada por la esencia de la filosofía, pero además —y este punto es fundamental—, se procede a combinar el principio metódico del *cogito* con el sesgo modal típico de Kant.

Husserl combina las dos modalidades reductivas: la reducción trascendental despeja el suelo firme, el punto de partida seguro en la vivencia tipo *cogito*; la reducción *eidética* aporta la esfera apodíctica que establece como necesaria la *totalidad posible*. En efecto: si la vivencia pura es dada como fenómeno absoluto en su singularidad, es preciso entrelazarla con la necesidad excluyente de la posibilidad opuesta. Sin pérdida del contacto en la vivencia ella se muestra como condición de posibilidad de cualquier objetividad posible.

Un fenómeno absoluto no requeriría ir más allá ni más acá de él. En cuanto fenómeno contendría ya el cimiento cognoscitivo que la ciencia requiere. En cuanto absoluto exige de explorar en otra dirección lo que falta; en suma: permite, en opinión de Husserl, sortear también el agnosticismo kantiano sin recaída en el planteamiento dogmático racionalista. Un fenómeno absoluto es

37 Cfr. Cfr. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950, & 46 y ss.; HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1993. La ontología fenomenológica de Hartmann constituye un amplio desarrollo a partir de este supuesto. Cfr. HARTMANN, N., *Ontología, I*, trad. J. Gaos, FCE, México D.F., 1965.

38 Vid. HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963; trad. cast. HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. M. García Baró, FCE, Madrid, 1985.

idéntico con *aquello que muestra*, de modo que ni oculta *noúmeno*, ni requiere un fundamento —ser— aparte de su propia exhibición<sup>39</sup>.

En Scheler, el tratamiento de la actitud diverge significativamente de Husserl<sup>40</sup>. La distancia entre ambos autores parte de una comprensión distinta de la relación intencional. Scheler se atiene con firmeza al principio fenomenológico de la intuición eidética, tanto de los objetos como de los actos. El método fenomenológico prescinde de la organización psicofísica del ejecutor de los actos y de la existencia contingente de los objetos realizadores de determinadas esencias. Con ello basta, no es necesaria una ulterior reducción. Ahora bien: la reducción eidética exige —según Scheler— una comprensión más honda, que acceda a las capas de la disposición moral personal. La reducción es, según Scheler, al mismo tiempo una *metanóia*, en el sentido de conversión moral.

Scheler reprocha a Husserl que su reducción no pase de procedimiento meramente lógico, de técnica metodológica. En suma, Scheler acusa en la reducción husserliana falta de discernimiento entre la índole del acto cognoscitivo y la correspondiente al acto moral, afectivo. Como Husserl no deslinda suficientemente la diversa cualidad del acto —intelectual y afectivo— estima quedarse corto en la reducción eidética y añade la trascendental. Pero la reducción trascendental resulta, en la opinión de Scheler, un procedimiento fundamentalmente errado. En lugar de empeñarse en mantener el fenómeno en la mínima vigencia de su redundancia consciente, hay que hacer lo contrario. Invertir el signo de la motivación subjetiva que busca aseguramiento —es decir, abandonar por completo la dirección centrípeta de la actitud natural— y entregar el acto de conocimiento a su propia dirección intencional.

Por el contrario, la amalgama metódica en el nuevo procedimiento reductor de Husserl introduce un sesgo idealista en la interpretación del conocimiento. Dice Scheler: “los procedimientos que (...) analizaré, de la ‘reducción’ de los modos de existencia de los objetos para llevar a la intuición su puro ‘qué’, su ‘esencia’ —procedimiento que E. Husserl ha denominado

39 Hay que notar, no obstante, que el fenómeno absoluto, esto que Husserl llama *vivencia de tipo cogito*, no es puramente simple. De una parte, se inserta en una corriente de vivencias. Además, y según de qué fenómeno se trate, contiene multitud de ingredientes articulados en unidad de sentido. Aparte de ello, su misma manifestación, el índice de su fenomenidad es, en definitiva, su presencia ante el *yo puro*, otorgadora de sentido a la vivencia. Por lo tanto, Husserl explora diversidad de capas constituyentes de las vivencias de tipo *cogito*. A las capas estructurales corresponden también grados y niveles de inmanencia diversos.

40 Hasta al punto de que Husserl ni la comparte, ni la llega a reconocer como inspirada en su propia idea instauradora del método. Cfr. SANTAMARÍA, M. G., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002, p. 17 y ss.

recientemente ‘reducción fenomenológica’ y que describe únicamente cómo ‘prescindir de’ o ‘poner entre paréntesis’ los modos de existencia (y no la existencia misma como él supone)—presuponen este acto tentativo de desligar el ser del centro del acto respecto del contexto psico-físico del ser, cuando menos según su *función*, es decir, un proceso del ser, un *devenir* otro del ser humano. Por tanto, la técnica cognoscitiva intelectual de esta modificación de la persona debe ser previa al procedimiento exclusivamente lógico de ‘prescindir de’”<sup>41</sup>.

Esta nota de Scheler es sumamente compendiosa. Concentra su idea específica del método en confrontación con Husserl. Procedamos al desglose de su contenido:

- a) El método de la fenomenología es la intuición de las esencias.
- b) La reducción trascendental malentiende la *epoché* porque ésta no consiste, como pretende Husserl, simplemente en la función lógica que prescinde —o pone entre paréntesis— los *modos de existencia*.
- c) Se trata de cancelar *la existencia* misma de los objetos, no *los modos* de esta existencia. Husserl ha pasado por alto el calado de la intuición eidética descubierta por él mismo, y por eso se ha sentido en la necesidad de reforzarla con la reducción trascendental. ¿Qué es, según Scheler, aquello que Husserl ha pasado por alto?

La respuesta de Scheler se sitúa en diversidad de planos, correlativos entre sí, que podemos hacer corresponder con las disciplinas filosóficas, del siguiente modo:

*En el plano gnoseológico*: el conocimiento de esencias es puramente intuitivo, no se confunde con la representación abstracta, resultado de una elaboración conceptual. La esencia color es el *quid* objetivo tanto del *ver* sensorial como de la correspondiente intuición intelectual. La esencia intuida es contenido evidente, presencia *en persona* del significado mentado. La esencia manifiesta su contenido puro al acto metódicamente despojado. La reducción se refiere a la capa de relatividad introducida con la organización psicofísica del sujeto real cognoscente. El método filosófico de Scheler toma en consideración la intencionalidad según su valor axiomático puro. La reducción trascendental<sup>42</sup> es innecesaria —más aun, perturbadora para la comprensión del método— porque la trascendencia del ser respecto del acto de conocimiento

41 SCHELER, M., “Sobre la esencia...”, pp. 184-185, not. 9.

42 Cfr. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965, p. 299.

corre a cargo del contenido esencial intencionalmente evidente. La intromisión del sujeto —al que se refiere la vivencia de tipo *cogito*— sólo contribuye al oscurecimiento del principio fundamental: la esencia misma se manifiesta al acto, en virtud de su mismo contenido.

*En el plano ontológico*, por lo tanto, la trascendencia objetiva no depende de la posición existencial del objeto. El ser esencial es absolutamente dado al acto, lo trasciende con independencia de la realidad efectiva del objeto. Esta última es contingente, prescindible, y de hecho resulta cancelada como consecuencia de la aplicación del método reductivo. Scheler describe la existencia como *resistencia*. Así lo explica Santamaría: “como esa acción efectiva que provoca la vivencia de resistencia sólo actúa frente a la voluntad o al impulso vital en general, se establece una correlación esencial entre la realidad —manifestada en la resistencia— y el impulso natural al que la realidad se resiste. (...) Por eso, para poder captar la esencia, para acceder al mundo absoluto, tal como pretende el método fenomenológico, no es suficiente la simple suspensión del juicio de existencia —tal y como propugnaba Husserl—, sino que es necesario eliminar el *momento* de realidad en sí mismo, a través de la neutralización de los actos que lo dan”<sup>43</sup>.

En efecto, la existencia —aquello de que se debe prescindir (Husserl no lo logra, según Scheler)— es el correlato de resistencia a la acción tendencial del viviente. Por lo tanto, la existencia cae junto con la resistencia desde el momento en que la actitud se invierte para contrarrestar el impulso natural. La existencia cae al dejar de ofrecerse resistencia al impulso tendencial.

*En el plano antropológico*, el ejercicio metódico pone en juego el núcleo personal del sujeto. La reducción eidética incluye una modificación completa del ser personal, del ejecutor del acto intuitivo, *no porque la actitud afecte o se inmiscuya* en la índole del acto, sino porque el acto es ejecutado *por una persona*. La modificación personal sí es consecuencia de una actitud, aquella que libera el centro del acto personal de su atención natural a los intereses subjetivos. El acto se desprende así de la *función* que desempeñaba dentro del contexto orgánico vital. La función es realizada con vistas al provecho del viviente, es la dimensión psicofísica del acto, relativa a las finalidades de la vida. La actitud filosófica suspende esa motivación natural, de modo que elimina la relatividad que sesgaba el contenido absoluto del ser.

El paradigma de la significación intencional constituye la base del método fenomenológico. La misma distinción de Scheler entre el ser de los actos y el

---

43 SANTAMARÍA, M. G., *op. cit.*, p. 30.

ser de los objetos tiene en cuenta ese modelo. Scheler alude a la significación intencional cuando expone su idea de acto: “Reclamamos para la esfera íntegra de los actos (de acuerdo con nuestro proceder de muchos años) el término ‘espíritu’, llamando así a todo lo que posea la esencia del acto, de la intencionalidad y de la implementación de sentido”<sup>44</sup>.

La adecuación entre lo mentado y lo presente no se refiere principalmente a la verdad judicativa. La composición adecuada del juicio —de carácter lógico— es derivada, remite su fundamento al *conocimiento* inmediato, *intuitivo*, cuya ilustración preferente se encuentra en la *visión* (*intuir* significa, en sentido intelectual, *ver*). El juicio compone o ajusta en dependencia de la *intuición* que *alcanza de golpe*<sup>45</sup>. La intuición fenomenológica es, en este sentido pre-lógica porque lo lógico supone interposición o mediación<sup>46</sup>.

Hay que notar a este propósito la fluctuación en la filosofía fenomenológica, en la comprensión del concepto de intencionalidad<sup>47</sup>. Porque en efecto se introduce una cierta dimensión *orética* en el acto cognoscitivo, desde el momento en que se comprende la intencionalidad a modo de significación distendida hacia su cumplimiento. La significación es la intención distendida en dirección a la presencia plena de la evidencia. Scheler asume este esquema pero amortigua su componente tendencial: en primer término, porque como hemos visto aparta al sujeto —lo mantiene *atrás*— en la consideración del valor cognoscitivo del acto.

En segundo término porque su estudio preferente del fenómeno afectivo le conduce a un descubrimiento notable, desde el que se enfrenta la ética kantiana. Scheler<sup>48</sup> mantiene, en efecto, que también los fenómenos especí-

44 SCHELER, M., *Ética*, p. 520. Sobre el carácter metódico fundamental de la intencionalidad significativa en la filosofía fenomenológica, cfr. FERRER SANTOS, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008, pp. 82 y ss.

45 Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 17 y ss., donde sin embargo, a mi modo de ver, el autor no hace justicia a Aristóteles.

46 Pero el razonamiento remite su fundar a la evidencia de los principios judicativamente expresados, y estos a su vez a intelección simple de los *indivisibles*, *sobre los que no cabe error*. En esta dirección la fenomenología es más aristotélica de lo que sus representantes suponen. Y también en la que coincide con el Estagirita en no estimar necesaria la presencia de ideas innatas. Precisamente porque la fenomenología discierne mejor que Platón la diferencia entre el orden de la fundamentación teórica y el orden del tiempo, no precisa inclusión de aquél en éste como ocurre en la doctrina de las ideas innatas.

47 Cfr. FERRER SANTOS, U., “Intencionalidad del conocer *versus* intencionalidad del querer” en FALGUERAS, I., *et. al*, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 93-105.

48 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, *passim*.



ficamente tendenciales requieren *ab initio* la presencia intencional del motivo de la tendencia. Es decir, que los actos tendenciales no son ciegos, sino que están provistos también de la cualidad intencional. Se trata de una peculiar presencia intencional, implícitamente albergada en *la primera dirección* de la tendencia.

La vigencia *apriórica* de contenidos en relación con los actos afectivos, permite la consideración de un orden puro en la afectividad. A partir de ese orden cabe una ética no fundada en la razón y, con todo, *a priori*. Scheler deshace el vínculo exigido por Kant entre ética *a priori* y ética *racional*. También hay rectitud pura en la esfera afectiva puesto que las mismas tendencias inferiores se someten a legalidad *a priori*, de acuerdo con direcciones —no expresadas para ellas mismas— pero que se corresponden con esencias ideales puras (los valores). El valor de la acción no depende en exclusiva de su rectificación racional, posición ésta última que concede que la afectividad es de suyo caótica y necesariamente subordinada al egoísmo subjetivo de los instintos, como hace Kant. Tampoco es verdad, según Scheler, que sólo la facultad racional establezca la disposición jerárquica entre los valores. Hay percepciones puras de orden valorativo. En suma: espiritual no equivale a racional<sup>49</sup>.

Aunque los valores a que se refiere la dinámica tendencial no sean percibidos como tales en *la actitud natural*, son albergados de hecho a modo de correlatos puros de las direcciones afectivas. Se realiza también aquí cierta disposición —entre experiencia natural y experiencia fenomenológica— que sustenta en general la validez de la reducción para todos los órdenes de la consideración filosófica. La esencia fenomenológica es tácita en el ejercicio funcional del acto pero admite manifestación como objeto de intuición pura. La modificación de la actitud cancela la referencia subjetiva de las funciones y pone al descubierto las esencias de los actos y de los objetos.

Las funciones no admiten suspensión en su desenvolvimiento natural pero sí en el vínculo que mantienen con el sujeto a través de la disposición representada por la actitud. De ahí que la suspensión metódica descubra la índole intencional del acto: el acto *atraviesa* el ejercicio de las funciones correspondientes a esa específica esencia de acto. La función añade la componente subjetiva del acto, subordinada a los intereses vitales del organismo.

---

49 No obstante, la ética de Scheler presenta ciertos inconvenientes a la teología moral, puestos de manifiesto por WOJTYLA, K., en *Max Scheler y la ética cristiana*, trad. G. Haya, BAC, Madrid, 1982. La elucidación de esta vertiente del asunto excede completamente de mis pretensiones y posibilidades.

Pero el ser personal es capaz de retirar su libre asistencia al ejercicio funcional. De ese modo desprende al acto y lo mantiene en el nivel en que es puramente correlativo con las esencias *a priori*.

Así, toda tendencia se rige por una legalidad oculta al cognoscente en actitud natural, pero manifiesta a la intuición fenomenológica. Scheler vierte este enlace en nociones que sustentan la articulación del método propuesto: la experiencia natural no es informe, se estructura en cada ámbito de ejercicio según una distribución formal *a priori*, que es el tema de la filosofía fenomenológica. En el capítulo siguiente atenderemos con más detalle a esta disposición nocional, indispensable para calibrar el valor que ha de asignarse a la forma objetiva del tiempo.

Comprobamos de momento que la intencionalidad afectiva recibe en Scheler un tratamiento análogo al que la filosofía aristotélica concede al acto de conocimiento: la perfecta posesión (*práxis*) de su objeto (*télos*). La inmanencia del objeto en la operación cognoscitiva se extiende aquí al acto afectivo. La dinámica afectiva alberga implícitamente el respecto direccional a contenidos puros, expresos sólo en la reducción fenomenológica. Aun en sus manifestaciones inferiores —las tendencias— la afectividad no es *espontánea*, en el sentido de *carente de formalidad*. Los actos afectivos rehúsan la consideración de fuerzas amorfas que se disparan exclusivamente en función de motivos empíricos.

Existe una legalidad *a priori* que asiste a la afectividad en todas sus manifestaciones. Por lo tanto, susceptible de descripción fenomenológica y de disposición jerárquica, según una distribución vinculada *a priori* con contenidos esenciales puros. Decimos que el conocimiento no asimila ni fagocita aquella realidad a la que se refiere, que no funde el objeto en la constitución propia del cognoscente, sino que se dirige derechamente a su ser. De manera análoga podemos decir que la tendencia no se dirige primariamente a la satisfacción subjetiva o al estado sentimental del sujeto, sino a su contenido propio. Es decir: que existe un orden *ético a priori* no formal ni racional. De donde se sigue una rectificación en profundidad de la ética kantiana, paralela a la rectificación del idealismo trascendental en el plano gnoseológico. Por lo tanto: en lugar de una interpretación *orética* —curva— del acto de conocimiento, más bien deberíamos hablar —con referencia a Scheler— de una interpretación *noética* del acto afectivo.

Scheler distribuye los actos espirituales de acuerdo con el criterio heurístico de la profundidad en la estructura ontológica de la persona<sup>50</sup>. En este sentido afirma que la afectividad espiritual involucra el núcleo de la persona. El conocimiento objetivo se sitúa en comparación en la periferia del espíritu, no porque el acto de conocimiento sea inferior, sino porque no requiere refuerzo o explícita asistencia por parte del sujeto personal<sup>51</sup>. Como la actitud convoca el querer personal, la reducción fenomenológica no es una mera técnica intelectual. La reducción exige que persona se retraiga a su intimidad y desde ahí invierta el signo de la actitud. La inversión consiste en el sometimiento de los propios intereses al orden absoluto del ser, una especie de conversión espiritual que es el requisito moral de la filosofía. La reducción trascendental de Husserl aparece desde aquí como una técnica, un procedimiento lógico que cancela los modos de la existencia sin anular la existencia misma.

Porque, según Scheler, no se prescinde de la existencia mientras la actitud no despoja el interés subjetivo. De ese modo la realidad deja de ofrecer *resistencia*. La *resistencia* es el índice de la existencia<sup>52</sup>. La esencia no queda afectada con la supresión de la resistencia, al contrario se muestra en plenitud, porque la existencia es su modalización relativa a los impulsos del organismo vivo. Hay que admitir que la peculiaridad del planteamiento de Scheler es compatible con su coherencia. La coherencia doctrinal conduce al autor a asignar idéntico estatuto ontológico a los contenidos esenciales de la percepción externa e interna. El valor ontológico del ser percibido no depende de la dirección del acto perceptivo, de modo que no por tratarse de objeto de percepción externa queda más asegurado el ser de lo percibido —ni tampoco menos—<sup>53</sup>.

50 Vid. SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona, 2006.

51 Leonardo Polo hace notar que la mayor perfección intrínseca del acto de conocimiento lo exime de un refuerzo que en cambio es constituyente para el acto de la voluntad. De ahí también que éste último sea curvo, es decir, que convoque esencialmente la asistencia del sujeto, el refuerzo con relación al mero apetito del bien. De esta manera Polo hace compatible la perspectiva clásica de los trascendentales con la propuesta de una antropología trascendental. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental II*, EUNSA, Pamplona, 2003, pp. 94 y ss. Scheler hace notar expresamente que su propia doctrina se mantiene al margen de la polémica tradicional sobre la primacía del entendimiento o de la voluntad (Cfr. SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 180).

52 En este punto el autor hereda la tradición metafísica esencialista —presente también en las *Investigaciones Lógicas*— que minusvalora la *realidad* por comparación a la índole del *ser esencial*.

53 La diferencia entre las dos modalidades de correlatos perceptivos se refiere a la forma de manifestación, no al contenido esencial manifestado. La forma del fenómeno mantiene por su

La componente afectiva del acto se vincula con la actitud. Cabe desde ahí una interpretación más profunda de la reducción a modo de conversión en el sujeto que la lleva a cabo. Por el contrario, la reducción trascendental de Husserl sigue el camino inverso. En lugar de reparar en la posición absoluta del contenido esencial considera preciso reforzar esa posición a través de la asistencia subjetiva. No advierte Husserl —a juicio de Scheler— que esa asistencia debe por el contrario ser completamente retirada. La razón del error metódico se encuentra en la pretensión de cobrar reflexivamente la comparecencia del acto. Pero el acto que se dirige a la esencia fenomenológica no comparece él mismo ante la mirada objetiva. La posición de Scheler es tan exigente en este punto que ni siquiera acepta —según vimos— la distinción *en concreto* entre el sujeto y su acto: la persona es su acto, que sólo indirecta e inadecuadamente cae bajo la reflexión, en la medida de la separación abstracta que delimita la cualidad esencial del acto.

Husserl desatiende la reducción eidética al añadir la trascendental, en la errónea creencia de haber descubierto un estrato más profundo del fenómeno puro. De ahí que subraye de modo creciente esa componente subjetivo-trascendental de la actitud fenomenológica (en lugar de considerarla eliminada). A juicio de Scheler se desdibuja así la manifestación *en bloque* del contenido esencial, ya lograda de golpe por la reducción eidética. Se confunden de este modo las cualidades de los actos intelectual y afectivo y se toma el mero procedimiento lógico por modificación de la actitud. La rectitud intencional primeramente descubierta en las *Investigaciones Lógicas* cede ante esta nueva curvatura metódica que compromete el realismo.

En suma: no deslinda suficientemente Husserl el componente cualitativo de la actitud de aquél otro que asegura de suyo la rectitud intencional del acto. Como si dijéramos: la actitud voluntaria elimina los obstáculos, pero no interfiere de manera positiva en el alcance intencional del acto. La voluntad no *añade* al conocimiento, y por eso la actitud moral es requisito y no integrante formal de la esencia del acto filosófico. La voluntad prepara el camino en la posición de una actitud que contrarresta la flexión subjetiva de la función psíquica. La disposición moral elimina esa flexión, con el objetivo de liberar la originaria rectitud del espíritu hacia sus correlatos esenciales absolutos.

---

parte correlación *a priori* con la dirección del acto perceptivo. Scheler no admite división categorial entre objetos supuestamente pertenecientes a las esferas perceptivas *externa* e *interna* (Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 17 y ss.).

### 3. INANIDAD METÓDICA DE LA TAUTOLOGÍA DE LA CIENCIA

Scheler es el más brillante exponente de la fenomenología denominada *eidética* o también *realista*. Todo el motivo inspirador de la filosofía scheleriana puede condensarse en esta afirmación de *realismo*, de rectificación del sentido direccional en la intención filosófica. Tal es en efecto el sentido y el concepto de la intencionalidad, noción que sustenta el método reductivo.

En *Los Ídolos del autoconocimiento* Scheler se opone explícitamente a la reducción trascendental de Husserl, explica el estatuto de la psicología —a la que concede una función metodológica importante— y da cuenta de su doctrina sobre el fenómeno temporal. El ensayo se dirige desde un principio a refutar la consideración del *cogito* como criterio definitivo de certeza filosófica. Comienza con el rechazo de “la opinión aceptada por muchos investigadores y filósofos del presente y del pasado más reciente según la cual la percepción interna, en contraposición a la percepción externa de la naturaleza, no puede engañar; incluso de que aquí las vivencias en sí mismas coinciden con el conocimiento evidente y adecuado de las vivencias. Esta doctrina originaria de Descartes, de una primacía de la evidencia interna sobre la externa, será en lo que sigue privada de sus soportes. Ella es uno de los fundamentos de todo idealismo y egocentrismo subjetivo filosófico...”<sup>54</sup>.

La recusación no se dirige en especial contra Husserl, a quien Scheler dedica una extensa nota a pie de página en la que incluye el expreso reconocimiento de sus méritos<sup>55</sup>. Scheler se enfrenta en general con el denominado principio de inmanencia o de conciencia, que funda toda forma de idealismo y subjetivismo. Basa su crítica en el hecho de que los fenómenos *subjetivos* están tan sujetos a la posibilidad de engaño como aquellos en los que aparece la realidad exterior. La percepción interna no es infalible, ni todos los fenómenos son subjetivos; ni tampoco la psicología es la ciencia de los fenómenos sino de ciertas realidades tan naturales como las que son objeto de otras ciencias empíricas.

Conviene precisar la terminología filosófica cuya confusión induce esta serie de errores gnoseológicos. Precisamente la filosofía fenomenológica ha contribuido decisivamente —desde las *Investigaciones Lógicas* de Husserl— al esclarecimiento de este conjunto de cuestiones. Esta primera obra era un importante alegato contra el psicologismo, doctrina que elimina de hecho toda objetividad. Puesto que en efecto cualquier objetividad queda suprimida bajo

---

54 SCHELER, M., *Los ídolos...*, p. 17.

55 Cfr. *id.*, pp. 66-68, not. 23.

la consideración que hace de ella representación subjetiva o contenido de conciencia. La fórmula paradigmática del subjetivismo idealista es el enunciado de Berkeley: *esse est percipi*. El principio de conciencia reduce la objetividad a respectividad a la conciencia representante. Confunde así el fenómeno con la representación subjetiva en el psiquismo. Pero el *fenómeno* no es necesariamente subjetivo o psíquico. Al contrario, *fenómeno* equivale a *objetividad manifiesta*. De modo “que también hay *fenómenos físicos*, fenómenos que nunca fueron originariamente ‘contenidos de conciencia’ o ‘psíquicos’, que en ningún sentido pueden derivarse de lo psíquico o fundarse en ello”<sup>56</sup>.

El instaurador de la fenomenología había modificado su idea metódica inicial, a través de la tantas veces mencionada distinción entre momentos metodológicos: la reducción eidética y la reducción trascendental. La razón del cambio era explicada, como hemos visto, por el carácter absoluto de la dimensión inmanente del fenómeno. En comparación con él, los índices intencionales dirigidos a la trascendencia se vuelven relativos. La relatividad se refiere a la posición absoluta de la conciencia. Aunque no se trate como en Kant de una conciencia constituyente en sentido constructivo, Husserl formula un planteamiento netamente idealista.

El carácter absoluto de la vivencia reducida radica —a juicio de Husserl— en *el hecho* de que el fenómeno reducido *exhibe* el *ser* que *es* en identidad. No es sólo que sea imposible —como en Descartes— dudar de aquello de que *soy consciente* en cuanto que lo soy, sino más todavía: que el fenómeno puro es el ser que manifiesta, de tal modo que tal fenómeno *puesto* queda *absolutamente* puesto. La identidad en cuestión —entre fenómeno y ser— se refiere doblemente al ser esencial —el *ser así*— de *lo* mostrado y a la *existencia*, que es la misma presencia o manifestación del fenómeno ante la conciencia. Las vivencias puras ni ocultan nada ni exigen fundación más allá de su presencia. Ni siquiera han de tomarse como esencias universales puesto que el ser absoluto de la vivencia se resuelve en ella misma sin remisión a nada más. De ahí la insistencia de Husserl en considerarlas como *hechos* puros, *facta* plenamente individuales en el ámbito de la conciencia reducida: “En la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la falsa apariencia, el ser de otra manera. Es la esfera de la posición absoluta”<sup>57</sup>.

56 *Id.*, pp. 55-56.

