

El tema de Dios y del hombre en la fenomenología de M. Scheler

INTRODUCCIÓN

I. OBJETIVO Y MÉTODO

El hombre, en cuanto ser que ha de hacerse, está condenado a una búsqueda radical. En virtud de esta búsqueda es el hombre esencialmente pregunta. «Buscar» en la esfera del espíritu es «preguntar».

Kant afirma que el hombre pregunta primordialmente tres cosas:

- «Qué puedo yo saber»: Aquí la búsqueda se orienta hacia una metafísica de naturaleza.
- «Qué debo hacer»: Este interrogante franquea las fronteras de la Ética de la persona.
- «Qué tengo derecho a esperar»: La búsqueda se adentra aquí en el campo de la Filosofía de la Religión.

Estas tres preguntas —agrega Kant— convergen fundamentalmente en la siguiente: «Qué es el hombre»¹.

El hombre, pues, que en su abertura óptica se proyecta en una multiforme búsqueda, revierte, necesariamente, sobre sí mismo, constituyéndose en tema central. Es, concretamente, Feuerbach, quien en sus *Principios de la Filosofía del porvenir* presenta, como exigencia, la antropología como ciencia universal².

Coincidiendo, en el aspecto formal, con la afirmación de Kant, y cercano a la exigencia de Feuerbach, aunque en un horizonte noético diametralmente opuesto, aparece la temática antropológica en el pensamiento filosófico de M. Scheler (1874-1928). Sólo unas semanas antes de su muerte, inesperada y prematura, escribe, haciendo como un balance final de su obra:

1. *Kantswerke*, XI. Akademieausgabe. Berlin: De Gruyter 1968, 429.

2. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Sämtliche Schriften, Bd. II, hrsgb. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart: Frommann-Holzboog 1960, 317.

«Las cuestiones: «¿Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica. Pero desde el año 1922 los largos esfuerzos que he hecho, abordando el tema por todos los lados posibles, se han concentrado en la composición de una gran obra, dedicada a este asunto; y he tenido el placer (Glück) creciente de ver que la mayor parte de los problemas filosóficos, que ya había tratado, convergían más y más sobre esta cuestión»³.

Ahora bien, el pensamiento antropológico de M. Scheler implica de una manera constitutiva el tema de Dios: «La única idea del hombre llena de sentido es la de un total y absoluto teomorfismo»⁴. El Hombre es la «intención», el «gesto de la trascendencia», es la «dirección del universo hacia Dios»⁵. Sólo por la «irrupción de Dios en el hombre» se da una auténtica antropogénesis⁶.

Esta absoluta inserción del hombre en Dios, esta mutua pertenencia ontológica de ambos, esta estructura relacional de lo Eterno y del hombre en el pensamiento de M. Scheler es el objeto de nuestra investigación.

El objeto de nuestro estudio es, sin duda, complejo por un apretado de razones que, simplificando, podemos reducir a las siguientes:

1. La amplitud temática.
2. La índole cualitativa de la obra de M. Schler.

3. Stell. 5.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

Meth.	Die transzendentale und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik, Leipzig: Dürr 1900.
Eth.	Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch zur Grundlegung eines ethischen Personalismus, 5. Aufl., Bern: Francke 1966.
U.d.W.	Vom Umsturz der Werte, 4. Aufl., Bern: Francke 1955.
Ew. M.	Vom Ewigen im Menschen, 4. Aufl., Bern: Francke 1954.
Soz. Welt.	Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, 2. Aufl., Bern-München Francke 1963.
Phil. Geg.	«Die deutsche Philosophie der Gegenwart», en: Deutsches Leben der Gegenwart, hrsgb. von Ph. Witkop, Berlin: Verlag der Bücherfreunde 1922.
Sym.	Wesen und Formen der Sympathie, 5. Aufl. Frankfurt/M., G. Schulte-Bulmke 1948.
Wi. Ges.	Die Wissensformen und die Gesellschaft. Probleme zu einer Soziologie des Wissens, 2. Aufl., Bern-München: Francke 1960.
I-R.	«Idealismus-Realismus», en: Philosophischer Anzeiger, Bonn 2 (1927-1928).
Phil. W.	Philosophische Weltanschauung, Dalp-Taschenbücher Bd. 301, Bern: Francke 1954.
Stell.	Die Stellung des Menschen im Kosmos, 7. Aufl., Bern-München: Francke 1966.
Nachl.	Schriften aus dem Nachlass, Bd. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, 2. Aufl., Bern: Francke 1957.

4. Eth. 293.

5. U. d. W. 186.

6. Ew. M. 160.

3. La controvertibilidad —según los intérpretes— de la continuidad o discontinuidad de su pensamiento.

Estos motivos de complejidad determinan específicamente nuestro método, eminentemente selectivo, descriptivo de la esencialidad temática y analítica de aquellas causas que pueden desvelar una continuidad progresiva, una revisión consecuente más que una drástica ruptura en la totalidad de su pensamiento.

1. *La amplitud temática* es un riesgo que, conscientes, tenemos que correr. Al existir una relación esencial, una conexión entitativa entre Dios y el hombre en M. Scheler, todo intento de considerar aisladamente uno de estos temas, llevaría a la parcialidad y a la insuficiencia. De aquí el hecho de que nuestra intención metodológica no tienda nunca al carácter exhaustivo sino selectivo de nuestro estudio.

En este sentido nos atrevemos a justificar nuestro empeño apoyándonos en el mismo M. Scheler: «Cuando se trata de una verdadera obra de arte, puede captarse, de alguna manera, en cada parte de la misma la totalidad de la individualidad espiritual del autor... partiendo de las partes, se puede, muy bien, reconstruir el todo»⁷.

2. *La índole cualitativa de la Obra de M. Scheler* está configurada por una cierta paradoja. La forma arquitectónica y la vertebración orgánica —al estilo de Kant o de Hegel— no son, sin duda, características de M. Scheler.

«Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima»⁸.

Se tiene una como primera impresión de que todo ha surgido impetuoso y fugaz, que M. Scheler escribe en el instante y para el instante, que todo es un caos enorme y anárquico de pensamiento que hay que transformar en un «cosmos».

Creemos, sin embargo, y aquí está lo paradójico, que la lectura reposada de sus escritos puede descubrir una dinámica interna, una fuerza sistemática de cuño propio, una energía casi rectilínea de pensamientos en torno al tema de Dios y del hombre detrás de la totalidad. Aunque es verdad, pues, la afirmación brillante y profunda, de Ortega y Gasset de que M. Scheler «al mover las manos en el aire próximo, como a un prestidigitador, se le llenaban de joyas»⁹, no es menos cierto que existe un sentido interno de continuidad —que para no prejuzgar nada podemos denominar «formal» en el tema de Dios y del hombre, que se proyecta sobre todos sus escritos, llenándolos totalmente unas veces o siendo subrayado de una manera marginal otras.

El «camino a seguir» en este aspecto será, pues, limitarnos a describir la

7. Nachl. 298.

8. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. IV, 6 Ed., Madrid: Revista de Occidente 1966, 510.

9. *Ibd.*

trama interna de la esencialidad temática intencional, prescindiendo, una vez más, de esas «joyas» de que se llena las manos M. Scheler, ebrio de esencias.

3. *La controvertibilidad* —según los intérpretes— *de la continuidad o discontinuidad del pensamiento* de M. Scheler.

Las opiniones sobre si la obra de M. Scheler —en cuanto al objeto concreto de nuestro estudio— muestra una evolución progresiva y continua o una discontinuidad condicionada por una «ruptura» (Bruch), están extremadamente divididas.

A. Entre los investigadores más significativos que propugnan un «Bruch», una «ruptura» en el pensamiento de M. Scheler, hablando, incluso, de una «decadencia filosófica» a partir de la 2. Ed., de *De lo Eterno en el hombre* (1922), o desde 1923, concretamente desde la 2. Ed., de su obra *Para la Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio*, que lleva como título *Esencia y Formas de la Simpatía*, destacamos a H. Lützel ¹⁰, J. Hessen ¹¹, H. Fries ¹², H. Lackman ¹³ y a M. Dupuy ¹⁴.

En un sentido estricto distinguen *tres fases*, diferentes, en la dinámica interna del contenido filosófico de M. Scheler, interpretando su *período medio* como «filosóficamente católico» en contraposición al «panteísmo evolutivo» o «panenteísmo» de la *etapa final*, constatando, pues, entre ambos una «ruptura» fundamental.

Período inicial (1887-1905).

Entre bastidores se encuentra E. Eucken, su maestro.

OBRAS: — *Aportaciones a la determinación de las relaciones entre los principios lógicos y éticos* (Tesis doctoral, Jena 1897).

— *El método trascendental y el método psicológico* (Trabajo de Habilitación para la docencia, Jena 1899).

Período fenomenológico (1906-1921)

El sistema de coordenadas en que se mueve M. Scheler es el siguiente: Ontologización del método fenomenológico de E. Husserl. Filosofía de los valores: Axiología - Teísmo personalista:

OBRAS: — *Para la Fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio* (1913).

10. *Der Philosoph M. Scheler*, Bonn: Bouvier 1947, 19.

11. *M. Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, Essen: Chamier 1948, 120.

12. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, Heidelberg: Kerle 1949, 116.

13. *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, (Fotkop.), (Phil. Diss.), Mainz 1958, 72.

14. *La philosophie de M. Scheler. Son évolution et son unité* Vol. II, Paris: P.U.F. 1959, 623.

- *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (1913-1916).
- *El genio de la guerra y la guerra alemana* (1915).
- *Escritos y Esbozos* (2 vols. 1915, 2 Ed. con el título *Crisis de los valores* 1919).
- *Guerra y reconstrucción* (1916)
- *Las causas del odio a los alemanes* (1917).
- *De lo Eterno en el hombre* (1921).

Período metafísico y sociológico-científico (1922-1928)

Ruptura absoluta con el pensamiento anterior manifiesta en el dualismo metafísico entre el «Espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang), que condiciona una metafísica teogónica en la que el principio acósmico del «espíritu» rezuma impotencia y el «impulso» es fuente energética de «realización». Panteísmo evolucionista. Proyección del dualismo metafísico sobre la Filosofía de la Historia y sobre la Sociología:

- OBRAS: — *De lo Eterno en el hombre* (2 Ed. 1922).
- *La Filosofía alemana contemporánea* (1922).
 - *Esencia y Formas de la Simpatía* (1923).
 - *Escritos de Sociología y de doctrina de la cosmovisión del mundo* (1923-1924).
 - *Problemas de una sociología del saber* (1924).
 - *Las formas del saber y la sociedad* (1926).
 - *Idealismo y Realismo* (1927).
 - *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).
 - *Concepción filosófica del mundo* (1928).

B. Frente a este grupo de investigadores existen otros — no menos significativos — que se inclinan, por el contrario, hacia una evolución progresiva, continua y uniforme en la obra de M. Scheler, escudándose en que la distinción fundamental entre el «ser-así» (So-sein), (Wesen) y el «ser-real» (Dasein), que pertenece al pensamiento más originario de M. Scheler, contiene de forma germinal el dualismo metafísico de la etapa final de su filosofía.

Destacamos a los siguientes: N. Hartmann¹⁵, F. Heinemann¹⁶, A. Altmann¹⁷, F. J. Brecht¹⁸, E. Rothacker¹⁹ y Th. Haecker²⁰.

15. «M. Scheler», en: *Kantstudien*. Köln, 33 (1928), XIV.

16. *Neue Wege der Philosophie. Geist - Leben - Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig: Quelle und Meyer 1929, 434—435.

17. *Die Grundlagen der Wertetik. Wesen. Wert. Person. M. Schelers Erkenntnis — und Seins — lehre in Kritischer Analyse*, (Phil. Diss.) Berlin: Reuther und Reichard 1931, 72.

18. *Bewusstsein und Existenz. Wesen und Weg der Phänomenologie*, Bremen: Storm 1948, 57.

19. *M. Schelers Durchbruch in die Wirklichkeit*, Bonn: Bouvier 1949, 21.

20. *Essays*, München: Kösel 1958, 225.

Para citar a uno de entre los mencionados, tomamos las palabras de Th. Haecker: «precisamente por estas razones de índole interna, porque M. Scheler nunca se reconoció como católico, hecho que personalmente ratifica, considero yo también las contradicciones existentes entre el período inicial y la etapa final de su pensamiento como de escasa importancia. La continuidad interna de la visión personal está ahí. Sabemos, por otra parte, que Platón y Aristóteles en sus últimos días pensaron de forma bien distinta, sobre muchos problemas filosóficos, respecto a sus doctrinas precedentes. La continuidad de la personalidad esencial es para nosotros algo más consistente que la pura formalidad de frases y expresiones»²¹.

No pretende nuestro estudio dirimir, de una vez para siempre, el problema de la continuidad o discontinuidad del pensamiento de M. Scheler en torno a la temática de Dios y del hombre, pero quiere asumir de forma consciente la complejidad de lo implicado en tal controversia, intentando analizar metodológicamente aquellas razones que sugieren un devenir consecuente, un desarrollo orgánico de toda la obra scheleriana. Más que de una «transformación» imprevista se trataría de una «ampliación» (Ergänzung), de un «cambio de punto de vista» (Veränderung des Standorts), de una modificación de la perspectiva²², en su Eterno peregrinaje.

Una y otra vez aborda el tema de Dios y del hombre, central en su pensamiento, logrando gradualmente nuevos matices, pero igual que una obra de arte gana nuevas dimensiones al combinar colores, sin que por eso peligre la unidad del conjunto.

Aunque más de una vez intentaremos reivindicar el punto de vista de M. Scheler frente a la interpretación de N. Hartmann, creemos certero el juicio de éste sobre la marcha procesual del pensamiento de aquél:

«En 1916, en la Segunda Parte de la *Ética* concretamente, era su imagen del mundo claramente personalista. Dios se levantaba, en el centro del mundo como suprema persona total (Gesamtperson) y al mismo tiempo como valor de valores. Con esta perspectiva pudo M. Scheler aproximarse al sentir de amplios sectores eclesiásticos, siendo considerado como el iniciador de un renacimiento religioso. Pero la dinámica interna de su pensamiento no podía quedarse quieta. Lo que sería tildado por aquéllos como «ruptura» con lo definido por el Dogma, no era más que una sencilla y simple (schlichte) consecuencia filosófica»²³.

Para nosotros las palabras de N. Hartmann sobre M. Scheler tienen un sentido eminentemente programático.

Hay un pasaje concreto en la obra de M. Scheler significativo en extremo.

En el Prólogo a la Segunda Edición de *De lo Eterno en el hombre* distin-

21. Ibd.

22. Eth. 17.

23. N. Hartmann, «M. Scheler», en *Kantstudien*, 33 (1928-1929), XIII-XIV.

que cuatro perspectivas noéticas en su pensamiento: «Conocimiento religioso, fenomenología descriptiva, fenomenología esencial y análisis metafísico»²⁴.

Esta distinción de perspectivas junto con la referencia expresa a un «cambio de perspectiva», a una «ampliación» de su pensamiento apuntada en el Prólogo a la Tercera Edición de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*²⁵ puede quizá proporcionar la clave interpretativa de toda su obra en lo que respecta al objetivo de nuestro estudio.

La separación radical entre el «ser-asi» (So-sein), (Wesen) y el «ser-real» (Da-sein) abierta por la actitud fenomenológica, entre la constelación de los valores y el mundo de los bienes y de las cosas establecidas por la axiología, entre lo esencial-(ideal)-irreal y lo fáctico-real, brevemente, entre el «espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang) se proyecta en el horizonte antropológico ya desde un principio con la distinción entre el «homo naturalis» y el «hombre-(espiritual)-personal».

Al efectuar una radicalización ontológica de su actitud fenomenológica, de su concepción axiológica y de su pensamiento antropológico, determinada por la perspectiva metafísica, aparece la filosofía final de M. Scheler como despliegue especulativo de un dato aportado por la exploración fenomenológica, que, por una parte, «intuye» lo esencial y, por otra, «pone fuera de acción» lo real, pero que precisamente por esta razón no lo puede negar.

Frente a aquéllos, pues, que subrayan una «ruptura», un viraje radical en la temática scheleriana de Dios y del hombre contraponiendo el período «filosóficamente católico» —expresión controvertible en sí misma— al «ocaso filosófico» de su pensamiento posterior, podría afirmarse que M. Scheler se encuentra un día de sus años-viajeros, como en una encrucijada de caminos, con la visión católica, para seguir avanzando y alejarse definitivamente al final. Alejamiento que no implica en la dinámica interna de su pensamiento, de forma necesaria, «cambio», ruptura», «transformación» sino sencillamente «ampliación» en el sentido de un incesante peregrinar, condicionado por esa «búsqueda» radical que al principio subrayamos como distintivo del hombre, ser que ha de hacerse.

Con esto no intentamos, ahora, dictaminar nada en la controversia en torno a la continuidad o discontinuidad de la obra de M. Scheler. Más que dictaminar sería prejuzgar. Sólo queremos destacar como el hilo conductor de nuestra investigación centrada en el problema fundamental de la significación y proyección concreta del método fenomenológico sobre la temática de Dios y del hombre en el pensamiento de M. Scheler.

Terminamos esta breve exposición de nuestro objetivo con dos observaciones concretas.