57 HUSSERL, E., *Ideas*, I, & 46, ed. cit., p. 106. El filosofema escolástico de la identidad entre la esencia y la *existencia* divina se atribuye aquí a las vivencias de la conciencia pura. La posición individual absoluta de los *facta* de la conciencia reducida significa no remisión inmediata a nada más; de ahí, pura individualidad, no universalidad. Consideración que no

Insistamos algo más en esta reflexión fenomenológica fundamental de *Ideas*. La *vivencia de tipo cogito* —actualmente presente a la conciencia reflexiva— muestra de una vez y plenamente su ser. Se contrapone a la percepción de la *cosa trascendente*, que manifiesta en *exposición parcial o escorzo*. Las *cosas* percibidas, a diferencia del fenómeno puro, guardan *tras* su aparición, un *en sí* cuya comparecencia jamás es completa o definitiva. La cosa percibida se muestra a la par como objeto manifiesto —escorzo de la cosa en presencia— y como *más allá* susceptible de apariciones en serie motivada de experiencias.

Es verdad que Husserl no niega el conocimiento de *la cosa* como tal, ni lo limita a ceñirse a cierto *aspecto escindido* de la cosa. No: se conoce la cosa en escorzo, es decir la *cosa misma*, pero en la modalidad perceptiva, que es por esencia parcial. A su vez, parcial según el señalamiento de índices para la experiencia ulterior motivada, es decir, en ajuste o acoplada. De esta índole parcial se sigue por principio —dice Husserl— la posibilidad de desajuste. La posibilidad de conflicto en el acoplamiento de las experiencias referentes a la misma cosa es, según Husserl, signo de la relatividad en la posición trascendente de la cosa con relación a la conciencia. Puesto que no está absolutamente puesto aquello cuya posición puede ser removida.

Pero lo *excedente* de la posición absoluta en relación con la conciencia es la trascendencia en cuanto tal, revelada así como una *x* en que confluye la serie indefinida de las manifestaciones aspectuales (a la conciencia). Estas últimas en cambio han quedado como tales aferradas en su condición de fenómenos absolutos para la conciencia. En suma: *vivencia pura* no designa en exclusiva el fenómeno subjetivo —aquel en que comparece expresamente el sujeto—, sino a todos: en la medida en que cualquier fenómeno admite la suspensión del vínculo con la tesis de su trascendencia. Husserl insiste en este punto: la reducción deja indemne la totalidad del mundo fenoménicamente dado —también externo—, cancela en exclusiva la posición trascendente, al margen de la conciencia. A una *consistencia* tal —asegurada como absoluta en la *tautología de la conciencia*—, se opone Scheler.

Dice Scheler: “Resulta lamentable que se haya convertido en una de las doctrinas favoritas de la filosofía de moda contemporánea el que en el mundo psíquico no haya en absoluto ‘apariciencia’ y ‘realidad’, el que aquí sólo esté allí o no esté allí, el que lo psíquico sea así tal como aparece; es decir, el que

---

elimina la posibilidad de que de manera mediata la fenomenología trascendental ponga las vivencias puras en conexión con esencias fenomenológicas también del orden de la conciencia reducida.

sea una verdadera ‘cosa en sí’. Si esto fuera correcto, sin duda alguna no habría ningún engaño de la percepción interna”<sup>58</sup>. Y añade en nota a pie de página: “E. Husserl, con cuyas obras nos sentimos también profundamente comprometidos, se ha afiliado a esta doctrina. Dice: ‘el ser psíquico, el ser como *fenómeno* no es, en principio, una unidad experimentable como individualidad idéntica en varias percepciones separadas, ni siquiera en las percepciones del mismo sujeto. Dicho de otro modo: no existe en el fenómeno psíquico ninguna diferencia entre fenómeno y ser, etc.’”<sup>59</sup>.

Scheler cita un texto en que Husserl resume su doctrina sobre el carácter absoluto de la vivencia pura. Según Husserl la vivencia psíquica no es identidad subyacente a una diversidad de percepciones, sino pura identidad: el fenómeno psíquico es absoluto, no pone diferencia entre el aparecer y el ser. Scheler discrepa: no comparte la tesis según la cual en el orden psíquico se cumple una identidad plena entre apariencia y ser. Scheler no acepta que tenga siquiera sentido decirlo: que la inicial posición fenoménica de la vivencia se convierta de inmediato en absoluta; que cualquier apariencia *allí* sea *ser*; o que en esta esfera sólo haya que decidir si el fenómeno *está allí o no lo está*, sin necesidad de discernimiento sobre el valor intencional de la manifestación.

Scheler ofrece en contra esta razón, desglosada a lo largo del ensayo: si las vivencias contaran con la patente de corso que parece ofrecer el *cogito*, no habría engaños de la percepción interna. Pero acontecen multitud de engaños en la vida psíquica, como acredita la misma patología clínica. El paciente histérico, dice Scheler, cree sentir un dolor que siente de verdad, pero de modo distinto a como interpreta. Es verdad que se siente mal, pero no en la forma que su conciencia da por cierta. De ahí que el terapeuta haya de encauzar la vivencia patológica, reconducirla a su auténtica significación, a su recta validez intencional<sup>60</sup>.

Scheler se extraña en este contexto de que Husserl haya modificado su primera doctrina. Husserl se ha adscrito recientemente a una tesis que colisiona con sus afirmaciones en las *Investigaciones Lógicas*. Allí no se primaba a la percepción interna sobre la externa, añade Scheler en la nota citada. Scheler se extraña de que Husserl identifique vivencia psíquica y fenómeno, puesto que la fenomenología ha distinguido ambas nociones. La fenomenología se denomina a sí misma ciencia eidética de los fenómenos puros;

58 SCHELER, M., *Los ídolos...*, p. 66.

59 *Id.*, pp. 66-68, not. 23.

60 Cfr. *id.*, pp. 25 y ss.



entiende por estos últimos las evidencias objetivas que son condición de cualquier otro conocimiento, y que por lo tanto están a la base de cualquier otra ciencia. La fenomenología se entiende a sí misma como la modalidad filosófica primera, en el sentido de ocuparse con los fundamentos puros de la experiencia posible. Tales fundamentos son las esencias fenomenológicas, que también reciben el nombre de esencias *aprióricas* o de fenómenos puros, según hemos visto ya.

La psicología en cambio no es nada de eso. De ahí la extrañeza de Scheler: al autor que con más claridad había deslindado los dominios respectivos de la fenomenología y la psicología, parece ahora olvidar la diferencia. Porque si el asunto primordial de la fenomenología son las vivencias —es decir, las afecciones del psiquismo— entonces se desdibuja el campo específico de la fenomenología. Pero la fenomenología no se ocupa de las vivencias sino de lo inmediatamente dado en ellas. Y la confusión entre el orden de legalidad autónomo que rige la objetividad, y el campo de las experiencias subjetivas o sus condicionamientos empíricos, esa confusión, es psicologismo.

Pero la psicología no tiene que ver con fenómenos sino con determinadas realidades: las representaciones y los procesos naturales —es decir, reales—, que son e intervienen a modo de *cosas*, y cuya vinculación es *causal*, no fenoménica o fundamental. No cabe pues, según Scheler, confusión entre una y otra ciencia, como parece desprenderse del texto de Husserl. No debe confundirse la naturaleza específica de la realidad psíquica con la índole del fenómeno o la objetividad, porque esta última no atañe a realidad fáctica alguna sino a la evidencia pura o eidética cuyo conocimiento es condición para cualquier conocimiento de *hechos*.

La distinción, entre *esencias* y *hechos* era en efecto hegemónica para la fenomenología eidética, una distinción que ahora parece relegada con esta modalidad idealista del método. “Fenómeno’ quiere decir sólo lo inmediatamente dado en los actos vitales; lo que en el darse a sí mismo está ante mí; lo que es tal como es mentado. Sin embargo, este modo de darse lo puedo buscar en cualquier objeto, tanto en el físico como en el psíquico (...)”<sup>61</sup>. Fenómeno significa en sentido estricto objetividad evidente, inmediatamente manifiesta. Fenómeno describe en este contexto el dominio de la fenomenología, no ceñido a la realidad subjetiva, sino a todo el ámbito del ser en cuanto susceptible de manifestación evidente.

---

61 *Id.*, pp. 67, not. 23.

La psicología en cambio no tiene que ver con objetividades puras sino con realidades de naturaleza específica: “tan seguro como que el yo real, el ‘carácter’, no son ningún trozo de materia o un cuerpo físico, tan seguro es que son cosas. Una ‘representación’ que da lugar a otra porque ella en parte tiene elementos idénticos con aquella, es una ‘cosa’ y tiene ‘partes reales’. Un motivo de un acto de la voluntad es un proceso real y puede actuar, mientras el que actúa no lo conoce o se figura tener un motivo completamente diferente, y es la causa de este acto de la voluntad. Por supuesto que un hecho de observación y una doctrina causal de la psicología nunca puede contradecir a la fenomenología de lo psíquico ni demostrar lo que ésta establece ya que la doctrina de las esencias de lo psíquico y de sus conexiones de esencias — como Husserl tan acertadamente advierte— es la presuposición de toda psicología”<sup>62</sup>.

La psicología es la ciencia empírica que versa sobre los elementos reales, las *cosas* existentes y operantes en el trasfondo de la experiencia natural: el yo, las representaciones, las motivaciones, etc. Tales cosas se vinculan entre sí según relaciones causales, cumplidas en procesos reales necesariamente distendidos en el tiempo. La legalidad de este dominio es susceptible de aproximación inductiva, como ocurre en general con los hechos de orden natural. Precisamente por eso, la psicología, como cualquier otra ciencia empírica, no encuentra su fundamento en sí misma, sino que ha de remitirlo a la ciencia eidética correspondiente, la fenomenología de lo psíquico.

En ningún caso hay fundamentación autónoma de leyes inductivamente obtenidas. Porque la inducción supone comprensión intuitiva de las nociones que conforman su propio marco<sup>63</sup>. Esta intelección no podría ser obtenida a su vez en función de un proceso inductivo, porque entonces el regreso al infinito sería inevitable. Luego necesariamente la inducción remite su fundamento a la comprensión intelectual inmediata de las *esencias* por las que se rige. Estas esencias reciben el nombre de *fenómenos puros* en atención a que su comprensión intuitiva adecuada es aportada por la experiencia fenomenológica.

Ninguno de los elementos de que la psicología se ocupa son fenómenos puros. Los fenómenos puros son unidades ideales<sup>64</sup>, no realidades cuya patencia para la ciencia que tiene que ver con ellas no puede ser plena. No puede serlo, puesto que cosas y procesos reales se articulan —por necesidad de

62 *Id.*, pp. 68, not. 23.

63 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, ed. cit., p. 107.

64 Cfr. *id.*, p. 103.

principio— en relaciones contingentes (*al menos* con relación al conocimiento que cabe de ellas). *Cosa* se opone en este sentido a *fenómeno*: la *cosa* es realidad *en sí* —que manifiesta y a la par oculta—, mientras *fenómeno* es objeto manifiesto —*presente* en el modo de su mención—; en cuanto tal, sólo el fenómeno es materia de enunciados apodícticos. Esta distinción —axiomática para la fenomenología eidética— no consiente una frontera difusa entre psicología y fenomenología. Fenómeno en sentido propio significa en exclusiva objetividad inmediata, evidente y originariamente dada al conocimiento.

El método fenomenológico se articula sobre la base de que existen experiencias adecuadas y experiencias inadecuadas. La reducción persigue el fenómeno adecuado y originario en cada uno de los niveles intencionales sobre los que opera. El fenómeno en sentido estricto es el *eidós*, la esencia manifiesta a la intuición fenomenológica. Fenómeno en sentido amplio puede ser cualquier objeto de conocimiento, contenga o no elementos procedentes de experiencia inadecuada. Es preciso pues precaverse de la posible confusión terminológica. Es mejor reservar el nombre de *fenómeno* para el *eidós*, y desinar la manifestación no depurada como *apariencia*. El método no ha asignado aún el valor fenomenológico de esta última. Ese valor fenomenológico coincide con el enraizamiento de la manifestación en la experiencia auténtica, y, a su vez, con el valor puro de la intencionalidad.

Debe afirmarse pues que la reducción fenomenológica discierne en cualquier orden objetivo entre la apariencia y el ser auténticamente manifestado en ella. Es decir: la fenomenología rectifica el valor intencional, establece el vínculo entre la apariencia y el ser que se manifiesta. Eso equivale al análisis que depura la experiencia natural. La reducción conduce a la obtención del *fenómeno* en sentido estricto, es decir, de la *esencia fenomenológica*. La identificación entre fenómeno y contenido de conciencia es pues inadmisibile. En cualquier orden de apariencias es preciso depurar el contenido esencial en la apariencia que la experiencia natural aporta.

Constituye la siguiente una de las tesis más originales de Scheler: las diferencias entre lo físico y lo psíquico no se refieren al contenido ontológico esencial de una y otra modalidad fenoménica, sino en exclusiva a la forma en que tales contenidos comparecen al acto perceptivo<sup>65</sup>. La *forma* de la comparencia perceptiva se corresponde con la dualidad en la *dirección* del acto. Como si dijéramos: el acto perceptivo en el sentido direccional externo, *hacia fuera* —no connotativo en directo de la subjetividad—, muestra su contenido en la forma de la separación espacio-temporal de las diferencias entre sus

65 Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 17 y ss.

objetos. Por el contrario: la dirección interna del acto perceptivo —*hacia dentro*— manifiesta su contenido de acuerdo con la compenetración en el *yo*<sup>66</sup> de sus respectivas diferencias: “Todo lo que siempre aparece en el ser separado de espacio y tiempo es un fenómeno físico: todo lo que en general aparece en una relación inmediata al yo, en un ‘ser juntos’ al que le es ajeno este estar separado espaciotemporal y que satisface una diversidad jamás reductible a aquélla, es un fenómeno psíquico”<sup>67</sup>.

Pero no existen rasgos esenciales en el contenido mismo de los objetos percibidos que obliguen a una distribución categorial en dos regiones separadas. Las diferencias exhibidas por los objetos de un tipo y de otro —una casa o un sentimiento— no se asignan al respectivo contenido esencial sino a la forma objetiva de la manifestación. Eso no quiere, sin embargo, decir que la forma en cuestión sea subjetiva como en la estética kantiana. Scheler discrepa de Kant también en este punto: las formas que distribuyen las modalidades perceptivas son objetivas; no sólo lo es el contenido esencial de los objetos percibidos en su marco formal correspondiente. Tales formas objetivas son: con relación a los objetos de la percepción externa, el espacio y el tiempo; con relación a la percepción interna, el yo. Retengamos esta condición formal objetiva asignada por Scheler al tiempo. El tiempo es forma objetiva, no subjetiva. Es decir: el tiempo es, junto con el espacio, la forma de separación de las diferencias del contenido dado a la percepción externa; pero de tal modo que es también contenido, es decir, modo objetivo de ser en determinado nivel de realidad. El tiempo no es forma de la subjetividad, no se inmiscuye en el contenido conocido, no lo altera, es decir: su valor formal no es el enlace o *síntesis a priori*, introducida por el sujeto.

La instancia propiamente subjetiva sería tan sólo la respectiva dirección del acto en correspondencia con una y otra modalidad fenoménica objetiva. Scheler emplea la expresión *estratos del ser objetivo*<sup>68</sup>, que ilustra bien su doctrina. Del mismo modo que cada sentido externo muestra propiedades *reales* del mismo objeto, así la doble dirección perceptiva manifiesta el ser objetivo en estratos diversos. La propia realidad —pongamos por caso— es a la par cuerpo físico, organismo vivo, alma viviente, espíritu y persona. Esa diversidad de capas constituyentes sería perceptivamente accesible en distintas direcciones de acto. La percepción abarcaría dos conjuntos de fenómenos configurados por diversa *forma*. Así, mi cuerpo sería un estrato de mi

66 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 553.

67 SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 56; cfr. *id.*, pp. 100 y ss.

68 *Id.*, pp. 32.

propia realidad, sin perjuicio de que lo sean también el yo o los sentimientos. Cuerpo y sentimiento de felicidad serían manifestativos de la misma realidad, pero en niveles de profundidad distintos<sup>69</sup>. El diverso grado de profundidad explicaría hechos como la compatibilidad de la tristeza y el placer o de la alegría y el dolor.

Scheler discrepa de Descartes: la extensión no es nota definitoria —exclusiva— de los objetos de la percepción externa<sup>70</sup>. Determinados objetos de la percepción interna también son extensos, aunque la modalidad fenoménica en que distienden extensivamente sus propiedades difiera de la extensión en el espacio real exterior. Así, por ejemplo, un dolor se extiende o se contrae. Debe distinguirse, por lo tanto, la extensión de la extensión en el espacio real. Análogamente, se distingue la duración y la duración en el *tiempo real*. Los sentimientos tienen extensión durativa. También los objetos representados en el recuerdo son duraderos o extensos y, no obstante, no ocupan el espacio o el tiempo objetivos de la percepción externa.

En resumen. La distinción entre apariencia y ser no se refiere en exclusiva —como piensa el segundo Husserl— al dominio de los objetos externos. Igual que hay posibilidad de *engaño* en la percepción externa —el *palo torcido* en el agua—, la hay en las manifestaciones de la realidad psíquica. Si no fuera así, la psicología —y de manera especial, la psicología terapéutica—, carecería de objeto. Precisamente la labor del psicoterapeuta es reconducir la percepción interna del paciente, que es —por lo menos— incorrectamente interpretada por el propio paciente. Cabe el engaño psíquico.

*Interpretar* bien una apariencia fenoménica es atribuirle su auténtico valor intencional, es decir, la conexión auténtica con el ser que la apariencia muestra. El *palo torcido*<sup>71</sup> en el agua es un ejemplo arquetípico de engaño visual, de ilusión óptica. El palo en verdad no está torcido o roto, sólo *parece* estarlo en su manifestación visible. No basta decir que la vista no se engaña, que el palo en el agua *debe verse así*. Una explicación de este tipo resultaría filosóficamente trivial. Ciertamente *se ve así* el palo dentro del agua, pero precisamente por eso la vista se engaña, es decir, *engaña: presenta* una apariencia que induce a engaño. Si se considerara la apariencia de manera aislada no habría engaño, porque la vista ve lo que debe ver; pero en relación con el

69 Bien entendido. El materialismo se excluye taxativamente: los estratos de la *misma realidad* conforman capas ontológicas esencialmente diversas.

70 *Id.*, pp. 41 y ss.

71 Cfr. *id.*, pp. 30 y ss.

estado de cosas de que la vista informa, sí lo hay porque la apariencia indica una estructura material —en el espacio— *ilusoria*.

La rectificación del *engaño* corrige este último valor indicativo. Debe distinguirse por lo tanto entre engaño y error<sup>72</sup>. El engaño es un auténtico *fantasma*, pero privado de rectitud intencional. El engaño es *objeto auténtico* de percepción, pero de percepción ilusoria. El error en cambio es falsedad en el juicio concerniente a un objeto, con independencia de que venga dado en una percepción auténtica o ilusoria. Es decir: el error sólo acontece en los juicios o en los razonamientos, en la modalidad cognoscitiva de carácter mediato, no perceptiva. Como la percepción —tanto externa como interna— es conocimiento inmediato, está sujeta a engaño no a error.

Un *engaño* es un fenómeno auténtico, en el sentido de auténtico objeto en presencia; con todo, un objeto falaz, una apariencia cuya referencia intencional está *obturada*, por decirlo con esta expresión. La alucinación es un engaño: es un contenido manifestativo experimentado por quien la sufre. Por su parte, el fenómeno alucinatorio puede ser —al igual que un fenómeno ordinario— materia de juicios erróneos. Cometería errores el enfermo alucinado que no describiera correctamente su alucinación; no los cometería el alucinado que describiera correctamente su fantasma. En la descripción adecuada, los juicios coinciden con el fantasma, luego no hay error. No por ello el contenido alucinatorio deja de ser un puro fantasma, carente de valor intencional con relación al correspondiente estrato de ser objetivo.

El palo torcido es un engaño, una ilusión óptica. No es un engaño patológico sino normal, la vista se engaña siempre en la presentación de una apariencia desvinculada del estrato de ser correspondiente. El estrato en cuestión se refiere a la disposición del palo en el espacio real. El engaño en general puede describirse como cierta posición fenoménica inadecuada, en desajuste con su valor intencional. Un desajuste tal es posible en la percepción interna como en la externa. No habría necesidad de método alguno —tampoco la fenomenología— si no existieran experiencias inadecuadas. Como en la experiencia natural se mezclan datos genuinos con otros que no lo son, debe procederse a una criba.

En cualquier orden manifestativo se distingue entre experiencia adecuada e inadecuada. La distinción entre fenómeno y ser sólo se cancela para la intuición fenomenológica. Aquí hay evidencia del objeto en el modo mismo de su mención. Aquí el fenómeno no se distingue del ser; de ahí que la esen-

---

72 Cfr. *id.*, pp. 29 y ss.

cia reciba el nombre de fenómeno puro. Ahora bien. La tesis fundamental de la fenomenología eidética es ésta: el ser (esencial) es fenómeno puro porque es plenamente evidente, no al contrario. O dicho de otro modo: el ser idéntico al fenómeno es en exclusiva la esencia, precisamente en la medida en que la transparencia intencional deja de interponerse, se retira en la reducción, presentando. Pero la presencia misma no invade —al contrario— la consistencia esencial del fenómeno puro.

De ninguna manera el ser del fenómeno puro —de la esencia— es su presencia a la conciencia. La razón de la identidad entre fenómeno puro y ser (esencia) es en la fenomenología eidética estrictamente inversa a la invocada por la fenomenología trascendental. La reducción libera al acto de modo que cumpla por entero su mención significativa; o, por decirlo así, retira la asistencia subjetiva al acto, para que éste cumpla su específica referencia intencional. El *cumplimiento* significativo está para los primeros fenomenólogos en las antípodas del subjetivismo; de ahí el escándalo ante la nueva doctrina de Husserl. La razón de ser de la reducción metódica era decantar la comparecencia *en bloque* del fenómeno, su contenido puro al margen de la intervención del sujeto.





## CAPÍTULO II

### LA RECTIFICACIÓN METÓDICA TRASCENDENTAL

#### 1. VALOR METÓDICO DE ENLACE EN LA NOCIÓN DE *FORMA DE LA EXPERIENCIA*

Admitir la posibilidad del engaño psíquico equivale a enderezar —también en este ámbito— el valor de la vigencia intencional. De ahí el rechazo a la hegemonía metódica del *cogito*. Como *tautología de la conciencia* hemos designado la resonancia que prende a la vivencia en la autosuficiencia subjetiva. Scheler considera nulo ese valor, metódicamente infecundo. El objeto no alcanza a sostenerse exento, en la mera redundancia de la tautología de la conciencia, al margen de su referencia intencional.

Ahora estamos en condiciones de plantear algunas dificultades a la versión específica del método en Scheler. El enfrentamiento permite aquilatar el elegante ensamblaje de las nociones en que se vierte temáticamente el método. Hay que precisar en primer término la compatibilidad de los dos principios fenomenológicos aludidos: 1º- La prioridad gnoseológica de la evidencia fenoménica. 2º- La necesidad de llevar a cabo la reducción metódica. La compatibilidad en cuestión atañe al fundamento metódico de la fenomenología eidética. Se exige atención a los fenómenos y, a la par, reducción. De modo que lo *primero* evidente no equivale a lo *aparentemente* evidente, es decir, a aquello que se muestra en la experiencia natural. Se requiere el método reductivo en orden a depurar la evidencia fenoménica<sup>1</sup>.

La reducción parte de una *asistencia* del *eidos* considerado *en* cada una de las instancias *realizadoras* de ese *eidos*. La asistencia en cuestión se mantiene en el transcurso de la realización natural de la experiencia. Lo *primero*

1 Pero más aún: cuando el fenómeno considerado es el tiempo, la paradoja se acusa. Porque, en efecto, cabe plantear este dilema: ¿Es el tiempo lo *inicialmente experimentado* por la *conciencia del tiempo*? Porque si no lo fuera se incurriría en contradicción *in adiecto*; pero si lo es, ¿qué significaría la reducción metódica del tiempo, cómo interpretar un procedimiento semejante? En el siguiente capítulo atenderemos a esta problemática. Scheler advierte que el dilema en cuestión descansa sobre una fórmula inadecuada: la expresión *primer momento de la conciencia de tiempo* no es válida porque, considerada como *acto*, la conciencia no se distiende en el tiempo. La conciencia considerada como *acto atraviesa* el tiempo.

evidente en el orden metódico asiste desde el *inicio* al curso natural de la experiencia. La diferencia que media entre la comparecencia intuitiva del *eidos* y su ocurrencia natural se refiere al *modo* de la aparición. La experiencia fenomenológica exhibe como contenido objetivo propio la *forma* que permanece tácita en la experiencia natural. La esencia fenomenológica concurre *a modo de forma* de la experiencia bajo el dominio de aquella esencia. Como la asistencia es formal y tácita, es necesaria la reducción que explícite el contenido esencial *a priori*.

Scheler enuncia en tales términos la relación entre *a priori de contenido* — el *fenómeno puro*— y la experiencia natural. Aquél —el contenido esencial *a priori*— es *forma* de la experiencia natural que se rige por la esencia en cuestión. Dicho a la inversa: la *forma* objetiva de la experiencia natural —relativamente *oculta para* esa misma experiencia— pasa a contenido puro, a *materia* de la intuición fenomenológica.

La flexión aquí expresada articula el método. Guía —en primer término— el papel secundario —metódicamente dependiente— que Scheler asigna a la inducción: “Son, desde luego los hechos ‘puros’ (o también ‘absolutos’) de la ‘intuición’ rigurosamente distintos de los hechos cuyo conocimiento exige recorrer una serie (en principio interminable) de observaciones”<sup>2</sup>. Y a continuación se expone la condición de *enlace* —de puente— desempeñado por la noción de *forma* de la experiencia: “En toda experiencia no fenomenológica, los puros o genuinos hechos de la intuición y sus conexiones actúan de hecho —podemos decir— como ‘estructuras’ y ‘leyes formales’ del experimentar, en *el* sentido de que no son ‘dadas’ en esa experiencia *nunca*, mas, sin embargo, el experimentar se realiza según o conforme a ellas. Precisamente todo esto que en la experiencia natural o científica actúa de ‘*forma*’ y, más aún, de ‘método’ del experimentar, debe tornarse, dentro de la experiencia fenomenológica, ‘*materia*’ y ‘objeto’ de la intuición”<sup>3</sup>.

Resulta innegable la resonancia kantiana de esta noción: *forma de la experiencia*. La forma objetiva hace de marco estructural, de *condición de posibilidad* del contenido fenoménico. A título de tal condición de posibilidad, la forma objetiva no admite ser eliminada sin contradicción. Scheler emplea con

2 SCHELER, M., *Ética*, p. 107. Una detallada exposición del método puede encontrarse también en la parte de la obra *De lo eterno en el hombre* que lleva por título *La fenomenología esencial de la religión*, con independencia de que se comparta la aplicación del método reductivo a los actos y objetos correspondientes al ejercicio religioso, cuestión esta última sobre cuya dificultad no deseo pronunciarme aquí. Cfr. *De lo eterno en el hombre*, trad. J. Marías y J. Olmo Ediciones Encuentro, Madrid, 2007, pp. 124 y ss.

3 *Id.*, pp. 107-108.

frecuencia este tipo de argumentación, de sesgo *modal-trascendental*. Apela a la forma de la experiencia como a la condición de posibilidad cuyo estatuto gnoseológico es *antecedente*. No obstante, dedicaremos este capítulo a precisar el significado de la noción de *a priori* en la filosofía de Scheler, con el propósito de evitar su confusión con la correspondiente acepción kantiana<sup>4</sup>.