24. Ew. M. 14.

25. Eth. 17.

No cae dentro de nuestro objetivo analizar detalladamente la axiología scheleriana ya que entraña una problemática ética de extraordinaria densidad que nos apartaría en gran manera del problema propiamente antropológico.

Sólo tendremos en cuenta el pensamiento axiológico de M. Scheler en la medida en que implique una perspectiva antropológica.

Por otra parte queremos disculpar por incluir algunas palabras en alemán que consideramos de gran utilidad para llenar el vacío quizá existente entre la traducción castellana y el mensaje concreto de M. Scheler.

En general huiremos lo más posible del uso frecuente de tales términos.

II. ESTUDIO ETIOLÓGICO DEL PENSAMIENTO DE M. SCHELER

Lo afirma expresamente M. Scheler: «Todo pensamiento está injertado en la corriente histórica»²⁶. El hombre comienza a existir siempre sobre una cierta altitud de pretérito acumulado. Esa altitud le da una perspectiva y de ahí su cosmovisión específica. Creemos, pues, que a la consideración objetiva y concreta de los elementos constitutivos de cualquier vertiente de la cosmovisión de un autor, ha de preceder un análisis etiológico —en sentido amplio— de la misma; estudio que no versa, de una manera inmediata, sobre la misma cosmovisión, sobre «cómo fue» realmente, sino más bien, sobre su coeficiente histórico, sobre «cómo llegó a ser».

Todo pensamiento tiene, pues, un contexto; está insertado en el sistema de coordenadas de lugar y tiempo. Contexto e inserción que no puede interpretarse como tara de su originalidad. En la gráfica histórica un suceso no es siempre «causa» del siguiente, puede ser solamente «condición». El mundo noético del pasado constituye una cercanía que condiciona al presente en forma variable, proyectándose ambos sobre el futuro inmediato. Más que tarada, está reafirmada y perfeccionada la originalidad de cualquier pensamiento en la unión de las tres dimensiones del tiempo.

El estudio etiológico de cualquier vertiente de una cosmovisión en concreto centra ésta en la misma historia del pensamiento, evita toda posible dislocación que redundaría negativamente en su interpretación auténtica y describe como un horizonte, sobre el que se abre el pensamiento, ya que lo «etiológico» de este estudio ha de entenderse en sentido amplio.

Quizá existe siempre cierto riesgo en todo análisis etiológico, ya que los «esquemas» parciales del «pretérito acumulado» sobre cuya altitud existe el pensamiento concreto —considerados aisladamente— pueden dificultar la comprensión total del devenir histórico espiritual del mismo, en cuanto pueden romper su sentido orgánico inmovilizando, como desecando algo eminentemente dinámico y vital.

26. *Wi Ges.* 427.

Tales esquemas, pues han de entenderse como ingredientes de una red dinámica, tejida no ecléctica sino orgánicamente en la individualidad vital esencial de cada pensador.

Con una intención especial selectiva reducimos nuestro estudio etiológico del pensamiento de M. Scheler — en el sentido anteriormente expuesto — a los siguientes puntos:

1. J. T. Fichte y R. Eucken como posible motivación primera.
2. Un augustinismo con impronta de la época de Nietzsche.
3. La fenomenología como actitud fundamental.
4. La filosofía de la vida como complemento y como conflicto.
5. A. Schopenhauer y E. v. Hartmann en el «transfondo» del pensamiento final.

1. J. T. FICHTE Y R. EUCKEN COMO POSIBLE MOTIVACIÓN PRIMERA

R. T. Haskamp publica en 1966 la obra que lleva como título *Personalismo especulativo y fenomenológico* ²⁷. En ella pretende demostrar que «el personalismo de M. Scheler y las tendencias actualistas y dualistas que operan en él tienen como principio fontal al idealismo especulativo de Fichte, conocido por medio de Eucken en sus años de Jena» ²⁸. Para R. J. Haskamp la «actividad» (Tathandlung) fichteana, a través de la «autoacción» (Selbstätigkeit) de Eucken, determina la concepción scheleriana de la persona, el dualismo existente entre el hombre como ser «natural» y como «persona» y el planteamiento del problema de la participación de la persona en lo Absoluto.

Antes de la obra de R. J. Haskamp apenas si existen investigadores que subrayen el coeficiente fichteano de la obra de M. Scheler.

H. Heimsoeth pasa fugazmente sobre el tema con esta afirmación: «En su concepción de la persona M. Scheler persigue las líneas trazadas por la doctrina de Fichte sobre la «actividad» (Tathandlung)» ²⁹. Se había acentuado, es cierto, la gran afinidad entre el creador de la «Teoría de la Ciencia» y R. Eucken ³⁰. Era manifiesta, por otra parte, la dependencia inicial de M. Scheler con respecto a su maestro en Jena — R. Eucken —, bajo cuya dirección presenta sus primeros trabajos de investigación.

Sin embargo, de una manera directa, no se había estudiado detenidamente la posible proyección de Fichte sobre M. Scheler a través de Eucken,

27. *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus. Einflüsse J. G. Fichtes und R. Euckens auf M. Schelers Philosophie der person*, Symposion: Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von M. Müller, B. Welte, E. Wolf, Heft 22, Freiburg-München: K. Alber 1966.

28. I. c. 13.

29. Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 15 Aufl. Tübingen: Mohr 1957, 611.

30. Cfr. R. Falkenberg, «J. G. Fichte», en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Leipzig 156 (1915) 11; H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, Tübingen: Mohr 1922, 31.

decisiva, sin duda, para resolver de golpe el pseudodilema «substancialismo» o «actualismo» en la concepción scheleriana de la persona.

La obra de R. J. Haskamp llena precisamente este vacío. En este sentido es altamente positiva. Sin embargo, la excesiva preocupación por justificar su propósito le hace exagerar a veces, asfixiándose en una ostensible parcialidad, no distinguiendo los órdenes del planteamiento —en el que es posible la motivación fichteana— y de la configuración sistemática concreta, cerrándose, en fin, a la constatación de otros determinantes y condicionamientos que tejen la red dinámica y política del pensamiento scheleriano.

Tres puntos distinguimos como posible motivación, expresiva de la afinidad de planteamiento, y que presentamos como diapositivas recortadas de un inmenso y complejo horizonte:

A. Pérdida del carácter substancial de la realidad que se convierte en puro dinamismo.

Simplificando todo lo permitido, diríamos que para Fichte existen originariamente dos posibles direcciones en la filosofía: La una parte del ser, de lo objetual, teniendo que enfrentarse con el problema insoluble de cómo a este ser le corresponde una conciencia, a este objeto un sujeto.

La segunda dirección, que es la única posible, surge de la conciencia y tiene como tema central la pregunta sobre cómo «la» conciencia puede representarse «este» mundo. Al ser la filosofía «ciencia», con estructura, pues, de «sistema» exige necesariamente un primer principio inconcuso, como punto de arranque, que no puede ser otro que el «yo». Ahora bien, el «yo» es aquello cuya esencia consiste sólo en «ponerse» (sich selbst setzen). Por otra parte, el «yo» no solamente se «pone» a sí mismo, sino que se «contrapone» (wider-setzen) a cualquier cosa, que, en cuanto es opuesta, es «no-yo». Este «no-yo» es «puesto» por el «yo» y está en el «yo», no hace desaparecer el «yo», únicamente lo limita. La intuición fundamental de Fichte está en considerar al «yo» como «actividad» infinita, que se limita por una exigencia interior y que pone y crea su límite: el «no-yo», cuya realidad consiste exclusivamente en la «actividad» del «yo».

Para Fichte, pues, en el ámbito de la filosofía no existe nada «permanente», «quieto», «muerto», todo es «acción», «movimiento», «vida»; no se «encuentra» nada, «se hace que brote todo». Esta dinamización de la realidad en Fichte, que llega hasta M. Scheler a través de Eucken, irrumpe privada de su dimensión idealista trascendental, potenciada por la fenomenología del «acto» y circunscrita únicamente a la concepción de la persona, en múltiples pasajes de la obra de M. Scheler ³¹.

31. Cfr: Eth. 382ss.; Ew. M. 414; Nachl. 63; Sym. 257.

B. *Dualismo ético (Fichte) y antropológico (Eucken)*

a) *Fichte*

No parece justificado, en principio, hablar de un dualismo en Fichte, ya que en él todo es «actividad». Se habla de un «monismo metafísico», de un «monismo epistemológico» o de un «monismo ético»³². Tomamos este calificativo de R. J. Haskamp, según el que «las distintas intenciones (Gesinnungen) del sujeto justifican tal expresión» en Fichte³³.

Es notorio que Fichte parece romper la unidad doctrinal de su sistema y si en la primera fase de su pensamiento habla de lo infinito en el «yo», en la segunda, concretamente en la *Introducción a la teoría de la Ciencia* de 1801, habla, en vez del «yo», de lo Absoluto cuyos momentos son el «ser» y la «libertad».

Lo apuntamos como nota marginal sin asumir en nuestra intención la problemática compleja que implica.

Fichte afirma ahora que en virtud del acto de amor de Dios se autopone la persona, conquistando así su autenticidad.

Esto incluye de forma palmaria que antes de la «ejecución» de tal acto, la persona tiene otra forma de existencia. La realidad de esta forma existencial es igual a cero. El hombre, aquí, es libre de ser y no ser.

Al elegir la posibilidad de la libertad en la acción («Freiheit zu») se inserta la persona en el mundo de los espíritus³⁴.

En el sentido de que sólo corresponde realidad al comportamiento ético, mientras que fuera de lo ético la realidad es igual a cero, justifica R. J. Haskamp la expresión de «dualismo ético» en Fichte.

b) *Eucken*

En Fichte es la «acción el único ser. Eucken, por su parte, considera al «ser espiritual» como más auténtico y noble contraponiéndole al ser meramente natural. Ahora bien, si en Eucken el ser espiritual se constituye por la «auto-acción» (Selbstätigkeit) parece admitir este hecho una etapa histórica en la que el ser espiritual no está realizado: sólo en virtud de la «auto-acción» surge la contraposición entre el ser espiritual y el ser simplemente natural. Al ser el hombre punto de intersección de ambos «grados de ser» se da en él un dualismo metafísico, en virtud del que sólo existe una diferencia de grado

32. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol. III. Méjico-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1957, 243.

33. *Spekulativer und phänomenologischer Personalismus*, 182.

34. Sobre el concepto de «Freiheit wovon» y «Freiheit wozu» Cfr. B. Bauch, *Fichte und unsere Zeit*, Leipzig: F. Meiner 1923.

entre el hombre —ser simplemente natural— y el animal, y una diferencia ontológica entre el hombre —ser espiritual— y el hombre —ser biológico—.

En Eucken se encuentra también la posibilidad de un dualismo ético:

Frente a la «existencia espiritual» está la «existencia inmediata», carente de sentido y enquistada en la naturaleza caída. La pertenencia a una o a otra está determinada por una «decisión personal»³⁵.

La porosidad y sensibilidad intelectual de M. Scheler capta con exactitud casi extrema estas tendencias dualistas que recorren toda su obra para constituirse en foco central de su filosofía postrera.

Bastan sólo estas sugerencias: Diferencia de grado entre el hombre —ser biológico— y el animal³⁶; diferencia ontológica entre lo eterno en el hombre —la persona— y el ser «natural» del hombre³⁷; dualismo antropológico constituido por los principios metafísicos del «espíritu» (Geist) y el «impulso» (Drang)³⁸.

C. *La idea de participación y el amor.*

Simplificando de nuevo y prescindiendo de esencialidades complejas, se puede afirmar que el problema en torno al que gravita la «*Teoría de la ciencia*» de 1801 está configurado por este interrogante: ¿Cómo la Unidad de la vida divina, esencia interior de lo Absoluto, se desgaja en el sistema de individuos que, con sus representaciones, constituyen el «mundo» auténtico como «mundo de individuos»?

La persona aparece, pues, como parte individual del Todo, viviendo de ese Todo en virtud de la «participación» (Teilnahme) en él. Esta participación de la persona en lo Absoluto determina su inmortalidad —separada de lo sensible está lejos de toda destrucción— y su eternidad, que como afirma Fichte en 1806 en la *Introducción a la vida feliz* no sólo existe después de la muerte sino dentro de la temporalidad de la vida.

Para Eucken —de acuerdo con Fichte— la eternidad no comienza en el más allá sino con «la Vida autónoma (Selbständig) que despunta en nosotros y que nos constituye en portadores de la misma al hacernos partícipes de su infinitud y eternidad»³⁹.

En virtud, pues, de la participación en lo Absoluto la persona, tanto en Fichte como en Eucken, es supratemporal y supraespacial.

Ahora bien, con la idea de «participación» introducen la idea del «amor».

35. R. Eucken, *Der Kampf um einen gestigen Lebensinhalt*, 5. Aufl., Berlin: De Gruyter 1925, 32.

36. Eth. 292-293.

37. U. d. W. 191ss.

38. Stell. 81.

39. R. Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 2. Aufl., Leipzig: F. Meiner 1917, 132.

Cuando Fichte, en su etapa final, habla del amor se refiere concretamente a la capacidad del hombre para «realizar y asegurar» la participación en el Todo, recalcando el carácter unitivo del amor que, en cuanto participación, lleva la impronta de la «divinización».

No intentamos extendernos más.

Es obvio que la participación en el sentido del idealismo no podrá ser compartida por M. Scheler, pero la motivación está ahí, y unida a determinantes procedentes de otras direcciones amasará el pensamiento de M. Scheler en lo referente a estos conceptos ⁴⁰.

2. UN AUGUSTINISMO CON IMPRONTA DE LA ÉPOCA DE NIETZSCHE

Desde las primeras líneas de su libro *De lo Eterno en el hombre* se confiesa M. Scheler adicto al augustinismo, añadiendo que la fenomenología ha de encargarse de liberarle de todos los velos que sobre él ha podido plegar el tiempo ⁴¹.

A pesar de contar con esta afirmación fundamental de M. Scheler, es controvertible toda determinación ulterior sobre la forma concreta del mismo.

E. Przywara llega a negarla ⁴². J. Geysler defiende su existencia pero impugna su autenticidad ⁴³. Incluso aquellos que persisten en el matiz esencialmente augustiniano de la obra de M. Scheler no están de acuerdo en su caracterización concreta:

J. Hessen habla de un «augustinismo platónico» ⁴⁴. J. Grooten descubre un «Saint Augustin déjà schelérién» ⁴⁵ y H. Kuhn constata sugestivamente «un augustinismo renacido en la época de Nietzsche» ⁴⁶, expresión que tomamos en nuestro epígrafe. El mismo M. Scheler da su parecer sobre este punto, aunque sus palabras no son ninguna clave para una comprensión definitiva: Nos habla de «un augustinismo profundamente (stark) modificado» ⁴⁷. No concreta más.

Nuestra intención es asomarnos al problema de la influencia augustiniana real en M. Scheler, configurando primero el espíritu específico del augustinismo.

40. Cfr. Ew. M. 71-72, 162, 261; Sym. 174.

41. Ew. M. 17.

42. «Zu M. Schelers Religionsauffassung», en: *Zeitschrift für katholische Theologie*. Innsbruck, 47 (1923), 25.

43. *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster: Aschendorff 1923, 59-60.

44. M. Scheler. *Eine kritische Einführung in seine Philosophie*, 118.

45. «L'augustinisme de M. Scheler», en: *Augustinus Magister II*, Paris: Etudes augustiniens 1954, 118.

46. «M. Scheler im Rückblick», en: *Hochland*. München, 51 (1959), 327.

47. Phil. Geg., 212.

A. *El augustinismo desde una perspectiva general*

Apoyándonos en la autoridad de L. Veuthey⁴⁸, y siempre con un criterio sintético, reducimos el espíritu específico del augustinismo a los siguientes puntos:

1. Simbiosis entre filosofía y teología, y negación de la posibilidad de una filosofía pura integral.
2. Identidad substancial entre el alma y sus facultades.
3. Autonomía del alma con respecto al cuerpo.
4. Primacía de la voluntad.
5. Carácter activo del conocimiento, tanto sensible como intelectual.
6. Hilemorfismo universal y pluralidad de formas.
7. Importancia de la experiencia en el conocimiento.
8. El intuicionismo, la interioridad, el concretismo son consecuencia de la necesidad de la experiencia frente a la abstracción intelectual.
9. La iluminación como elemento esencial.

Una disquisición concreta de cada punto estaría fuera de lugar al exceder el ámbito de nuestro estudio. Explicamos, pues, brevemente, dado su relieve, los tres últimos.

a) *Importancia de la experiencia en el conocimiento*

No se trata, como en el aristotelismo, de experiencia sensible sino de experiencia interna cuya metafísica —en frase de Windelband—⁴⁹ constituye toda la filosofía de San Agustín. Por otra parte, al obtener la primacía el «amor franciscano» de la naturaleza que es «campo de expresión» de Dios, se tiene una «cognitio Dei experimentalis». La experiencia es como una tercera fuente de conocimiento, ampliando el esquema gnoseológico de «conocimiento sensible e intelectual».

b) *El intuicionismo, la interioridad, el concretismo son consecuencia de la necesidad de la experiencia frente a la abstracción intelectual.*

En un léxico escolástico se llama intuición a la «cognitio sine medio». Naturalmente que en el conocimiento de Dios no puede tener la expresión «sine medio» un sentido lógico formal. Nos moveríamos dentro del ontologismo. El intuicionismo oculta una cierta paradoja. Acepta la forma de una «intuición inmediata de Dios» pero sólo en el «acto de la experiencia interna». Se trata de una inmediatez mediata, de una presencia de Dios que en el ser de caminantes, rezuma ausencias. Se trata de una mística en la noche. Dios es siempre el «Deus absconditus».