La distinción es imprescindible porque de otro modo el *priori* se curva de modo que compromete la tesis del realismo. En el planteamiento de Scheler la noción que equilibra a la de *forma de la experiencia* —que impide la curvatura idealista trascendental— es, según se ha dicho, la *dirección* del acto. El empleo de esta última noción ajusta por lo tanto el sentido preciso del adjetivo trascendental en su atribución al método de Scheler. De ahí el título de este capítulo: la *rectificación intencional* del método fenomenológico se acompaña —en la filosofía de Scheler— de una *rectificación trascendental*, en la medida en que el realismo del autor incluye ambición metafísica. O dicho de otro modo: la rectificación en la dirección intencional de los actos no tiene por qué renunciar al método trascendental, siempre que no se confundan o colisionen los actos de conocimiento con los respectivos órdenes del ser objetivo. Sin renuncia a la correlación trascendental, Scheler evita de manera expresa la interferencia.

A mi juicio, el principio de correlación trascendental está dotado de alcance metafísico neto, es decir, de rendimiento temático en el ámbito de la filosofía primera. Denominaré *valor de aseguramiento heurístico* del método a la vigencia hegemónica de la correlación trascendental en filosofía primera. De acuerdo con ese valor, la correlación trascendental *acompaña* sin interponerse el *descubrimiento* de los primeros principios. El acompañamiento metódico *asegurador* no se interpone, *acompaña*; quiere decirse: *despeja* el camino, *abre*, indica el *ascenso* en ajuste con el *descubrimiento*.

Desde la dimensión ascendente del método, el descubrimiento es descenso. En cambio el ascenso metódico no tiene, como el descenso, carácter puramente heurístico; es decir, el momento metódico ascendente es tentativo, o al menos, no queda protocolariamente asegurado. En este sentido la dimensión ascendente del método es problemática. El aseguramiento metódico se refiere en exclusiva a evitar que se oscurezca el descubrimiento que desciende. Quiere eso decir que la guía del ascenso no queda positivamente asegurada, sino *negativamente*, por exclusión —en cada caso— de la noción o el planteamiento que se interpone u oscurece. Este es —expuesto de manera

4 De ahí mi insistencia en denominar *forma objetiva* al elemento que hace de noción metódica de enlace entre las dos modalidades de la experiencia, la natural y la fenomenológica.

muy breve— el fundamento teórico del método que llamo *distribución en serie de las aporías de principio*. En los epígrafes que siguen ejercitaremos de hecho ese método, en el estudio —en confrontación crítica— sobre el valor del *a priori*.

## 2. LA CORRELACIÓN TRASCENDENTAL COMO ASEGURAMIENTO HEURÍSTICO

En la filosofía de Scheler existen suficientes indicaciones de que el método trascendental amplía su dominio más allá de la consideración recta o no confusa de la relación intencional.

Comencemos por atender las distinciones terminológicas de Kant: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”<sup>5</sup>; y subraya más adelante la distinción: “no todo conocimiento *a priori* debe llamarse trascendental (lo que equivale a la posibilidad del conocimiento o al uso de éste *a priori*), sino sólo aquél mediante el cual conocemos que determinadas representaciones (intuiciones o conceptos) son posibles o son empleados puramente *a priori* y cómo lo son”<sup>6</sup>.

Así pues, al conocimiento trascendental, nervio del método, no se ocupa de todo elemento *a priori* —ni siquiera en el más estricto de *puro*—<sup>7</sup> sino que reflexiona sobre la *validez a priori* de tales elementos cognoscitivos puros. Se trata de establecer la posibilidad del empleo *a priori* de unos elementos tales. Kant ilustra la distinción con el ejemplo siguiente: “ni el espacio —dice— ni ninguna determinación geométrica del mismo constituye una representación trascendental. Sólo puede llamarse representación trascendental el conocimiento de que tales representaciones no poseen origen empírico, por una parte, y por otra, de la posibilidad de que, no obstante, se refieran *a priori* a objetos de la experiencia”<sup>8</sup>.

5 KANT, I., *KrV* A 12; KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, trad. P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1994, p. 58.

6 KANT, I., *KrV* B 81, ed. cit., p. 96.

7 “Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico” (*KrV*, B 3, ed. cit. p. 43). Cfr. el estudio de LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973.

8 KANT, I., *KrV* B 81, ed. cit., p. 96. Cfr. PLACENCIA, L., *La ontología del espacio en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.

El espacio confiere *a priori* la forma de enlace a cualquier representación empírica posible. Toda multiplicidad empírica externa queda sometida a su condición formal. Con todo, el espacio mismo no es representación trascendental, sino que trascendental es la reflexión filosófica sobre la índole pura del espacio y sobre la posibilidad del sometimiento de la experiencia a su condición pura. El método trascendental es la reflexión filosófica que establece la posibilidad de la experiencia a partir de sus condiciones puras o *a priori*.

La noción de elemento puro del conocimiento es en cierto sentido más amplia, y en otro más estrecha que la noción de elemento trascendental: “de la misma forma sería trascendental el uso del espacio aplicado a objetos en general. Pero si se aplica sólo a los objetos de los sentidos, tal uso se llama empírico”<sup>9</sup>. El conocimiento trascendental se refiere propiamente al método filosófico, esclarece la conformación *a priori* de cualquier objeto de experiencia posible. De ahí que el espacio sería trascendental si su validez *a priori* se cotejara en relación con cualquier objeto posible; pero no lo es en relación exclusiva con los objetos de la experiencia sensible. En este último caso el valor *a priori* del espacio se denomina empírico, no trascendental. Como el contenido empírico de los objetos espaciales es completamente indecible *a priori* —el contenido *material* de la sensación es *a posteriori*— la extensión del *a priori* es —en este preciso sentido— *más vasta* que la de *trascendental*.

Concluye Kant, por lo tanto, que *trascendental* es adjetivación exclusiva en teoría del conocimiento, no determinante —a diferencia de *a priori*— de la relación *de hecho* entre el conocimiento y su objeto: “La diferencia entre lo empírico y lo trascendental sólo corresponde, pues, a la crítica del conocimiento, y no afecta a la relación entre éste y su objeto”<sup>10</sup>. En efecto, porque *trascendental* no se opone a *empírico*; a empírico se opone *puro*. *Trascendental* se refiere al conocimiento del uso *a priori* del elemento funcional constituyente. O dicho de otro modo, que subraya el nervio modal del planteamiento: trascendental no se opone a empírico; empírico equivale a fáctico mientras que trascendental designa el orden de la posibilidad, no de la efectividad.

De ahí que la deducción trascendental deba esperar a la analítica pues sólo en esta última se toma en cuenta la espontaneidad cognoscitiva, sólo en virtud de cual es posible la confirmación *trascendental* del ejercicio cognoscitivo *a priori*. La posibilidad del conocimiento *a priori* precisa de confirmación

---

9 *Ibid.*

10 KANT, I., *KrV*, A 57, ed. cit., p. 96.

trascendental, metódica, en ejercicio. De otro modo quedaría inédita, no sería reflexivamente esclarecida. Quedaría reservada —en ese caso— a una serie de elementos que —aunque fueran *a priori*— no permitirían —en función de su pasividad— *acompañamiento* metódico. El ejercicio trascendental requiere hallar el elemento que actúa en espontaneidad la *reserva* de los elementos *a priori*: “Con la esperanza, pues, de que haya tal vez conceptos que se refieran *a priori* a objetos, no en cuanto intuiciones puras o sensibles, sino simplemente en cuanto actos del entendimiento puro —actos que son, por tanto conceptos, pero de origen no empírico ni estético—, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del conocimiento puro intelectual y racional, un conocimiento a través del cual pensamos los objetos plenamente *a priori*”<sup>11</sup>.

En contra de ciertas apariencias —abigarramiento en los temas y profundos cambios de perspectiva—, Scheler fue un pensador metódico, en el sentido más preciso del término. Sometía sus desarrollos a la rigurosa criba de la reducción eidética, con escrupulosa atención al principio de correlación trascendental. La vigencia axiomática de este principio impide al método escindir de su correspondiente tema. Impide que el método *consolide* por su cuenta, al margen de su ganancia temática. Como una consolidación semejante puede describirse la curvatura del idealismo trascendental.

De ahí que el principio trascendental requiera enderezamiento, para que no se vuelva estéril: debe atenderse al acto intencional<sup>12</sup> —no sólo a su tema— y evitar a la par que flexione o se curve. *No eliminar*, en definitiva, el contenido objetivo original del acto al que la mirada filosófica atiende. La filosofía crítico trascendental suspende ese contenido en espera de su recuperación metódica o reflexiva. El contenido intencional se suspende entre tanto no quede reflexivamente recobrado, en el curso del desenvolvimiento metódico<sup>13</sup>. Adviértase que en este caso *el método no acompaña sino que sustituye* el ejercicio natural del conocimiento. La reducción fenomenológica en Scheler tiene un carácter diverso: no sustituye sino que despoja, reduce el

11 KANT, I., *KrV*, B 82, ed. cit., p. 97.

12 Atribuyo el adjetivo intencional al acto en atención su uso en la fenomenología. No obstante, intencional es propiamente el objeto.

13 La eliminación dialéctica de los contenidos es esencialmente diversa de la kantiana: porque Hegel, por decirlo así, no elimina la validez gnoseológica de las determinaciones inmediatamente conocidas —en los niveles intencionales inferiores—, sino su validez metafísica: la dialéctica deshace y arrastra todo contenido, pero no como en Kant con vistas a pertrechar la objetividad del mundo fenoménico objetivo (con renuncia a su exposición metafísica última). De ahí que Kant haya de acudir a remedar el desaliño que su propio planteamiento crítico ha introducido previamente en el dato sensible puro.

ejercicio natural del acto, con miras a la extracción de su esencia intencional. El proceder metódico reductivo ejecuta la atención reflexiva sobre el acto pero en salvaguarda de los derechos de la intencionalidad. La salvaguarda en cuestión es axiomática, por cuanto sólo la intencionalidad cumple la posesión presentante de objeto. La trascendencia vivencial es el principio inspirador de la filosofía fenomenológica.

La amenaza a la que sucumbe la fenomenología —ya en el curso de la trayectoria de Husserl— es conjurada por Scheler a golpe de insistencia en la rectitud intencional. Hay que reparar con todo en la dificultad del asunto — que en seguida verteremos a una aporética—: esa dificultad no escapa, como es obvio, al propio Scheler, quien de hecho desdobra su ejercicio metódico en dualidad de direcciones —taxativamente declaradas diversas—. La amenaza en que naufraga la filosofía idealista no es ajena a la complejidad del asunto mismo, que convierte en tema el ejercicio filosófico mismo. La dificultad admite muchas descripciones: puede hablarse en general de limitación gnoseológica prosecutivamente mantenida con advertencia, no obstante, de su límite.

Pero la precipitación, la *prisa* por remediar filosóficamente el límite intencional desajusta la doctrina metafísica. La suspensión crítica debilita el acto. El sujeto irrumpe en la curvatura en que previamente se ha flexionado el acto, con pérdida del valor intencional. El objeto intencional queda a continuación en dependencia de la asistencia reforzadora del sujeto. Ahora bien. La correlación trascendental no se opone de suyo a la intencionalidad. Todo lo contrario, si se atina a percibir en ésta la vigencia de aquélla. Una vigencia de rango inferior, a modo de acotación del valor hegemónico de la correlación entre el método y el tema.

La intencionalidad acota la correlación trascendental, la restringe al acto vivencial posesivo de objeto. La intencionalidad es la posesión de contenido objetivo por parte del acto. La noción de acto connota —en la filosofía de Scheler— una pulcritud significativa que no se despacha de manera simple. Además, Scheler amplía la noción y la extiende, como hemos visto, al vasto campo de las vivencias afectivas. La intencionalidad se refiere a la posesión objetiva, también en el caso de que se haga valer para la relación entre los actos afectivos de orden espiritual y sus correlatos —en especial, los valores—. Los valores de Scheler son contenidos independientes de los actos afectivos que los descubren pero al mismo tiempo son *presentes* o —de acuerdo con distintas modalidades de explicitación— *poseídos* por tales actos.

El principio de la intencionalidad se subordina a la correlación trascendental (en sentido rectificado). La intencionalidad exige para cualquier *genuino acto* —es decir, para cualquier acto de orden específicamente espiritual— un contenido de *ser objetivo*, extramental, independiente del sujeto. Ahora bien, esa exigencia *acota para* los actos posesivos de objeto, el ajuste que de manera hegemónica reclama el método filosófico en relación con su correspondiente tema. La intencionalidad es *exención* del objeto conocido en cuanto tal, que queda dispensado —en virtud del acto cognoscitivo— de su ser extramental. *No está en el alma la piedra, sino la especie de la piedra*, dice Aristóteles. Lo conocido por el alma —cuya operación posee la especie de la piedra— es la piedra. La intencionalidad no se opone al realismo, al contrario, vierte su expresión nocional precisa. El ser es objetivamente conocido en virtud de la peculiar exención objetiva<sup>14</sup>. Pero esto quiere precisamente decir que la intencionalidad realiza el nivel inferior de la vigencia trascendental.

Según Scheler la esencia del acto es *conciencia de*, es decir, intencionalidad: cualquier acto de cualquier especie o modalidad esencial se describe como *ejercicio* de la *conciencia de*. *Ejercicio* significa existencia ejecutiva, sin la que no hay acto. El *ser del acto* queda puesto en el haber de la existencia, por decirlo así. El ser del acto es ejecutivo, sin perjuicio de un *contenido esencial* del acto, es decir, de una esencia intencional específica. A su vez, todo acto conviene en esta esencia de contenido: ser ‘conciencia de’, intencionalidad, referencia posesiva o presentante de un contenido extramental; en este caso, *contenido* significa *algo* u *objeto*.

Junto con la intencionalidad comparece pues la distinción de principio —metódica y correlativamente temática— de más profundo calado: “Un acto *nunca* puede convertirse en objeto de percepción alguna; nunca en un ‘objeto’ en general, nunca en un ‘algo’. El ser del genuino acto consiste más bien en su ejecución, y precisamente en esto es *absolutamente* —no relativamente— diferente del concepto de objeto”<sup>15</sup>. Advirtamos el carácter doblemente ontológico y gnoseológico de la distinción. El segundo guía el enunciado del primero pero precisamente porque se pliega a la índole metafísica que aquél sienta. Puesto que el ser se distingue en sentido absoluto —no relativo— como *ser de objeto* y *ser de acto*; puesto que *ser* es o bien *ejecución —acto—* o bien *algo* u *objeto*, existen también dos modos diversos de conocimiento. La atención metódica exige *desdoblamiento*.

14 Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431b 28-432 a 1; cfr. com. *in loc.* de TOMÁS DE AQUINO; cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a.2, c.

15 SCHELER, M., *Los ídolos...*, p. 48.



La vigencia trascendental se mantiene más allá de la exigencia de correlato objetivo o intencional. Esta misma es realización —en un nivel inferior— de aquélla. La vigencia trascendental correlaciona el orden del acto con el de las determinaciones objetivas del ser en sentido absoluto. De manera que la correlación metódico-temática establece esta última disposición desde la cota más elevada que permite su atisbo. En esa más elevada cota se sitúa el acto personal cuya advertencia no es intencional. Pero sí trascendental, porque de otro modo —sin acompañamiento metódico por parte del acto personal— no cabría la arquitectónica metafísica propuesta.

Hay además en el autor abundantes indicaciones sobre un amplio elenco de correlaciones trascendentales dispuestas en parejas nocionales que mantienen un orden jerárquico: “Pues exactamente a como la idea de objeto corresponde esencialmente a la idea de acto; y las clases esenciales de objetos, a todas las especies esenciales de actos; y, por ejemplo, las formas del ser físico y psíquico, a las formas del acto de la percepción exterior e interior; y ‘un contorno’, por fin, a los actos vitales —del mismo modo, le corresponde a la *persona* (como esencia) un *mundo* (como esencia)<sup>16</sup>.”

El método *desciende* desde las correlaciones de principio a las que establecen ámbitos más restringidos en el ajuste trascendental (de la noción metódica con la correspondiente noción temática). La correlación más alta pone (metódicamente) a la persona en la posición desde la que se engarzan los respectivos dominios de la existencia y de la esencia: “Cuando el centro concreto del acto del ser humano todo se impulsa hacia su participación en lo esencial, su meta es la *unión inmediata* entre su ser y el ser de lo esencial; es decir, aquí la meta del ser humano, el correlato central del acto de todas las posibilidades de lo esencial, es ‘convertirse’ en el *orden* inmanente a este reino. Esto significa tanto que el centro del acto debe esencializarse y eternizarse a sí mismo, es decir, a su propio *ser* mediante esta participación, cuanto que las esencias deben ser transferidas a la forma del ser y al alcance de la *personalidad*”<sup>17</sup>.

La *conversión en el orden inmanente* alude al acto filosófico, esto es, al método. Ya hemos visto detenidamente el requisito moral exigido por la teoría. El método ha de arribar al reino puro de las esencias, al *lugar* en que se establece la correlación entre el ser como acto y el ser como objeto. El ser como acto debe *esencializarse*, es decir, hacerse tema, *eternizarse* según el modo de las esencias eternas (sin que esta posición anule aquella otra en que

16 SCHELER, M., *Ética*, p. 511.

17 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 184.

se ha insistido, sobre la imposibilidad de la reflexión objetivante del ser personal). Correlativamente, el método exige que las esencias queden transferidas a la forma de ser en que se ponen al alcance de la personalidad. Esta última afirmación alude a la reducción metódica, en conexión como hemos visto con la teoría moral de la actitud.

Pero todavía Scheler indica a continuación que la más alta correlación metódica, en la que se cumple la realización de la esencia filosófica, se refiere a Dios. Dios es precisamente el *lugar ontológico* de las esencias, el acto personal cuyo *logos* es el sentido unitario de las determinaciones absolutas del ser<sup>18</sup>: “Pero en la medida en que —como se mostrará— la idea de un centro (infinito) del acto concreto y personal como correlato de *todas* las posibles esencias es idéntica a la idea de Dios (o con *una* determinación fundamental de esa idea), este intento de impulso del ser humano espiritual todo es siempre al mismo tiempo un intento del ser humano de *trascenderse* a sí mismo como ser natural y limitado, de divinizarse a sí mismo o de asemejarse a Dios (Platón)”<sup>19</sup>.

La más alta correlación metódica se refiere a Dios. La siguiente tematiza el mundo. El *mundo* designa para el autor el plexo completo del ser objetivo en correlación trascendental con la persona, según hemos leído en una cita precedente. Puesto que el ser personal es la *unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa* que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos<sup>20</sup>; los objetos en correlación con tales actos —abstracta o reductivamente considerados— “tienen tan sólo una objetividad abstracta. Solamente se tornan concretos por entero como partes de un mundo, del mundo de la persona. Únicamente la *persona* no es nunca una ‘parte’, sino siempre el *correlato* de un ‘mundo’: del mundo en que ella vive. Si tomo de una persona cualquiera tan sólo uno de sus actos concretos, ese *actus* no sólo encerrará todas las esencias posibles de actos, sino que su correlato objetivo (...) encierra una última peculiaridad que no puede captarse nunca en los conceptos de esencias que se refieren a las esencialidades generales, rasgo esencial original que es propio exclusiva y únicamente del ‘mundo’ de esa persona y de ninguna más”<sup>21</sup>.

18 Esta última indicación es ampliamente desarrollada por STEIN, E., en *Ser finito y ser eterno*, ed. cit., *passim*.

19 SCHELER, M., “*Sobre la esencia...*”, p. 184.

20 SCHELER, M., *Ética*, p. 513.

21 *Id.*, p. 525.

Desde esta cota más elevada desciende el método en Scheler. Desde aquí conviene examinar la validez *a priori* asignada a la noción metódica de enlace, a la forma de la experiencia natural. El *eidos* es forma objetiva de la experiencia, de modo que no es posible que su conocimiento sea inductivo. Dice Scheler: “Toda formación de un *mundo de bienes* —ocurra del modo que ocurra— *va guiada* por una *jerarquía de valores*, como, por ejemplo, la formación del arte en una época determinada (...) pero esta jerarquía de los valores no determina de un modo *unívoco* el mundo de los bienes en cuestión, sino que le traza un *margen de posibilidades*, fuera del cual no puede acaecer ninguna formación de bienes. Es, por consiguiente *a priori* respecto al mundo de bienes de que se trate”<sup>22</sup>. En este ejemplo, los bienes son las realidades o unidades cuya estimación queda guiada bajo el *a priori* de los valores.

Estos últimos juegan el papel de formas objetivas configuradoras de la experiencia natural. La experiencia natural percibe los correspondientes mundos de bienes, cuya efectiva jerarquía axiológica no es patente más que a la intuición fenomenológica. El argumento *modal-trascendental* acusa en Scheler la imposibilidad de establecer los valores en dependencia del conjunto de los bienes regidos por ellos. Una imposibilidad de orden trascendental, por cuanto el conocimiento de los bienes *supone* la percepción del valor correspondiente. El valor es el *eidos*, el sentido en este caso configurador de la experiencia que estima esos bienes. Luego en ningún caso la estimación del valor resulta de un proceso inductivo. Sería imposible que se tuvieran como bienes determinadas cosas al margen de la percepción —tácita— del valor correspondiente, configuradora de la experiencia de los bienes en cuestión.

Scheler emplea con frecuencia este tipo de argumentación. Una argumentación trascendental, de carácter modal —*posibilista*—, si bien de carácter refutativo, indirecto. La argumentación modal de Scheler es indirecta porque se orienta a rebatir la posición contraria, es decir, la que invierte el orden de la fundamentación adecuada. Si se dice que el valor depende de los bienes se incurre en la falacia de poner como resultado la condición de posibilidad. Pero de aquí no se sigue que los contenidos *a priori* —en este caso los valores— sean esencialmente *condiciones de posibilidad*. Las esencias *a priori* son condición de posibilidad con relación a lo posibilitado por ellas, pero en sí mismas son contenidos o determinaciones absolutas de ser<sup>23</sup>.

---

22 *Id.*, p. 69.

23 Cfr. *id.*, pp. 135 y ss.

La argumentación que quita la posibilidad de la proposición opuesta es típica de toda la filosofía de inspiración trascendental. De ahí la denominación argumento *modal trascendental*<sup>24</sup>. La deducción trascendental de las categorías es el modelo moderno de este procedimiento demostrativo: si se pone el objeto de conocimiento sin remitir a las condiciones que determinan la posibilidad misma de su unidad, queda también eliminado el supuesto de que se parte: no cabe objeto alguno si no se trata en suma de *un* objeto. Y todavía: si se ponen las condiciones de unidad *a priori* de los objetos, es decir, las categorías, pero se priva a estas últimas de la posibilidad de su unificación *a priori*, que es el *yo pienso en general*, ocurre lo mismo. Por lo tanto, el *yo pienso ha de poder acompañar a todas mis representaciones*.

En Scheler este tipo de argumento es formalmente similar pero rehúsa expresamente endosar la índole posibilitante *a priori* a la acción subjetiva. El *a priori* se remite *en bloque* al contenido esencial objetivo, es decir, el valor de unidad formal deriva de la plenitud esencial —de contenido—, y no al contrario. Lo que es ser absoluto tiene también, como consecuencia, tal plenitud clausurada que es condición formal de su unidad, y no al contrario. De la plenitud material del contenido puro rebosa la unidad de su forma. De manera que esta última no depende de la acción subjetiva que se ocupa de ese contenido. El rebosamiento formal del contenido puro pasa de manera derivada a ser también condición de posibilidad de la acción subjetiva. Y sólo por eso cabe el argumento modal: de la eliminación del contenido puro se sigue la eliminación de toda premisa que suponga de una manera u otra ese contenido, como ocurre con el supuesto de la inducción.

De ahí que también rechace Scheler la interpretación del *a priori* en términos modales. Es decir: que si bien el *a priori* es ciertamente *condición de posibilidad*, lo es en sentido relativo, no absoluto; en un sentido *derivado* respecto de la posición absoluta de la esencia objetiva y —en el plano gnoseológico— consecuente a la prioridad del conocimiento intuitivo de la esencia. Scheler discute expresamente la cuestión cuando rechaza la interpretación subjetiva del *a priori*, con el propósito de distinguir su estatuto con relación al de las nociones modales: “Por más que se acepte ‘objetivamente’ el concepto de ‘necesidad’ y se distinga —con Kant— de toda ‘forzosidad subjetiva del pesamiento’(...) la necesidad de una proposición es ‘objetiva’ únicamente cuando la proposición se apoya sobre la intuición objetiva de un *hecho*

---

24 Sobre la vertiente modal de la filosofía trascendental kantiana, vid. GONZÁLEZ, A. L., “La prueba de Dios por la posibilidad”, en *Tópicos*, nº 27, 2004, pp. 25-49.

apriórico; debido a esto, luego la proposición vale ‘necesariamente para *todos* los ‘casos’ que incluyen ese hecho’<sup>25</sup>.

La intuición eidética precede a título de condición de posibilidad a cualquier procedimiento inductivo que derive leyes generales a partir de casos particulares. No existiría la más mínima posibilidad de determinar un conjunto de casos, un campo para el trabajo inductivo, sin noción rectora que — aun de manera implícita— ordenara el dominio de los objetos que han de considerarse o recontarse en el mismo procedimiento inductivo. No cabe apelar siquiera a serie o multiplicidad alguna de objetos, porque ningún objeto o fenómeno será reconocido en categoría alguna sin cierta comprensión de la categoría correspondiente.

Ahora bien. El argumento modal trascendental vale en virtud de la *anterioridad* metafísica de la esencia. La esencia reviste un carácter puramente *a priori* con relación al acto que fácticamente lo descubre o tiene que ver con él. En manera alguna es la esencia producto de un proceso constructivo de parte del sujeto ni se mantiene en dependencia de las funciones psíquicas. La esencia es correlativa *a priori con el acto, no con la función*, en la medida en que también el acto es susceptible de consideración esencial. Pero jamás pone el sujeto la esencia de aquello que conoce o espiritualmente vive. En suma: el acto psíquico es intencional, está por esencia referido a un contenido que es su *eidós*. La evidencia esencial es, en este sentido, anterior a los procesos psicológicos, a las *funciones*: las funciones son condiciones de la presencia fáctica del objeto ante el sujeto empírico. Cualesquiera que sean por tanto los procesos psicológicos en la mente individual, la esencia del fenómeno no depende de ellos, sino que es descubierta por el sujeto a través de la función.

Ya se aludió a que las nociones gnoseológicas vierten el método, el ejercicio del pensar en tema. La noción gnoseológica denota expresamente la índole del pensar, repara explícitamente en *la forma del acto* cognoscitivo. Siempre que se evite una interpretación del concepto en un sentido idealista, es decir, en un sentido que interfiera o se interponga entre el sujeto y la esencia conocida, no habrá pues inconveniente en esta noción de enlace. La índole de los actos cognoscitivos —tematizadas en nociones gnoseológicas— juegan como *formas esenciales* con relación a los correspondientes contenidos inteligibles.

Pero debe precisarse la inflexión que adopta la noción de *forma* cuando se conjuga de este modo. La forma sería equivalente a la esencia del acto, a

---

25 *Id.*, pp. 134-136.

*cierta dirección a priori* en correspondencia con un dominio, o una esfera de ser absoluto determinada. La interpretación kantiana de la formalidad cognoscitiva irrumpe en cambio en el contenido del objeto conocido, a modo de un enlace que vincula lo disperso. Kant añade al concepto del *a priori* la connotación de una acción sintética que *recorre* la pluralidad de modo que se unifique la dispersión. El hallazgo de la *aprioridad* cognoscitiva se dilapida de este modo, es decir, con este añadido que *supone* en el contenido objetivo —considerado de suyo— dispersión y caos.

La formalidad del acto pierde su legítima vigencia *a priori* por defecto de distribución, es decir: por amalgama de la *aprioridad* en una misma fuente de espontaneidad sintética<sup>26</sup>. Max Scheler aporta un importante esclarecimiento del concepto de *a priori*. Scheler insiste en que la formalidad *a priori* del acto no debe tomarse como enlace, porque entonces el genuino contenido del fenómeno se dispersa. La noción de síntesis *a priori* —explica Scheler— es introducida porque de antemano se concede que el contenido objetivo carece de suyo de *disposición formal* (de modo que esta última debe ser aportada por el acto)<sup>27</sup>.

No obstante, Scheler mantiene la vigencia del principio de correlación trascendental, en una dirección que rectifica su interpretación idealista. La correlación trascendental vincula los contenidos objetivos con los actos espirituales; en Scheler, en concreto, a través de la noción de esencia: las correspondientes índoles esenciales tienden —entre los actos y los objetos— determinadas conexiones *aprióricas*. La forma *a priori* del acto cognoscitivo —en general, del acto intencional o del espíritu—, tiene pues un sentido distinto del kantiano. No es una forma invasora del contenido objetivo, sino en correspondencia objetiva con la *dirección del acto*. *Dirección del acto* sería el modo esencial de apertura en conexión con determinada esfera o *dominio de ser absoluto*.

La *dirección del acto*, no es única sino que *a priori* se distribuye en diversidad esencial de actos. Se habla de forma *a priori* no porque se adelante

26 El tiempo se confina ilegítimamente al dominio de la sensibilidad interna, cuando en verdad también comparece como objeto de la sensibilidad externa. Además la índole activa del mismo sentido interno se elimina con la consideración de la intuición pura como pura forma receptiva.

27 Correlativamente, en Kant la acción del entendimiento salta hacia la representación sensible, de modo que esta última queda desatendida en su específico valor intencional. Kant inmiscuye la experiencia del tiempo imaginativo en la perfectamente diversa experiencia del tiempo externo, pero además fuerza la equivalencia entre la unidad del tiempo (en que *se piensa*) y la condición última de posibilidad del objeto (*yo pienso en general*). La equivalencia en cuestión es la base de la crítica kantiana al paralogismo de la psicología racional. Atenderemos a esta cuestión en el último epígrafe de este capítulo.

una síntesis superpuesta al contenido. La *forma a priori* indica aquí luz, apertura. El acto cognoscitivo *abre con arreglo a pauta*. La *formalidad* del acto es esta íntima condición (*a priori*), susceptible de abrir en determinada dirección; es decir: hacia una determinada esfera de ser absoluto (exclusivamente accesible en esa forma).

Consideraremos a continuación el valor hegemónico de la correlación trascendental, es decir, su vigencia metódica en filosofía primera. Introduciré con ese propósito la noción de *rendimiento metódico*. Entenderemos por rendimiento del método filosófico el valor heurístico que cabe asignar a un determinado ejercicio del pensamiento, es decir: el alcance de determinado procedimiento en orden al incremento cognoscitivo. Un método filosófico estará más cualificado en cuanto posea mayor capacidad con relación al descubrimiento. Se asignará mayor rendimiento al método que permita el descubrimiento de *novedades* radicales, significativas<sup>28</sup>.

El rendimiento del método en filosofía primera estará en función del valor heurístico con referencia a los primeros principios. Los primeros principios designan el ser, pero la dimensión trascendental del método equivale por su parte a la cota metódica más alta, es decir, del ejercicio cognoscitivo en conexión con la temática de los *primeros principios*. La misma distinción entre método y tema es trascendental. La esencia de conocimiento primordial coloca a la filosofía primera en el estatuto más alto del saber. Método y tema no resultan escindibles referidos al conocimiento de los primeros principios<sup>29</sup>.

Veámos en el primer capítulo que Scheler, en *Sobre la esencia de la filosofía*, tras exponer que las ciencias particulares remiten al saber filosófico la aclaración de sus conceptos fundamentales, añade lo siguiente “por el contrario, la filosofía (...) debe, por decirlo así, constituirse *a sí misma*, de lo cual no es capaz a menos que se remonte a un específico contenido doctrinal de un determinado tipo sobre su misma esencia, es decir, a una determinada

---

28 La verdad no equivale a la certeza, que es la seguridad subjetiva sobre la verdad del conocimiento obtenido. La errónea identificación entre la verdad y la certeza confunde, en mi opinión, los desarrollos filosóficos de Husserl, como anteriormente los de Descartes. La certeza es el aval subjetivo de un contenido verdadero, es decir, conmesurado con la realidad a título de ser cognoscitivamente poseído.

29 La dualidad metódico-temática acompaña a la configuración del saber primero de modo tal que es imposible un método absoluto del pensamiento. El mero proyecto de un método tal descansa en un supuesto idealista de primera magnitud. La dialéctica de Hegel representa el exponente más elaborado de un método filosófico absoluto, que se supone generador de la totalidad de su propio contenido. Vid. HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, F. Meiner, Leipzig, 1948; trad. A. y R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1948.

*doctrina* filosófica o a un así llamado ‘sistema’ filosófico, cayendo, empero, con ello en una especie de círculo”<sup>30</sup>.

Ya indiqué que la circularidad no me parece la caracterización adecuada del comienzo. Porque la circularidad rompe precisamente la consideración dual —que une sin confusión— método y tema. En el círculo cualquier punto puede considerarse principio o término. El método circular por excelencia es del de Hegel, cuyo planteamiento metódico es puramente ascendente, es decir, contiene la pretensión de una heurística puramente constructiva. Pero si la pretensión hegeliana es inviable, entonces no debe hablarse de círculo, sino de hallazgo. El hallazgo es cierto salto metódico que descubre el tema, y a partir de ahí, desde el descubrimiento, desciende. No hay círculo. Hay más bien ajuste de las nociones que se acoplan —en ascenso— con el descenso heurístico.

Como el tema de la filosofía son los principios primeros, no es admisible que el método pierda contacto con lo primordial u originario. Eso quiere decir que el método debe mantenerse como descubrimiento de lo primordial, en definitiva, asegurar su valor heurístico. El valor heurístico del método filosófico primero es por lo tanto el mantenerse de su rendimiento con referencia a los principios; en suma: la vigencia hegemónica del principio de correlación trascendental en sentido recto, que asegura, no cancela la dualidad método-tema.

Aristóteles denomina a la metafísica *ciencia que se busca*. La filosofía adquiere condición de ciencia primera en el mismo movimiento en que delinea la jerarquía de los principios. La dificultad de la filosofía primera se convierte en aporética cuando fracasa su explicitación de las nociones primordiales. El comienzo filosófico asume la carga de determinar su índole como saber bajo el imperativo de la distribución temática del propio comienzo<sup>31</sup>. Un paso en falso, por decirlo así, en el resbaladizo dominio de los principios y el peso del comienzo se vuelve insoportable.

La delineación del tema del comienzo es la dimensión ascendente del método de la filosofía a la que me refería, es decir, el ajuste nocional con el descubrimiento que desciende. Describo la noción de aporía como un cierto cúmulo de problemática inteligible cuya impertinente disposición ha convertido en ininteligible. La aporía surge de la formulación incorrecta de un problema, vertido a nociones inadecuadas. Por consiguiente, aunque la fórmula

30 SCHELER, M., “Sobre la esencia...”, p. 153.

31 Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *In III Metaph.*, lect. 1. Cfr. POLO, L., *El acceso al ser*, ed. cit., *passim*.



aporética revista la apariencia de un cierto exceso —exceso de problema—, constituye en verdad un defecto: un defecto de enfoque, de corrección metódico-temática, de ejercicio adecuado del pensamiento. El tema se antoja excesivo a raíz del fracaso metódico. La aporía es la fórmula fallida de un problema teórico cuyo planteamiento exigiría otras nociones.

Pero no existen contenidos de suyo aporéticos. Una *realidad ininteligible* es una *contradicción en los términos*. La ininteligibilidad afecta a la realidad de modo extrínseco e impropio, sólo por razón de que no se atina con el ejercicio metódico adecuado. Hemos considerado anteriormente las nociones gnoseológicas como expresión de la *forma* metódica del pensar. La forma del pensamiento *envuelve* —por decirlo de este modo— el contenido pensado, no precisamente en el sentido de ocultarlo, sino en el contrario: en el de la disposición metódica esclarecedora. La aporía no afecta pues al contenido real del problema sino a la *forma* en que ese contenido ha comparecido ante el pensar.

La forma del pensamiento admite expresión temática. La teoría del conocimiento expresa nocionalmente el ejercicio cognoscitivo, el método que conduce al pensar en su ejercicio explícito. De ahí que se exija coherencia entre el cuerpo de la doctrina filosófica y lo que denominábamos fuselaje nocional metódico. La aporía es un cierto desajuste metódico. La apariencia de exceso temático —el problema insoluble— es consecuencia de desatino metódico.

El problema teórico del comienzo es paradigmático. El comienzo convoca la aporética por excelencia, algo que así como la *forma* misma de la aporeticidad. El pensar se tensa al límite en el comienzo, de modo que también proyecta a modo de problema la máxima dificultad. El comienzo arrastra la multitud de dificultades en colisión o agolpamiento. De ahí que el método de la filosofía primera haya de ser *distributivo*. La filosofía avanza si acierta en la distribución del propio comienzo<sup>32</sup>. Tal avance equivale a la dimensión metódica que he llamado de ascenso, en ajuste con el descenso heurístico.

Abordaré a continuación tres planteamientos aporéticos inherentes a la idea del comienzo en filosofía. Las objeciones de Max Scheler al idealismo arrojan luz sobre la condición distributiva del método en filosofía primera<sup>33</sup>.

32 Es preciso discernir el comienzo del pensar filosófico de entrada con relación a aquello otro que la filosofía debe tomar en préstamo, por decirlo así, de la dinámica cognoscitiva natural. El empeño moderno en la completa exención de supuestos fracasa porque agolpa el comienzo enervando la prosecución del pensar.

33 Precisamente porque el comienzo filosófico es distributivo, el ejercicio metódico es también *diferencial*. Ocurre así que una determinada propuesta evite ciertas aporías y sucumba ulterior-

La terna de dificultades tiene en cuenta distintas dimensiones —claramente relacionadas entre sí— del mismo problema: la distribución metódica del comienzo. Propondré para cada dificultad la fórmula de un dilema, a los que respectivamente denominaré: a) *Aporía de la actitud*, b) *Aporía trascendental* y c) *Aporía de la reflexión*.

### 2.1. *Aporía de la actitud filosófica*

La aporía metódica en filosofía primera se manifiesta paradigmáticamente en el comienzo. Puede enfocarse como la dificultad planteada por la actitud del filósofo. ¿En qué medida la filosofía exige una especial actitud? Se suscita el dilema siguiente:

*Aporía de la actitud*: O bien la filosofía exige una actitud específica por parte del filósofo, o bien no la exige. Si el método filosófico incluye una actitud específica, contrapuesta a la actitud natural en el ser humano, entonces la actividad filosófica *se aleja* del *vínculo natural originario* con la esfera de la realidad primordial. Pero en la medida en que la actitud del filósofo le aleja de ese vínculo natural con los primeros principios, impide también que se conozcan los principios<sup>34</sup>. El segundo disyunto enuncia que la filosofía no exige actitud especial por parte del filósofo. Pero en tal caso se sigue que cualquier ejercicio cognoscitivo sería filosofía, lo cual es patentemente falso.

Adviértase la oposición de este segundo disyunto con la propuesta de la filosofía fenomenológica, que toma su impulso en el descubrimiento de una nueva actitud. Según Husserl la actitud tiene la clave del acceso al reino puro de las vivencias fenomenológicas. Scheler, por su parte, mantiene que la actividad filosófica es propiamente intelectual, no voluntaria, ni afectiva. Pero añade que la filosofía requiere de una actitud que ponga en acción al núcleo de la persona. La filosofía reclama determinadas actitudes por parte del filósofo: amor a la verdad, humildad, autodomínio. Tales actitudes no constituyen, como hemos visto, la esencia del acto filosófico pero son su requisito indispensable.

---

mente a otras. A mi juicio ocurre así con la filosofía de Scheler. No obstante, como las aporías posibles son de distinto rango, es claro índice de acierto metódico el retraso en su aparición.

34 Se argumentaría del siguiente modo: la filosofía como saber de los principios sólo será posible para un ser dotado de *inteligencia*, por la que debe entenderse precisamente la capacidad natural para conocer los primeros principios. Pero entonces se sigue que la actitud pertinente para el ejercicio de esa tal capacidad ha de ser también natural, no contrapuesta a la actitud natural. Al contrario, una actitud no natural alejaría al ser humano de la conexión natural con los primeros principios, y, por lo tanto, impediría el conocimiento de lo primordial.

Pues bien, hemos visto que Scheler invoca en este contexto el principio metódico de la primera fenomenología. El proceder denominado reducción eidética explicita las posiciones ontológicas, gnoseológicas y antropológicas que mantienen la coherencia del mismo ejercicio cognoscitivo que las hace valer. En relación con la aporía de la actitud —y con independencia de que se compartan sus tesis esencialistas—, el autor escapa del cebo que el dilema plantea. Porque en efecto, el comienzo filosófico se establece de manera distributiva. La distribución deshace la exigencia del dilema. Puesto que el vínculo originario con los principios no se sitúa en el mundo natural, sino en aquel orden en que la persona mantiene correlación metafísica con el ser absoluto. Una actitud especial por parte del filósofo no aleja al ser humano de su origen metafísico, sino al contrario: le afinsa en el núcleo de su ser más profundo.

## 2.2. *La aporía trascendental*

Otra formulación de la aporía conjugaría el alcance del propio principio metódico trascendental. El principio trascendental exige correlación *a priori* entre los actos y los objetos de conocimiento. La siguiente fórmula echa mano de Kant para argumentar la afirmativa, y de nuestra definición de rendimiento metódico en la contraprueba. Del modo siguiente:

*Aporía trascendental*: O bien la filosofía en su comienzo es capaz de determinar el conocimiento posible *a priori*, o no lo es. Si no lo es, entonces la filosofía no puede ser ciencia, puesto que no dará con contenido alguno a la vez sintético y necesario. Es decir: el estatuto gnoseológico de los objetos de conocimiento debe determinarse *a priori*, porque de otro modo quedará ignoto el valor crítico que haya de asignarse a la doctrina filosófica.

Pero, en contra: si la filosofía ha de comenzar por establecer *a priori* su conocimiento posible, entonces el rendimiento heurístico del método (tal como quedó más arriba definido) es imposible. Porque, en efecto, si sólo se atribuye valor filosófico objetivo al contenido *a priori* entonces no cabe descubrimiento de ninguna clase. Pero el rendimiento metódico es justamente el valor heurístico definido en términos de incremento cognoscitivo cualitativamente significativo. Luego el supuesto crítico trascendental anula *ab initio* el rendimiento del método (en el mejor de los casos limita el rendimiento, como en Hegel, al establecimiento de una circularidad metódica perfecta).

Por lo tanto: uno y otro disyunto eliminan el comienzo filosófico, ya sea por defecto de método crítico trascendental —averiguación del conocimiento

posible *a priori*—; ya sea por exceso, que se muestra incompatible con el rendimiento heurístico del método.

Pues bien, Scheler enfrenta también con acierto esta aporía. La distribución del comienzo en Scheler sortea el dilema, precisamente a través de la distribución de la índole *a priori* del conocimiento. Ya nos hemos referido a esta cuestión que en verdad representa el núcleo mismo del conjunto de investigaciones aquí presentadas, en torno al método fenomenológico del autor: “Lejos, pues, de que el contenido *a priori* de las esencias nos haya de ocultar los *objetos* y su *ser* (tal como debe rechazarse, según el principio de Kant, incluso la idea de objetos que *no* se rigen por las leyes funcionales y *a priori* del entendimiento: es decir, la idea de la ‘cosa en sí’ habiéndose de limitar aquel principio a los ‘objetos de la experiencia posible’, al llamado ‘mundo de los fenómenos’), se *revela* más bien en los objetos el contenido absoluto del ser y valor del universo, y *cae* por tierra la distinción entre ‘cosa en sí’ y ‘fenómeno’. Pues esa distinción es sólo una *consecuencia* del ‘trascendentalismo’ en la interpretación del *a priori*, que nosotros hemos rechazado”<sup>35</sup>.

Scheler admite el principio metódico trascendental pero evita cuidadosamente su interpretación kantiana. La versión kantiana del *a priori* establece la dependencia de los objetos de conocimiento respecto de los actos. La dependencia en cuestión es introducida por la consideración sintética del *a priori*. El error de Kant consiste por tanto en mezclar el principio metódico de la correlación trascendental con una suposición, que Scheler califica de gratuita; a saber: que la correlación trascendental equivale a la transferencia de enlace formal desde los actos a los objetos; en el planteamiento de Kant, los objetos obtienen consistencia a partir del enlace proporcionado *a priori* por el sujeto.

Por el contrario, dice Scheler, “la fenomenología debe distinguir en todos los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias: *Primero*: Las esencias (y conexiones de esencias) de las *cualidades* dadas en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos* (Fenomenología de las cosas); *Segundo*: Las esencias de los *actos mismos* y las conexiones que existen entre ellos, juntamente con sus fundamentaciones (Fenomenología de los actos o del origen); y *Tercero*: Las conexiones esenciales que existen *entre las esencias de los actos y las esencias de las cosas* (por ejemplo, que los valores están dados exclusivamente en el percibir sentimental; los colores, exclusivamente en el acto de ver; los sonidos en la audición, etcétera)”<sup>36</sup>.

35 SCHELER, M., *Ética*, p. 133.

36 *Id.*, pp. 131-132.

Esta distinción asume, ciertamente, el principio de correlación trascendental, pero rehúsa el sometimiento de las esencias objetivas a condiciones de posibilidad aportadas por los actos. “No hay el menor motivo para separar el tercero de aquellos tres tipos de conexión de *esencias* y suponer —como Kant— únicamente para este tipo, de un modo general, la siguiente conexión *unilateral*: que las leyes aprióricas del objeto se han de ‘guiar’ por las leyes de los actos”<sup>37</sup>. El carácter *a priori* de la esencia de los actos no equivale a intromisión, es decir, a la supuesta acción sintética *a priori* invasora del dominio de los objetos.

Estos últimos se atienen, por su parte, a la regulación *a priori* que viene dada por sus correspondientes esencias. Pero aún en el caso en que se admita —y Scheler lo admite— que existe una correlación *a priori* entre las esencias de los actos y las esencias de los objetos, no se sigue de ahí que éstos últimos se rijan *a priori* por aquéllos; ni tampoco que las formas de los actos se comuniquen a los objetos como ingredientes introducidos en enlaces *a priori*.

En suma: Scheler rechaza una interpretación constructivista del conocimiento. En efecto la mala interpretación kantiana del *a priori* cognoscitivo radica, según Scheler, en que, “para Kant, el *a priori* que existe en la conexión de objetos y contenidos objetivos se reduce al ‘producto’ de una ‘actividad espontánea vinculadora’ o de ‘una pura síntesis’ que actúa sobre el ‘caos de lo dado’. La ‘forma’, a la que reduce, de un modo falso, el *a priori* es, o debe ser, el resultado de una ‘actividad formadora’, de un ‘formar’ y de un ‘enlazar’”<sup>38</sup>. De aquí se deriva, según se ha dicho, la imposibilidad de la trascendencia cognoscitiva.

Porque, en efecto, si el valor apodíctico de lo conocido fuera aportado por la acción del sujeto, entonces el conocimiento filosófico no admitiría incremento. Insisto: la dependencia del contenido objetivo respecto de la acción subjetiva sintética anula el rendimiento del método. No cabe valor heurístico en un método que descansa sobre la suposición de una función sintética *a priori*. Si el valor objetivo de lo conocido depende de un enlace que el sujeto proporciona entonces no habrá incremento posible del conocimiento. En conclusión: Scheler evita la aporía sin anular la correlación trascendental. La conexión de esencias asegura la correspondencia trascendental; a determinados actos pertenecen determinados modos de donación objetiva. Se evita así la dificultad que deriva de carecer de método trascendental. Pero también la que procede de un exceso crítico —por llamarlo así— puesto que el *a*

---

37 *Ibid.*

38 SCHELER, M., *Ética*, p. 124.

*priori* corre a cargo del contenido conocido y no de cierta forma aportada por el sujeto a modo de enlace.

### 3. LA DISTINCIÓN FRENTE A KANT ENTRE EL YO Y LA UNIDAD TEMPORAL DE LA CONCIENCIA

En la tercera aporía consideraremos desde Scheler la crítica kantiana de los paralogismos de la psicología racional. Entramos ya de este modo en la cuestión del conocimiento del sujeto, cuya conexión con el problema del tiempo es planteada de manera problemática por el propio Kant. La tercera aporía admite formulación en el dilema siguiente:

c) *Aporía de la reflexión*: Se conoce el sujeto cognoscente o no se conoce. Si el sujeto cognoscente no es conocido existe una deficiencia cognoscitiva de orden primordial y la metafísica no es posible. Si, por el contrario, el sujeto cognoscente es conocido, entonces se hace de él un objeto y se incurre en contradicción.

Kant argumenta a favor de la negativa (en tanto Hegel lo hará por la afirmativa). El tercer paralogismo de la psicología racional oculta, según Kant<sup>39</sup>, un tránsito ilegítimo desde la unidad del tiempo de la conciencia trascendental a la permanencia del sujeto real que piensa. Se trata de una inferencia falaz, dice Kant. El *yo pienso* equivale a la unidad del tiempo en que *se piensa*, unidad que ha de suponerse siempre como condición del objeto pensado. Se piense lo que se piense habrá de ser pensado *de una vez* para que sea un objeto. Pero si la unidad del tiempo de la conciencia pensante es condición de cualquier objeto, entonces no puede deducirse de tal unidad la permanencia del yo real en el tiempo.

Scheler refuta a Kant indirecta y directamente. De manera indirecta reduce al absurdo el razonamiento: “la definición kantiana incurre en una contradicción. Si el objeto no fuera más que lo identificable, en este caso debería ser también un objeto el ‘yo’ —cuya identidad debe ser la condición del objeto—, lo que no es permitido suponer si ha de ser la ‘condición del objeto’<sup>40</sup>. En efecto, se comprende que para ser condición de identidad de cualquier objeto posible, el yo mismo ha de ser *identificado* como un cierto *algo* (un objeto) distinto de cualquier objeto pensado, con lo que se incurre en contradicción, pues se atribuye y niega simultáneamente al yo la condición de objeto.

39 Cfr. KANT, I., *KrV* A 362 y ss.; ed. cit., pp. 340 y ss.

40 SCHELER, M., *Ética*, p. 504.

No cabe poner la unidad del acto de pensar como única condición de lo pensado, puesto que, como dice Scheler, en tal caso, ¿cómo se distinguiría la determinación *objeto pensado* de la determinación *condición del objeto pensado*. No se distinguirían en nada como *objetos de pensamiento*, lo cual es incompatible con el argumento que comienza con el establecimiento de esa diferencia: “Estima Kant una condición primordial de toda unidad objetiva empírica y, con ello, de la idea de objeto en general (lo mismo del objeto interno ‘psíquico’ que del externo ‘físico’, y hasta podemos agregar: también del objeto ideal), que a todo acto del percibir, representar, etc. debe poder acompañar un ‘yo pienso’; es decir, el ‘yo’ aquí mentado no es un correlato ulterior a la unidad del objeto, sino que su unidad e identidad es *condición* de la unidad e identidad del *objeto*. ‘Objeto’ *significa* en esta interpretación exclusivamente algo que es identificable por un yo. Aquí *identidad* no es, como para nosotros, una nota esencial del objeto, intuible en cualquier objeto como tal (la base intuitiva del principio de identidad  $A=A$ ), sino que el sentido de la palabra ‘objeto’ ha de coincidir con la posibilidad de que algo sea identificado por un yo. Así correspondería la identidad al yo más originariamente que al objeto, el cual la poseería tan sólo en feudo —como quien dice— de aquél”<sup>41</sup>.

En suma: aparte de la unidad de la conciencia pensante —que es ciertamente condición del pensamiento de un objeto—, es preciso añadir algún contenido en el objeto; la condición de objeto no se salda simplemente con la condición formal de su unidad; o, como veíamos anteriormente, la unidad formal del objeto es consecuencia de su contenido determinado, y no al contrario. A la condición de identificabilidad del objeto en la unidad de la conciencia, ha de añadirse el elemento del contenido. Este último es también condición trascendental —y de manera prioritaria— en la posición de objeto, y específicamente en la posición de objeto *yo*.

Añade Scheler: “Y el mismo ‘yo’ es también, a su vez, un objeto (no sólo el yo individual, sino también el que corresponde a la idea de la multiplicidad y unidad yoica, es decir, ‘al yo’ a diferencia de la separación espacio-temporal en la intuición”<sup>42</sup>. Distingue aquí el autor entre el yo individual, y el yo en sentido formal —del que antes tratábamos—: es decir, la forma objetiva de cualquier percepción interna en relación con un sujeto (con un yo) precisamente individual. De manera directa, expone pues Scheler<sup>43</sup> ahora la natu-

41 *Id.*, pp. 503-504.

42 *Id.*, p. 503.

43 Cfr. *id.*, pp. 502 y ss.

raleza del yo conocido; a saber: a) Ciertamente un objeto de conocimiento — el yo no equivale a la persona, que no es objeto—; b) Un objeto cuyo contenido *intuible* contiene *más* que la mera condición de unidad (identificada a su vez por Kant con la unidad temporal de la conciencia); c) Un objeto cuyo contenido es tanto la *yoidad* como el yo individual. d) Un contenido que acompaña, como forma, a cualquier otro contenido dado en la percepción interna.

Se ha insistido en que ninguna de esas afirmaciones sobre el *yo* compromete la objetivación de la persona, mantenida siempre *al otro lado* del correlato intencional del acto: “Pero un acto no es nunca un objeto —dice Scheler justo a continuación— (...) el saber reflejo ‘acompaña’ al acto, pero no lo objetiva. Por consiguiente, nunca puede ser dado un acto en cualquier forma de la percepción (ni de la observación) —sea la percepción externa o la interna—. Pero todo yo es dado, desde luego, en la *forma* de un tipo único de percepción, en la forma del acto de la percepción interna y en la forma de la diversidad que le corresponde por ley de esencia. Si reducimos estas diferencias de la forma de la percepción y los correlatos intuitivos de la forma de su diversidad a un acto de la intuición, carente de forma, entonces también ‘el’ yo mismo, que figura únicamente como *forma* del percibir en la ejecución de un acto de percepción *interior* (como una determinación de dirección del percibir considerado como acto), es todavía una *materia* determinada de la percepción. No es, por consiguiente, como cree Kant, la simple idea del objeto o la idea de un ‘sujeto lógico’ en la forma de la intuición del tiempo”<sup>44</sup>.