48. «Les divers Courants de la philosophie augustin-franciscaine au moyen âge», en: *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 627ss.

49. *Geschichte der Philosophie*, 231.

La «interioridad» y el «concretismo» se manifiesta en que si Sto. Tomás de Aquino p.e., desaparece tras los bastidores de sus obras, el pensador augustiniano escribe siempre como un «itinerario» propio, sus obras son como una trayectoria personal.

c) *La iluminación como elemento esencial*

La doctrina augustiniana de la «iluminación» tiene íntima conexión con una actitud metafísica concreta: la identidad entre ser-Dios.

Todo conocimiento es conocimiento del ser. El ser es lo originario y primero en el entendimiento. Este ser es precisamente Dios. El ser no es un concepto logrado por abstracción. Ser es «esse», el «esse formale» por el que todo ser es ser. Se da síntesis —siempre en sentido «ejemplar»— entre Dios-mundo. Por eso todo ser es un «vestigium», una «huella» de Dios. La iluminación es la presencia de Dios en el conocimiento de todo objeto concreto. La iluminación no es una acción directa de Dios en el acto cognoscitivo. Es, sencillamente, el conocimiento del ser que es Dios. La identidad entre ser-Dios hace posible una cosmovisión en la que todo es «luz de Dios», en la que todo «habla de Dios», porque es un reflejo de El. No es necesario «concluir» la Trascendencia en forma de una prueba deductiva: lo «Trascendente» es el sentido originario de lo «inmanente».

B. *La herencia augustiniana en M. Scheler*

Existe en la persona y obra de M. Scheler una como predisposición augustiniana temperamental, definida por la participación (Teilnahme), por la entrega (Hingabe), por el abandono a lo esencial⁵⁰.

Ahora bien, al referirnos a la influencia augustiniana real en la obra de M. Scheler se han de distinguir dos puntos:

- a) la referencia histórica a S. Agustín, y
- b) el sentido significativo de esa referencia.

Brevemente abordamos estas dos dimensiones de la herencia augustiniana de M. Scheler.

a) *Referencia histórica a S. Agustín*

La referencia histórica a S. Agustín está claramente determinada en M. Scheler por este hecho: «Sólo en S. Agustín y en su escuela encontramos serios intentos de traducir en conceptos filosóficos el contenido de la experien-

50. Ew. M. 68.

cia cristiana»⁵¹. Se trata de una tesis discutible, pero es presentada como firme arbotante de esa referencia scheleriana que inunda sus escritos.

Una prueba panorámica de esto nos la ofrece el simple enunciado de las siguientes ideas, de claro cuño augustiniano, y fundamentales en M. Scheler:

- Prioridad del amor frente al conocimiento⁵²;
- Concepción de Dios como amor⁵³;
- Concepción del hombre como «ens amans»⁵⁴;
- Conocimiento de Dios a través de él mismo⁵⁵;
- Epifanía de Dios en el hombre⁵⁶;
- El mundo como revelación natural de Dios⁵⁷.

b) *Sentido significativo de esta referencia*

M. Scheler no hace referencia a «S. Agustín y a su escuela» como simple arqueólogo o historiador del pasado; le interpreta «modificándole»⁵⁸ de tal forma que es precisamente la dimensión de un augustinismo modificado la que —entre otros factores— puede explicar la marcha continua, en espiral ascendente, hacia su filosofía final.

M. Scheler ignora, o aparenta ignorar, la vertiente sobrenatural de algunas de sus afirmaciones. No distingue rigurosamente entre lo perteneciente al hombre «de iure» y «de facto» —en cuanto ser incorporado al orden de la gracia, según el conocimiento religioso anclado en la revelación—.

La concepción del mundo, del hombre y de Dios tiene como aleteos de músicas nuevas que terminan en la cascada armoniosa de una «Einsfühlung» universal.

Falta de una manera absoluta el principio de «ejemplaridad», con el que está marcada toda la creación y según la que, aunque Dios se encuentra en el núcleo más profundo de todo ser, se delimita éste en su finitud originaria frente a aquél.

El augustinismo juega con las mismas vivencias —si prescindimos de la actitud fenomenológica— que M. Scheler, pero aquél está apoyado en hilos, en diques de contención que aseguran la estabilidad del cosmos en su relación con lo Trascendente-Inmanente, estabilidad que se quiebra en M. Scheler precisamente por carecer de una frontera firme y claramente diferencial entre Dios y el hombre-persona. Ya hacia 1915 encontramos en él esta afirmación: «el error de las doctrinas antropológicas consiste en que se ha querido

51. Soz. Welt. 88

52. Wi. Ges. 341

53. Sym. 177.

54. Nachl. 348.

55. Ew. M. 245.

56. Eth. 293.

57. Nachl. 357.

58. Phil. Geg. 212.

poner como estadio firme entre Dios y la vida al hombre y ese estadio intermedio no existe»⁵⁹.

De forma casi insensible pero rectilínea asistimos en la obra de M. Scheler a una deformación específica del augustinismo, fruto de la «época de Nietzsche» como certeramente señala H. Kuhn.

El giro copernicano de Kant, la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, el idealismo y romanticismo alemán en general, operaron una honda transformación de la concepción antropológica, en virtud de la que Nietzsche afirma: «Si existieran dioses, cómo iba yo a soportar no ser uno de ellos»⁶⁰. Fruto de la «época de Nietzsche» es la divinización del hombre. Empresa fácil para M. Scheler teniendo todo el material augustiniano ante sí y erigiéndose como arquitecto.

La «solidaridad» entre lo finito y lo infinito en el pensamiento de M. Scheler, la mutua pertenencia ontológica entre ambos es sólo un momento dialéctico. No sería auténtica la solidaridad si el Espíritu infinito no necesitara la cooperación de lo finito. Es precisamente aquí cuando aparece el hombre, con verdadero peso ontológico, como «co-autor», «co-realizador» de lo Infinito, «Mitbidner», «Mitstifter», «Mitvollzieher»⁶¹.

3. LA FENOMENOLOGÍA COMO ACTITUD FUNDAMENTAL.

Al dedicar toda nuestra Primera Parte al estudio de la fenomenología en M. Scheler y a los límites diferenciales entre su pensamiento y el de E. Husserl, no pretendemos extendernos aquí en este sentido.

Sólo queremos consignar el aparecer de la fenomenología en las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl (1900-1901), su proyección sobre la temática scheleriana como «actitud fundamental», y subrayar ya desde ahora las profundas diferencias existentes entre ambos pensadores, fuente de múltiples equívocos e interrogantes.

M. De Gandillac resume así —aunque de un modo ciertamente impreciso— estas diferencias:

«Par son tempérament, Scheler était fort éloigné de Husserl, et la phénoménologie, comme «science rigoureuse», convenait mal à son génie d'essayiste. Il est de ceux qui, par l'emploi à la fois pédant et imprécis d'un vocabulaire technique, ont pu accréditer une certaine image de l'analyse phénoménologique qui ne correspondait exactement ni aux intentions de Husserl ni au véritable contenu de la philosophie schelerienne. Le mérite de Scheler est cependant d'avoir

59. U. d. W. 186.

60. *Also sprach Zarathustra*, Werke, Bd. II, hrsg. von K. Scheleka, München: C. Hauser 1966, 277.

61. Phil. W. 15.

tenté d'appliquer á des problêmes de caractere «existential» une méthode d'investigación à laquelle plusieurs autres après lui, en France et en Allemagne, sans toujours dire ce qu'ils lui doiven, ont pu donner l'éclat qu'on sait»⁶².

4. LA FILOSOFIA DE LA VIDA COMO COMPLEMENTO Y COMO CONFLICTO

Sabemos que la «Filosofía de la Vida incluye una doble vertiente que W. Dilthey resume así: «Aquí la vida aprehende a la misma vida». La vida, pues, en cuanto «realidad radical» que diría Ortega y Gasset, se constituye en objeto y sujeto de la Filosofía, contraponiéndose, por una parte, al ser estático y, por otra, al entendimiento que deseca el objeto. Como «objeto» implica la aprehensión de la vida en toda su «vitalidad». En cuanto «sujeto» apunta a la filosofía que emerge desde dentro de la plenitud vivencial de la misma vida.

Ahora bien, esta «vida» — objeto y sujeto del filosofar —, torrente desbordado, es movimiento, llegar a ser y absoluto dinamismo, y en cuanto tal «fuerza creadora»: el universo no es algo que ha brotado «ya» sino que va brotando a borbotones de los arcanos de la misma vida.

Esta «Filosofía de la Vida», representada brevemente en la diapositiva mental precedente, es, a la vez, complemento y conflicto en el pensamiento de M. Scheler.

«Complemento» en cuanto que llena ese sector prohibido a la actitud fenomenológica inicial, no porque sea puesto intencionadamente entre paréntesis, sino porque se evade automáticamente de ella. «Conflicto» en cuanto que este sector óptico, inundado por la Filosofía de la Vida, es irreductible y antitético al del «espíritu», existiendo entre ellos una lucha y una tensión que tiende, sin embargo, a una vinculación funcional.

Como veremos a lo largo de nuestra investigación, todo el pensamiento de M. Scheler oscila entre el «espíritu» y la «vida», el «espíritu» y el «impulso»; «vida» e «impulso» que si no son subrayados siempre con la misma intensidad que el «espíritu», existen, sin duda, como torrente oculto para irrumpir impetuosos al darnos M. Scheler la perspectiva total de su pensamiento en «*El puesto del hombre en el Cosmos*», presentándolos como atributos metafísicos del hombre y de lo Absoluto.

El precio que paga M. Scheler a la Filosofía de la Vida que le sirve de complemento es el asignar fuerza creadora al «Drang» al «élan vital» de la vida. En contraposición, el «espíritu» es impotente. Al pertenecer el «espíritu» a la esfera de la esencialidad contraria a la órbita de lo «real» y al coincidir reali-

62. M. De Gandillac, «L'usage schelerien du langage phénoménologique dans le Formalisme», en: *Archivio di Filosofia*. Roma 7 (1957), 228.

dad y causalidad, la consecuencia es obvia. Precisamente de aquí surge la teoría de los «factores ideales» y de los «factores reales» de importancia trascendental para la Filosofía de la Historia y para la Sociología de M. Scheler.

Existe, sin embargo, un distanciamiento con respecto a la Filosofía de la Vida en el pensamiento scheleriano en dos puntos fundamentales:

- El «Espíritu» no es epifenómeno de lo vital;
- No se puede concebir al «espíritu» simplemente como un «Wider-sacher».

Por una parte existe una autonomía e independencia entre ambos sectores ónticos y, por otra, una unidad funcional constituida por la teoría scheleriana de la «sublimación».

El «Drang» es fuerza para el «espíritu» y el «espíritu» altura orientadora para la ceguera del «impulso». Uno o otro están comprometidos casi en un imposible: la vitalización del «espíritu» y la espiritualización del «impulso».

No es nuestro propósito extendernos más. La última parte de nuestra investigación versa de una manera específica sobre toda esta problemática.

5. A. SCHOPENHAUER Y E. V. HARTMANN EN EL «TRASFONDO» DEL PENSAMIENTO FINAL

Prescindiendo, por ahora, del problema en torno a la continuidad o discontinuidad en la obra de M. Scheler, constatamos que aparecen, sin duda, en su pensamiento final una amalgama de matices procedentes de Böhme, Hegel, Schelling, Schopenhauer y E. v. Hartmann. Incluso se puede afirmar que existen motivaciones del psicoanálisis de Freud.

Confiamos en que la última parte del presente trabajo ponga de manifiesto con la debida suficiencia la verdad de esta simple constatación, remitiéndonos por el momento a destacar brevemente cierto paralelismo entre el pensamiento final de M. Scheler y el de Schopenhauer y E. v. Hartmann.

A. Sorprende, ciertamente, la afinidad entre Schopenhauer y la metafísica final de M. Scheler; si la reducimos a simples enunciados resulta el siguiente esquema:

- El «impulso», como principio cósmico juega en M. Scheler una función similar a la «voluntad de vivir» en Schopenhauer.
- M. Scheler se apoya, visiblemente, en Schopenhauer al presentar su teoría de la «sublimación», — posible polarización entre los dos principios metafísicos—. Pero, mientras M. Scheler apenas convence en su axiomática ontológica, Schopenhauer propone una explicación más lógica en sus presupuestos, aunque no menos controvertibles, ya que el «entendimiento» se reduce al principio dominante de la «voluntad» de la que emerge como una objetivación.
- Existe entre ambos una proximidad terminológica: Schopenhauer ha-

bla de un «leiten» y un «lenken» del «entendimiento» sobre la «voluntad», del mismo modo que Scheler —empleando los mismos términos— atribuye al «espíritu» la capacidad (!) de «guiar» y «orientar» al impulso».

En ambos encontramos también la palabra «Hemmung», connotando a la posibilidad de «contención», de «freno» y «desen-freno» que tiene el «entendimiento» o el «espíritu» respectivamente sobre la «voluntad» o el «impulso».

Finalmente diremos que Schopenhauer describe a la «voluntad como «ciega» y «salvaje»⁶³, calificando M. Scheler al «impulso» como «demoníaco» e «irracional»⁶⁴.

B. E.v. Hartmann⁶⁵ presenta un Absoluto espiritual-inconsciente como síntesis del «Espíritu absoluto» de Hegel, del «Inconsciente» de Schelling y de la «Voluntad» de Schopenhauer. Sus atributos son la «voluntad ciega» y la «idea lógica».

Entre E. v. Hartmann y M. Scheler —en su filosofía final— existe un paralelismo tal, que si —en una hipótesis ciertamente imposible— se pudiera interpretar a E. v. Hartmann según el esquema dualista y a M. Scheler según un criterio monista nos encontraríamos con semejanzas muy fundamentales entre ambos.

Tanto E. v. Hartmann como M. Scheler conciben la relación entre lo Absoluto y el mundo no en un sentido creacionista, sino como una «autorealización» del Absoluto en el mundo.

Para E. v. Hartmann los «últimos elementos» del mundo e.d., la materia son «funciones» del Absoluto con doble vertiente, en cuanto realizados por la «voluntad» y llenos de contenido por la «idea». La materia es un sistema de fuerzas que configuran dinámicamente el espacio.

M. Scheler considera esta teoría dinámica de la materia como la más aceptable, adhiriéndose casi totalmente a ella. Los centros dinámicos y vitales de los estratos más inferiores del mundo emergen del «impulso» que se multiplica en su ascender complejo a través de todos los reinos existentes⁶⁶.

Como punto controvertible podríamos destacar el que en E. v. Hartmann lo Absoluto es impersonal, mientras que en M. Scheler —como veremos en nuestra Tercera Parte— quizá no está justificada una interpretación del «espíritu» en tal sentido.

De manera ulterior, al saberse a sí-mismo el Absoluto en el hombre se da un inconsciente originario en él, igual que según E. v. Hartmann.

63. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Sämtliche Werke, Bd. 1-2. Hrsgb. von P. Deussen, München: Piper 1911-1916, 233, 238.

64. Stell. 70-71.

65. Cfr. E. v. Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 12. Aufl., Leipzig: Haacke 1923.

66. Stell. 65-66.

Tanto en uno como en otro, el proceso cósmico temporal representa el proceso teogónico supratemporal en el que el hombre «ayuda» a la «natura naturans» («impulso») y a la «deitas» («espíritu») a llegar a conseguir su ser.

Sólo en la concepción del final de este proceso se distancia M. Scheler de E. v. Hartmann: En *El puesto del hombre en el Cosmos* «sueña» el final en sentido teísta, aunque en las demás obras habla más bien de un «Ausgleich» —una «nivelación»— entre el «espíritu» y el «impulso»⁶⁷.

Fundamentalmente podemos reducir el estudio etiológico del pensamiento de M. Scheler a los párrafos precedentes.

Lo dejamos todo así. Una muerte prematura le sorprendió por las calles de su tiempo. No pudo escribir el último y definitivo capítulo de su obra. Estimamos, pues, que todo estudio de M. Scheler, si intenta ser objetivo ha de exponerse a correr el riesgo de parecer incompleto.

67. Phil. W. 86.

PRIMERA PARTE

HORIZONTE FENOMENOLÓGICO DE M. SCHELER

CAPÍTULO PRIMERO

DELIMITACIONES DIFERENCIALES ENTRE LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL Y DE M. SCHELER

En el presente capítulo hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que nuestro objetivo no puede consistir en el análisis de la significación del «método fenomenológico» en E. Husserl. Remitimos por esta razón a las obras de A. Diemer ¹ y de A. De Muralt ².

Por otra parte, nos circunscribimos fundamentalmente a aquellas obras de E. Husserl frente a las que pudo tomar posición M. Scheler. Prescindimos, pues, concretamente de *Experiencia y Juicio* —editada por Landgrebe en 1939— posterior, por tanto, a la muerte de M. Scheler y con respecto a la cual hubiera podido cambiar quizá su actitud.

I. INFLEXIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE E. HUSSERL

M. Scheler que se siente deudor de E. Husserl en lo referente a la conciencia metodológica de la unidad y sentido de la actitud fenomenológica reclama, sin embargo, «una responsabilidad absoluta» y «una paternidad exclusiva en lo referente al concepto exacto según el que entiende y lleva a la práctica tal actitud fenomenológica» ³.

No sorprende esta afirmación. La fenomenología de E. Husserl es absoluta y trascendental, mientras que en M. Scheler encontramos únicamente una fenomenología eidética, «mundana» a los ojos de E. Husserl. Podríamos multiplicar los testimonios a este respecto: Troeltsch asegura que «en la doctrina husserliana penetra algo totalmente extraño que se manifiesta sobre todo en la hostilidad (Feindseligkeit) de M. Scheler con respecto a Kant tan valorado

1. E. Husserl. *Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meinenheim/Glan: A. Hain 1956.

2. *L'Idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Paris: P.U.F. 1958.

3. Eth. 11.

por Husserl»⁴. H. Jordan llega incluso a echar en cara a M. Scheler un «abuso» (Missbrauch) del concepto husserliano de intuición categorial»⁵.

Si se ahonda en las razones del proceso por el que M. Scheler se aparta de E. Husserl podríamos subrayar, en principio, el hecho de que éste concibe la fenomenología como «método», aunque hay que hacer frente aquí a toda parcialidad en la intelección de este término.

E. Husserl permaneció para muchos —para M. Scheler p.e.—, como el autor de las *Investigaciones Lógicas*, como aquél que realiza sin más la «vuelta al objeto».

Sin embargo al recorrer brevemente el «devenir» de su pensamiento aparecen en él el objetivo y el método tan íntimamente entrelazados —dirigiéndose el «método» en una adecuación tan ajustada a la meta preconcebida— que va más allá sin duda del mero concepto de «método».

Las primeras publicaciones de E. Husserl —las siguientes tardaron tiempo en aparecer— no dejaron entrever que su pensamiento estaba en camino hacia el problema «originario» de su fenomenología y que el método fenomenológico en el sentido inicial, y precisamente en cuanto «camino-hacia» debía desembocar en la subjetualidad trascendental.

En las *Investigaciones Lógicas* se pregunta E. Husserl por el ser de lo lógico descubriendo la idealidad de los objetos lógicos, en contraposición de la multiplicación de las formas subjetivas de lo dado.

En su planteamiento y en la interpretación específica de conceptos fundamentales tomados de sus predecesores, concretamente el concepto de «intencionalidad» de F. Brentano, se ocultan gérmenes que habrían de impulsar su pensamiento hacia una posición definitiva ulterior.

El centro de gravedad del pensamiento de E. Husserl no debe situarse, según nuestro criterio, en la «vuelta al objeto», en la «idealidad de los objetos lógicos» —a los que sin duda reconoce en sus *Investigaciones Lógicas* una cierta independencia óptica—⁶, sino más bien en el análisis de su constitución subjetiva, que de forma gradual y ascendente se convierte en la problemática universal de la constitución de los objetos en general⁷.

4. *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, Bd. III. Tübingen: Mohr 1922, 603.

5. *Zur Objektivitätsfrage des Wertes. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Wertlehre*, Berlin: Ebering 1926, 41.

6. Cfr. W. del Negro, «Von Brentano über Husserl zu Heidegger», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Meisemheim/Glan, VII (1953), 571-585.

7. Somos conscientes del carácter controvertible de nuestra afirmación para quienes pugnan que E. Husserl consideró siempre toda vivencia de acuerdo con su intencionalidad, tomando a los objetos como el «hilo conductor» del análisis de la conciencia.

Aquí se encuentra la clave de la significación de su fenomenología. Pero subrayemos de nuevo que no es nuestro propósito abordar la significación del «método fenomenológico» en E. Husserl; sólo pretendemos que éste nos sirva de «medio» para llegar al pensamiento fenomenológico de M. Scheler.

Aquí se encuentra el problema originario de E. Husserl que pregunta por el «sentido» —como donación de sentido subjetivo-noética— y por el «ser» —como encarnación objetiva del sentido dado— de lo existente, en cuanto nos es comprensible en la unidad interna de ambos momentos. Unidad que se realiza en la «intencionalidad», como producción óntico-constitutiva de la subjetualidad trascendental. El «ego fenomenológico» se coloca así ante la posibilidad de recorrer los velos que ocultan la esencia y, como espectador pasivo de su vida de actos, de describirla hasta llegar a los estratos más profundos de la subjetualidad trascendental.

Ahora bien, E. Husserl exige la «reducción fenomenológica» para llegar a las estructuras de la subjetualidad que posibilitan el ser de lo existente.

En el primer tramo de esta singladura hacia la subjetualidad se encuentra la «reducción eidética» que pone entre paréntesis la actitud natural así como el «mundo» natural en su ser-ahí espacio-temporal⁸. Con el «mundo» natural empírico es suprimida por la «epoché» la actitud natural o «dogmática» con todas sus afirmaciones sobre lo existente a fin de llegar a las «estructuras ideales» que como «guías trascendentales» apuntan a las estructuras constitutivas de la subjetualidad pura. A este nivel nos encontramos ya en el segundo tramo de nuestra singladura denominado por E. Husserl «reducción fenomenológica o trascendental» que va desde la subjetualidad trascendental hasta el «Yo» originario explicativo de todo lo existente.

El principio de posibilidad fenomenológico-trascendental estriba en la capacidad de modificación de la neutralidad que ha de ser atribuida a toda conciencia. La diferencia entre «neutralidad» y «posicionalidad» es una «diferencia de la conciencia universal»⁹. Sólo en tanto se es capaz de debilitar el momento posicional de un acto «tético» por la neutralidad de la conciencia, al insertar el noema y la noesis en la modificación de la neutralidad, encuentra la reducción trascendental su justificación.

Ahora bien, como principio fundamental que llena todo este horizonte presenta E. Husserl la «intencionalidad», en virtud de la que toda conciencia es «conciencia de algo».

En una consideración estática la estructura formal de la intencionalidad está integrada por:

1. El dato sensorial, la sensación (materia).
2. La noesis (morphé), como actividad intencional y determinación del sentido del dato sensorial «como» algo, «como» fenómeno.
3. El noema, el objeto considerado por la reflexión en sus diversos modos de ser dado. Es el elemento objetivo, pero no es el objeto mismo, que es la cosa.

8. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III, Den Haag: M. Nijhoff 1950, 67-68.

9. I. c. 279-280.

El regreso a la subjetualidad pura es interpretado por E. Husserl al final como autoreflexión trascendental del espíritu, que tiene su manifestación en el sujeto personal, y de la razón que va surgiendo cada vez más intensa en el devenir histórico de la humanidad y que en último término, es la que da sentido a todo lo existente ¹⁰.

La autoreflexión de la humanidad sobre su ser trascendental constituye para E. Husserl la plenitud de la filosofía de occidente. La fenomenología como doctrina metodológica en sentido gnoseológico queda superada así en su reducción trascendental, llegando a tener, en cuenta autoreflexión universal de la humanidad sobre sí misma, una importancia ontológico-histórica por cuanto ha de tender a «verificar» —hacer verdad— el logos que habita en los arcanos del mundo.

Sería una presunción rayana con lo ingenuo el creer que hemos abarcado con lo expuesto hasta aquí la densidad y amplitud del pensamiento de E. Husserl. Sólo hemos pretendido asomarnos de lejos a su temática a fin de descubrir algunas diferencias esenciales que delimiten con nitidez la «fenomenología trascendental» de E. Husserl y la «fenomenología eidética» de M. Scheler.

II. DIFERENCIAS ENTRE M. SCHELER Y E. HUSSERL

La cosmovisión natural y la ciencia son incapaces de revelar el último sentido del ser. No preguntan por el sentido que se oculta en el ser, se conforman con la significación práctica que reclamó para sí el ser-ahí.

La primera condición, pues, para llegar al ser, ha de cifrarse en la superación (*Aufhebung*) de toda «vinculación a los instintos» que llevan a la praxis: «La filosofía comienza con la eliminación consciente de toda actividad espiritual práctica» ¹¹. Pero la superación del interés práctico como tal no es suficiente.

Para M. Scheler, y en esto sigue al pragmatismo, la eliminación de todo interés significaría la destrucción de toda posibilidad cognoscitiva. No existe conocimiento sin el correspondiente acto tendencial del sentimiento ¹². M. Scheler no exige, pues, una indiferencia en general, sino una indiferencia frente a las cualidades prácticas.

Así como la voluntad de acción y de defensa determina la cosmovisión natural y la voluntad de dominio condiciona la ciencia, para penetrar en el ser se necesita una voluntad espiritual que, en un plano superior, esté impulsada por el deseo de descubrir la esencia de las cosas.

10. *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, Husserliana VI, Den Haag: M. Nijhoff 1962, 314-348.

11. *Wi. Ges.* 208.

12. *Eth.* 260-261; *Ew. M.* 81; *Wi. Ges.* 341; *Nachl.* 356.

En esta exigencia de «objetividad» hay que reconocer claramente el postulado fenomenológico de E. Husserl. Sin embargo, aunque M. Scheler parta de E. Husserl, al encontrar en éste una doctrina completa sobre la «intuición de las esencias», la interpretación de M. Scheler es tan personal que hay que empezar subrayando sus diferencias para prevenir toda clase de equívocos y malentendidos antes de exponer de forma sistemática el horizonte fenomenológico concreto sobre el que se recorta el pensamiento de M. Scheler.

M. Scheler es consciente, ante todo, de las diferencias que le separan de E. Husserl¹³. Levantándose, a veces, críticamente contra él¹⁴, no se muestra, sin embargo, consecuente ya que no prescinde de la terminología de E. Husserl.

1. El camino recorrido por ambos no puede ser más distinto: M. Scheler no parte de un mundo ideal para llegar a la subjetualidad pura; la «epoché» enmarcada en una concepción idealista-trascendental, como aparece en las *Ideas sobre una fenomenología pura y sobre una filosofía fenomenológica* de E. Husserl choca frontalmente con M. Scheler, ya que su carácter lógico-teórico es antítesis de la «entrega vivencial» a lo dado que aparece en M. Scheler. Esta se hunde, desde un principio, en las estructuras del «mundo», sin preocuparse del «origen» de lo existente en sentido problemático-constitutivo, buscando sólo lo eidético, lo esencial y sus respectivas conexiones.

Brevemente, el repertorio eidético de M. Scheler es distinto del de E. Husserl. Este se ocupa de las esencias estrictamente lógicas mientras que en M. Scheler aparece una entrega (Hingabe) a lo vivencial¹⁵.

Lo vivencial está en el centro de la investigación scheleriana, no en cuanto constituido por la subjetualidad pura, sino en su realización viva y personal en la que se acuñan, en cierto sentido, las esencias pre-dadas, según las estructuras del mundo, a toda constitución de la conciencia trascendental.

2. Lo que queda después de realizada la «epoché» de E. Husserl es la «conciencia pura», «puras estructuras noéticas», el «Yo-trascendental». Este residuo último se convierte en M. Scheler en la «persona-espiritual» suprareal, inespacial e intemporal, de aquí que en M. Scheler «todo tenga como trasfondo (Hintergrund) una visión originariamente distinta»¹⁶.

3. Las «esencias objetivas» que en E. Husserl muestran una dimensión óptica tan poco consistente —incluso en las *Investigaciones Lógicas*— que,

13. Eth. 11.

14. Nachl. 448; I-R. 287-290.

15. Cfr.: M. Schümmer, *Die Wahrnehmungs und Erkenntnismetaphysik M. Schelers in den Stadien ihrer Entwicklung unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen Schelers zu Husserl*, (No impreso), (Phil. Diss.) Bonn 1954.

16. H. U. v. Balthasar, «M. Scheler», en: *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. III: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg-Leipzig: Kröner 1939, 136.

sin esfuerzo, luego se diluyen en la conciencia para aparecer finalmente como absorbidas por las categorías concienenciales, en M. Scheler se encuentran como seres autónomos y extraconscientes frente a la persona espiritual¹⁷. De aquí el sentido específico de la «intuición de las esencias», tomada ciertamente del Husserl de las *Investigaciones Lógicas* y que permanece en el campo puro de lo eidético, mientras que en E. Husserl se abre camino hacia la reducción trascendental al ser las «esencias objetivas», las «estructuras ideales», «guías trascendentales» que llevan a la subjetualidad pura.

4. La «intencionalidad» opera en M. Scheler en el sentido de una correlación. La intencionalidad es correspondencia relacional. El noema es correlato de la noesis. Al hombre le corresponde lo pensado, al amor lo amado: «Toda intención... 'señala más allá del acto' y del contenido actual del acto, tiene a algo ajeno al acto, aun en el caso en que lo pensado sea a su vez un pensamiento. 'Intentio' significa justamente un movimiento apuntando a algo que uno mismo no 'tiene' o que 'tiene' sólo parcial o imperfectamente»¹⁸.

El Husserl de las *Investigaciones Lógicas* aparece nuevamente aquí. Pero M. Scheler no ve en los actos noéticos-noemáticos-intencionales una donación de sentido trascendental de la subjetualidad pura activo-espontánea. En la experiencia fenomenológica scheleriana se halla el sujeto en una pasividad originaria frente al «fenómeno» dejándose determinar por él. En el «sentir» nos viene «algo» que no depende de la actividad espontánea de la subjetualidad pura. El «sentir» cae sobre nosotros, nos sobre-viene, nuestro interés (axiológico) es despertado: «La fenomenología... es el nombre de una actitud espiritual en la que se recibe algo para su contemplación o vivencia»¹⁹.

Así pues, si en E. Husserl el noema es algo subjetivo-ideal, en M. Scheler es algo «ideal-objetivo». Si el noema subjetivo-ideal remite al fundamento originario trascendental en nosotros, el noema «ideal-objetivo» apunta hacia algo extra mental y autónomo en su mismidad, hacia algo-en-el-mundo.

5. Puesto que para E. Husserl no existe otro ser que el puesto por la conciencia, tiene razón al afirmar que por la «epoché» es puesto entre paréntesis el «mundo» —realidad trascendente, concebido ingenuamente. La realidad del ser es sólo una forma especial de idealidad.

Ahora bien, puesto que para M. Scheler las esencias no son solamente lógicas sino ontológicas, la «reducción fenomenológica» «pone entre paréntesis» ciertamente la realidad mundana experimentada desde el punto de vista práctico e.d., la imagen natural y científica del mundo, pero es precisamente

17. De este hecho concluye J. Kraft: «Es obvio que por esta razón M. Scheler tenía que oponerse al idealismo fenomenológico de E. Husserl». J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. kritik der Phänomenologischen Philosophie, Leipzig: Buske 1932, 82.*

18. I-R. 266.

19. Nachl. 380.

ahora, por medio de la reducción fenomenológica, cuando el «mundo» «aparece» «se manifiesta» en su contenido esencial, independiente de la conciencia; es ahora cuando la mirada filosófica puede descubrir lo que tiene sentido en el mundo ²⁰.

6. M. Scheler no emplea sólo los términos «fenómeno» y «esencia» para significar lo puramente eidético, sino que encontramos en él dos grupos de términos:

- a) Esencia, eidos, idea (Wesenheit, Wesen, Essenz, Eidos, Idee).
- b) Fenómeno, hecho fenomenológico (Phänomen, Erscheinung, Phänomenologische Tatsache).

La mezcla indiscriminada de estos dos grupos de términos la toma sin duda de E. Husserl.

Después de haber consignado los aspectos diferenciales precedentes apenas se puede aceptar que estos términos tengan una misma significación en ambos.

E. Husserl suprime la dualidad «fenómeno»-«esencia».

El «fenómeno» que se nos manifiesta en la «intuición fenomenológica» no es un simple fenómeno detrás del que se oculta el ser. E. Husserl enseña de forma repetida que el fenómeno es algo «últimamente dado» (letztgegebenes): buscar el ser verdadero detrás del fenómeno es algo que no tiene sentido. El ser no empieza del fenómeno ya que ambos son idénticos. Rechaza, pues, toda especulación o hipótesis que pretendiera ir más allá del fenómeno.

Para M. Scheler la «escuela» de las cosas puede «manifestarse», «darse», «aparecer» en el fenómeno, llegando de esta forma a ser «Erscheinung».

Mientras E. Husserl mezcla indistintamente los términos «fenómeno» y «esencia» interpretando la «esencia» como simple «Erscheinung», M. Scheler no concibe la unidad entre «esencia» y «fenómeno» en cuanto que la «esencia» sea sólo «fenómeno», sino en cuanto que la «esencia» puede «aparecerse», puede llegar a ser «fenómeno».

E. Husserl realizó quizá esta equiparación para privar de su sentido original a la esencia, para degradarla al nivel de simple fenómeno.

M. Scheler, en cambio, partiendo de E. Husserl, llega al campo de lo ontológico: para él significa el manifestarse de la esencia en el fenómeno nuestra posibilidad de acceso al ser. Al devolver M. Scheler su sentido original a las «esencias» ontologiza simultáneamente al fenómeno. Es sintomático, por cierto, que en M. Scheler signifique «fenómeno» tanto como «cosa» (Erscheinung = Tatsache).