Según Scheler, los actos se ejercen de acuerdo con direcciones. La dirección de la percepción interna señala al ámbito de las vivencias psíquicas, en las cuales el yo mismo es *co-dado* con cada una de las vivencias. El yo es dado a modo de forma que abraza cualquier otro contenido psíquico. Si en una intuición reflexiva *carente de forma* se suprime la peculiaridad formal *percepción interna* —correspondiente a la dirección interna del acto perceptivo— no comparece el yo individual que acompaña a cualquier vivencia psíquica. Pero permanece un contenido que no es la mera unidad de la conciencia pensante, sino la forma objetiva *yo* —no individual—, la *esencia yo*<sup>45</sup>.

Nótese, la inversión en Scheler de los valores respectivamente asignados por Kant al yo y al tiempo. En Kant, el tiempo es la forma del sentido interno, mientras que el *yo real* no comparece como objeto en la percepción; de ahí la acusación kantiana de paralogismo: no hay acceso al yo real sino sólo a su

44 *Id.*, p. 503.

45 *Cfr. id.*, p. 505.



fenómeno que viene dado necesariamente en la unidad temporal de la conciencia. Pero del hecho de que a cualquier objeto pensado acompañe necesariamente la permanencia temporal del yo que lo piensa, no se sigue determinación real alguna de ese yo. Dice Kant: “yo soy un objeto del sentido interno, y todo tiempo no es más que la forma de tal sentido. Consiguientemente, refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas al yo numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mí mismo (...) La identidad de la conciencia de mí mismo en distintos tiempos no es, pues, más que una condición formal de mis pensamientos y de su cohesión. Pero no demuestra en absoluto la identidad numérica de su sujeto, el cual puede haber cambiado tanto, a pesar de la identidad lógica del yo, que no permita seguir manteniendo su identidad (...)”<sup>46</sup>.

El autoconocimiento es en Kant refractado en el filtro temporal del sentido interno. En Scheler es al contrario: en primer lugar, el tiempo no es objetivación exclusiva del sentido interno; originariamente lo es de la percepción externa. Más aún: el tiempo no es sólo objeto de la percepción externa sino incluso forma objetiva de manifestación de cualquier fenómeno externo. Mientras que aquello que verdaderamente es forma de la percepción interna no es el tiempo sino el yo.

Que el yo es forma de la percepción interna significa que —lejos de permanecer ignoto o refractado en el tiempo interno—: a) Es justamente la forma fenoménica contradistinta de aquella que representa la forma pura del tiempo: —ya se ha dicho— lo que comparece *en el tiempo* es propiamente aquello *que no es yo ni del yo*; b) *Lo conocido* en la percepción interna es —a la inversa que en Kant— *la realidad* del yo; recuérdese: según Scheler el yo es *real* (el ser de la persona es más que real, es *acto*). Por su parte, el yo como forma objetiva pura de la percepción interna es también *más que real*; es el *eidos* puro reductivamente obtenido como contenido de una intuición carente de forma (es decir, no en la percepción interna).

El tiempo, según Scheler, no sólo es conocido por el sentido interno; *propriamente* es conocido en los objetos del sentido externo; y más propiamente aún en la intuición pura carente de forma. El sentido interno connota el tiempo en la medida en que la vivencia del yo incluye en su contenido al organismo, según estudiaremos en el capítulo siguiente. En suma, Scheler enfrenta nítidamente su planteamiento al de Kant: “su doctrina (de Kant) de que el tiempo es la forma del ‘sentido interno’ es completamente infundada. El tiempo es también un momento esencial del contenido de la intuición externa

46 KANT, I., *KrV* A 362-363; ed. cit., pp. 340-341.

y no es transferido a unas fases de movimiento sólo por medio de un orden temporal de los actos de captación, por ejemplo, los actos de captación de una serie de determinadas fases de movimiento”<sup>47</sup>.

Scheler critica aquí la exposición de la estética trascendental alusiva a la serie de los actos perceptivos reflexivamente traspasados a la representación del sentido interno<sup>48</sup>. La sucesión de los actos perceptivos se representarían en la pura serie que es también la sucesión numérica. Según Scheler, Kant se equivoca, porque el tiempo es forma de la percepción externa. La percepción externa percibe el movimiento y objetiva sus contenidos en la forma del tiempo. Esta por su parte es forma objetiva, no carece de contenido de manera que es susceptible de intuición fenomenológica. Lo representado como serie sucesiva vacía o pura no equivale en absoluto a la trasposición de la serie de los actos perceptivos<sup>49</sup>, sino —como veremos— al tiempo *objetivo* de la física, un tiempo *descualificado*, del que han quedado eliminados los índices del pasado y del futuro.

Concluamos. Scheler se evade de la dualidad planteada en la aporía de la reflexión. No acepta que el sujeto comparezca como objeto pero tampoco admite el desconocimiento del yo. La distribución del comienzo se reparte en este caso entre el sujeto psíquico compareciente en calidad de objeto —el *yo*— y el ejecutor de los actos, la persona, que de ninguna manera es objeto. El aseguramiento heurístico se acompasa con una distribución del comienzo que concede prioridad al ser esencial. Adviértase que las tres aporías son distributivamente sorteadas<sup>50</sup>:

a) La actitud filosófica es condición del comienzo porque quebranta el interés natural concentrado en la vida para atender exclusivamente al ser absoluto, esencial. Temáticamente juega aquí la distinción scheleriana entre funciones y actos. La actitud filosófica elimina la función y despeja el acto, referido puramente al ser objetivo.

47 SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 64-65, not.1.

48 Cfr. KANT, I., *KrV*, B 67 y ss.

49 Además, estos últimos se suceden *en el tiempo*. Indirectamente acusa Scheler la circularidad del desarrollo kantiano. En efecto, Kant debe suponer al menos que es posible notar la sucesión temporal de los actos (de contar, por ejemplo), que luego quedan transferidos a título de *sucesión en la serie* del tiempo puro. Con ello cae en el contrasentido de distinguir dos objetivaciones diversas del tiempo, para reducir una a otra.

50 Con independencia de que el planteamiento del autor quede ulteriormente envuelto en otras dificultades, especialmente en la última época, como ha señalado SELLÉS, J. F., en *Intuición y perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

b) El principio trascendental no mezcla las esencias normativas de los objetos con las que corresponden a los actos: la correspondencia *a priori* entre unas y otras asegura la correlación sin interferencia. De este modo el valor *a priori* de la esencia queda a resguardo de la síntesis subjetiva y se conserva la prioridad del contenido puro del conocimiento.

c) El objeto *yo* mismo es contenido susceptible de análisis distributivo: no se confunde el contenido del yo empírico con la forma objetiva de la percepción interna en la que viene dado el yo real junto con sus vivencias. A su vez, el *yo* —en el conjunto de sus significados— no acapara, deja en franquía a la persona —el ejecutor de los actos—, que en ningún caso queda transferida a objeto.



### CAPÍTULO III

## LA REDUCCIÓN METÓDICA DEL TIEMPO

#### 1. LA PREGUNTA POR EL *ORIGEN TRASCENDENTAL* DEL TIEMPO

Tenemos ya suficientes elementos para aproximarnos a la fenomenología del tiempo. Conviene comenzar con la posición de Husserl.

En el preámbulo a su análisis fenomenológico del tiempo dice Husserl: “Con estas reflexiones entendemos también la diferencia entre la pregunta fenomenológica —o pregunta de teoría del conocimiento— por el origen de todos los conceptos constitutivos de la experiencia, y entre ellos el concepto de tiempo, y la pregunta psicológica por su origen. *La pregunta de teoría del conocimiento por la posibilidad de la experiencia es la pregunta por la esencia de la experiencia*, y la clarificación de su posibilidad fenomenológica exige el retroceso a los datos fenomenológicos en que consiste fenomenológicamente lo experimentado. En la medida en que el tener experiencia se escinde en la oposición entre experiencia ‘inauténtica’ y experiencia ‘auténtica’, y en la medida en que la experiencia auténtica, la intuitiva y últimamente la adecuada, proporciona las pautas de valoración de la experiencia, en tal medida la fenomenología necesita de manera especial de la experiencia ‘auténtica’”<sup>1</sup>.

La distinción entre experiencia auténtica e inauténtica explica la doble característica de la fenomenología sobre la que ya se ha insistido: atención a los datos inmediatos del conocimiento junto con el rechazo de la entrega acrítica a la experiencia natural. El método fenomenológico tiene pues carácter analítico. La mezcla de elementos espurios junto con los genuinos exige criba. Así, el método fenomenológico connota fronteras de coincidencia con Kant —el método crítico trascendental es analítico—, pero se añaden importantes direcciones de discrepancia.

Kant desarrolla el análisis trascendental con vistas a la obtención de las condiciones *a priori* del objeto de experiencia. La distinción entre condicio-

---

1 HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesein*, Husserliana X, M. Nijhoff, La Haya, 1966; ed. A. Serrano de Haro, HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, Trotta, Madrid, 2002, p. 30.

nes empíricas y condiciones trascendentales de conocimiento es kantiana. Husserl insiste en esta idea: no hay que confundir la pregunta fenomenológica con la que interroga por las condiciones *de hecho* del conocimiento. La fenomenología indaga las condiciones puras de posibilidad, es decir, aquellas que delimitan y son idénticas con *la esencia de la experiencia*. Con todo, no es admisible el estatuto *lógico* —*derivado, supuesto*— que Kant asigna al *a priori*. En lugar de fenómeno evidente el elemento *a priori* kantiano es la conclusión de un cierto razonamiento, de una deducción. Conclusión de un *razonamiento hipotético*, en la medida en que su punto de partida es un cimiento deficiente.

Con un cimiento susceptible de remoción, el argumento trascendental resulta hipotético. Kant parte de la ciencia en su estado *de hecho*, sin hacerse más problema de este saber que —según los fenomenólogos— se constituye ya como un cierto *precipitado* de la experiencia natural<sup>2</sup>. Removido este fundamento, la construcción teórica de Kant se vuelve hipotética. Ocurre la paradoja siguiente: el método trascendental kantiano considera asentado aquello que no lo está —la ciencia *de hecho*— mientras elimina la solidez del genuino asentamiento: el fenómeno intuitivo puro.

Desde la ciencia en su estado fáctico, Kant remonta su análisis hasta las condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero esas condiciones no son ya susceptibles de mostración *fenoménica*. Dice Scheler con referencia a la crítica kantiana de la razón pura: “tampoco en ella podemos partir de la ‘ciencia’ para determinar el *a priori*, o para determinar la esencia del conocimiento y de la verdad. También es aquí la primera pregunta: ¿qué es dado? Y la segunda: ¿por cuáles de los elementos de lo dado en la intuición se *interesa* la ciencia —en oposición a la ‘concepción natural del mundo’, por ejemplo, o a la ‘filosofía’, o al arte— y por qué? Tampoco aquí puede derivarse lo *a priori* como un ‘supuesto de la ciencia’ sino que ha de mostrarse en sus fundamentos fenoménicos”<sup>3</sup>.

2 Ninguna instancia gnoseológicamente mediata puede hacer de fundamento cognoscitivo. Así, no es evidente de suyo todo lo supuesto, pongamos por caso, en la presentación que de su dato realiza la ciencia positiva. El dato científico *mienta ya* mucho más que aquello que exhibe. El método científico pospone esencialmente la determinación de sus resultados a una serie ulterior indefinida, de una manera semejante a la experiencia natural. Al igual que esta última, no muestra en plenitud aquello de que habla, sea el mundo, sea el espacio o el tiempo; sino que indica motivada —no gratuitamente— la dirección en que ella misma irá trayendo a evidencia, de manera indefinida, el contenido de sus proposiciones.

3 Cfr. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *op. cit.*, p. 32.

Llambías de Acevedo<sup>4</sup> llama a esta modalidad del *a priori* —el fenomenológico— *prioridad de orden gnoseológico*. No, por lo tanto, *prioridad psicológica*, *no prioridad temporal*, inicial en el proceso de la naturaleza estudiado por la psicología. Hemos leído en Husserl que no deben confundirse la pregunta fenomenológica por el origen trascendental del conocimiento con aquella otra que indaga el origen psicológico de los conceptos. Entre los conceptos, se cuenta la noción de tiempo, cuyo origen trascendental cuestiona la fenomenología: “esta pregunta por el origen no debe confundirse con la *pregunta por el origen psicológico*, con la cuestión disputada entre empirismo e innatismo acerca del material originario de sensación del que procede, en el individuo humano e incluso en la especie, la intuición objetiva del espacio y del tiempo”<sup>5</sup>.

Hasta aquí el acuerdo con Kant en el punto de vista trascendental, es decir, contra la hegemonía de la perspectiva empirista. El origen trascendental de una noción no mienta la génesis —la sucesión en el tiempo de los procesos naturales— sino la esencia del objeto de conocimiento en cuanto tal. La conformación objetiva se considera pues *a priori* posible, no en relación con éste o aquél cognoscente real —empíricamente determinado— sino en conexión con cualquier sujeto cognoscente posible.

No obstante, la discrepancia con Kant se introduce también en seguida. La expresión *intuición objetiva del espacio y del tiempo* connota en Husserl un significado distinto del que tiene en la Estética trascendental. Frente al *a priori* kantiano la fenomenología exige *prioridad gnoseológica* del fenómeno, fenómeno *puro*. La fenomenología eidética comienza por emplazar la validez *a priori* en la *posición del contenido*; es decir: *desplaza* el lugar del *a priori* kantiano, asignado a la función de enlace que el acto proporciona al contenido.

El argumento fenomenológico para el desplazamiento en cuestión presenta también un estilo típicamente trascendental: como quiera que se busquen las condiciones *a priori* del fenómeno, *habrá de partirse necesariamente de algún fenómeno*— ; el conocimiento supone necesariamente algún fenómeno indiscutible —definitivamente asentado— en que descansa toda fundamentación posible. La prioridad gnoseológica ha de corresponder por fuerza a algo *efectivamente dado*, a una cierta *datitud* —con la expresión de Llambías—<sup>6</sup>. Semejante *datitud* es de un contenido no *supuesto* o inasible en el nivel feno-

4 SCHELER, M., *Ética*, p. 101, n. 4.

5 SCHELER, M., *Lecciones...*, p. 31.

6 Cfr. LLAMBÍAS DE AZEVEDO, J., *op. cit.*, p. 32.

ménico mismo. De otro modo se invierte el orden de la fundamentación, en último caso en la remitencia de lo más claro a lo menos.

La *aprioridad* fenomenológica “consiste en un orden de fundamentación en que se dan los fenómenos como contenidos del vivenciar inmediato, fundado en su esencia misma. Este orden es fijo de modo que un fenómeno B no puede ser dado si un fenómeno A no es dado previamente. Lo *a priori* es, entonces, todo conocimiento cuya materia en el orden de la datitud tiene que ser dada para que sea dado un objeto. Así, la espacialidad, el movimiento, fundan el conocimiento de la naturaleza, de los cuerpos, de los colores y sonidos, etc.; los valores fundan el conocimiento de los bienes, las acciones, etc. Lo *a priori*, pues, no es un añadido por nuestro espíritu sino una consecuencia de que los hechos del mundo, reducidos fenomenológicamente, nos son dados en un orden fijo”<sup>7</sup>. Estos ejemplos ilustran bien el proceder de Scheler. La reducción del fenómeno de experiencia natural aspira a la mostración del dato fenomenológico puro, del *qué* esencial que es objeto del acto (reducido). En último término la *aprioridad* queda *del lado* del contenido del conocimiento.

Pero no basta con la aparente evidencia del dato bruto; es preciso proceder a la reducción. “Lo que nos interesa —dice Husserl— son las vivencias en su sentido objetivo y en su contenido descriptivo (...) Nosotros no insertamos la vivencia en ninguna realidad. Con la realidad sólo tenemos que ver en cuanto es realidad mentada, representada, intuida, pensada en conceptos”<sup>8</sup>. “La pregunta por la esencia del tiempo se retrotrae a la pregunta por el *origen del tiempo*. Pero esta *pregunta por el origen* se dirige a las configuraciones *primitivas* de la conciencia de tiempo en que las diferencias primitivas de lo temporal se constituyen de manera intuitiva y auténtica como las fuentes originarias de todas las evidencias relativas al tiempo (...)”<sup>9</sup>.

Ahora está claro que la *anterioridad* o *posterioridad* fenomenológica queda también depurada de connotaciones temporales en sentido ordinario. *Posterior* es el derivado gnoseológico, a partir de una evidencia originaria. La secuencia de la derivación no puede tomarse como *temporal* sin que se incurra en un contrasentido patente. Pues se dice que independientemente de lo que anteceda *de hecho* —un proceso psicofísico, una interpretación cultural, una teoría científica—, la *precedencia de derecho* corresponde al fenómeno evidente de suyo. La pregunta por el origen trascendental del tiempo se de-

7 *Id.*

8 HUSSERL, E., *Lecciones...*, p. 31.

9 *Ibid.*



sintiendo —paradójicamente— del orden temporal en que se suceden las experiencias del tiempo. Esta última secuencia corresponde a la génesis, al desarrollo del proceso natural en el que la conciencia del tiempo enriquece su contenido o evoluciona hacia formas más complejas. Pero estas son las cuestiones que preocupan a la psicología y de las que el fenomenólogo prescinde. La pregunta de la fenomenología eidética pone entre paréntesis el problema genético de la conciencia temporal.

Dice a este propósito Husserl: “nos interesan las *vivencias* del tiempo. El que ellas mismas estén determinadas objetivamente en el tiempo, el que *formen parte del mundo de cosas y de sujetos psíquicos* y tengan en él su lugar, su *eficacia causal*, su ser y su nacimiento, nada de esto nos incumbe, de ello nada sabemos. Por el contrario nos interesa que en estas vivencias se mienten datos ‘objetivamente temporales’”<sup>10</sup>. Lo primero no es la pregunta sobre la génesis de un concepto; esa pregunta ni siquiera tendría sentido para nosotros si no comprendiéramos el concepto. Además, la pregunta por la génesis del concepto de tiempo alberga concretamente el supuesto de la existencia de un tiempo real único en que sucesivamente discurre todo aquello que acontece. Ese es el supuesto que el fenomenólogo cancela: “Nosotros no insertamos las vivencias en ninguna realidad. Con la realidad sólo tenemos que ver en tanto en cuanto es realidad mentada, representada, intuita, pensada en conceptos”<sup>11</sup>.

La investigación empírica sobre la génesis de un concepto *supone* su comprensión junto con la fuente experimental genuina de su procedencia. Sólo si existe una experiencia auténtica —del tiempo, en este caso— tiene *sentido* la pregunta por la génesis de la noción. Pero, además, la investigación genética sobre la noción de tiempo da por supuesto que *existe un curso temporal* dentro del cual se constituye cualquier noción posible. Por lo tanto: la pregunta psicológica por la génesis del tiempo no es *la primera*. Es cuestión metódicamente anterior la que indaga el sentido del concepto del tiempo en función de las experiencias originarias que acreditan ese sentido; y a partir de ahí, el fundamento que asiste a la suposición espontánea de *un tiempo uno y único* en el que *ocurren* todos los acontecimientos o se sitúan todas las cosas.

El fenomenólogo prescinde de la posición real del tiempo con vistas a la configuración nocional *primitiva* —original— de su noción. En suma: *configuración primitiva* u *origen trascendental* del concepto de tiempo no significa experiencia *inicial*, sino *más bien* experiencia *original* del contenido

---

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

cognoscible. Un contenido presente en cualquier auténtica noción del tiempo, *también* por lo tanto en la que sea inicial dentro del curso natural del desarrollo de la conciencia del tiempo. La conciencia original o trascendental del tiempo asiste a cualquier otra de acuerdo con una legalidad cuya descripción es asunto de la fenomenología.

Pero llegamos aquí a un nudo de extraordinaria dificultad. Una dificultad originada de hecho en la modificación de los planteamientos del autor, en su esfuerzo por resolver las dificultades que salen al paso. Atendemos aquí a la fenomenología del tiempo en Scheler, quien —en mi opinión— se aparta de Husserl en puntos significativos. Aunque no nos concierna directamente, una breve toma de contacto con esta problemática husserliana puede servirnos para confrontar las tesis de Scheler. Las diferencias doctrinales nacen —desde la perspectiva de Scheler— a partir una inconsecuencia de Husserl en la aplicación del método reductivo, cuya axiomática ha quedado expuesta.

Scheler mantiene el espíritu de la fenomenología eidética, basado como hemos visto en la *prioridad gnoseológica del contenido*. La prioridad del contenido esencial prohíbe su distribución prosecutiva o decursiva en los actos intencionalmente referidos a ese contenido objetivo. Quiere decirse con ello que el contenido esencial ha de mantenerse, por así decir, *en bloque* como *materia* intencional del acto que tiene que ver con él. Es decir: la esencia fenomenológica no admite desplazamiento a la posición funcional del acto en relación con los contenidos, porque en ese caso la postura adoptada vuelve a ser la que se rechazaba en Kant. No obstante, Husserl desplaza su perspectiva metódica hacia el idealismo trascendental, es decir, gira en sentido kantiano aunque continúe declarando —y sea también verdad— que mantiene importantes diferencias con Kant.

A mi modo de ver, Scheler permanece en la reducción eidética —tomada en sentido estricto—, también en relación con el fenómeno del tiempo. En conformidad con semejante proceder rechaza el sesgo idealista introducido por Husserl en la fenomenología. El concepto husserliano de *constitución trascendental* da entrada a una nueva perspectiva genética —no empírica sino trascendental—, una perspectiva que, según hemos visto, parecía anteriormente rechazada desde la exclusividad de la reducción eidética.

La fenomenología husserliana del tiempo suele exponerse en un enfoque histórico crítico, en persecución de las múltiples inflexiones del tema al través evolutivo de la filosofía del autor. La obra de Sokolowski sobre el concepto

de constitución en Husserl<sup>12</sup> es un claro ejemplo de este tipo de perspectiva. La noción de *constitución* no introduciría de suyo una interpretación genética o idealista puesto que en la fenomenología husserliana hay un tránsito progresivo entre un concepto *estático* de constitución y otro genético o *dinámico*. No obstante, Sokolowski considera que la perspectiva dinámica de la constitución trascendental es superior<sup>13</sup>.

En el mismo sentido se expresan otros intérpretes. Abella expone los avatares que sufre el texto de las *Lecciones de la conciencia interna de tiempo* en el que se mezclan diversos estratos y esquemas interpretativos de la conciencia temporal. Al cabo, Husserl ha de modificar el esquema *espacial* (el paradigma que Sokolowski llama *material-formal*) para la exposición del tiempo interno y transitar a la noción de intencionalidad longitudinal de la conciencia: “la conciencia constitutiva de tiempo se convierte, así, en una instancia última de la propia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos (y de sus partes no intencionales) con arreglo a una peculiar estructura intencional que tiene la forma del *flujo* (...) Y es también esa peculiar organización de la conciencia interna del tiempo como flujo la que garantiza su unidad y su autoaparecer, al hacer de las retenciones no sólo retenciones de sus objetos (intencionalidad transversal del flujo), sino retenciones de retenciones pasadas (intencionalidad longitudinal)”<sup>14</sup>.

Explica Serrano de Haro<sup>15</sup> que *Las Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna de tiempo* responden al intento por parte de Husserl de resolver un problema fenomenológico que él consideraba el más difícil de todos. Tales dificultades afloraban en general a raíz de la inadecuación del aparato nocional empleado en las *Investigaciones Lógicas*, y en particular a partir del rechazo de Husserl a admitir que la conciencia del tiempo sea

12 SOKOLOWSKI, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.

13 “There are many reasons why this new method of analysis is more advantageous than the structural method of inquiry, with its matter-form schema, used earlier by Husserl. It accounts for the temporality of ego even on the higher level of consciousness, where acts occur. It allows Husserl to integrate what he says about inner time with his analysis of intentional constitution. The objective senses and things constituted are put into motion; they are shown to have a historicity within their very contents” (*op. cit.*, p. 208).

14 ABELLA, M., “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*”, *Αξιμων*, *Revista de Filosofía*, nº 34, 2005, p. 149.

15 SERRANO DE HARO, A., *Presentación de la edición española de HUSSERL, E., Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, ed. cit., p. 15.

instantánea<sup>16</sup>. Pero precisamente dentro del contexto de estas dificultades descubre Husserl la reducción trascendental: la posibilidad de desconexión del tiempo interno de la conciencia —con relación al tiempo real uno y único— le sugirió la posibilidad de una fundamentación puramente inmanente de los fenómenos de la conciencia<sup>17</sup>.

La nueva modalidad de la reducción fenomenológica aparece ya con claridad en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el curso de 1910, anterior a la publicación de *Ideas* en 1913. Explica San Martín en su Introducción a la traducción castellana de este curso que en el análisis del recuerdo y la expectativa Husserl persigue “mostrar qué significa en estos actos la práctica de la reducción, mostrar qué significa la transmutación del acto empírico, es decir de un acto que pertenece a un sujeto empírico enroldado en el tiempo y en el mundo objetivo, en un acto fenomenológico (...) El recuerdo es un acto presente, y como tal, en la medida en que estamos dentro del la reducción, ya no pertenece a un yo empírico, por tanto ya no tiene sentido tratar de explicarlo psicológicamente. Para el fenomenólogo es un acto que debe ser analizado exclusivamente como lo que se da en sí mismo, sin ninguna referencia a lo que está fuera de él; p.ej. a cualquier base fisiológica, que no entra en absoluto en el recuerdo (...) Veremos entonces que el objeto no está ahí directamente, sino que lo recordado es el yo que recuerda (...)”<sup>18</sup>.

La concatenación entre los actos de la conciencia de tiempo según la cual cada tramo de la conciencia presente retiene el pasado de modo que versa en escorzo reflexivo también sobre el objeto a que aquél se refería —y así en concatenación progresiva—, esta peculiar articulación del tiempo interno es denominada intencionalidad longitudinal de la conciencia. Ferrer explica la noción del siguiente modo: “la evidencia de los actos y las leyes formales de la sucesión de la conciencia sólo son posibles en correlación con las evidencias objetivas, en atención a que la sucesión de los contenidos duraderos en la conciencia (o bien las diferentes presentaciones de un objeto temporal) es a la vez el sucederse de la propia conciencia(...) Así pues, la evidencia de las conexiones constitutivas del flujo de la conciencia no se constituye en una conciencia diferente de la que viene especificada por las objetividades dadas

16 Nos interesa destacar este último punto con vistas a la ulterior contraposición de la doctrina de Scheler (quien excluye toda dimensión temporal del acto, aun reducido)

17 Cfr. SERRANO DE HARO, A., *Presentación de la edición española de HUSSERL, E., Lecciones*, ed. cit., pp. 14-15.

18 SAN MARTÍN, J., *Presentación a HUSSERL, E., Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. C. Moreno y J. San Martín, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 27-29.

en transcurso: es la misma corriente en su fluir la que se hace aprehensible, sin necesidad de una segunda corriente”<sup>19</sup>.

Fernández Beites<sup>20</sup> por su parte subraya la evolución del planteamiento husserliano sobre el problema del tiempo interno, en la dirección de un progresivo abandono del concepto de *intencionalidad longitudinal* hacia una creciente articulación del tiempo en el *yo puro*. Se trataría de una transformación coherente con el descubrimiento del *yo fenomenológicamente reducido* instancia expresamente rechazada en las *Investigaciones*. La noción de intencionalidad longitudinal de la conciencia se refiere, como hemos visto, a la conexión de los actos de la conciencia a través de la retención —o, derivadamente, el recuerdo— de actos ya transcurridos. Pero este modelo articulado del tiempo interno —la intencionalidad longitudinal— cedería el puesto a otro en el que ya no es precisa la noción de intencionalidad, puesto que la presencia articulante —la autopresencia del yo— no es ya objetiva.

El *yo* sería dado a sí mismo —en esta última doctrina— según una *reflexión inobjetiva*, de carácter *prelógico*, *antecedente* con relación a toda posible objetivación. La interpretación de Fernández Beites acerca la interpretación de Husserl a Scheler, en el sentido de que Scheler no acepta la presencia objetiva del sujeto a sí mismo. No obstante permanecerían, en mi opinión, importantes diferencias: el rechazo de Scheler a la certeza metódicamente privilegiada del *cogito* como a la versión de ese carácter de *autopresencia* en categorías de temporalidad interna de la conciencia. En suma: el método de Scheler incluye la óptica trascendental, pero mantiene el idealismo a raya. Scheler adopta una perspectiva trascendental, puesto que su análisis atiende a la correlación *a priori* entre los actos y sus contenidos esenciales; pero situado a distancia crítica del planteamiento idealista. En definitiva: *trascendental* no equivale a *idealista*.

Todo este conjunto de problemas conciernen pues a *la articulación fenomenológica del tiempo*. Esta última expresión significa la unidad fenomenológica del tiempo, su articulación en el plano de la manifestación perceptiva del fenómeno temporal<sup>21</sup>. La articulación fenomenológica del tiempo es su

19 FERRER SANTOS, U., *op. cit.*, pp. 92-93.

20 Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2010, pp. 160 y ss.

21 No en otro; no, pongamos por caso, en aquél en que Hegel sitúa la articulación del tiempo, que se refiere propiamente a su concepto y deja atrás —como figura superada— la configuración inmediatamente dada a la conciencia perceptiva. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburgo, 1952; *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, FCE,

unidad, la forma de la unidad temporal en conexión con la conciencia que la percibe de manera originaria. La correlación trascendental —insisto— no da entrada necesariamente al idealismo genético, si se mantiene el compás de la dualidad entre el fenómeno y su correlativa conciencia; es decir: si se reserva la plenitud del contenido objetivo incluida la forma de su articulación, la cual pertenece también a la materia intencional del acto. A éste correspondería en exclusiva la iluminación de aquella forma, sin irrupción o invasión dentro del dominio del contenido intencional.

La discrepancia de Scheler con Husserl se resume así: Husserl asigna al tiempo un estatuto metódico primordial que Scheler evita. Husserl carga a las espaldas del tiempo el peso de la individualidad<sup>22</sup>, determinante último del ser una vez que se ha prescindido del índice de *realidad*. Por eso, cancelada metódicamente la posición de la realidad en el tiempo único y real, queda aun el tiempo puro de la conciencia sin el que —en la estimación de Husserl— se perdería la última determinación ontológica. Scheler en cambio arrebató al tiempo ese importante cometido metafísico. Scheler confina el imperio del tiempo a una esfera que es esencialmente relativa por cuanto se refiere en exclusiva a la forma manifestativa externa del fenómeno perceptivo, ni siquiera a su contenido esencial. Eso permite a Scheler prescindir enteramente del tiempo sin eliminar de la determinación individual que no depende en modo alguno del índice de temporalidad<sup>23</sup>.

Husserl curva el tiempo interno sobre sí para dar cuenta de una articulación a la que considera garante de la *autopresencia* manifestativa del sujeto. En las páginas siguientes estudiaremos hasta qué punto se opone Scheler a semejante perspectiva. En primer lugar, porque la presencia de la subjetividad a sí misma no tiene nada que ver con el tiempo. En segundo lugar, porque tampoco es admisible la tesis idealista según la cual la autopresencia subjetiva traslada al acto la virtualidad fundante de cualquier objetividad posible. Para Husserl, la articulación originaria del tiempo es la presencia replegada sobre sí que despliega su dominio hasta fundar también el ser trascendente a la conciencia. El *ser inmanente* —concebido además en caracteres de articulación temporal se convierte en Husserl con la determinación ontológica absoluta.

---

Madrid, 1988. Vid. mi estudio “Los sentidos del tiempo en Hegel”, en *Studia Poliana*, nº 9 (2007), pp. 67-102.

22 Cfr. HUSSERL, E., *Lecciones...*, p. 86.

23 Cfr. HUSSERL, E., *Ética*, pp. 564-565.

En la perspectiva de Scheler ese planteamiento incurre en una gravísima falacia, un yerro de incalculables consecuencias metafísicas. Resulta inadmisibile la exposición del conocimiento en los parámetros de la filosofía idealista. El acto cognoscitivo *no funda* su objeto sino que lo *saca a la luz*. *Sacar a luz, iluminar* es perfectamente incompatible con *fundar* (el ser conocido), y correlativamente es incompatible con la ampliación fundamentante de una supuesta esfera de *autopresencia* absoluta. Esta doble incompatibilidad resulta en efecto correlativa. A mi modo de ver, Scheler percibe con claridad la cualidad del acto cognoscitivo, que en terminología de Polo<sup>24</sup> se describe como exención iluminante del objeto de conocimiento. El acto *no funda, exime* de ser al objeto, condición que resulta incompatible con el repliegue de la luz sobre sí.

El *eximir* cognoscitivo se distingue del *fundar* precisamente en atención a que refracta la condición del repliegue. *Sacar a luz* como distinto de *fundar* se opone a *ampliar* hacia afuera *desde* la suficiencia de la articulación presencial interna. De ahí que metódicamente, *sacar a luz* no es tampoco remedo de una indigencia antecedente, una precariedad objetiva que precisara del refuerzo del sujeto. Más adelante abundaremos en este punto. La índole del iluminar eximente no es el rebasar de una esfera de suficiencia previa que acude en refuerzo de la indigencia objetiva. Ha de estimarse por el contrario que el iluminar no replegado *desciende* —desde una instancia metafísica más excelente— sin intromisión alguna en el plano que funda el ser trascendente del objeto.

## 2. EL PROBLEMA DE LA ARTICULACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL TIEMPO

Con independencia de la dificultad hermenéutica de los textos de Husserl, salta a la vista el contraste. Scheler extrae del acto cualquier vestigio de dimensión durativa<sup>25</sup>. Husserl comienza su análisis del tiempo con un rechazo explícito de un principio gnoseológico tenido hasta el momento —dice el autor— por intangible. Ese principio exige que el conocimiento de una serie de elementos susceptibles de cotejo sea inmediato, es decir, tenga carácter intemporal. Husserl no acepta la validez de ese principio, según el cual “toda representación de una trayectoria, un tránsito, un alejamiento, en suma todas las representaciones que suponen un cotejo de diversos elementos y que

24 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., pp. 90 y ss.

25 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 568.

expresan la relación entre ellos sólo pueden pensarse como el resultado de un saber que los reúne sin tiempo”<sup>26</sup>.

Insiste Husserl en las tesis siguientes: “Es desde luego evidente que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal”<sup>27</sup>. Husserl considera decursiva la índole del acto reducido, no sólo del objeto temporal: “Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia inabrogable”<sup>28</sup>.

Scheler no se cansa de insistir en afirmaciones de tenor opuesto. Scheler mantiene que sólo un *saber sin tiempo* en el acto admite correspondencia con la forma configuradora de una serie de elementos recíprocamente extrínsecos en el espacio o en el tiempo<sup>29</sup>. El tiempo es una forma ordenadora del contenido objetivo de la percepción externa, una forma que no es dada como tal más que a través de la reducción del acto perceptivo. Pero esta última excluye la duración del acto perceptivo. La duración psíquica debe atribuirse en exclusiva a la función psíquica, contrapuesta por el autor al acto, y sólo en la medida en que en tales funciones juega la intromisión del organismo. Por su parte, la reducción del objeto temporal manifiesta cierta *forma* unificadora del conjunto de sus elementos en decurso. Esta forma reducida es el *eidós* del tiempo —el tiempo fenomenológico, puro—.

Scheler evita en definitiva que el tiempo se introduzca en el acto, con la consiguiente ruina —a juicio del autor— de la captación intencional del contenido esencial *en bloque*. El acto debe quedar *a resguardo* del flujo del tiempo. La intromisión del tiempo —aún del tiempo puro— en la esfera reducida del acto obliga a una fenomenología genética que aboca al idealismo. Scheler subraya la vigencia del principio expresamente rechazado por Husserl porque la supresión del *saber sin tiempo*, amenaza el alcance cognoscitivo del acto, es decir, el conocimiento de la *forma* que abraza al conjunto de los elementos.

La “‘conciencia de continuidad’ —dice Scheler— no es algo como una ‘conciencia continua’, es decir, una conciencia que llena continuamente el tiempo”<sup>30</sup>. No equivalen *conciencia de continuidad* y *conciencia continua*.

26 HUSSERL, E., *Lecciones...*, ed. cit., p. 43.

27 *Id.*, p. 45.

28 *Ibid.*

29 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, pp. 571-572.

30 SCHELER, M., *Ética*, p. 565.



Esta última es concebida como *duración que llena* el tiempo. Pero si el acto cognoscitivo hubiera de *colmar* un tiempo continuo, no llegaría a conocer su objeto; es decir, no llegaría a conocer la *continuidad temporal*<sup>31</sup>. Con referencia al ejemplo de la melodía musical, predilecto de Husserl, se refiere expresamente Scheler a la distinción entre los sonidos de la melodía y “el valor de posición que cobran en el ritmo inmediatamente dado y en la forma melódica, la cual se realiza ciertamente en ellos (en los sonidos), pero representa un objeto *independiente* de la intuición y, desde luego, del oír, y no mera relaciones de los sonidos. Pues ¿cómo sería posible entonces ‘comprender’ una composición cuya ejecución dura media hora, si no hubiera ninguna especie de conciencia inmediata de su sentido musical como todo?”<sup>32</sup>.

*Conciencia inmediata* significa *conciencia sin tiempo*; el *sentido como todo* significa la *forma* que *asiste* a cada punto o tramo de la conciencia de la serie, considerada en el transcurso del tiempo objetivo. Este texto ilustra bien la metodología reductiva: se prescinde de la posición de la melodía en el tiempo real, se prescinde de su misma realización en sonidos; se considera en exclusiva la *forma melódica* a título de objeto independiente de la intuición. Se subraya la índole *a priori* de la comprensión inmediata de la forma melódica y de esta misma en relación con su desarrollo interpretativo y correspondiente apreciación en el tiempo. De modo que la esencia de la melodía no sólo es independiente de su realización temporal, sino incluso lo es con relación a los ingredientes sonoros imprescindibles para su ejecución. Así se explica que la melodía se escriba y se lea en la partitura, se represente en el recuerdo; pero sobre todo, así se da cuenta fenomenológica de la unidad de la forma estética en la composición musical.

La *forma* en cuestión sería el *sentido* de la composición como un *todo*; no el *todo* mismo con la plenitud sucesiva de sus ingredientes realizadores, cada uno en su modo y a su tiempo real propios. Pero la realización seriada de elementos debe mantener cierto vínculo *a priori* con el sentido, con la forma —en este caso estética— que confiere a cada uno su propiedad justa, su lugar

31 Husserl se hace eco de esta misma dificultad, pero cree poder resolverla a través de la noción de *intencionalidad longitudinal*. Así, cuando dice: “Todo acto de aprehensión es él mismo una unidad de duración inmanente constituida. Mientras el acto se construye, tiempo ha que habría pasado lo que él debía objetivar, que ya le sería inalcanzable del todo de no presuponer nosotros ante todo el juego de protoconciencia y retenciones (...) Todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia» (*Lecciones*, p. 143).

32 SCHELER, M., *Ética*, p 583, n. 73, *in fine*.

preciso en la serie. Y esto puede decirse con relación a cada uno de los sonidos, como a la posición de los símbolos que los representan en la partitura; porque el orden en cuestión se refiere en primer término a la *idea* del compositor, y con relación a ella a la comprensión de quien la disfruta. El *sentido* que equivale a la forma melódica es pues la *unidad* identificativa de cada elemento y de la serie misma bajo el título de vínculo identificativo *a priori*.

Naturalmente, la reducción eidética dirigida a la noción de tiempo suscita mayores dificultades. En el caso de la melodía se prescinde del tiempo real en que la música se realiza. Pero, ¿qué entraña la reducción eidética del tiempo? Hay que decir: con relación al objeto la reducción cancela la realidad del tiempo, es decir, su efectivo acontecer, para quedarse en exclusiva con la esencia manifiesta, con la forma del tiempo realizada en cada *momento* del acontecer real. Por decirlo así: la reducción eidética *contrae* la manifestación temporal hasta quedarse con la genuina, adecuada u originaria. La cancelación de la realidad del tiempo no significa en modo alguno prescindir de su experiencia originaria.

De ahí que, antes de regresar a Scheler, hayan de subrayarse algunas coincidencias significativas con la fenomenología del tiempo en Husserl. Ambos autores consideran que el fenómeno del tiempo es irreductible. Scheler denomina esencias *a priori* a los contenidos tales que no pueden ser definidos sin incurrir en circularidad: “Para los conceptos que son *a priori*, puesto que hallan su cumplimiento en la intuición de esencias sirve de criterio que al intentar definirlos, *irrecusablemente* vamos a parar a un *circulo in definiendo*”<sup>33</sup>. Ocurre así con el tiempo. El tiempo es un fenómeno irreductible, una esencia *a priori* dada en una experiencia originaria; susceptible de intuición eidética, que no admite definición o trasvase a conceptos más elementales en su propio orden.

El tiempo es un fenómeno irreductible, es decir, susceptible de manifestación en la fuente de experiencia de que emerge; es decir, un fenómeno no susceptible de deducción, de suplantación en las redes de una modalidad intencional representativa. No cabe exponer el tiempo a partir de meros conceptos abstractos. Una exposición deductiva del tiempo equivaldría a un confinamiento *descendente* de su noción desde otras que ya no remitieran a la experiencia de su fenómeno. Pero un intento así se revelaría imposible. Incurriría en circularidad. Se siguen de aquí importantes consecuencias. Algunas de ellas contraponen con nitidez la tesis de la fenomenología pura del tiempo con otras posiciones filosóficas.

33 SCHELER, M., *Ética*, p. 105.

Pueden tomarse como parámetros para la contraposición los extremos representados por las respectivas posturas de Hume y de Hegel. La fenomenología pura del tiempo —en las dos versiones aquí examinadas— rechaza de plano el asociacionismo representacionista, en definitiva, la tesis empirista. Frente a Hume, se niega: 1º- Que cualquier dato genuino o de la conciencia se vincule de inmediato con una impresión actual. 2º- Que el fenómeno de la sucesión haya de ser *reconstruido* en un mecanismo asociativo que enlace impresiones actuales. 3º- Que el yo no sea originariamente conocido por falta de correspondencia con impresión actual alguna.

Nada de esto resulta aceptable en fenomenología del tiempo. Tanto Husserl como Scheler coinciden en las tesis siguientes: 1º- Lo objetivamente conocido trasciende de las impresiones actuales, que, en tanto que tales impresiones, no son objeto directo e inmediato del conocimiento. La trascendencia intencional invoca una esfera autónoma y antecedente con relación a la que alberga la consideración natural de los procesos, de las *condiciones naturales* del conocimiento. Pero en concreto, con relación al tiempo, hay que afirmar una percepción auténtica del pasado, no sólo del presente —y es obvio que no hay impresión actual del pasado—.

2º- La *sucesión* no es un fenómeno derivado, una idea asociativamente derivada de impresiones actuales. Junto con la cosa que dura o se sucede es percibido su transcurso; no sólo la permanencia actual de la cosa, sino su estar dada como permanente o como sucesiva. Se percibe el transcurrir de la cosa, de los momentos '*ahora*' que se suceden porque pasan. 3º- El yo es además genuinamente conocido en la experiencia; con independencia de la dificultad para exponer el modo de esa percepción o el estatuto ontológico del yo, sobre el que como venimos viendo existe discrepancia entre los fenomenólogos aquí considerados.

Frente a Hegel la fenomenología descubre diferencias temporales originaria y exclusivamente perceptivas. O lo que es igual: que existe una articulación específicamente perceptiva del tiempo; una captación originaria de intenciones temporales diversas, no susceptibles de trasvase a un nivel superior de objetividad cognoscitiva. Se capta el pasado, el presente y se espera el futuro de acuerdo con intenciones distintas, no intercambiables, previas a la configuración del tiempo expresada en la intelección<sup>34</sup>. En suma, la articulación sensible del tiempo representa una esfera objetiva específica que no admite vuelco sin residuos en la articulación del concepto.

---

34 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, pp. 574 y ss.

Junto con tales descubrimientos, es verdad que la primera fenomenología husserliana del tiempo adopta una modalidad desbordadamente analítica, por decirlo de esta manera. Husserl analiza hasta el extremo, en pos luego del enlace entre la dualidad de vertientes previamente deslindadas. Las vertientes analizadas son, de un lado, el fenómeno *decursivo* en *el modo del tiempo* —el *objeto temporal*, y, después *el tiempo uno y único*—; de otro lado, el *flujo vivido* de los actos que experimentan el tiempo. La *confluencia* entre las dos vertientes describiría la trabazón de la conciencia temporal. Esa descripción debe dar cuenta de la articulación temporal. Husserl busca de ese modo la recomposición fenomenológica de la articulación del tiempo, en el plano mismo de su fenómeno.

La primera descripción de Husserl<sup>35</sup> se desenvuelve este doble plano: la esfera *noemática* —del objeto— y el dominio *noético* —del acto—. Esta dualidad se acopla en una y otra dirección. En principio, a través de la distinción ontológico formal entre *forma* y *contenido*. La analítica del acto distingue entre los ingredientes denominados *hiléticos* y las *formas aprehensivas*. Aquéllos son los elementos que se consideran pasivos en relación con la forma aprehensiva que confiere la especificidad del acto; así los contenidos de sensación serían los matices sonoros cuya conjunción perceptiva es la nota musical, como el conjunto rítmico y pautado de estas notas conformarían la melodía percibida.

El análisis revela una serie de acoplamientos progresivos entre los contenidos y las formas, en la dirección del acto y en la del objeto. Considera Husserl que en el objeto temporal puede deslindarse la *forma temporal* respecto del *contenido* que dura. Así, la nota musical es un objeto en decurso, cuyo contenido sonoro reviste la forma de una determinada duración en sucesión sonora con relación a las demás notas de la melodía, cada una de las cuales ofrece también la misma forma del tiempo. El análisis fenomenológico escinde y considera en separación esta forma pura del tiempo con relación al contenido concreto de la cosa que en su caso transcurre de manera temporal.

El mismo contenido durativo —la misma nota musical, la misma Melodía— discurre de acuerdo con una forma de aparición manifestativa del tiempo. Se trata de una forma susceptible ella misma de análisis en fases y modos que Husserl denomina *decursivos*<sup>36</sup> o de *orientación temporal*: el *ahora*, el *pasado*, etc. Tales modos serían los elementos cuya conjugación en una mis-

35 Para las descripciones siguientes cfr. HUSSERL, E., *Lecciones...*, *passim*, junto con las esclarecedoras notas de A. Serrano de Haro en la ed. cit.

36 Cfr. HUSSERL, E., *Lecciones...*, pp. 49-50.

ma forma objetiva manifiesta el decurso temporal. La forma pura del tiempo admite pues descripción como un continuo de elementos variables en el sentido de que cada uno de ellos da paso y articula con los otros de acuerdo con una legalidad determinada. Así el modo de presente es decursivo en cuanto manifestativo del pasar del tiempo. O la serie continua en los modos aparentes del objeto temporal se contrae continua y uniformemente conforme a su *hundimiento* en pasado.

No se trata sólo de que el objeto temporal —de cuya trascendencia se prescinde— cambie como tal objeto. Por el contrario: Husserl llama la atención sobre la identidad del objeto temporal a través de sus diversas formas de aparición<sup>37</sup>. La nota es sonido y como tal algo a cuyo modo de ser pertenece el cambio, pero a la par admite identificación como *este* objeto temporal — esta misma nota— ya sea actualmente percibida, inmediatamente retenida, o en fin, recordada. Ocurre pues de un modo que mantiene analogía con la percepción de una figura en el espacio: la misma casa es percibida en apariciones diversas de acuerdo con modos espaciales, los cuales a su vez son susceptibles de descripción pura y de leyes *a priori*.

Por su parte, el análisis de la forma aprehensiva revela también cualidades irreductibles del acto, principalmente la percepción, la retención y la protensión<sup>38</sup>. Estas tres cualidades son hegemónicas puesto que sólo a ellas corresponde la noticia perceptiva originaria del tiempo.

A este propósito la pieza clave es la retención. La retención conoce de manera genuina el pasado inmediato<sup>39</sup> en la medida en que la conciencia aferra el tramo de duración ya transcurrida —en una forma inmediata, no representativa— con antelación a su hundimiento en el pasado. Con ello se hace notar que no toda conciencia originaria de tiempo responde a una impresión estrictamente actual, puesto que aparte del contenido perceptivo correspondiente a la impresión estrictamente actual, la conciencia retiene la duración ocurrida. Pero como, por su parte, todo el tramo de la duración transcurrida forma una continuidad puede considerarse que cada punto de ella acumula o retiene intencionalmente los anteriores según una serie progresiva de aspectos temporales en escorzo<sup>40</sup>.

Ahora podemos regresar a la contraposición de las tesis de Scheler con las de Husserl. Recordemos que tal diferencia atañe a la articulación del fenó-

37 *Id.*

38 Cfr. *id.*, pp. 53 y ss.

39 *Ibid.*

40 Cfr. HUSSERL, E., *Lecciones...*, p. 68.

meno en correspondencia con su fuente original en el acto de experiencia. Ya hemos insistido en este punto. En semejante sentido el método fenomenológico es trascendental. La diversidad entre perspectivas fenomenológicas tiene que ver con la correspondencia establecida entre las formas de los actos y la esencia del contenido objetivo; es decir, difiere el cometido asignado al acto, a su valor *apriórico* en relación con el fenómeno originario. A ese título resulta insoslayable la inclusión o exclusión del tiempo en el dominio del acto.

La razón que guiaba el proceder analítico de Husserl en las Lecciones de 1905 permanece, a mi juicio, después del giro trascendental: si la percepción del tiempo es también indisolublemente la captación del carácter de individualidad, entonces la unidad del acto es la urdimbre de su configuración temporal pura. La denominada *intencionalidad longitudinal* mantiene unida la corriente de conciencia como soporte de su respecto a los objetos dados en intención transversal. Aunque ulteriormente Husserl desplace la articulación de la conciencia hacia la unidad del *yo puro*, la posición central del tiempo permanece invariable. Puesto que tal posición se asienta sobre el valor asignado al tiempo, que es el de la instancia determinante por excelencia, la instancia identificativa.

En el planteamiento de Scheler el tiempo pierde esa función hegemónica, determinante de la individualidad. La discrepancia temática remite a una fuente más profunda: el respectivo alcance metódico del acto de la *reflexión*. Scheler no acepta el que la filosofía moderna le asigna como garante de la *autopresencia* manifestativa del sujeto. La garantía introducida por el *cogito* es metódica: asegura la verdad del fenómeno trabado en la —denominada por nosotros— *tautología de la conciencia*; prescinde a la par de la esfera objetiva que rehúsa semejante trabazón. Las *Meditaciones cartesianas*<sup>41</sup> de Husserl constituyen un eximio ejemplo de esta modalidad de desarrollo filosófico. La *tautología de la conciencia* expresa al sujeto en los términos de cierta identidad articulada en el tiempo puro, considerado ámbito del repliegue de la conciencia sobre sí, de su *exención*. El sujeto husserliano queda exento, no sólo del tiempo real, sino del mismo *ser trascendente*, que aparece ahora signado con un índice de relatividad —referente al ámbito escindido de la conciencia pura—.

La individualidad no se pierde en cambio en el interior de la conciencia reducida. Husserl insiste mucho en este punto, porque —precisamente— considera metódicamente imprescindible el contacto de la reflexión con el

41 Cfr. HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, ed. cit., *passim*.

plano de la vivencia. No se trata sólo de asistir a la evidencia de un contenido —por decirlo así- *independientemente* de su experiencia sino justamente de *vivir* la evidencia con que el contenido se envuelve. La evidencia conquistada en la reducción trascendental sumerge el contenido dentro de la atmósfera que he denominado *tautología de la conciencia*. Scheler rechaza el valor metódico de semejante modalidad de evidencia. Recae sobre ese valor la sospecha de equiparación en línea de mínimos de cualquier evidencia. La evidencia de cualquier contenido queda nivelada con el añadido del índice tautológico. Adviértase: la fuerza o la luz de la evidencia que obligaba a asentimiento decae y se nivela en la reiteración que la mantiene bajo la tautología de la conciencia.

Pero la reducción metódica apelaba por principio a la jerarquía entre las evidencias; quiere decirse: la evidencia que se deja prender en duplicidad reiterativa enerva por lo mismo la diferencia entre los grados de patencia. Lo que para Husserl significa cimentación en el mínimo asegurador, insoslayable, se antoja a Scheler miseria gnoseológica, metódicamente inane<sup>42</sup>.

Es verdad que la reducción metódica del tiempo añade dificultades ciertas al ejemplo de la melodía, anteriormente analizado. Pues de lo que ahora se trata no es de la *captación inmediata* —es decir, *sin tiempo*— de la forma melódica *realizada* en la sucesión sonora (en el tiempo); sino de la captación inmediata de la *forma* del tiempo en cualquier tramo de duración por infinitesimal que se considere. Con todo, Scheler mantiene la jerarquía en el orden de las evidencias. La captación del sentido del tiempo no admite posposición. No cabe *esperar* a que el acto noticioso —del tiempo— haya recorrido ya —como tal acto— un *cierto tramo ciego*; el supuesto tramo ciego quedaría por definición excluido como noticia del tiempo (según Scheler, quedaría excluido como acto).

Por tanto, es preciso apartar el tiempo de la estructura interna del acto que lo conoce. Según Scheler, instalar el tiempo en la estructura del acto es un error metódico, una incoherencia con el procedimiento reductor. La intromisión del tiempo en el acto colisiona con la prioridad gnoseológica del contenido. El *eidos* del tiempo, su *forma entera*, asiste en cada punto o cada tramo —en la posible división— de la conciencia del tiempo. Según Husserl, cuando escucho una melodía no sólo el objeto de mi atención —la música— se

---

42 Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, *passim*. Hegel alude con frecuencia a la vaciedad infecunda en que permanece el pensar puramente replegado sobre sí. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburgo, 1952, HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, FCE, 1988.

manifiesta como un objeto temporalmente estructurado, sino que también mi acción perceptiva aparece distendida en una serie temporal peculiar.