Es un hecho palmario que en M. Scheler igual que en E. Husserl los «fenómenos» y las «esencias» son «irreales». Sin embargo, en M. Scheler «son» precisamente, ganando todo una nueva dimensión.

20. Ew. M. 66.

7. Lo esencial y eidético brota para M. Scheler — como veremos detenidamente — en la «actitud fenomenológica» del «amor espiritual» e.d., suprabiológico. Solo a él se abre el ser ideal en su contenido específico: sólo el «amor» posibilita una participación inmediata en el ser (Seinsteilnahme)²¹.

Ahora bien, existe en M. Scheler una absoluta y estricta correspondencia entre la forma del conocer y el contenido del conocimiento.

De aquí que el «amor espiritual» sólo nos dé algo «irreal»: ideas y esencias. Para llegar a las esencias «irreales» hay que trascender la realidad, hay que poner-fuera-de-acción lo real.

La «epoché» de la realidad es de signo marcadamente distinto en E. Husserl y en M. Scheler.

Al final de esta Primera Parte estudiaremos en especial el modo de entender M. Scheler la «realidad» y sus consecuencias inmediatas sobre la «actitud fenomenológica», estudio de trascendental importancia para el objetivo de nuestro trabajo. Aquí nos circunscribimos exclusivamente al sentido concreto que tiene la «des-realización» fenomenológica en E. Husserl y M. Scheler.

Para E. Husserl la realidad coincide con lo dado sensorialmente en las coordenadas de lugar y tiempo, coincide con lo «hylético»: «des-realización» significa para E. Husserl tanto como «des-sensibilización».

Este concepto husserliano de «des-realización» influye, en principio, en M. Scheler. Este conoce una «realidad» que sólo tiene consistencia en su relación con la «persona-espiritual», pero que no es la realidad-en-sí-misma: «En todo análisis fenomenológico, al llevar a cabo la «reducción fenomenológica» (Husserl), prescindimos, pues, de dos cosas: Por una parte de la ejecución real del acto y de todos sus concomitantes (Begleitererscheinungen) que no se encuentran ni en el sentido ni en la dirección intencional del acto, de la misma forma que de todas las características (Beschaffenheiten) de su portador; por otra parte, de toda posición (fe-incredulidad) de las particularidades del coeficiente de la realidad con que se nos «da» en la cosmovisión natural y en la ciencia. Entre tanto los coeficientes de la realidad y su esencia permanecen como objeto de investigación: no ponemos, pues, fuera de acción los coeficientes de la realidad sino su posición (Setzung) en juicios implícitos o explícitos»²². Cuando M. Scheler exige la «desrealización» para llegar a la intuición de las esencias no habla en sentido estricto, designa sólo un trascender la imagen práctico-biológica de la realidad. En vez de «des-realización» hubiera sido más exacto el término «des-sensibilización» — al ponerse fuera de acción un determinado modo de realidad, no la realidad misma — o la expresión que aparece esporádicamente en él: «des-simbolización»²³. Sin embargo en sus últimas obras critica severamente a Husserl: «¿Qué significa

21. *Wi. Gess.* 204.

22. *Nachl.* 394.

23. *Nachl.* 384.

desrealizar el mundo o 'idear' el mundo? No significa, como cree Husserl, reservar el juicio existencial; significa más bien abolir, aniquilar fictivamente el momento de la realidad misma, toda esa indivisa impresión, poderosa impresión, de realidad con su correlato afectivo. Este acto de desrealización, acto ascético en el fondo, sólo puede consistir... en la anulación de ese impulso vital para el cual el mundo se presenta como 'resistencia'»²⁴.

III. EL LUGAR DE LAS ESENCIAS EN M. SCHELER

Hemos visto que las esencias se manifiestan al trascender la realidad en cuanto imagen espacio-temporal de la misma, en la «des-simbolización» del mundo.

Esta exigencia de trascender la realidad podría traer consigo la concepción de que las esencias se encuentran tan radicalmente separadas de lo real como las «ideas» platónicas. Hay que puntualizar, pues, en este aspecto.

Es cierto que existe en M. Scheler un orden de esencias que se encuentra lejos de toda realidad, concretamente el deber-ser ideal de los valores²⁵. Pero es obvio que no puede agotarse aquí el concepto scheleriano de lo ideal-esencial.

Las esencias, el «ser-así» (So-sein) no es para M. Scheler ni individual ni universal²⁶ pudiéndose dar por esta razón en íntima conexión con lo real: el proceso cósmico y teogónico representan la penetración más absoluta de lo esencial-espiritual y lo real-impulsivo.

En este aspecto, incluso, se distinguen las esencias schelerianas de las aristotélicas. El ser-así en M. Scheler no está unido a la realidad de forma tan insoluble como la implicada por el concepto aristotélico de «entelequia».

El ser-así y el ser-real no manifiestan una conexión absoluta e indisoluble: en el proceso cósmico veremos cómo lo ideal-esencial necesita cierta «astucia» (el concepto hegeliano de «List») a fin de poder entretenerse en lo real²⁷.

No queremos extendernos más.

Hemos preferido no reseñar demasiados pasajes de la obra de M. Scheler a fin de evitar repeticiones ya que los capítulos subsiguientes nos han de proporcionar ejemplos abundantes.

24. Stell. 54.

25. Eth. 210-240.

26. Eth. 68; Nachl. 396.

27. Stell. 62.

CAPÍTULO SEGUNDO

CONCEPCIÓN SCHELERIANA DE LA FENOMENOLOGÍA

I. PERSPECTIVA GENERAL

Tres son las dimensiones del análisis fenomenológico de M. Scheler:

1. *Fenomenología de los objetos*

dirigida a los distintos «hechos fenomenológicos», a las «esencias» puras, en cuanto estructuras aprióricas y a sus conexiones esenciales.

2. *Fenomenología de los actos*

en los que se auto-dan los «hechos fenomenológicos». El mundo como fenómeno no se abarca de una vez en su totalidad. Para mostrar las cosas del mundo de los objetos se necesitan actos distintos. En cada acto «aparece», «se manifiesta» la esencia «de forma intuitiva» en sí-misma, siendo en este sentido, la experiencia fenomenológica trascendente-inmanente²⁸. Los actos son de naturaleza intencional: «Toda intención... —señala más allá del acto y del contenido actual del acto, tiende a algo ajeno al acto... — «Intentio» significa estrictamente un movimiento que apunta hacia algo que uno mismo no tiene²⁹.

3. *Fenomenología de las conexiones esenciales*

entre los objetos y los actos en los que se manifiestan.

Es un principio fundamental de la fenomenología de M. Scheler que entre la esencia del objeto y del acto existe un nexo esencial, una correlación estricta³⁰.

Entre la esencia del objeto a que se tiende y del acto intencional se da una pertenencia estructural recíproca. Los actos realizados por la persona-espíritual exigen como correlatos, «determinados» contenidos esenciales: «para toda región del ser existen nexos esenciales

28. Eth. 70.

29. I-R. 262.

30. Eth. 375.

(Wesenszusammenhänge), evidentes y materiales (a priori) frente a cualquier experiencia positivo-inductiva y una clase de actos que corresponden legítima y esencialmente a su posible intuición»³¹.

Estas tres vertientes concretas constituyen la fenomenología tridimensional de M. Scheler y se dan esencialmente estructuradas en unidad.

No es posible, pues, una consideración aislada de cada una sin riesgo de destruir la fenomenología como totalidad.

II. UN PRESUPUESTO ANTROPOLÓGICO—ESENCIAL

M. Scheler presenta tres premisas antropológicas que sirven de fundamento a todas las funciones humanas tanto espirituales como racionales:

1. «La determinabilidad del sujeto por el contenido de una cosa, en contraposición a la determinabilidad por los instintos, necesidades y estados internos (Innenzustände) del organismo.
2. El amor al mundo, libre de apetencias, que trasciende toda referencia a los instintos.
3. La capacidad de distinguir entre el ser-así (Sosein) y el ser-real (Dasein) y de realizar intuiciones aprióricas verdaderas y válidas»³².

Esta capacidad nombrada en tercer lugar para separar el ser-real de las cosas de su ser-así es el presupuesto esencial del conocimiento de las esencias, al posibilitar el acto fundamental de la «reducción fenomenológica».

Con esto, la fenomenología de M. Scheler se aparta tanto del «idealismo de la conciencia» como del «realismo crítico».

La importancia de este hecho para conocer la postura concreta de M. Scheler hace que nos permitamos citar el siguiente texto:

«Todo denominado 'realismo crítico' y todo 'idealismo de la conciencia' surge porque el ser-así y la existencia son considerados inseparables en relación con su posible inmanencia en el saber y la conciencia...

Todos los representantes del idealismo de la conciencia juzgan verdadera y rectamente que el ser-así del objeto puede él mismo ser 'in-mente', y no sólo estar representado en la mente por una 'imagen indicadora' o un símbolo. Pero sacan del πρώτον ψεῦδος común al realismo crítico y al idealismo de la conciencia la siguiente conclusión, formalmente exacta, pero materialmente falsa: luego toda existencia posible debe ser 'in-mente' luego no existe nada trascendente a la conciencia, no hay existencia independiente de la conciencia (esse = percipi) la conciencia (conciencia super-individual o conciencia en general) es por su esencia también correlato de toda existencia. Todos los realistas críticos parten asimismo de una proposición verdadera, en cuyo cono-

31. Ew. M. 273.

32. Phil. W. 30.

cimiento aventajan a los idealistas de la conciencia e.d., de que toda existencia de un objeto es siempre y por esencia necesariamente trascendente a toda conciencia posible (aun a la divina), y que nunca jamás puede convertirse en contenido de un saber o conciencia. Pero sea como fuere que traten de probar su tesis, del mismo error citado anteriormente y de esta proposición última sacan la conclusión siguiente, a su vez formalmente exacta, pero materialmente falsa: luego también el ser-así de un objeto tiene siempre y necesariamente que ser independiente, y estar separado de todo saber y de toda conciencia. Por consiguiente, en la conciencia no puede nunca estar dada otra cosa que una 'imagen', un símbolo indicador... del ser-así del objeto»³³.

M. Scheler, pues, no sólo impulsa el idealismo de la conciencia sino que considera totalmente insuficiente toda teoría que reduce el conocimiento a una «concordia» esencialmente inconstatable, defendiendo que «el ser-así del ser puede muy bien ser a la vez 'in-mente' y 'extra-mente', puede de un salto entrar y salir de la mente sin que la existencia real siga estos saltos, y, por cierto, en el sentido más estricto del ser-así»³⁴.

Esta actitud scheleriana se completará con la concepción del saber como «participación óptica»³⁵.

A este respecto afirma certeramente Kraenzlin: «En la esfera fenomenológica el ser y el pensar han llegado a estar tan cerca (sind so nahe aneinander gerückt) que ya no sólo es capaz la pura subjetualidad de vivenciar los objetos... La inmediatez de la intuición fenomenológica se destaca con más claridad en M. Scheler que en la reducción fenomenológica de E. Husserl. M. Scheler no necesita ninguna ἐπιπέδη para llegar a los objetos fenomenológicos»³⁶.

III. MODESTIA DE LA ACTITUD FENOMENOLÓGICA

Con respecto a la separación originaria entre el ser-así (esencia) y el ser-real que presenta la fenomenología de M. Scheler es interesante la crítica que le hace N. Hartmann desde una perspectiva ontológica.

N. Hartmann designa como «defecto principal» de la fenomenología «la inversión relacional de lo dado y de lo que se pregunta» e.d., que partiendo de la aprehensión del mundo se pregunta luego por su realidad. «El mundo aprehendido» como tal no existe. La fenomenología, pues, — sigue afirmando N. Hartmann — no intenta resolver el problema gnoseológico, «no quiere car-

33. I-R. 256-257.

34. I-R. 273.

35. Wis. Ge 227.

36. G. Kraenzlin, *M. Schelers phänomenologische Systematik*, Gräfenhainichen: Heine 1933, 18.

gar con su peso metafísico», permanece en la antesala, en lo propedéutico, en el análisis del fenómeno «más acá de todo planteamiento de problemas»³⁷. Sin embargo, lo que presenta aquí N. Hartmann como crítica y objeción expresa una de las características fundamentales de la fenomenología: su «modestia».

La fenomenología escudándose, sin duda, en las limitaciones de la razón para conocer el mundo-en-sí se retira al punto de vista inmanente, contentándose con la riqueza de lo «meramente» dado.

Puesto que el hombre en su encuentro con las cosas tiene que vérselas siempre con «objetos» y no con «cosas-en-sí» no comprende cómo el sujeto cognoscente ha de intentar un salto que puede resultar todo un fracaso. Aquí reside la «modestia de la actitud fenomenológica». Modestia que tiene, por otra parte, su proyección sobre la esfera de los criterios gnoseológicos, como veremos al hablar del problema de la evidencia: La actitud fenomenológica al prescindir del coeficiente de la realidad y al poner-fuera-de-acción, por parte del sujeto todas las condiciones de realidad de la misma ejecución del acto y del sujeto que la realiza, al eliminar todas las dimensiones del proceso cognoscitivo que no pertenecen a lo específico de la intencionalidad del acto y todas las condiciones psicológicas del conocimiento, se propone exclusivamente la «vivencia», la «intuición», la «visión» inmediata de las esencias.

Sin embargo, la fenomenología no tiene nada que ver con un intuicionismo introvertido. Perteneció a su presupuesto originario «el contacto vivencial más intenso, más vivo, más inmediato con el mundo»³⁸. M. Scheler se refiere precisamente a esta abertura al mundo y a los objetos del mundo, sin ulteriores pretensiones gnoseológicas, cuando exige —para la reestructuración cultural de Europa— una filosofía, recomendando «aquella que no se parece, como la Kantiana, a un puño cerrado, sino a una mano abierta»³⁹. En este sentido es la fenomenología «el empirismo y positivismo más radical»⁴⁰.

IV. LA INTUICIÓN FENOMENOLÓGICA Y SU OBJETO

Ya hemos visto que seríamos víctimas de un error si entendiésemos el proceder fenomenológico de M. Scheler en el sentido de un «método»: «Primordialmente la fenomenología no es el término que designa una nueva ciencia, ni tampoco un sucedáneo de la filosofía, sino que es el nombre de una actitud de la intuición espiritual en la que se recibe algo para su contemplación o vivencia... hablo de «actitud», no de «método»⁴¹.

37. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin: De Gruyter 1949, 116.

38. Nachl. 380.

39. Ew. M. 434.

40. Nachl. 381.

41. Nachl. 380.

La fenomenología es para M. Scheler una nueva «techne» de la conciencia que intuye, una actitud consciencial y no un método de pensamiento. El método es propio sólo de las ciencias. La fenomenología es un proceso intuitivo en el que lo intuido es dado únicamente en la realización del acto correspondiente, con una coincidencia absoluta entre el contenido intuido y los conceptos. Lo que se da como contenido intuido es un «hecho (Tatsache) puro», una «esencia» (Wesen), un hecho fenomenológico.

1. DES-SENSIBILACIÓN Y DES-SIMBOLIZACIÓN

La intuición fenomenológica es una intuición suprasensible.

«La primera exigencia que brota de la constatación de los hechos fenomenológicos es, pues, la completa eliminación (Ausscheidung) de toda formación unitaria (Einheitsbildung) que no esté fundamentada estrictamente en las cosas mismas y que proceda de una función sensorial. Mientras oímos o vemos son inseparables ambas formas de unidad; pero no sucede igual cuando en un acto de intuición colocamos (mithereinnehmen) en el «Gehalt» de la intuición este ver u oír como «Inhalt»⁴².

En un lenguaje un tanto complejo viene a decir M. Scheler que hay un hecho que muestra la existencia de un percibir puro y es que podemos hacer del ver o del oír el contenido de una intuición, siendo claro que ésta ya no es una pertenencia sensible sino pura⁴³.

Aunque muestre este hecho la existencia de una percepción pura, este acto de intuición, sin embargo, no proporciona el hecho fenomenológico: «El resultado únicamente es la reducción del fenómeno (Erscheinung) a su contenido sensorial, no una aproximación (Adduktion) al mismo contenido independiente de las funciones sensoriales y de sus formaciones unitarias»⁴⁴.

Aquí, por tanto, se convierte el «quid iuris» de la intuición fenomenológica en el «quid facti» de la manifestación de lo dado en ella.

Junto a la «reducción fenomenológica» aparece así el movimiento aproximativo (Adduktion) de la intuición a la «misma esencia»⁴⁵. Esta tiene que permanecer como algo positivo, evidentemente idéntico al variar la función sensorial. Las diferencias de contenido no pueden explicarse, pues, por la diversidad de funciones sensoriales: «Si existen hechos puros tienen que ser variable-independiente frente a los hechos trenzados de sensibilidad, el contenido sensible ha de ser la variable-dependiente»⁴⁶.

42. Nachl. 443.

43. J. Llambias de Azevedo. *M. Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*. Buenos Aires: Nova 1966, 30.

44. Nachl. 444.

45. Nachl. 444.

46. Nachl. 447.

La intuición pura de la fenomenología es la única forma de experiencia que presenta sus objetos con ausencia de símbolos, en contraposición a la cosmovisión natural y a la ciencia: «La fenomenología es, primordialmente, aquella forma de conocimiento que recorre paso a paso y en sentido inverso el camino (de la cosmovisión natural y de la ciencia)... —la que descifra todos los símbolos de éstas... —; llenando los símbolos con lo auto-dado... — llega la fenomenología a su meta»⁴⁷.