Husserl separa una y otra duración —del objeto temporal y del acto— con relación al tiempo real, uno y único. Scheler conviene con Husserl en que el tiempo fenomenológico no es el tiempo real. La fenomenología pura del tiempo sienta este principio de coincidencia: la forma pura del tiempo admite descripción en enunciados *aprióricos*, es decir, dotados de validez apodíctica. El supuesto de esta tesis es que, aparte del contenido material del objeto temporal —contenido musical en el ejemplo—, se percibe la forma de la duración como tal. Esa forma puede —en la experiencia fenomenológica— separarse del resto de la materia intencional —de la cosa que dura— y llevarse a intuición.

Pero conforme a la versión metódica original, Scheler considera que el *eidós* del tiempo asiste a cada tramo de vivencia perceptiva. Scheler subraya en consecuencia —contra Husserl— que sin la prioridad objetiva de su *forma configuradora* el fenómeno puro se disuelve<sup>43</sup>. Si la experiencia comprensiva de un conjunto de elementos en decurso no requiere, como dice Husserl, un saber intemporal, no se comprende en qué queda el principio metódico mismo de la fenomenología. Puesto que ningún tramo de un proceso natural es originariamente comprensible sin que se disponga ya de la noción con arreglo a la cual se rige el decurso.

De otra parte, la comprensión de la vida psíquica exige un esquema distinto, no temporal. Scheler concede a Husserl la existencia de este tiempo fenomenológico puro, pero no su asignación al acto de conocimiento. La vivencia de la duración y la sucesión se atribuye a la función psíquica, connotativa del organismo. El acto en cuanto tal queda libre de esa connotación, y por lo tanto de duración alguna. La experiencia durativa se refiere en exclusiva a la co-vivencia del propio organismo en cada acto perceptivo. En coherencia con el método reductivo, la experiencia interna del tiempo —también la co-vivencia de la duración orgánica perceptiva— debe reducirse.

La reducción eidética operada en consecuencia prescinde del *tiempo real único*. Pero este tiempo, fenoménico o *externo*, es distinto, según Scheler, de la *sucesión* y la *duración* de las vivencias psíquicas. Las vivencias psíquicas, dice Scheler, no duran ni se suceden en el tiempo. Hay más bien una apariencia de sucesión entre los actos psíquicos, introducida por la percepción simultánea de las funciones en que interviene el organismo. El propio

---

43 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, pp. 573-574, n. 64.



organismo es vivido en la percepción interna como un trasfondo objetivo por el que discurre el desenvolvimiento de las funciones psíquicas. Así, la aparente sucesión de las vivencias sugiere con facilidad este engaño que atribuye a los actos una dimensión durativa. La percepción interna induce a creer que las vivencias psíquicas o el propio yo *durante*, o también que los actos psíquicos están signados con el carácter temporal, que hay vivencias anímicas ‘presentes’, ‘pasadas’ y ‘futuras’<sup>44</sup>.

Pero no es adecuado, según Scheler, describir el yo como un sustrato vacío a través del cual discurre un flujo de vivencias; ni tampoco identificar el yo con esa misma corriente de vivencias: “los *hechos* puramente psíquicos tienen una forma peculiar de diversidad, a saber la de la *compenetración en el yo*. Esta unidad se escapa a la intuición lo mismo cuando se piensa el ‘yo’ frente a las vivencias psíquicas —a la manera de un objeto invariable y que dura en el tiempo y al lado del cual las vivencias pasan—, que cuando se le considera como esa corriente *misma*”<sup>45</sup>.

La estructura decursiva no pertenece a la subjetividad ni a sus actos. La distorsión que atribuye duración a los actos constituye un error doctrinal consecuente de un planteamiento metódico desacertado. Si metódicamente se prescindiera de la suposición del tiempo único real, no queda ya en el acto el resto de duración pura que Husserl le atribuye, y todavía menos cabe describir la subjetividad a modo de un flujo temporal puro. La reducción es indispensable para separar la ganga de relatividad introducida en el acto por su portador orgánico. La aparente duración y enlace sucesivo entre vivencias psíquicas son efecto del —indispensable— juego de las funciones psíquicas. El contenido de la percepción interna de un sujeto orgánico queda afectado por ese modo de presentación (aparentemente sucesiva), que en verdad no afecta al contenido psíquico, de suyo intemporal.

No tiene siquiera sentido decir que el yo psíquico *es en el tiempo*, que sus actos ocurren *en el tiempo*, o que una vivencia psíquica *transcurre* de manera temporal. Se dice eso, en definitiva, porque se desconoce qué es el

44 *Id.*, p. 548.

45 SCHELER, M., *Ética*, p. 553. Es verdad que Scheler no se refiere directamente a Husserl en este texto, ni en pasajes paralelos. La crítica se dirige a la psicología empirista, de corte asociacionista. No obstante, cabe al menos la sospecha de que las concepciones husserlianas del flujo de conciencia o más tarde del yo puro puedan caer también bajo la crítica de Scheler. Ambas son opuestas, pero ambas perspectivas participan, según Scheler, de la suposición del tiempo real que debe ser puesto entre paréntesis. Una comparación entre las doctrinas husserliana y scheleriana de la temporalidad —desde una óptica diversa de la aquí sugerida— puede encontrarse en FERNÁNDEZ BEITES, P., *op. cit.*, *passim*.

tiempo, lo cual equivale —en el orden metódico— a no haber alcanzado a su desconexión, la efectiva cancelación de la suposición temporal. Pero la suposición temporal es lesiva para la metafísica del acto. Adviértase que el tiempo como tal *supone* como *consistencia del ser*; el tiempo supone, suplanta o sustituye al ser en cuanto se acumula a sus espaldas la consistencia ontológica: la subsistencia queda limitada a *duración en el tiempo*, en lugar de elucidar este último desde la comprensión de la subsistencia.

No se sabe qué es el tiempo, y no obstante se confía al tiempo la subsistencia de todo aquello que es u ocurre, bajo la consideración de que cualquier cosa o vivencia tienen su *lugar*, su *espacio* propio, en el tiempo único y real<sup>46</sup>. La reducción cancela el tiempo uno y real, hasta tanto no haya quedado clara la naturaleza de su noción. Queda en suspenso este *axioma* de la experiencia natural: *cualquier cosa o suceso tiene su lugar simultáneo o sucesivo en el tiempo real uno y único*. La suspensión del axioma es metódica, aguarda al esclarecimiento de la noción de *tiempo*; y de manera previa espera al discernimiento de aquello que aun presentando la forma de la *duración* ni siquiera debe llamarse *tiempo*.

Esta última es la —aparente— *duración y sucesión* de las vivencias psíquicas. Por último, la forma de presentación de los fenómenos psíquicos tampoco se confunde con el acto, que no es *presentado* en absoluto. El orden metódico procede pues desde dentro hacia afuera: se trata de explicar el fenómeno de la aparente condición temporal del psiquismo a partir de una cota metódicamente más elevada, por decirlo de este modo. Se concluye que la selección del contenido de la percepción interna por parte de las funciones psíquicas —inherentes a la constitución de un sujeto orgánico— explican esta apariencia temporal en lo psíquico: “sólo en virtud de este hecho resulta claro por qué la ‘mezcla y fusión’ recíproca de las vivencias dentro del yo cobra para la percepción fáctica, a la vez el carácter una ‘sucesión’ y ‘yuxtaposición’ que pertenecen al organismo fenoménico (pero sin incluir la menor huella de temporalidad y espacialidad), y por qué también las vivencias anímicas se dividen en ‘presentes’, ‘pasadas’ y ‘futuras’”<sup>47</sup>.

46 Heidegger comienza sus *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo* con un planteamiento metódico coincidente en este extremo con el aquí esbozado. A Heidegger en particular se debe en efecto la insistencia en la cuestión de que nos hacemos eco ya desde el título de este trabajo, si bien en una flexión de su desarrollo al cabo contrapuesta. La obra de Heidegger citada plantea llama la atención desde su inicio sobre el carácter de indicador ontológico que pertenece al tiempo (Cfr. HEIDEGGER, M., *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*, trad. J. Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 21).

47 *Ibid.*

El orden metódico exige abordar las cuestiones del siguiente modo: la cancelación del tiempo real uno y único debe dar paso al análisis de la forma aparente en que se manifiesta la realidad psíquica. Hay que explicar por qué el psiquismo comparece en una modalidad durativa, cuando en verdad los actos psíquicos están exentos de duración temporal. Nos ocuparemos por último de esta cuestión. En cuanto a la índole del tiempo fenoménico, exterior, queda en dependencia de la forma manifestativa correspondiente al objeto de la percepción externa.

### 3. LA EXCLUSIÓN METÓDICA DEL TIEMPO EN LA REDUCCIÓN DE *FUNCIONES A ACTOS*

Scheler procura no dar un paso sin aval en el fenómeno de experiencia. La depuración nocional se orienta a describir la evidencia genuina. Ciertamente, la tesis que afirma la atemporalidad del acto es subsidiaria de la distinción metafísica hegemónica, se sigue de ella, pero sin limitarse a engranaje o pieza de ajuste sistemático. Es verdad que Scheler quiere evitar la curvatura trascendental de la conciencia, en la que percibe una deriva típicamente idealista. Pero porque el idealismo contradice los hechos de experiencia.

La aludida distinción entre actos y funciones es expuesta por Scheler en términos que connotan expresamente la referencia al tiempo: “En *el acto* no se encuentra: 1) nada de una actividad (como en todo atender) que sea capaz de incremento; 2) nada de duración temporal fenoménica; en este sentido, un acto es algo que corta toda duración temporal fenoménica y que nunca se extiende o perdura en ella; 3) además, el ‘acto’ es absolutamente diferente del objeto (...) puedo estar seguro de esto: aquello hacia lo cual dirijo mi mirada nunca es el acto mismo (...), sino algo que sigue perteneciendo a su contenido (...). La diferencia entre funciones y actos, por consiguiente, consiste en la manera de ser y de ser dados: 1) Los actos son ejecutados (por personas); las funciones se ejecutan, transcurren (como psíquicas). 2) Las funciones todavía se objetivan en la percepción interna, por lo menos en el recuerdo inmediato; los actos, no. 3) Las funciones psíquicas son modos cambiantes del comportamiento y del transcurso que ya presuponen alguna ejecución de acto y un darse en él”<sup>48</sup>.

Tanto el cambio como el transcurso, la duración como la sucesión son propiedades de las funciones, no de los actos. Cada acto es parcial, limitada, múltiple y variablemente realizado a través de funciones. Una multitud de

---

48 SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 48-49.

funciones psíquicas realizan, por ejemplo, la esencia del percibir. Percibir es una modalidad de acto, como también recordar o esperar, o amar u odiar son modalidades de acto. *Ver* en cambio no es un acto, sino una función —al igual que oír— *realizadora* del acto perceptivo.

El acto se identifica en exclusiva a partir de su valor intencional. Acto es la modalidad absoluta de ser cuya *esencia de contenido* es la *intencionalidad*, el *ser-conciencia-de*. Esa esencia se distribuye verdaderamente con arreglo a diferencias cualitativas esenciales: no es idéntica la cualidad esencial del percibir, del recordar etc. Pero a su vez cada acto, esencialmente distinto, pone en juego multitud de funciones psíquicas, cada una de las cuales realiza a su modo la esencia del acto. El acto se abre paso, por decirlo de este modo, a través de la función. La nota definitoria del acto espiritual es la trascendencia hacia *lo otro* que sí mismo. Esta condición es la intencionalidad.

Pero el cambio, el transcurso, la duración y la sucesión son propiedades de la función, no del acto. El acto no es susceptible de disminución o incremento, carece de extensión y duración, no sólo no ocupa el espacio o el tiempo *reales* sino que ni siquiera admite distensión estructural alguna. Carece por lo tanto de sentido la imagen en la que el acto se amolda o llena el *transcurso del tiempo*. Pero sí se atribuye duración al ejercicio de las funciones psíquicas, en cuanto la percepción de tales funciones incluye la de los cambios y procesos que afectan al organismo. En cambio, el acto “corta toda duración fenoménica y nunca se extiende o perdura en ella”<sup>49</sup>.

Recordemos que, según Scheler, las esencias *a priori* no son accesibles más que a los actos intuitivos puros. Los actos han de considerarse despojados de cualquier ingrediente ajeno al estricto valor intencional. De modo que también los procesos psíquicos exigen reducción, eliminación de sus componentes ajenos a la dimensión intencional. Scheler reserva el nombre de actos a las ejecuciones ya reducidas. Las funciones se reducen a su esencia intencional según la que confluyen en determinada cualidad de acto. Sólo así es posible la correlación entre modalidades esenciales de actos y dominios objetivos de ser absoluto. De la misma manera que los objetos singulares realizan contingentemente una determinada esencia la *posición real* de la función relativiza —y oscurece— la índole del acto.

La distinción entre actos y funciones concreta el desempeño metódico en la dirección *noética*. A la par, se subordina a la distinción metafísica hegemónica. Es distinción acorde con una metafísica que eleva la condición ontoló-

---

49 *Ibid.*

gica de la persona y a ese preciso título rechaza el idealismo: “Los actos son ejecutados (por personas); las funciones se ejecutan, transcurren (como psíquicas)”<sup>50</sup>; y correlativamente: “el ‘acto’ es absolutamente diferente del objeto (...)”<sup>51</sup>; “puedo estar seguro de esto: aquello hacia lo cual dirijo mi mirada nunca es el acto mismo”<sup>52</sup>; “Las funciones todavía se objetivan en la percepción interna, por lo menos en el recuerdo inmediato; los actos, no”<sup>53</sup>.

Hay que subrayar la afinidad —vivamente percibida por Scheler— entre una y otra familia de afirmaciones: *porque* los actos son ejecutados *por personas* son absolutamente distintos de los objetos y no admiten objetivación de ninguna especie (en cuanto a la esencia de su ser ejecutivo). Pero éste es precisamente el motivo que convierte a Scheler en enemigo acérrimo del idealismo. El idealismo metafísico *supone* —y por lo mismo *persigue*— la *autoconstitución proyectiva* del sujeto como objeto de conocimiento<sup>54</sup>. Por lo tanto, el planteamiento idealista se conjura con la distinción tajante entre persona y objeto de conocimiento.

El ser personal no se asimila a la conciencia puesto que no se cobra a sí mismo como objeto de conocimiento. La conciencia es índice de la persona no conmesurado con ella. La persona *es más acá del dominio de su propia virtualidad presentante*. No se tiene en menos tal capacidad, al contrario: se considera que el *ser* ejecutor de la manifestación intencional no se agota en esta última; que la persona pone en presencia porque ella es *más* que la presencia. La *presencia* es índice de la persona pero *menos* que la persona<sup>55</sup>.

Por lo mismo, *el otro* —la otra persona— tampoco es reductible al estatuto de su manifestación presencial. El objeto no acapara la condición personal, que desborda por todos lados de su estancamiento manifestativo. El ser personal queda atrás del acto —o, mejor, *en* el acto—, no se proyecta como objeto. Tampoco es objetivado *en* la percepción interna: la persona no es el *yo*. Por eso dice Scheler que “las funciones todavía se objetivan en la percepción interna, por lo menos en el recuerdo inmediato; los actos, no”<sup>56</sup>. Si se

---

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*

54 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental, I*, ed. cit., pp. 90 y ss.

55 Polo denomina a la persona *además*: este *además* se toma con relación a la *presencia*, el estatuto del objeto aportado por la operación cognoscitiva, a la que el autor llama *límite mental*. Cfr. POLO, L., *op. cit.*, *passim*.

56 *Ibid.*

quiere aludir a la manifestación perceptiva de la propia realidad, se hablará de un objeto, del objeto *yo*<sup>57</sup>, del que se ha tratado anteriormente.

De ahí la crítica de Scheler a la preeminencia del *cogito*, rescatada por el Husserl idealista<sup>58</sup>. Ya se ha insistido en que el punto de vista de Scheler es aquí diametralmente opuesto al de Husserl. Husserl cree haber dado con la piedra de toque infalible de la certeza filosófica porque considera que la vivencia de tipo *cogito* manifiesta un *aparecer idéntico con el ser*<sup>59</sup>. Scheler no acepta semejante identidad. Según Scheler la distancia entre el *aparecer* y el *ser* es en todo caso insalvable; es una distancia tendida sobre la imposibilidad de que el acto se confine a su aparecer.

Ser es absolutamente *acto u objeto*, de modo tal que no cabe el tránsito entre una y otra modalidad absoluta de ser. El ser como acto rehúsa por esencia la aparición, la manifestación en presencia de que es susceptible el *algo*<sup>60</sup>. La distancia incluye desde luego al *acto* cuyo *objeto* es el *yo*. De ahí la insistencia de Scheler en evitar la confusión entre *persona* y *yo*. No cabe que el *yo* sea la *persona*, puesto que el *yo* es al cabo objeto, mientras que la *persona* no amortiza el estatuto ejecutivo de su acto. El acto jamás se proyecta en objeto<sup>61</sup>.

En cambio el *yo* es en cierto modo objeto hegemónico de la percepción interna, es la *forma objetiva*<sup>62</sup> correspondiente a semejante dirección perceptiva. El *yo* es *objeto* en el sentido de *correlato* de la intuición eidética dirigida hacia la esfera de la percepción interna. Cualquier vivencia anímica connota al *yo*<sup>63</sup>, el *yo* comparece en fusión con cualquier contenido inter-

57 El objeto *yo* es un cierto concepto, el concepto interno más sobresaliente, *que ha de poder acompañar* —dice Scheler, en paráfrasis de Kant— a todas mis representaciones internas. Pero el objeto *yo* no es de ninguna manera *yo* (ahora en el sentido de *esta persona* que accede a cierta manifestación objetiva de su propia realidad).

58 Husserl distingue entre la conciencia trascendental y la persona, puesto que —especialmente, en el contexto de *Ideas II*— procede a la constitución trascendental de la noción de persona (Cfr. HUSSERL, E., *Ideen, II*, & 54 y ss.); Pero, precisamente este proceder concede la prioridad metódica al *yo* puro. Scheler en cambio reserva la radicalidad personal a la que también atiende, pero desde una especie de *desdoblamiento ampliativo del método*).

59 HUSSERL, E., *Ideas I*, ed. cit., pp. 105 y ss.

60 SCHELER, M., *Los ídolos...*, p. 48.

61 Ya se ha dicho que Fernández Beites propone una interpretación de Husserl en la que el carácter pre-reflexivo del *cogito* contiene en inmediata transparencia el vivir consciente del *yo*, *más acá* del valor intencional u objetivante. De esta suerte el vivir consciente alcanzaría a manifestar a la persona —como *yo*— sin llegar a objetivarla. Cfr. FERNÁNDEZ BEITES, P., *op. cit.*, *passim*.

62 Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, pp. 100 y ss.

63 SCHELER, M., *Ética*, p. 564.

namente percibido, a modo de forma de la percepción interna. Comparece en tal modalidad el objeto *yo, todo el yo* —por decirlo de este modo—. La persona no es objetivada, pero, de otra parte, la conciencia interna no se refiere como a su objeto propio sólo a una *parte*, un *momento* o a un trecho *temporal* de la propia realidad, sugiere esta última que según Scheler carece de sentido. El *yo* no es divisible ni espacial ni temporalmente, no se distribuye en trechos ni en partes, sino que conforma la totalidad manifiesta de la subjetividad —inidéntica con la persona (el yo que conozco es mi realidad subjetiva manifiesta, pero no mi persona actuante de tal manifestación).

La persona es absolutamente incompatible con la posición temática del objeto. Insisto: no se trata sólo de una exigencia derivada del cuerpo doctrinal sino previamente asentada en calidad de axioma. La distinción entre el ser del acto y el ser del objeto no se deriva de la reducción porque esta última se refiere en exclusiva al ser esencial —susceptible de presentación objetiva—, ya de los objetos, ya de los mismos actos (en lo concerniente a su *esencia de contenido*). Por lo tanto, la tesis de la incomparecencia objetiva de la persona más bien suscita dificultades a una interpretación estricta de la metodología reductiva, basada en el alcance objetivo de la intencionalidad<sup>64</sup>. Pero el ser ejecutivo del acto no es accesible de este modo. De ahí que la atención metódica haya de *desdoblarse*, según la expresión empleada; *ampliarse*, referirse a un respecto diverso del contenido objetivo de la intencionalidad. La persona es idéntica con el acto, que sólo *es* en el modo de la ejecución.

El tiempo es forma correspondiente en exclusiva al dominio del fenómeno externo. Ni siquiera propiamente al interno, mucho menos a la persona. El yo es forma objetiva porque acompaña a todos los fenómenos de la percepción interna, denominados psíquicos, como su enlace. Recordemos: Scheler no admite distinción esencial entre los contenidos de la percepción externa y la interna<sup>65</sup>. No hay diferencias esenciales entre los objetos correspondientes a una modalidad u otra de la actividad perceptiva. La diferencia entre ambas atañe a exclusivamente la forma de comparecencia del contenido. En el caso de la percepción interna, esa forma es el yo. A este preciso título, el yo juega un papel análogo a *la forma del tiempo*: como enlace objetivo —no subjetivo, como en Kant— de la experiencia, en este caso, interna. Los fenómenos internos comparecen en el modo de *fusión con el yo*<sup>66</sup>.

64 El estudio de Santamaría incide especialmente en tales dificultades: cfr. SANTAMARÍA, M. G., *op. cit.*, pp. 39 y ss.

65 Cfr. SCHELER, M., *Los ídolos...*, ed. cit., *passim*.

66 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 553.

Hay que explicar pues la *sucesión y la duración que parece afectar a* las vivencias psíquicas. Debe darse cuenta de la ilusión de temporalidad en el objeto de la percepción interna, cuando ni siquiera hay todavía —en esta esfera— “la menor huella de temporalidad y espacialidad”<sup>67</sup>. Pero, en primer término conviene subrayar la incoherencia del supuesto mismo que exige un tiempo para todo, no sólo para las cosas, ni sólo para los acontecimientos del mundo, sino también para la persona, para sus actos, para sus vivencias psíquicas, para el objeto de la percepción interna que es el propio yo. La cancelación metódica libera la atención por cuanto rompe con el arraigado prejuicio imaginativo. Prejuicio que bien examinado resulta absurdo.

Pues el tiempo no es, por así decir, *lugar* a propósito para albergar *entidades* del tipo de las vivencias psíquicas. De la suposición contraria se deriva una multitud de dificultades aporéticas. Carece de sentido suponer que las vivencias pasadas *permanecen* en un cierto limbo<sup>68</sup>, una especie de esfera de ser psíquico pasado, ya acontecido; pero la alternativa contraria, que considera las vivencias pasadas como realidades temporales extinguidas, no resulta mucho más sólida. Además, esta última suposición, colisiona con la tesis que afirma un conocimiento genuino del pasado. Recordemos que en este punto hay acuerdo entre Scheler y Husserl. Ahora bien, si hay intuición del pasado, pero de otra parte se dice que la vivencia *pasada ya no existe*, entonces debe admitirse la incoherente posición que establece una intuición actual de fenómenos no existentes.

En efecto. Una captación genuina de lo *ya acontecido* es incompatible con un conocimiento meramente *representativo* del pasado. El conocimiento representativo no es originario sino derivado; pero si no hubiera auténtico conocimiento del pasado de la conciencia, entonces tampoco lo habría del presente. Según Husserl en el presente de la conciencia juegan necesariamente las retenciones del pasado inmediato y la rememoración del lejano<sup>69</sup>. Husserl exige una articulación del tiempo interno de la conciencia con vistas a la retención de los objetos en el *ahora grueso*<sup>70</sup> de modo que desde ahí

---

67 *Id.*, p. 548.

68 *Id.*, p. 555.

69 El tiempo como tal, es decir, el tránsito de presente a pasado es percibido por la conciencia originaria de tiempo. Pero según Scheler no hay que confundir el contenido fenoménico del tiempo —la forma sucesiva en que se presentan los contenidos externamente percibidos— con la duración de las vivencias. Esta última es más aparente que real, puesto que las vivencias psíquicas no se suceden ni duran sino sólo los movimientos orgánicos que son su condición y los fenómenos perceptivos que connotan tales movimientos.

70 Cfr. HUSSERL, E., *Lecciones...*, p. 61.



queden también proyectadas expectativas intencionales motivadas. Esto último es la *protensión*. Con este procedimiento se da cuenta de la *solidez* —por llamarla así— del tiempo interno de la conciencia sin la que no cabría asegurar siquiera la vivencia presente. Pero esa solidez es establecida a costa de la tesis del realismo; puesto que no ya el ser del mundo —que por supuesto— sino el mismo ser del sujeto queda prendido en la *autorretención*. Por decirlo simplemente: la conciencia no retiene y proyecta porque *es*, sino que *es* en cuanto originariamente *se autorretiene*.

A partir de ahí las objeciones a la autoconstitución son obvias; porque, en efecto: ¿desde *dónde* ha de operarse la articulación del flujo que explica *articulativamente* cualquier otra?<sup>71</sup> En la segunda etapa, intenta Husserl sortear el obstáculo a través del concepto de *autodonación pasiva originaria*. Si la conciencia se manifiesta a sí misma de manera previa a cualquier ejercicio constitutivo espontáneo, el tiempo puro es constituyente de cualquier objetividad posible, pero no requiere ser constituido. Y, no obstante, esta última posición continúa en terreno aporético, en primer término desde la perspectiva del método. Porque este último tiene su indudable base en la admisión del *yo puro*.

El *yo puro* es el rayo que recorre de un lado a otro la corriente temporal de la conciencia y la instancia que ha de vencer la opacidad del flujo que se opone a la constitución trascendental<sup>72</sup>. O dicho de otra manera: la constitución posible es susceptible de esclarecimiento sólo en la medida en que accede a ella el *yo puro*. Ahora bien: 1º- La articulación pasiva del flujo de conciencia no es abarcable por el *yo puro*<sup>73</sup>, es decir, la multiplicidad diferencial *hilética*, *pasivamente habida*, no se presta cabalmente a unificación. O de otro modo: el tiempo de la conciencia *pasivamente* dado, en este nivel ínfimo de

71 Cfr. BECH, J. M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001, pp. 188 y ss.

72 Cfr. HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952; trad. cast. HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura, II*, trad. A. Ziri6n, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1997.

73 La espl6ndida descripci6n del *yo puro* cerni6ndose sobre la oscuridad de la *conciencia sorda* (*Ideen, II*, & 26), como una intermitente emergencia que ilumina el tenebroso fondo primordial, recuerda incluso a Schopenhauer. En mi opini6n, el encomiable esfuerzo de Husserl por rescatar el esp6ritu de la filosofa te6rica se estrella contra el c6mulo de sus concesiones met6dicas *previas* a niveles perceptivos ínfimos. La oscuridad met6dicamente instalada ah6 ya no se remonta. En Scheler hay tambi6n exceso en esta misma direcci6n —exceso de valor del contenido gnoseol6gico fenom6nico— pero queda compensada por un planteamiento *abiertamente metafisico*, que no teme expulsar al tiempo ni desdoblar la atenci6n met6dica cuando se trata de la esfera primordial.

objetividad no llega a articularse consigo mismo. De aquí saca partido la crítica de Heidegger a Husserl. Heidegger reconsidera a Husserl desde Kant e interpreta el lugar kantiano del tiempo en una dirección que acentúa el agnosticismo metafísico, puesto que la hegemonía trascendental del tiempo impide *a limine* hacer pie, despejar limpiamente el horizonte de la teoría. 2º- Hay pues en Husserl un conflicto insoluble entre criterios metódicos: ¿Cómo conciliar la pasividad del sustrato intencional inferior con la espontaneidad que en el polo opuesto define la índole de transparencia del *yo puro*?

Pero cabe *otra solución*, que es la propuesta por Scheler. Esta solución comienza con la renuncia a exponer al sujeto en términos de articulación temporal. Si se advierte que la conjunción de lo indefinidamente disperso no es la vía de acceso al sujeto, la antropología se simplifica, por decirlo así, porque se eleva la cota de la perspectiva metódica; y correlativamente se franquea la vía de acceso a la metafísica. Adviértase: no es que ya no aparezcan dificultades —la noticia del propio sujeto es un agudo problema filosófico—, pero se prescinde de una línea de consideraciones metódicamente oscurecedora. La noticia del sujeto no queda ya directamente comprometida con el problema de la articulación del tiempo. Si se dice, como hace Scheler, que en el fenómeno que enlaza lo sucesivo no hay siquiera vestigios del ser personal, el horizonte teórico queda —al menos provisionalmente— despejado<sup>74</sup>.

En suma, Scheler repara en que el esquema representativo del psiquismo a modo de enlace entre momentos temporales de conciencia presenta dificultades insalvables. La posición en el tiempo de las vivencias psíquicas es inconsistente: tanto la permanencia en una misteriosa esfera de lo pasado como la duración puntual ulteriormente extinguida son tesis insostenibles. Ambos supuestos comparten el esquema imaginativo que pone el tiempo como *lugar* del acontecimiento espiritual. Se confunden así dos modalidades fenoménicas bien distintas.

Existe una auténtica percepción del tiempo que incluye la intuición originaria del pasado. Y existe también una percepción auténtica de las vivencias internas. Pero mientras la primera conoce la sucesión —o simultaneidad— de

74 No del todo, sin embargo, porque tampoco es exacta la posición analizada en Scheler. La persona es acto intemporal pero tiene que ver con el tiempo en cuanto al ser personal corresponde la *articulación presencial del tiempo*. Si no se repara en ello, el camino metafísico que se abre queda erizado de nuevas dificultades, porque deja de tener en cuenta el estatuto específico de la esencia pensada. La esencia pensada es eximida de ser de acuerdo con la articulación del tiempo en presencia. Pero si esto último no se tiene en cuenta, la metafísica resultante es esencialista, que es justamente lo que le ocurre a Scheler.

elementos cuyo modo de manifestación es la exclusión recíproca, nada de eso hay en el fenómeno de la percepción interna si se prescinde de la connotación de lo orgánico: “aquí se trata de una diversidad positiva de muy otro tipo, es decir, de la *compenetración*, cuyos elementos, únicamente como elementos fenoménicos de una percepción interna están coordinados, por parte de un ser dotado de organismo, a la sucesión de sus estados orgánicos y condicionados por estos en su manifestación”,<sup>75</sup>.

Scheler expresa de una manera un tanto oscura pero también ingeniosa, la incoherencia del supuesto que sitúa la vivencia psíquica en el tiempo: “Y ya que todo acaecimiento psíquico determina la *totalidad* del ‘yo’ de un *modo distinto*, y el yo mismo, que no existe en una sucesión y exteriorización recíproca, ni puede persistir ni cesar de ser (es decir, si *existe* en un primer punto del tiempo, no puede ya en un segundo punto ni ser ni no-ser), no se precisa de aquellas hipótesis”,<sup>76</sup>.

Este texto expresa con agudeza la fórmula aporética de la posición que combate. La aporía descansa sobre el supuesto de que el yo con sus vivencias psíquicas existe en el tiempo objetivo. El tiempo objetivo se representa a modo de recta o segmento cuyos puntos son cortes junto a los cuales siempre es posible definir otros. La representación lineal indica en todo caso la separación de aquello que se representa en ella. De manera que si en la línea del tiempo es situada determinada cosa duradera se representará la diferencia entre los tramos de la línea ocupados por la cosa y los anteriores y posteriores que estarían vacíos de la cosa. Si lo que se representa en la línea es una cosa cambiante, el trecho de la línea ocupado por la cosa ha de presentar entre unos puntos y otros diferencias que expongan las cualidades anteriores y posteriores al cambio.

Ahora bien. La idea del texto es que una representación así —lineal según la sucesión temporal— no resulta admisible para el ser que no expone diferencias según la exterioridad recíproca. El tiempo, junto con el espacio, es forma representativa de lo existente en exterioridad diferencial. Leibniz dice que el tiempo es el orden de la existencia sucesiva, es decir, de las determinaciones simultáneamente incompatibles. Hemos leído en Scheler que la fusión o compenetración de las diferencias no admite posición en la serie sucesiva del tiempo.

Ahora bien, tal es el caso del yo, cuyo modo de comparecencia es la del objeto que no sitúa sus diferencias *una* fuera de las *otras*, sino *en fusión* o

75 SCHELER, M., *Ética*, p. 550.

76 *Ibid.*

compenetración. Anteriormente se aludió a la diferencia entre la consideración abstracta y la consideración concreta de la esencia de los actos personales. De manera abstracta podemos distinguir, pongamos por caso, un acto de conocimiento con relación a un acto de amor; y por este mismo camino parece sugerirse la sucesión de estos mismos actos en el tiempo. Puede parecer, en efecto, que *primero* se conoce y *después* se ama. Pero la tosquedad del esquema se pone de manifiesto en la consideración *concreta* de los actos: en ésta acto de conocimiento y de amor no son escindibles, en cuanto existentes en la persona concreta que los individúa de manera esencial.

No es que no existan diferencias esenciales entre los actos, sino que tales diferencias no se establecen según el orden de la existencia sucesiva. En rigor no sería capaz de ejercicio cognoscitivo espiritual un ser que simultáneamente no fuera un núcleo activo amoroso, y viceversa<sup>77</sup>. Luego si se establece la precedencia del acto cognoscitivo sobre el amoroso —en sentido temporal excluyente— se incurre en simplificación del orden entre los actos. La aporía consecuente a semejante simplificación se formularía de este modo: *supuesto* un ser que (en un momento determinado del tiempo) exclusivamente entendiera, se seguiría que *en el momento siguiente* ni amaría ni no amaría. Lo que equivale a subrayar la inconveniencia del supuesto, es decir, que *en concreto* un *acto* de intelección exento o aislado —no personal— constituye un contrasentido.

De la misma manera, el *yo* colocado en un punto de la línea temporal ni persiste en ella ni cesa. Porque adviértase que conceder la alternativa —lo uno o lo otro— supone exigir al *yo* un modo de ser que no le conviene. “Si *existe* en un primer punto del tiempo, no puede ya en un segundo punto ni ser ni no-ser”. Obviamente, es imposible que algo ni sea ni no sea. Pero no más imposible que aquello otro; a saber: que un ente de esencia determinada sea en forma esencialmente diferente. Y así ni de la persona ni de sus actos, y ni siquiera de la noticia del propio ser —en cuanto admite manifestación objetiva como *yo*— conviene en modo alguno decir que son en el tiempo.

Podría objetarse aún que el argumento valdría para el cambio o la sucesión de estados en el *yo*, pero no para su duración o permanencia. Porque el cambio sugiere diferencias externas sucesivas en un mismo sujeto permanente, pero la permanencia no parece requerirlas. Por lo tanto: si el *yo* es colocado en un punto del tiempo, en el siguiente no cesa sino que dura o persiste. La respuesta a esta objeción detectaría la suposición del tiempo, reintroducida de nuevo. En este caso, con la concesión implícita de que todo aquello que no

<sup>77</sup> Cfr. SCHELER, M., *Ética*, pp. 499 y ss.

cesa permanece o dura en el tiempo. Pero no es así, si se tiene en cuenta que sólo aquello que puede cesar puede durar según en tiempo, como también dice Aristóteles. O de otro modo: la forma del tiempo no se manifiesta como el modo de ser idéntico de lo duradero mientras dura, sino como la forma de ser sucesiva o esencialmente variable de aquello que dura en tanto que cesa<sup>78</sup>. En suma: el acto no dice de suyo permanencia en el tiempo o duración, sino que esta última debe tomarse exclusivamente con referencia a aquello que cambia en cuanto que cesa<sup>79</sup>.

La función permanece o dura en el tiempo por lo mismo que cambia o se encamina a su extinción, pero no el acto al que, por así decir, la función se acoge en tanto que dura y cuyo vínculo pierde la función al extinguirse. El acto corta en cada punto y en cada tramo a la función, no se coextiende con ella, no admite disminución ni incremento. El acto se asimila a la persona. El yo, por su parte, ofrece analogía con el organismo, en el sentido siguiente: cualquier sentimiento orgánico se ofrece sobre el trasfondo de la vivencia del organismo como un todo, del mismo modo que cualquier vivencia o sentimiento espiritual convoca la totalidad concentrada de la conciencia del propio yo. Sin embargo, el yo de suyo no incluye esencialmente correspondencia con organismo alguno; cabe pensar un ser espiritual carente de vínculo orgánico, en cuyo caso la forma autoperceptiva dejaría también de registrar apariencia de sucesión o duración. La sucesión aparente de la vida psíquica depende de la intromisión de las funciones psíquicas en el sujeto dotado de organismo.

El sentido interno juega según Scheler<sup>80</sup> el papel de un catalizador que concentra la atención inmediata del sujeto en el aspecto que concierna a la función psíquica de que se trate. El sentido interno selecciona el contenido psíquico atendido. Esa selección explicaría la apariencia de sucesión en la vida psíquica. Ahora bien, el hecho mismo de la posibilidad de atender en cada uno de esos aparentes tramos a esferas de recuerdo más extensas; junto con la posibilidad con que siempre cuenta la persona de sumergirse en niveles más profundos de su yo, prueba que la referida selección de contenidos estaba en función de las necesidades vitales inmediatas; es decir, que afectaba a la

78 Como veíamos más arriba la percepción del tiempo se refiere específicamente al tránsito de lo caduco. Si el yo quedara situado en un determinado punto del tiempo, en el siguiente no sería ni dejaría de ser. Es decir: lo temporal existe sucesivamente porque sus determinaciones reales no admiten existencia simultánea. Como el yo compenetra sus diferencias no soporta el emplazamiento dentro del marco temporal.

79 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 561, not. 57.

80 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 551. Hay aquí un trasunto del concepto escolástico de especie impresa, que también aparece en Kant (Cfr. KANT, I., *KrV*, B 67 y ss.).

relación del propio organismo con el medio, no al contenido mismo del psiquismo, el cual es indiviso.

El juego de las funciones psíquicas está en general en dependencia de las modificaciones que el organismo sufre. Las inmutaciones orgánicas sí son fenómenos propiamente decursivos, temporales, pero la estructura del psiquismo humano es tal que sólo resultan actualmente notadas las vivencias correspondientes a cambios orgánicos determinados<sup>81</sup>. La experimentación del organismo como trasfondo de la percepción produce la ilusión de que las vivencias psíquicas se suceden en el tiempo cuando realmente se mantienen en una compenetración con el yo que nada tiene que ver con el fenómeno del tiempo.

La duración experimentada en la vivencia perceptiva no se asigna al acto sino a la *función psíquica* con que el acto se reviste en virtud de su referencia al organismo. Pero éste es precisamente el estatuto del acto en la condición previa a su reducción metódica. Este tiempo vivido como duración del acto en que se percibe un objeto temporal, queda introducido con la percepción del *organismo* a modo de trasfondo de cualquier otra vivencia perceptiva.

No hay inconveniente en admitir actualidad temporal en la vivencia orgánica. Más aun: el tiempo, según Scheler, se divide en presente, pasado y futuro de acuerdo con la actualidad presente del cuerpo orgánico. El cuerpo es la única realidad subjetiva propiamente situada dentro del curso del tiempo objetivo<sup>82</sup>. La vivencia espiritual es perceptivamente registrada en la medida de una suscitación mediata. La instancia mediadora es la función psíquica a través de la cual el sujeto vivo interrelaciona con su medio vital. Naturalmente la persona puede dirigir libremente<sup>83</sup> su atención para que afloren capas más extensas o profundas de su psiquismo.

Pero todas las vivencias *están ya ahí* —por decirlo con una metáfora espacial, no menos impropia que la temporal—: las vivencias coexisten en unidad de conformación indisoluble. Esa unidad es el yo<sup>84</sup>. Scheler ilustra el fenó-

81 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 547.

82 Ocurre incluso —paradójicamente— que mientras el tiempo objetivo no incluye división absoluta en presente, pasado y futuro, el organismo percipiente sí introduce semejante división como *absoluta*: sólo relativamente al organismo que percibe queda el tiempo objetivo dividido en presente, pasado y futuro; pero lo que para este mismo organismo constituya su presente no es relativa sino absolutamente aquello que actualmente le afecte (Cfr. SCHELER, M., *Ética*, pp. 568-569, not. 62).

83 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 558.

84 El acto espiritual responde a índices de motivación completamente autónomos, distintos del condicionamiento al que se someten las funciones. Scheler trae aquí a colación su alto concepto de la libertad personal, cuyo dinamismo propio resulta, según el autor, opuesto

meno de la aparente sucesión del psiquismo con este ejemplo<sup>85</sup>: si en una habitación oscura se enfocara sucesivamente una u otra parte de la habitación, parecerían sucederse en el tiempo objetos que en realidad son simultáneos. La función psíquica haría de foco que concentra la atención hacia este o aquél aspecto de la vida espiritual del sujeto, prescindiendo de otros, según la modificación del organismo que en cada momento (corporal) prevalezca.

Pero si el yo contiene en identidad simultánea, la totalidad de su haber psíquico —una simultaneidad no temporal— se suscitará como problema la explicación del cambio mismo del yo. Porque cabría objetar al planteamiento recién expuesto: ¿qué diferencia existe al cabo entre el hecho de que los fenómenos psíquicos se sucedan en el tiempo y el hecho de que sólo *parezcan* sucederse de tal manera? Conviene interpolar esta objeción con vistas precisamente a subrayar la distancia entre la fenomenología de Scheler y la de Husserl. Porque, en efecto, si el fenómeno de conciencia es en su inmediato darse a la conciencia el criterio último de certeza —según la máxima metódica de Husserl—, entonces la diferencia en cuestión queda anulada: el tiempo interno revelaría la estructura del psiquismo puesto que la apariencia de los fenómenos psíquicos reviste la forma de la duración interna. Pero el fenómeno es idénticamente ser inmanente absoluto de la conciencia *para sí*.

Pero si no se asume, como Scheler, la validez prioritaria del criterio del *cogito*, entonces no basta la apariencia para asegurar la manera del ser. Puede ocurrir en efecto que la apariencia separe —e incluso que necesariamente separe— aquello que en el ser no se separa; y también que exista un orden jerárquico de las evidencias que permita rectificar las ilusiones. Así no basta que el yo aparezca como flujo para establecer que lo sea.

Aquí se sitúa una notable tesis de Scheler, con la que el autor se opone a la elucidación del sujeto en términos de *sustancia*. La persona no es sustancia ni el yo cambia como un sustrato que dura —en el tiempo objetivo— afectado sucesivamente con cualidades diversas. La modificación del yo no es la de una *cosa psíquica*. Pertenece tanto al contenido esencial de la realidad psíquica como a la forma de su objetividad —ya reducida— la perfecta *competración* o *fusión de diferencias*. Es importante notar la dualidad del respecto mencionado, porque de otro modo quedarían reintroducidas confusiones entre la persona y el yo. No sólo —hay que decir— la persona se modifica fuera del tiempo, sino que el modo cabal de la comparecencia objetiva del

---

incluso al que describen las leyes psicológicas de la motivación (Cfr. SCHELER, M., *Ética*, ed.cit., p. 560).

85 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 549.

fenómeno psíquico es la compenetración de diferencias. Si, como estamos viendo, se ofrece una perspectiva diferente es porque se entrecruzan dos series fenoménicas diversas. Ese entrecruzamiento da lugar a una ilusión, que sólo la metodología reductiva es capaz de deshacer. Por lo tanto, es impertinente concebir el yo como un sustrato vacío permanente —sucesivamente investido de cualidades diferenciales diversas—; y también concebirlo al modo de un flujo de momentos vivenciales diversos.

La transmutación del yo no es *en el tiempo*, el yo no es un sustrato permanente ni una serie de momentos sucesivos. El yo cambia sin permanencia y sin transcurso según una modificación completa de *todo en todo*<sup>86</sup>. La variación de cualquier diferencia es la del conjunto en virtud de la fusión mencionada. Queda pues eliminada cualquier alusión al tiempo, salvo la que tiene que dar cuenta del origen extrínseco de la variación<sup>87</sup>. Si se quiere situar a la persona en el tiempo, será preciso en todo caso hablar de un sentido diverso de la temporalidad, distinto del tiempo fenoménico: “Así podemos decir: la persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; mas no vive en el interior del tiempo fenoménico que es dado inmediatamente en el flujo de los procesos anímicos, ni tampoco en el tiempo objetivo de la Física”<sup>88</sup>.

Queda así drásticamente reducido el valor metódico que se concede al tiempo. El puesto de la perspectiva genético-temporalista cede en la medida en que el ejercicio filosófico se evade del pertinaz esquema imaginativo. La pugna se encamina a desplazar el lugar metódico del tiempo, a empujarlo, por así decir, hacia la posición temática. Obviamente, el desplazamiento cabe si se aferra un emplazamiento más sólido o justamente desde éste. En el plano filosófico la solidez es solidaria con la profundidad, o también puede decirse que la disposición más ancha se logra desde una cota más alta.

La metódica de Scheler es desde luego modelo en este orden de consideraciones. Porque se echa de ver que la exigencia en el orden dispositivo de las temáticas rehúsa su colocación en el mismo plano. Ya la descripción propuesta por Scheler para la realidad psíquica sugiere una representación ima-

86 Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 561.

87 El tiempo se mantiene en relación exclusiva con la inmutación actual del organismo. Y nada más que ahí. De modo que si la realidad personal misma resulta al cabo afectada por la contingencia orgánica temporal, no lo será más que en virtud de su propia libertad, de su dinámica propia. Y en la forma de asimilación de esas nuevas diferencias, de acuerdo con las cuales el conjunto de todas las demás quedaría transmutado. Scheler sugiere aquí la doctrina clásica de los hábitos (Cfr. SCHELER, M., *Ética*, p. 555).

88 SCHELER, M., *Ética*, pp. 515-516.



ginativa según círculos concéntricos, si se entiende lo que quiero decir. El propio Scheler alude a este tipo de esquema, revelado en el contraste entre las experiencias profundas del yo y las superficiales; el autor hace notar que el organismo corporal ocupa el centro de la atención perceptiva en proporción inversa a la profundidad de la vivencia, mientras que esta última desplaza la sensación orgánica a la par que amplía el campo de comparecencia de la propia subjetividad.

Esta representación en círculos admite contraste con el esquema lineal que Husserl sugiere a partir de su marcada insistencia en el análisis descriptivo. Como si dijéramos: Husserl describe el tiempo desde la vivencia del tiempo —y eso es la fenomenología— pero también da la impresión de estar describiendo la vivencia del tiempo *desde el tiempo*. Scheler en cambio, según vemos viendo, procura eludir la intromisión del tiempo en la medida en que amenaza principios que al autor considera de más alto rango<sup>89</sup>.

---

89 La cuestión crucial es el orden metódico: Scheler no trabaja, por decirlo así, en una misma dirección atencional, no fuerza la confluencia de las líneas temáticas que persigue. Abre *más espacios teóricos*, por decirlo así, o *tiene en cuenta más cosas* que Husserl. De entrada Scheler se desentiende de postulados filosóficos esencialmente *modernos* cuando no los niega taxativamente, mientras que Husserl se mantiene indudablemente en el contexto de la filosofía *moderna*, sobre todo a partir de la adopción del *cogito* como criterio metodológico hegemónico.



## BIBLIOGRAFÍA

### OBRAS DE SCHELER

- *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, GW, 3; ed. cast. J. M. Vegas, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1988.
- *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3; trad. I. Vendrell *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, 2003.
- *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthetic*, GW, 2; trad.de H. Rodríguez, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.
- *Vom Wesen von Philosophie und der moralischen Bedingung der philosophischen Erkennes*” en *Vom Ewigen im Menschen*, GW, 5, ed. María Scheler, 5ª edición, Berna, Munich, 1968; traducción castellana de D. Gamper en la selección de textos de P. Good, “Sobre la esencia de la filosofía y de la condición moral del conocimiento filosófico” en *Gramática de los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2003.
- *Vom Ewigen im Menschen*, GW, 5, ed. María Scheler, 5ª edición, Berna, Munich, 1968; *L’eterno nell’uomo*, traduzione, a cura di Paola Premoli De Marchi, Bompiani Il Pensiero Occidentale, Milano, 2009. Trad. castellana J. Marías y J. Olmo, *De lo eterno en el hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2007.

### OTROS AUTORES

- ABELLA, M., “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, Διαμων. *Revista de Filosofía*, nº 34, 2005, pp.143-152.
- BECH, J. M., *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. J. M. Palacios, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999.

- CORAZÓN, R., *Hombre y verdad en Descartes*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 21, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.
- DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 vols., PUF, Paris, 1959.
- FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Servicio de Publicaciones en Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- FALGUERAS, I., *et. al.*, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid, 2010.
- FERRER SANTOS., U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008.
- “Intencionalidad del conocer *versus* intencionalidad del querer” en FALGUERAS, I., *et. al.*, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, pp. 93-105.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J., “El límite mental y el criticismo kantiano” en *Studia Poliana*, nº 7 (2005), pp. 25-40.
- *Teoría del conocimiento humano*, EUNSA, Pamplona, 1988.
- GONZÁLEZ, A. L., “La prueba de Dios por la posibilidad”, en *Tópicos*, nº 27, 2004, pp. 25-49.
- GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Las demostraciones de la existencia de Dios según Leibniz*, EUNSA, Pamplona (2ª ed.), 2004.
- HARTMANN, N., *Ontología, I*, trad. J. Gaos, FCE, México D.F., 1965.
- HAYA, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, EUNSA, Pamplona, 1992.
- *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, EUNSA, Pamplona, 2007.
  - “La superación del tiempo”, en *Studia Poliana*, nº5 (2003), pp. 75-102, nº7 (2005) y nº 8 (2006), pp. 151-181.
  - “La exclusión metódica del tiempo en metafísica”, en *Studia Poliana*, nº 12 (2010), pp. 69-83.

- HAYA, F., “El tiempo y las modalidades en Leibniz”, en *Anuario Filosófico* XXXVIII/1 (2005), pp. 163-186.
- “Los sentidos del tiempo en Hegel”, en *Studia Poliana*, nº 9 (2007), pp. 67-102.
  - “El hombre como señor del tiempo”, en *Studia Poliana*, nº 10 (2008), pp. 27-49.
  - “La anteposición esencial de la persona como *a priori* del pensar puro del tiempo”, en R. CORAZÓN, *et al.*, *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, Unión Editorial, Madrid, 2009, pp. 59-86.
  - “El método de la gnoseología. Una Introducción al tomo III del *Curso de Teoría del conocimiento* de Leonardo Polo”, en *Miscelánea Poliana*, nº 30 (2010), pp. 6-13.
- HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, F. Meiner, Hamburgo, 1952; *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, FCE, Madrid, 1988.
- *Wissenschaft der Logik*, F. Meiner, Leipzig, 1948; trad. A. y R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1948.
- HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, trad. J. J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1979; trad. J. Aspiunza, *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
  - *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1993; trad. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
  - *Kant und das Problem der Metaphysic*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1973; trad. G. Ibscher y E.C. Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993.
- HENCKMANN, W., *Max Scheler*, C.H. Beck, München, 1998.
- HILDEBRAND, A. V., *Alma de León. Biografía de Dietrich von Hildebrand*, trad. A. Ansaldo, Ediciones Palabra, 2ª ed., 2005.
- HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX/ 2, M. Nijhoff, La Haya, 1984; trad. M.G. Morente y J. Gaos, *Investigaciones Lógicas*, Altaya, Barcelona, 1995.
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesein*, Husserliana X, M. Nijhoff, La Haya, 1966; ed. A. Serrano de Haro, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.

- HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, ed. C. Moreno y J. San Martín, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, I, trad. J. Gaos, FCE, Madrid, 1993.
  - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952, *passim*; *Ideas relativas a una fenomenología pura*, II, trad. A. Ziri6n, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1997.
  - *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963; ed. cast. M. Garc3a Bar6, E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, ed. M. Garc3a Bar6, FCE, Madrid, 1985.
  - *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften un die transzendente Phänemonologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, 1962, trad. J. Mu6oz y S. Mas en E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas*, Editorial Cr3tica, Barcelona, 1991.
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Ediciones Palabra, Madrid, 1988.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner, Hamburg, 1956; trad. P. Rivas, *Cr3tica de la Raz6n Pura*, Alfaguara, Madrid, 1994.
- LEONARDY, H., *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines ethischen Personalismus*, M. Nijhoff, La Haya, 1979.
- LLAMB3AS DE AZEVEDO, J., *Max Scheler. Exposici6n sistem6tica y evolutiva de su Filosof3a con algunas cr3ticas y anticr3ticas*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1965.
- LLANO, A., *Fen6meno y trascendencia en Kant*, EUNSA, Pamplona, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenol6gia de la percepci6n*, Pen3nsula, Madrid, 1997.
- MORENO, C., *Fenomenol6gia y filosof3a existencial, II. Entusiasmos y disiscencias*, Editorial S3ntesis, Madrid, 2000.
- PADIAL, J. J., “Tiempo de presencia y presencia en el tiempo”, en *Studia Poliana*, n6 12 (2010), pp. 85-103.
- PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropolog3a filos6fica*, BAC, Madrid, 1978.

- PLACENCIA, L., *La ontología del espacio en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 192, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963.
- *El acceso al ser*, EUNSA, Pamplona, 2ª ed., 2004.
  - *Antropología trascendental, I. La persona humana*, EUNSA, Pamplona 1999.
  - *Antropología trascendental II*. EUNSA, Pamplona, 2003.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.
- SAN MARTÍN, J., *Presentación* a ed. cast. de HUSSERL, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- SÁNCHEZ MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- SANTAMARÍA, M. G., *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002.
- SELLÉS, J. F., *Intuición y perplejidad en la Antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.
- SERRANO DE HARO, A., *Presentación* a ed. cast. de HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna de tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.
- SOKOLOWSKI, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970.
- STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, en E. Stein, *Obras completas III*, ed. J. Urkiza y J. Sancho (eds.), Monte Carmelo, 2007.
- THOMAE AQUINATIS, S., *Opera Omnia*, Marietti, Taurini, 1939 y ss.
- *Opera Omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M edita*, Ex Typographia Polyglotta S.C. Propaganda Fide, Romae, 1882 y ss
  - *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit E. Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes, 2004.
- WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*, trad. G. Haya, BAC, Madrid, 1982.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)



- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)

- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino, *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)

- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la*

- antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades de la amistad “de amor”*” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)

- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida"versus" Influjo Físico. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756)* (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, *'Pulchrum', Origen y originalidad del 'quae vista placent' en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La "Refutación del idealismo" en Kant* (2011)