Así aparece la fenomenología como «des-simbolización del mundo»⁴⁸.

En la actitud fenomenológica las esencias se dan en el contenido del acto como «fenómeno». Si en toda experiencia extrafenomenológica existe una trascendencia de lo simbolizado, en la intuición fenomenológica se da una absoluta coincidencia entre lo pensado y lo dado: ya hemos visto cómo únicamente la experiencia fenomenológica es simultáneamente trascendente-inmanente⁴⁹.

Por la «des-simbolización» llegamos a las esencias en cuanto totalidades estructuradas. Esta concepción estructural de lo eidético, exponente de claras motivaciones de la psicología de la «Gestalt», está en consonancia con la propia metafísica scheleriana, igual que la formación activa de lo «hylético» denuncia los presupuestos de E. Husserl⁵⁰.

2. AUTODONACIÓN DE LAS ESENCIAS

Al poseer la intuición de las esencias un carácter asimbólico, al darse —según el concepto scheleriano del conocimiento— una «rigurosa correspondencia e identificación» recíproca entre lo dado y lo pensado, nos encontramos con la «autodonación» (*Selbstgegebenheit*) de las esencias. Las esencias se nos dan en su mismidad. Un criterio negativo de la autodonación de las esencias o de las conexiones esenciales consiste en que al intentar definir las o demostrarlas caeríamos irremediabilmente en un «circulus in definiendo» o en un «circulus in demostrando»⁵¹. Por la definición, por otra parte, llegamos al concepto, no a la esencia. El concepto no puede agotar el ser, a lo sumo puede apuntar en su dirección. Además toda definición y demostración presuponen la intuición esencial.

Los «hechos puros», pues, las esencias se dan antes de toda fijación lógica, son «pre-lógicos», precediendo, por tanto, la autodonación de las esencias a toda verdad o falsedad.

47. Nachl. 386.

48. Nachl. 384.

49. Eth. 70.

50. S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, Zürich: Heitz und Co. 1939, 118-120.

3. EL A PRIORI MATERIAL

El contenido de lo autotado de las cosas precede a toda experiencia, es algo a priori: «A priori en lo dado de la intuición es todo aquello que pertenece al puro qué y a la esfera de lo esencial»⁵². El apriori es algo dado desde la cosa y, en contraposición al apriori kantiano, no como algo puesto por el sujeto. El apriori consiste en «estructuras objetivas»: «Como a priori designamos todas aquellas estructuras significativas ideales y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que las piensan y de su constitución natural real, y de toda clase de posición de un objeto al que se podrían aplicar, se autotan por medio del contenido de una intuición inmediata»⁵³.

Lo a priórico no es algo formal, es un contenido material.

La concepción material de lo a priori en M. Scheler representa una vuelta de lo formal kantiano hacia lo objetivo. Mientras que en Kant lo a priori consiste en formas categoriales con las que la conciencia trascendental ordena el mundo sensible y caótico, no se puede hablar en el campo de lo a priórico de M. Scheler de ninguna forma de posición por parte del sujeto. El apriori para él es algo dado intuitivamente, algo perteneciente al orden de las esencias.

El a priori en M. Scheler surge sin duda en contraposición al de Kant.

Es cierto que M. Scheler rechaza una interpretación psicologista del apriori kantiano⁵⁴, estando incluso la fenomenología de acuerdo con Kant en que «la estructura de la experiencia, cuyas partes y elementos presentan contenidos que sólo se pueden mostrar y no inferir del pensamiento, precede a todos los contenidos sensibles y reduce y limita a priori la posibilidad en la que pueden dársenos los hechos sensibles»⁵⁵; «sólo una deducción de tal estructura de las formas de actividad del espíritu es impugnada por la fenomenología»⁵⁶.

Aquí precisamente se inserta la crítica scheleriana del a priori kantiano. El error fundamental de Kant para M. Scheler está sintetizado en el siguiente sistema de ecuaciones establecido por Kant:

- a) formal = a priori
- b) material = sensible
- c) a priori = racional (pensado).

La primera equiparación kantiana la impugna M. Scheler afirmando categóricamente: «rechazamos expresamente todo concepto o juicio dado a priori que no esté respaldado totalmente por un hecho o una intuición»⁵⁷.

51. Eth. 69.

52. Ew. M. 196.

53. Eth. 67.

54. Eth. 90.

55. Nachl. 449-450.

56. Nachl. 450.

57. Eth. 71.

La segunda ecuación kantiana es rechazada por M. Scheler al presentar —como hemos visto— un a priori material que no tiene nada que ver con lo sensible.

Frente a la equiparación kantiana de lo a priori y lo racional recurre M. Scheler a una ampliación de la estructura categorial del espíritu, llegando a un a priori material-emocional.

En una división parcial del espíritu en «razón» y «sensibilidad», se tendría que colocar toda la vida emocional en la esfera de lo sensible, estando, sin embargo, dotada de «originalidad» y «autonomía legítima»⁵⁸. Frente a los actos racionales están los alógicos que M. Scheler llama también «aracionales» y «emocionales». Estos tienen una estructura eminentemente a priórica: «Existe una clase de experiencia cuyos objetos están cerrados totalmente al entendimiento... una clase de experiencia que nos proporciona hechos objetivos auténticos y un orden inmutable entre ellos»⁵⁹.

M. Scheler reconoce así el «ordre du coeur» de Pascal, que es como una tercera dimensión del hombre y principio fontal de lo esencial⁶⁰.

4. EL PROBLEMA DE LA EVIDENCIA

En cuanto que las esencias, los hechos fenomenológicos se autodan, son evidentes. Para la autenticidad del conocimiento fenomenológico no pueden presentarse como criterios ni la razón, ni las categorías a prióricas de Kant, ni tampoco la experiencia sensible.

Ahora bien, ¿quién nos puede asegurar que lo que nos parece dado de forma inmediata como esencia o conexión esencial es tal «verdaderamente»?

Una prueba negativa la tendríamos en la imposibilidad de observación sin presuponer el hecho objetivo esencial a observar.

Que algo p.e., sea «colorado» o «espacial» no se puede observar directamente en los portadores de estas propiedades esenciales sin presuponer una pre-ciencia de la pre-donación de la esencia de «color» y «espacialidad».

Por otra parte ¿quién puede asegurar que lo que es evidente a A, lo que se le muestra como inmediatamente dado en cuanto hecho objetivo esencial es también evidente, o al menos puede llegar a ser evidente, a B y C ó a todos los hombres en general? ¿No es quizá la evidencia, en cuanto vivencia psíquica subjetiva, un criterio de la veracidad subjetiva del que afirma, y no un criterio de la autenticidad objetiva y universal de lo que se afirma?

M. Scheler aborda repetidamente esta problemática y si en un principio está de acuerdo con Dilthey y con Husserl en este punto, intenta, sin embargo, una ampliación del radio de acción de la evidencia con respecto a ellos:

58. Eth. 261; Nachl. 362.

59. Eth. 261.

60. Cfr.: W. Trautner, *Der Apriorismus der Wissensformen. Eine Studie zur Wissenssoziologie M. Schelers* (fotkop), (Phil. Diss), München 1969.

«El principio (bien entendido) de la evidencia consiste para mí en que un hecho objetivo o axiológico, en su ser-así, proyecta su luz dentro del mismo espíritu, hace presente, pues, en su mismidad en él como correlato del acto intencional al verificarse la unidad de coincidencia absoluta entre los contenidos de todos los actos de pensamiento e intuición posible con respecto a este objeto. Precisamente «en» la unidad de coincidencia como tal está lo objetivo esencial (no en su ser-ahí que permanece siempre extramental y que no puede aprehenderse por medio de los actos intelectuales en general, sino únicamente como resistencia frente a los actos de naturaleza volitiva) dado en su mismidad y no una simple «imagen», «representación» o «signo» del mismo»⁶¹.

Para M. Scheler es la evidencia un criterio de conocimiento, pero no en el sentido de una «norma» que viene «de fuera» y que se aplica a lo dado; es el criterio de criterios, es criterio de sí misma como la verdad de Espinoza que es «norma de sí misma y de lo falso».

El «subjetivismo de los sentimientos de evidencia» que frecuentemente se echa en cara a la fenomenología⁶², se podría presentar con la misma (in)-justificación contra el punto de vista crítico «científico», ya que detrás de todo criterio, incluso detrás del principio de identidad, se encuentra un área donde no puede existir ninguna «prueba», sólo es posible un llevar fenomenológico a la «evidencia».

La autodonación inmediata de lo evidente significa ulteriormente su pertenencia a la esfera del conocimiento pre-lógico en el que no se decide nada sobre la verdad o el error insertados en el campo lógico de los juicios y proposiciones. A lo evidente no se opone el error sino la «ilusión» y el «schein»⁶³.

No ha de entenderse con esto que la actitud fenomenológica ignore la importancia de los criterios de conocimiento; niega más bien su uso injustificado cuando se recurre a ellos de forma precipitada. A la pregunta sobre los criterios tiene que preceder «una penetración profunda en el contenido y en el sentido de los hechos en cuestión»⁶⁴.

M. Scheler afirma que el criterio es propio del que «no posee», del que «está fuera». Quien, como filósofo, antepone el criterio a la posibilidad de un «tener» inmediato la cosa en una intuición se convierte en «portero de las cosas»... «mientras que la filosofía auténtica es el nobles huesped que entra por la puerta abierta hacia las cosas para aprehenderlas de forma inmediata e intuitiva»⁶⁵.

61. Ew. M. 17.

62. H. Wagner, *Existenz, Analogie, Dialektik*, München-Basel: Schwabe und Co. 1953, 127.

D. Deininger, *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie Schelers*, Frankfurt/M.: Hornig 1966, 25.

63. Ew. M. 289.

64. Nachl. 381.

65. U. d. W. 329.

La evidencia como absoluta autodonación de las esencias no está circunscrita en forma alguna a los hechos que pueden ser objeto del saber universalmente válido.

Una esencia puede ser tanto individual como universal ⁶⁶. M. Scheler es aquí más radical y consecuente que E. Husserl. Este acepta ciertamente la posibilidad de la evidencia de lo «particular» e «individual» pero subraya que el análisis esencial fenomenológico es eo ipso análisis general, conocimiento universal de esencias, de objetividades universales.

5. CONFLICTO FENOMENOLÓGICO

Para M. Scheler existe un doble prejuicio racionalista en la aceptación de que para todo hecho objetivo cognoscible tiene que existir un conocimiento universalmente válido y que únicamente tal conocimiento puede ser el adecuado a la esencia del objeto.

Enunciados que pueden ser analizados filosófica, no matemáticamente, como las valoraciones éticas o las afirmaciones sobre la esencia y el sentido de una existencia personal, pueden ser válidas individualmente, pueden poseer una dimensión puramente personal sin que por este motivo se las pueda tachar de «menos verdaderas» o «subjetivamente caprichosas».

M. Scheler afirma la posibilidad de lo «verdadero en sí universalmente válido» igual que de lo «verdadero en sí individualmente válido», la posibilidad de lo «bueno en sí universalmente válido» y de «bueno en sí individualmente válido» ⁶⁷.

Según esto es posible que un hecho objetivo (o axiológico) sólo sea dado como evidente a un solo hombre o a más pero no a todos.

Al surgir diferencias entre los portadores de evidencias y al referirse tales diferencias, más que a deficiencias en la formación de conceptos y juicios, al contenido mismo del autodarse un objeto, nos encontramos ante lo que M. Scheler designa «conflicto fenomenológico» ⁶⁸.

Este conflicto fenomenológico no reviste caracteres de complejidad cuando versa sobre objetos del saber «universalmente válido»: se ha de intentar una armonía entre las respectivas evidencias, llegando, incluso, a una nueva evidencia si es necesario.

El conflicto fenomenológico se agrava cuando está determinado por evidencias «individualmente válidas». El único camino pleno de sentido entonces es el esfuerzo por comprender que esta o aquella afirmación es verdadera.

66. Eth. 68; Nachl. 396.

67. Ew. M. 18ss.

68. Nachl. 391ss.

Desde la perspectiva gnoseológica de la singularidad del saber fenomenológico extrae M. Scheler una consecuencia que puede servir de base a ulteriores disquisiciones filosófico-históricas y social-éticas.

Si el análisis fenomenológico es realizado con el convencimiento de que algunas evidencias pueden ser sólo individualmente válidas o válidas en grupos específicos, si el análisis fenomenológico es realizado con la conciencia de la propia limitación del saber, se ha de exigir «respeto» ante los esfuerzos cognoscitivos ajenos y ante sus resultados. Este «respeto» no se funda en el reconocimiento del valor ético del otro como persona, sino más bien en la aspiración a conocer de la forma más científica y adecuada posible.

Aquí, por cierto, nos encontramos con una nueva dimensión de la mencionada «modestia de la actitud fenomenológica» de M. Scheler: la renuncia al carácter absoluto del saber se proyecta no sólo sobre lo trascendente como objeto (la «cosa-en-sí»), sino también sobre lo trascendente como sujeto (la conciencia «absoluta»).

6. LA FUNCIONALIZACIÓN DE LAS INTUICIONES-ESENCIALES Y LA COOPERACIÓN ESPACIO-TEMPORAL DE LOS SUJETOS COGNOSCENTES

Esta idea de una relatividad o más exactamente de una perfectibilidad de todo saber encuentra su complemento en la doctrina gnoseológica de la «funcionalización» de las intuiciones-esenciales, igual que en la teoría científica-sociológica de la cooperación espacio-temporal de los sujetos cognoscentes en el proceso del «llegar a ser y crecer de la razón»⁶⁹.

M. Scheler impugna en Kant, Fichte y Hegel⁷⁰ la existencia de una razón originariamente idéntica en todos los hombres en sus formas estructurales (y no sólo en sus «contenidos») e inmutable. El origen de las estructuras espirituales sugiere más bien «una intuición pluralista de todos aquellos que poseen originariamente espíritu humano racional»⁷¹. Para M. Scheler todas las formas noéticas del espíritu — habla también de «leyes funcionales y selectivas aprióricas» — son el resultado de un proceso gradual evolutivo en el que las intuiciones esenciales son «funcionalizadas» e.d., «Lo que antes era cosa se convierte en forma del pensamiento al aplicarse a las cosas»⁷². La visión primera de la esencia se transforma en regla de aplicación, el elemento material en principio formal: «Las intuiciones esenciales se funcionalizan al transformarse en normas que regulan el empleo del entendimiento dirigido sobre los hechos

69. Ew. M. 198.

70. Ew. M. 199, nota.

71. Ew. M. 199, nota.

72. Ew. M. 198.

contingentes: el entendimiento determina estos hechos, los concibe, los analiza, los juzga «según» las esencias o correlaciones esenciales que han sido aprehendidas intuitivamente»⁷³. Bien podríamos decir que en virtud de esta funcionalización «crece» el espíritu humano tanto filogenética como ontogénicamente.

Por otra parte, del hecho de que todo individuo y toda comunidad puedan penetrar de forma distinta en el campo de lo esencial, logrando igualmente conocimientos esenciales, brota la posibilidad de aproximarse más y más al conocimiento adecuado del mundo de las esencias mediante la cooperación espacio-temporal de toda la humanidad⁷⁴.

V. LAS «ESFERAS DEL SER» Y LA «RELATIVIDAD DE EXISTENCIA» DE LOS OBJETOS.

1. LAS «ESFERAS DEL SER»

La conciencia tiene como correlato intencional al mundo; pero el mundo se muestra en una multiplicidad de formas fenoménicas de las que ninguna puede considerarse aislada.

Cada una está encuadrada en una determinada «esfera».

Este término, que es en principio una metáfora espacial, designa «una división del ser, dada de una manera intuitiva a toda conciencia finita, antes de llenarse con contenidos concretos»⁷⁵. El concepto scheleriano de «esfera» no tiene nada que ver con la «región formal» de E. Husserl al ser ésta «forma vacía de región en general»⁷⁶.

Para M. Scheler la «esfera» es primordialmente una división material-apriórica del ser. El ser de la «esfera» se da con anterioridad a las determinaciones ulteriores y concretas contenidas en ella. La «esfera» es como el «trasfondo» apriórico, el horizonte originario sobre el que aparecen los objetos. De aquí que pueda afirmar M. Scheler que es «un procedimiento metodológicamente falso el exigir primero, en sentido del orden lógico, una prueba de la realidad del mundo externo, como lo ha hecho recientemente N. Hartmann, antes de admitir la esfera independiente de la mundanidad exterior»⁷⁷.

Como rasgos esenciales de toda «esfera» podemos distinguir con M. Scheler, los siguientes:

73. M. Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler*, P.U.F. Paris 1955, vol. I, 230-231.

74. Ew. M. 195ss.

75. Phil. Geg. 188.

76. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, 27.

77. I-R. 267.

- a) Estar dada «como 'trasfondo' (Hintergrund), como totalidad esencial de la posición real de cualquier posible objeto en ella» ⁷⁸.
- b) Ser «irreducible a las demás» ⁷⁹, no pudiendo, por esta causa, ser deducida de ellas ⁸⁰.
- c) Estar originariamente dada a toda conciencia ⁸¹.
- d) Conexión esencial entre su ser y su ser-dado en una clase determinada y específica de actos ⁸². No puede «encontrarse» ninguna esfera si antes no se ha realizado el acto concreto correspondiente a ella.
- e) Ser algo material-apriórico, no estando constituida en ningún modo «por la suma de todos los hechos contingentes» ⁸³.
- f) Existencia de «un orden legítimo y esencial» en la prelación de las esferas» ⁸⁴, expuesto repetidamente en distintos contextos por M. Scheler.

2. LA «RELATIVIDAD DE EXISTENCIA» DE LOS OBJETOS

En cada «esfera» del ser es posible una relatividad de existencia (Da-seinsrelativität) de sus objetos. Este hecho no representa en M. Scheler ningún problema teórico, sino que tiene un carácter eminentemente ontológico, no en el sentido de que la relatividad de existencia implique una división del ser, sino en cuanto designa una relación ontológica e.d., una relación con la posible participación en el ser del sujeto cognoscente.

Objetos «relativamente existentes» según M. Scheler son aquellos que sólo pueden manifestarse en actos de cierta forma pertenecientes a un sujeto.

M. Scheler propugna que no hay, en principio, «límites del conocimiento» en general, sólo límites del conocimiento relativos a una clase de conocimiento de los portadores de actos. El mundo de los objetos no es, pues, absoluto, es más bien relativo con respecto al sujeto cognoscitivo participante.

Según la relatividad de existencia de los objetos respecto a ciertas formas de los portadores de actos, se han de distinguir tres niveles de conocimiento:

1. La «cosmovisión natural» analiza aquellos objetos que sólo son relativos de existencia respecto a la organización específicamente humana del hombre.
2. En cuanto que los objetos son relativos de existencia (Da-seinsrela-

78. Sym. 254.

79. Ew. M. 170.

80. I-R. 266.

81. Wis. Ge. 56.

82. Sym. 254.

83. I.c. 254-255.

84. Ew. M. 308; Wi. Ges. 56; I-R. 266.

tiv) respecto a todas las organizaciones humanas posibles caen bajo el área de la «ciencia».

Dentro de estos dos niveles sólo pueden lograrse conocimientos relativos.

3. Únicamente la intuición de las esencias pueden llegar a las cosas y a sus correlaciones esenciales.

Ahora bien, dentro del campo filosófico-fenomenológico según sea la clase de actos y de objetos nos encontramos con la siguiente división:

1. A los actos «teóricos» los corresponde el ser de las cosas,
2. A los actos «emocionales» lo axiológico, y
3. A los actos «volitivos» el ser-resistente.

Si nos preguntamos ahora sobre la significación que tiene lo expuesto sobre nuestro tema específico diremos que igual que pertenece a la esencia del color el que sea dado en el acto de «ver» y a la esencia del sonido el que «aparezca» en el «oír», así exige el «objeto religioso» de la «esfera del Absoluto» un acto correspondiente: «el acto religioso». Entre el objeto y el acto existe una nexos esencial y legítimo⁸⁵. Lo contrario significaría todo un «fantasma metafísico»: «Llamo «fantasma metafísico», y a su acto correspondiente «ilusión metafísica», a la aparición de los objetos... en un orden que no es el que le corresponde»⁸⁶. Sería algo así como ver el sonido o escuchar el color.

Hemos de observar, finalmente, que el grado de adecuación entre el acto intencional y el objeto puede variar según los distintos pueblos y los individuos en particular.

La adecuación tiene sus fronteras en la plenitud absoluta (umbral superior) o en la inadecuación total (umbral inferior). Entre ambos extremos son posibles grados intermedios de adecuación. En virtud de estos exige M. Scheler —como ya hemos visto— la cooperación de todos los hombres en todos los tiempos a fin de llegar al grado de adecuación más perfecto posible en la aprehensión de los objetos de las esferas del ser.

85. Ew. M. 273.

86. I-R. 270.

CAPÍTULO TERCERO

PROCESO EVOLUTIVO-HISTÓRICO DE LA «REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA»

No es posible una comprensión adecuada de la «actitud fenomenológica» de M. Scheler si se prescinde de las concepciones ontológicas que de ella resultan. Por este motivo, las modificaciones que se operan en su pensamiento, sobre todo a partir de 1922, manifiestan nuevos matices de su «reducción fenomenológica».

Naturalmente que el proceso-evolutivo-histórico de la reducción fenomenológica no prejuzga en ningún sentido el problema de la continuidad o discontinuidad de su pensamiento. Esto tendrá que aparecer desde otro ángulo de visión. Indica simplemente la posibilidad de diferenciar tres «fases» dentro de la fenomenología scheleriana:

1. La «reducción fenomenológica» de sus primeros escritos:
 - *Para la fenomenología y teoría de los sentimientos de simpatía y sobre el amor y el odio* (1913).
 - *El formalismo en la Ética y la ética material de los valores* (1913-1916).
 - *Escritos póstumos*, vol. I (1933).

Al depender en cierto sentido, y más en la forma que en el contenido, M. Scheler en estas obras del Husserl de las *Investigaciones Lógicas* se suele denominar esta fase como propia de la *reducción lógica*.

2. En la obra *De lo Eterno en el hombre* (1921) propugna M. Scheler una «reducción fenomenológica» a la que se llega por el «elán (Aufschwung) moral», constituido por los actos de «amor», «humillación» y «autodominio»: *La reducción moral*.

3. La «reducción fenomenológica» como «técnica del conocimiento de la esencia» aparece en las obras de la etapa final de su filosofía, concretamente en:

- *Las formas del saber y la sociedad* (1926).
- *Idealismo-Realismo* (1927).
- *Concepción filosófica del mundo* (1928).
- *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

El sentido y la meta de esta nueva «tecnología» se encuentra en poner fuera-de-acción los actos que nos dan el momento de la realidad y en suprimir las funciones psíquicas: *La reducción «técnica»*⁸⁷.

Subrayamos brevemente a continuación el sentido concreto de cada una de estas «frases» de la «reducción fenomenológica» de M. Scheler, con la finalidad de aproximarnos lo más posible a su concepción fenomenológica.

I. LA REDUCCIÓN «LÓGICA»

La intuición fenomenológica exige para la posibilidad de su realización cierta «actitud espiritual» sin la que no se podría llegar a la «objetividad pura». En esta sigladura aparece la reducción fenomenológica como un «guía de viaje» que indica el camino para llegar a lo eidético.

Aunque son totalmente distintas las bases sobre las que se levanta la fenomenología de E. Husserl de los presupuestos ontológicos implícitos en la «actitud fenomenológica» de M. Scheler, depende éste, en principio, de las *Investigaciones Lógicas* de aquél. La concepción de la reducción fenomenológica por los años 1913-1916 aparece en M. Scheler como un prescindir:

1. «De la constitución real de los sujetos de los actos y de la forma de ponerse los contenidos de éstos»⁸⁸.
2. De toda posición concreta del coeficiente de la realidad con el que se manifiesta todo contenido de la cosmovisión natural y de la ciencia.

En los *Escritos póstumos* se nos presenta más matizada la postura concreta de M. Scheler: «En todo análisis fenomenológico, al llevar a cabo la «reducción fenomenológica» (Husserl), prescindimos, pues, de dos cosas: Por una parte de la ejecución real del acto y de todos sus concomitantes (Begleitererscheinungen) que no se encuentran ni en el sentido ni en la dirección intencional del acto, de la misma forma que de todas las características (Beschaffenheiten) de su ponador; por otra, de toda posición (feincredulidad) de las particularidades del coeficiente de la realidad con que se nos «da» en la cosmovisión natural y en la ciencia. Entre tanto los coeficientes de la realidad y su esencia permanecen como objeto de investigación: no ponemos, pues, fuera de acción los coeficientes de la realidad sino su posición (Setzung) en juicios explícitos o implícitos»⁸⁹.

87. En la distinción de estas tres fases de la «actitud fenomenológica» de M. Scheler nos apoyamos sobre todo en las obras ya citadas de G. Kaenzlin, *M. Schelers phänomenologische Systematik*, 15ss., y H. Lackmann, *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, 93ss.

88. Sym. 192.

89. Nachl. 394.

La «reducción fenomenológica» no exige, pues, por ahora una verdadera des-realización (*Entwirklichung*) sino sólo una des-sensibilización (*Entsinnlichung*).

La reducción fenomenológica suprime la relatividad de existencia de los objetos y la organización específica de los portadores de actos que determinan esta relatividad.

Son eliminadas todas las estructuras de contenido sensorial en los objetos y los datos sensoriales del contenido de la intuición. Es una «epoché» de la percepción sensorial, tanto en su dimensión de contenido como funcional.

Sin embargo no se puede hablar de una estricta «des-realización» como aparecerá más tarde. De aquí que el mejor testimonio de nuestra afirmación sea el que nos da M. Scheler en *«El puesto del hombre en el cosmos»* donde rechaza concretamente una «*Entwirklichung*» que se circunscriba como ahora y como en Husserl a «reservar el juicio existencial» (*Existenz-urteil zurückhalten*) de la realidad y no la realidad misma»⁹⁰.

II. LA REDUCCIÓN MORAL

En el Ensayo «Esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico», «insertado en la obra *De lo Eterno en el hombre*, presenta M. Scheler una «reducción fenomenológica» con clara impronta moral.

El hombre es un punto de intersección de la eternidad y el tiempo, un punto de cita del espíritu y de la vida. El espíritu no es enemigo de la vida, entre otras razones porque sus actos son importantes⁹¹. Ambos están funcionalmente vinculados entre sí: la vida presta al espíritu impotente fuerza, poniendo el espíritu en la vida, sentido, dirección y meta.

Ahora, para centrar el espíritu su mirada en el mundo de las esencias ha de liberarse de esa vinculación a la «vida», ha de lograr una desligación con respecto a lo orgánico. El «elán (*Aufschwung*) moral» es el medio: está compuesto por un haz de actos morales por medio de los que el espíritu puede liberarse de las ataduras de la vida a fin de llegar al conocimiento esencial⁹².

Según esto, la filosofía, como penetración en el mundo eidético no es para M. Scheler tarea exclusiva de la razón. Hay que poner en juego otras fuerzas que no pertenecen al campo de la lógica: es la totalidad de los actos de la persona la que tiene acceso a la «esfera del mundo del ser»:

«En la totalidad de estos actos originarios morales que disponen al conocimiento filosófico esencial distinguimos un acto positivo y dos negativos: 1.º El amor de la persona espiritual total al valor y al

90. Stell. 54.

91. Ew. M. 234.

92. Ew. M. 89.*

ser absolutos, 2.º la humillación del yo y del sí-mismo natural y 3.º el autodomínio»⁹³.

Así pues para llegar a las esencias M. Scheler no exige únicamente un cambio en la actitud cognoscitiva sino también la realización de unos actos morales cuyo origen se hunde en la persona espiritual total.

1. El amor como principio de movimiento del espíritu determina la dirección de los actos en la aprehensión de las esencias. El espíritu no es originariamente espontáneo, en él hace brillar el amor las esencias: no las crea, las descubre. Sólo el amor posibilita una participación inmediata en el ser, participación óptica que constituye el saber. El amor es el fundamento de todos los demás actos, resultando el conocimiento fenomenológico un conocer «en» y «por» el amor. El amor determina la elección de la esfera de los objetos y es decisivo con respecto al grado de plenitud de la intuición de las esencias. Por otra parte, si el conocer puro, bajo un prisma metafísico, es co-ejecución del conocimiento divino e.d., un «cognoscere in lumine Dei», el amor que sirve de base al conocimiento es un co-amor con el amor de Dios.

2. «La humillación de yo y del sí mismo» es el presupuesto moral mediante el que el sujeto se independiza de su organización psicofísica.

Al suprimir el acto moral de la humillación del yo los modos del ser-ahí, se manifiestan las determinaciones esenciales del objeto. Por cierto que M. Scheler habla repetidamente del ser-así accidental. Este ser-así del objeto hay que entenderlo como la esencia clavada en el aquí y en el ahora de un objeto fáctico determinado. El ser-así de un objeto tal no es necesario, claro está, sino accidental.

3. El tercer acto moral es el «autodomínio» que está vinculado a la voluntad. Solamente puede traspasar el umbral de lo esencial aquel que elimina la voluntad como correlato del ser-ahí accidental.

La «humillación» y el «autodomínio» como actos negativos del «élan-moral» que posibilita el acceso a las esencias se diferencian entre sí por cuanto la «humillación» implica un comportamiento axiológico, mientras que el «autodomínio» viene a ser una forma de intención volitiva espiritual contrapuesta precisamente a la voluntad que es puesta fuera de acción y que pertenece al área del impulso.

Es de importancia capital para el objetivo de nuestro trabajo señalar que la fenomenología que aparece aquí con clara importancia moral, no posibilita sólo la penetración en el mundo de las esencias:

«En cuanto que la idea de un centro de actos (infinito) personal y concreto, como correlato de todas las posibles esencias es idéntico con la idea de Dios (o al menos con una determinación fundamental de esta idea), aquel intento de ascensión de la totalidad del hombre

93. Ibid.

espiritual, es simultáneamente un intento de trascenderse como ser natural perfecto, de deificarse o hacerse semejante a Dios»⁹⁴.

Aquí la idea de Dios es puesta como un centro de actos, correlato de todas las esencias. Al intentar el hombre aprehender la más amplia gama de esencias, se aproxima a la idea de Dios. Según esto, en todo intento particular de trascendencia fenomenológica se encuentra la tendencia a ser igual a Dios. Aquí está indicada la dirección hacia una autodeificación, un germen que tendrá su pleno desarrollo en la filosofía final de M. Scheler.

III. LA REDUCCIÓN «TÉCNICA»

La «reducción fenomenológica» entendida como «técnica del conocimiento de la esencia»⁹⁵, como «técnica» del método fenomenológico⁹⁶ presupone de manera esencial «qué es» el momento de la realidad y «en qué» está dado ese momento. Pero a fin de que nuestra exposición gane en orden y estructura posponemos estos problemas para tratarlos inmediatamente después de haber analizado cómo entiende ahora M. Scheler la mencionada «técnica del conocimiento de la esencia». Es concretamente desde la publicación de *Las formas del saber y la sociedad* (1926) cuando M. Scheler acentúa la dimensión técnica de la reducción fenomenológica en contraposición a la reducción «lógica» y «moral».

La «tecnología» fenomenológica no ha sido expuesta detalladamente; M. Scheler se conforma con prometernos dedicar un estudio posterior que «aparecerá de inmediato»⁹⁷.

El sentido de esta nueva tecnología se halla en la supresión de los actos que nos dan el momento de la realidad. No se trata ya de la retención del juicio de la existencia de lo real, sino de suprimir el momento mismo de la realidad; se trata de la exclusión de los actos que nos dan ese momento: la «des-sensibilización» se convierte ahora en verdadera y estricta «des-realización». Por esta razón «no tenemos que ver ya sólo con un nuevo método e.d., con un procedimiento del pensamiento, sino con una técnica e.d., con el procedimiento de una acción interna»⁹⁸.

Para este «procedimiento de acción interna» exige M. Scheler:

1. Una tecnología del conocimiento esencial, y
2. Una metodología del conocimiento esencial⁹⁹.

La tecnología, como hemos dicho, consiste negativamente en la supre-

94. Ew. M. 86.

95. I-R. 282.

96. Wi. Ges. 138, 282.

97. Wi. Ges. 362, nota.

98. I-R. 283.

99. Wi. Ges. 282.

sión de los actos que dan el momento de la realidad, exigiendo de forma positiva simultáneamente «el amor al mundo, libre de apetencias que trasciende toda referencia a los instintos»¹⁰⁰.

El punto esencial del cambio que se opera en esta sustitución se encuentra en la transformación de la energía de la actividad, inmersa antes en la relación práctica de dominio sobre la naturaleza, en la relación espiritual de amor al mundo, libre de apetencias¹⁰¹.

La energía instintiva se tiene que transformar en el comportamiento teórico del espíritu mediante el cual éste, en principio impotente, se vuelve activo. La técnica que provoca este comportamiento teórico no se logra de golpe, sino en el ejercicio continuo de una «ascesis» duradera¹⁰², que implica una renuncia a todo lo impulsivo. Sólo así se puede llegar a las esencias. El hombre, en contraposición al animal, está capacitado para «poder-decir-no».

Este «no» a los impulsos le hace trascender la realidad, le da la posibilidad de superponer al mundo «real» el mundo ideal del pensamiento. Con esto se convierte la «reducción fenomenológica» en un proceso de retención de los impulsos y de sublimación de los mismos.

La tecnología, pues, de la reducción fenomenológica lleva a cabo la «des-realización» del mundo, «des-realización» que es presupuesto de su esencialización.

1. LA REDUCCIÓN E IDEACIÓN

Además de la «des-realización» para penetrar en el mundo de las esencias el espíritu verifica actos de «ideación».

En *El puesto del hombre en el cosmos* M. Scheler nos explica de la siguiente forma el acto de ideación:

«Es este un acto completamente distinto de toda inteligencia técnica. Un problema de la inteligencia sería: Tengo ahora un dolor aquí en el brazo; ¿cómo ha surgido, cómo puede ser eliminado? Averiguar esto sería, en correspondencia, misión de la ciencia positiva. Pero puede tomar el mismo dolor como ejemplo de esa realidad esencial (Wesensverhalt) sumamente extraña y asombrosa: que este mundo está en general manchado de mal y dolor.

Entonces lo que pregunta será: ¿Qué es el dolor mismo, prescindiendo de que yo lo tenga aquí y ahora, y cómo debe estar constituido el fondo de las cosas para que sea posible 'el dolor en general'»¹⁰³.

La «ideación» es, pues, para M. Scheler la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la

100. Phil. W. 30.

101. Wi. Ges. 282.

102. Stell. 62.

103. Stell. 49-50.

correspondiente región de esencias, prescindiendo del número de observaciones que hagamos y de las inferencias inductivas.

Ahora bien, al existir correlaciones esenciales entre los actos espirituales y las regiones ópticas, a las que tiene acceso esta clase de actos, se tiene que atribuir al Fundamento del ser todos los actos y operaciones que hacen posible al hombre llegar a las esencias: Aceptar un orden de ideas independientes de nosotros sin alguien que las piense es tan contradictorio como afirmar la realidad sin el «impulso» que la ponga ¹⁰⁴.

104. Phil. W. 13.

CAPÍTULO CUARTO

EL PROBLEMA DE LA REALIDAD

Al tratar del poner fuera de acción la realidad, mencionamos ya que se han de distinguir dos interpretaciones de la realidad en M. Scheler:

- a) La imagen espacio-temporal de la realidad dada en las representaciones de los sentidos:
- b) La realidad propiamente dicha.

Cuando planteamos el problema de la realidad en M. Scheler no hay necesidad de advertir que nos referimos a la realidad propiamente tal. La imagen espacio-temporal de lo temporal sólo la puede interpretar M. Scheler como realidad en sentido amplio.

El problema expresado en este interrogante ¿qué es realidad? puede presentarse de esta otra forma: ¿cómo se nos dá el ens-reale, la realidad?

La razón de la convertibilidad de este planteamiento no se puede buscar, como cree H. Lackmann ¹⁰⁵, en la perspectiva fenomenológica en la que noesis y noema se dan en una estructura indivisible, sino en que acto y objeto tienen una correlación esencial «incluso» aquí.

El camino que lleva a la vivencia de la realidad es diferente de manera absoluta del de la intuición de las esencias. La realidad es trasinteligible para todo espíritu cognoscente posible: «Sólo el qué de la existencia, no la existencia del qué es inteligible» ¹⁰⁶. Lo real se dá únicamente en la entrega «ekstática», impulsiva, dionisiaca a la misma realidad. Sólo lo «unificación afectiva» (Einsfühlung) con la misma realidad puede aprehenderla ¹⁰⁷. La realidad no se da como objeto; no es la razón intuitiva la que nos abre el camino hacia ella: «El ser-real de algo está cerrado a toda esencia espiritual que sea sólo logos o logos y amor» ¹⁰⁸. Tampoco nos la proporcionan los sentidos: «La vivencia de resistencia es una vivencia enteramente central, una experiencia del yo activo y no tiene nada que ver con las vivencias periféricas de los sentidos» ¹⁰⁹. Es

105. *Das Realitätsproblem in der phänomenologischen Systematik der Spätphilosophie M. Schelers*, 78.

106. I-R. 279.

107. Wi. Ges. 274.

108. Ew. M. 215.

109. Wi. Ges. 265.

únicamente el «impulso dinámico y vital», enteramente irracional, que habita en nosotros, el que nos permite vivenciar la realidad. Este «impulso dinámico» ocupa tres estratos distintos. M. Scheler los designa como «centros de fuerzas», «centros vitales» y «centros personales»¹¹⁰ y de forma más explícita en el siguiente texto: «El punto de partida de lo que ofrece resistencia está dado como centro de actividad según la forma especial de centro de fuerzas (mundo inorgánico), centro vital (mundo orgánico), centro instintivo (propio cuerpo) y centro volitivo extraño (yo ajeno)»¹¹¹.

1. ACTOS EN LOS QUE SE DA EL MOMENTO DE LA REALIDAD

Para M. Scheler «el impulso y la sed por la realidad antecede al ser real e.d., el impulso mismo, aunque posee existencia, no posee por su parte realidad»¹¹². Esta afirmación determina nuestra pregunta: ¿en qué actos se nos da la realidad? El punto de partida, como hemos visto, se halla en el «impulso dinámico» del hombre; concretamente, en los centros de fuerzas, vitales y personales, pero «al no poseer realidad» es obvio la pregunta ¿en qué actos se nos da? M. Scheler considera el fenómeno originario de la experiencia de la realidad en la «vivencia de resistencia»:

«Ser real no es ser objeto... es más bien ser-resistencia frente a la espontaneidad originaria»¹¹³. «Es la resistencia primariamente vivida en forma estática la que nos da la realidad»¹¹⁴. La vivencia de resistencia es provocada por el ser-ahí de forma que la contención de la actividad del propio sujeto sigue a la resistencia que brota del «ens-reale». La vivencia de resistencia en que se da la realidad es un fenómeno originario, una vivencia central, una experiencia del propio sí-mismo.

La vivencia de resistencia tiene como centro funcional la «voluntad impulsiva», como correlato objetivo la dinamicidad de algo distinto que se opone al movimiento tendencial impulsivo. Este «algo», lo real, se presenta como una presión que coarta, a la que hay que unir como correlato afectivo en el hombre el «miedo»¹¹⁵.

El correlato objetivo del centro funcional impulsivo no permite ninguna determinación óptica, es simplemente «lo otro» y es vivenciado como «lo otro» que «resiste» frente a los impulsos vitales.

Sólo el padecer la resistencia del mundo nos da el ser real.

Sólo la vivencia de algo que no somos nosotros, sólo el naufragio de

110. Wi. Ges. 359.

111. Ew. M. 187.

112. Wi Ges. 371.

113. Wi. Ges. 363.

114. I-R. 296.

115. Stell. 16.

nuestra vida espontánea al salir fuera de sí ante la resistencia del mundo hace surgir la conciencia en forma de re-flexio: «No es una conciencia del impulso la que conduce a la resistencia vivida, ni la conciencia de inhibición del impulso instintivo inhibido. Es la resistencia originariamente vivida, en forma ekstática la que aporta directamente el 'actus' de la 're-flexio', por medio del cual se convierte de manera inmediata el impulso instintivo en capaz de ser consciente» ¹¹⁶.

2. LA REALIDAD EN SÍ MISMA

Para la determinación de la realidad en sí misma —lo hemos visto ya— no existe otro camino que la vivencia de resistencia. La realidad está dada únicamente en una vivencia intencional, en una voluntad práctica.

Ahora bien, todo ser real «es» en virtud de una voluntad de que algo «sea». Esta voluntad es de tal índole que se enfrenta como resistencia a aquél que, desde una voluntad, quiere penetrar en ella: «Sin ninguna clase de relación volitiva con el mundo no se tendrá absolutamente ninguna conciencia de la realidad» ¹¹⁷.

La resistencia de la realidad se manifiesta como una tendencia frente a la acción y a la voluntad del sujeto, siendo el punto de partida de este contramovimiento el objeto-real. De aquí emerge el hecho de que «todo lo que es capaz de acción es real, lo que es incapaz de obrar es irreal» ¹¹⁸. Ser real es ser operativo. El objeto real no es otra cosa que fuerza eficiente. Únicamente la fuerza es capaz de «resistir» frente a nuestra voluntad y nuestra acción.

Desde una perspectiva fenomenológica no se puede afirmar nada sobre el hecho de si esta realidad y potencialidad efectiva está-ahí incluso sin nuestra vivencia de resistencia, independiente de ella. La vivencia de resistencia, como tal, ni afirma ni puede afirmar nada sobre el «qué» y el «cómo» del objeto. Esta tarea es exclusiva de las funciones dirigidas al ser-así, funciones que, frente a la realidad, no poseen ningún «medio» para aprehenderla.

3. UNA APARENTE CONTRADICCIÓN

M. Scheler afirma que el acto de la «des-realización» exigido por la «técnica» del conocimiento de las esencias sólo puede ejecutarlo el espíritu «en la forma de voluntad pura» ¹¹⁹.

116. I-R. 290.

117. Ew. M. 187.

118. I-R. 318.

119. Stell. 55.

Por otra parte ya sabemos que «sin una relación volitiva con el mundo no se tendría absolutamente ninguna conciencia de la realidad»¹²⁰. La voluntad aparece así como una fuerza específica distinta de toda potencia espiritual.

Aquí reside la aparente contradicción de M. Scheler, explicable por el hecho de que la voluntad tiene en él un doble sentido.

Por una parte es capaz el espíritu, en cuanto voluntad, de poner fuera de acción al impulso como voluntad. Por otra parte, pertenece la voluntad al área de lo impulsivo-vital.

La voluntad está claramente dividida en M. Scheler, igual que en el centro humano, en una voluntad vital y una voluntad personal. Este hecho reviste capital importancia para el objeto de nuestro trabajo.

A. La resistencia es una categoría volitiva que no pertenece a la voluntad central, sino a la vida espontánea de nuestros impulsos. Esta voluntad impulsiva tiene como características: la excitabilidad, la espontaneidad y el capricho, llegando su radio de acción hasta las esferas de lo inconsciente.

B. En contraposición a la «voluntad impulsiva» está la voluntad personal: «El hombre tiene vivencia de su centro espiritual de actos, como núcleo personal, en cuanto es señor de las excitaciones instintivas y al guiar y orientar sus funciones sensoriales»¹²¹. Esta voluntad tiene como propiedades: frenar (hemmen) los impulsos instintivos y desen-frenarlos (ent-hemmen).

La voluntad impulsiva y espiritual son independientes entre sí, aunque es posible también una relación entre ambas: La voluntad consciente puede afirmar o negar el valor de los proyectos. Esta voluntad de proyectos puede avanzar hacia una voluntad de acción si desen-frena el impulso y se funde con él.

Por una diferenciación radical entre el ser-así y el ser-real no sólo se abre M. Scheler a un «dualismo óptico» sino también a un «dualismo de actos» por cuanto el ser-así está ordenado a los actos del espíritu, mientras que el ser-ahí se da únicamente en una conducta impulsivo-volitiva, concretamente en la vivencia de resistencia¹²².

OBSERVACIONES CRÍTICAS

Es obvio que no podemos ni proponernos aquí llegar a un esquema exhaustivo de los posibles puntos controvertibles de la fenomenología schele-

120. Ew. M. 187.

121. Ew. M. 179.

122. H. Fries, *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss M. Schelers auf ihre Formen und Gestalten*, 117.

riana ya que nos llevaría demasiado lejos, desbordando, sin duda, los límites específicos de nuestro estudio.

Sólo queremos presentar alguno de los núcleos de crítica más frecuente:

1. SOBRE EL CONCEPTO SCHELERIANO DE ESENCIA

M. Scheler en el capítulo «Conflicto fenomenológico» de los *Escritos Póstumos* indica que la objeción wundtiana a las *Investigaciones Lógicas* de E. Husserl, según la que al describir las cosas se dice propiamente lo que no son y si se pretende decir positivamente lo que son se cae irremisiblemente en una tautología, representa «todo un interesante ejemplo fenomenológico»¹²³.

Según esto si M. Scheler hubiera afirmado únicamente que las esencias fenomenológicas «son indefinibles e inaccesibles a cualquier descripción positiva, si se hubiera dado por satisfecho con decir que «son», es cierto que nos hubiéramos representado muy vagamente lo que es la esencia y la intuición fenomenológica pero no habría caído en ninguna clase de contradicciones»¹²⁴.

M. Scheler no se contenta con poner entre paréntesis todo aquello que no pertenece al ser-así. Va más allá. Describe positivamente las esencias como «intuitivas» (anschaulich) y «representativas» (bildhaft)¹²⁵.

Ahora bien, ¿Cómo podemos intuir algo que es inespacial?

¿Cómo pueden «imaginarse» fenómenos independientemente del espacio y del tiempo? Como afirma Passweg «esto es una paradoja de la que fue víctima Scheler al traducir demasiado materialmente el pensamiento de Platón sobre las «ideas» y el de Kant sobre la «Anschauung»¹²⁶.

2. SOBRE EL APRIORI DE LA VERTIENTE AXIOLÓGICA

Uno de los conceptos schelerianos más controvertidos es concretamente el «a priori material» de su doctrina axiológica, igual que su a-priorismo emocional. No podemos tampoco entrar en detalles, pero no podemos prescindir al menos de su consignación, citando a los intérpretes más representativos y remitiendo a sus investigaciones:

El más contundente es I. Heidemann¹²⁷: «La ética material de los valores en su fundamentación filosófica llega a una situación-límite no sólo porque la ética de Kant es lo suficientemente «material» para poder subsistir, sino por-

123. Nachl. 391.

124. S. Passweg, *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 123.

125. Nachl. 461, Wi. Ges. 287.

126. S. Passweg, l.c., 124.

127. *Untersuchungen zur Kantkritik Schelers*, 166.

que aquélla es tan «formal» que no puede fundamentar una concepción material. La ética material naufraga precisamente por lo que pretende impugnar: el formalismo».

A esta misma conclusión llegan entre otros A. Trost¹²⁸, J. Schmucker¹²⁹ y D. Deininger quien afirma: «Al analizar los valores como objetos de la intuición fenomenológica se llega a la conclusión de que el contenido objetivo material de lo axiológico no pasa de ser un concepto totalmente vacío»¹³⁰.

Por su parte G. Scherer¹³¹ presenta dos razones para rebatir el a priori material-emocional de M. Scheler: «No existen cualidades objetivo-axiológicas distintas de las ontológicas», y «no puede atribuirse al «sentir» ningún poder cognoscitivo».

Con esto aparece claro que no se puede admitir sin ciertas reservas uno de los conceptos centrales en el sistema de M. Scheler.

3. SOBRE EL «SER-ASÍ» Y EL «SER-REAL»

La distinción entre el «ser-así» y el «ser-real» es vertebral en el pensamiento de M. Scheler. Hemos visto cómo constituye fundamentalmente un «dualismo óptico» que se proyecta en un «dualismo de actos».

La actitud fenomenológica scheleriana abre, consciente, un hiato profundo entre estos dos sectores ópticos, eliminando con su «epoché» el «ser-real», pero firmando al mismo tiempo su carta de identidad, al no intentar, claro está, poner entre paréntesis a un fantasma.

En principio M. Scheler nos ofrece una visión como parcial del «mundo» en un «ser-así» aprehendido por los actos del espíritu. Desde la perspectiva fenomenológica no puede presentar una visión total ya que el «ser-real» es puesto fuera de acción. Sólo al final, al intentar un «esquema» completo y madurado que sirva de base a sus grandes obras — que nunca aparecieron — emerge con intensidad, y desde una perspectiva metafísica, frente a la esfera del espíritu. Podría decirse, pues, que la etapa metafísica final constituye el despliegue especulativo de un dato aportado por la exploración fenomenológica que fundamentándose en la capacidad del hombre para separar el ser-así del ser-real se entrega, es cierto, a la intuición de aquél pero sin negar en absoluto a éste. El dualismo descubierto por la actitud fenomenológica scheleriana tendrá hondas repercusiones en su pensamiento.

128. *Das Sein der Werte bei M. Scheler*, 114.

129. «Der Formalismus und die materialen Zwecksprinzipien in der Ethik Kants», en: *Kant und die Scholastik heute*, 154.

130. *Die Theorie der Werterfahrung und der Begriff der Teilhabe in der Philosophie M. Schelers*, 28.

131. *Der emotionale Apriorismus. Versuch einer Auseinandersetzung mit M. Scheler*, 95.

Desde aquí podemos decir, pues, que la temática de M. Scheler no procederá por «rupturas» y «transformaciones radicales», sino más bien por «ampliaciones» sucesivas de una concepción intencionadamente y en principio parcial.

LOS TEMAS DE NUESTRO ESTUDIO

La intuición scheleriana de un mundo esencial, abierto al hombre — como persona — en virtud de la reducción fenomenológica, está anclada en lo Absoluto.

Al reconocer un mundo extramental eidético, se constituye éste como «ventana a lo Absoluto», ya que no puede existir un mundo de esencias sin un Espíritu absoluto que las piense. M. Scheler habla de una «inferencia trascendental» a este respecto ¹³².

Por otra parte, el hombre — como persona — al aspirar a la participación en el mundo de las esencias, al tender a la aprehensión de la más amplia gama de esencias se va como aproximando más y más a la idea de Dios — correlato esencial del mundo eidético — encontrándose así, considerado desde esta perspectiva, en un proceso de autodeificación ¹³³.

El tema de Dios y del hombre aparecen, pues, como centrales en horizontes fenomenológicos.

Ahora bien, junto con los datos obtenidos desde esta perspectiva fenomenológica — en torno a estos dos temas focales —, M. Scheler presenta otros provenientes de un «conocimiento religioso ingenuo» sin distinguir adecuadamente entre ambos sectores noéticos; hecho que dificulta sin duda la interpretación precisa de su pensamiento. Pero será sólo al final, y desde una perspectiva metafísica cuando intente esquemáticamente darnos su «cosmovisión filosófica» total en la que Dios y el hombre ocupan igualmente el centro.

Honorio MARTÍN IZQUIERDO

(Continuará)

132. Phil. W. 13.

133. Ew. M. 86.