

I

EL RENDIMIENTO DE UN MÉTODO. ACTO Y PERSONA EN MAX SCHELER

MIKEL GOTZON SANTAMARÍA GARAI

1. Introducción

El intento de realizar una fundamentación fenomenológica de la ética, llevado a cabo por Max Scheler en la primera parte del siglo XX, es uno de los experimentos más interesantes de la antropología del siglo pasado. La ética de los valores se presentaba como una superación del formalismo kantiano. Fueron muchos los que saludaron con júbilo la aplicación del método husserliano desarrollada por Scheler.

Del método fenomenológico existen casi tantas versiones como autores que lo emplean. Y el método es el camino de acceso a la realidad. Si no sabemos cuál es el método de análisis de un filósofo, no podremos entender ni siquiera el sentido de las palabras que utiliza, o interpretaremos mal lo que quiere decir. Esto ha sido particularmente llamativo en el caso de Scheler, que habla del amor, de la persona, de los valores, y dice cosas muy bonitas, citadas y repetidas hasta la saciedad, en ocasiones de un modo tan superficial que trastoca del todo su sentido original.

La combinación de procedimientos y perspectivas filosóficas diversas, requiere un examen metodológico previo, que delimite las posibilidades de cada procedimiento, y el lugar que le corresponde en el conjunto de la investigación filosófica. Al menos, si se quiere saber de qué está hablando cada filósofo. Vamos a ver cuál es el método de Scheler y cuál su rendimiento en el análisis de la vida del espíritu. Queda fuera de dudas que Scheler ha captado la dimensión intencional de los actos del espíritu. Pero hay un elemento que a Scheler se le escapa –está fuera del campo abierto por su método–: la índole *actual* de los actos y del espíritu en sí mismos.

2. El método scheleriano

a) La adopción del método fenomenológico

Scheler entra en contacto con la fenomenología cuando su formación filosófica primera estaba ya completada, y definida en sus líneas generales la orientación de su investigación sobre el hombre y las manifestaciones del espíritu humano¹. Las exigencias metodológicas del diseño inicial de su investigación contrastaban con la limitación de los instrumentos que le ofrecían, tanto el excesivamente abstracto método trascendental de la escuela neokantiana, como el reduccionismo psicologista, por entonces tan pujante. Scheler no renunciaba al valor absoluto del *a priori* kantiano, ni a su independencia respecto de la experiencia inductiva y de la existencia contingente. Pero reclamaba la transformación del concepto mismo de lo *a priori*. Esa búsqueda de un nuevo tipo de *a priori* se orientaba, desde sus primeros escritos, hacia la determinación de los contenidos materiales aprióricos que constituyen el núcleo vivo de cada grupo histórico de cultura, y que condicionan todas sus manifestaciones: la ciencia, la ética, la expresión artística, etc.²

Sin embargo, Scheler no poseía el instrumento adecuado para llevar a cabo su proyecto. El método psicológico que tomara de su maestro Eucken, como alternativa válida frente al psicologismo y a la filosofía trascendental, no llegó a dar resultados concretos. Por esto, cuando conoció a Husserl en 1901, esas inquietudes tomaron forma en una animada conversación filosófica, que sería el

¹ A este propósito Pintor-Ramos afirma: «Dos cosas podemos aceptar con seguridad. Scheler no fue nunca *discípulo* de Husserl, sino que, cuando lo conoció, tenía formadas ya muchas de sus convicciones filosóficas, a las que no estaba dispuesto a renunciar. La influencia efectiva de la fenomenología, en segundo lugar, no puede retrotraerse en Scheler más allá de 1906...» (PINTOR-RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Edica, Madrid 1978, p.48).

² Scheler desarrolla este tema ya en su segunda tesis, *Die Transzendente und die psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik (Gesammelte Werke 1)*. Scheler mantiene, ya en esta obra, la necesidad de una «transformación de la doctrina del *a priori*» (GW 1, 262), que busque las verdaderas condiciones reales de posibilidad de todas las manifestaciones del espíritu en las diversas culturas. Rechazando el intento kantiano de establecer un *a priori* puramente formal que fuera la condición de posibilidad de toda experiencia posible, sostiene que cada *a priori* «debe contentarse con ser condición de las “estructuras de experiencia” de, por ejemplo, una cultura determinada; y debe condicionarlos, no sólo lógicamente, sino en cuanto fuerza viva. Será pues necesario delimitar el concepto de un contenido cultural *a priori*.» (*Ibidem*).

comienzo de su acercamiento a la fenomenología, y que él mismo narra más tarde con detalle³. Scheler encontró, en el método fenomenológico, el instrumento necesario para su investigación filosófica. La fenomenología le permitiría alcanzar esos contenidos eidéticos y valores independientes de la experiencia inductiva que, manteniendo el carácter apriórico, no se redujeran a las puras formas de la actividad constructora del pensamiento, sino que se remitieran más bien a un mundo objetivo de valor absoluto, a ese mundo de esencias inmutables cuya intuición apriórica sería la verdadera condición real de posibilidad de toda la experiencia inductiva.

Según Scheler, la distinción entre *a priori* y *a posteriori* no se identifica con la de experiencia y no-experiencia, o con la distinción entre los contenidos de experiencia y los inexperimentables «supuestos de toda experiencia posible», sino que se trata más bien de «dos modos de experimentar: el experimentar puro e inmediato y el experimentar condicionado por la posición de una organización natural del ejecutor real de actos y, por tanto, mediato»⁴. El *a priori* es el contenido de la experiencia fenomenológica. Quizás su mejor descripción de lo *a priori* se encuentre en *Der Formalismus*⁵.

La experiencia fenomenológica prescinde de todos los elementos que introducen alguna relatividad en el contenido, para reducirse a la captación de las puras esencialidades *a priori*: correlatos de actos espirituales, que son desliga-

³ Cfr. SCHELER, M., *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, GW 7, 308.

⁴ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, GW 2, 72.

⁵ «Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas y las proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición (*Setzung*) de los sujetos que las piensan y de su real configuración natural (*Naturbeschaffenheit*), y prescindiendo de toda índole de posición de un objeto sobre el que sean aplicables, llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata (*unmittelbaren Anschauung*). Por consiguiente, se ha de prescindir de toda suerte de posición, también de la posición 'real' (*wirklich*) y 'no-real', 'apariciencia' (*Schein*), 'realidad', etc. (...) Al contenido de una intuición de tal índole lo llamamos 'fenómeno' (*Phänomen*). Pero el 'fenómeno' no tiene *nada* que ver con la 'aparición' (*Erscheinung*) -de algo real (*Realen*)- o con 'apariciencia'.

Una intuición de tal índole es 'intuición de esencias' (*Wesensschau*), o también -como nos place llamarla- 'intuición fenomenológica' (*phänomenologische Anschauung*), o 'experiencia (*Erfahrung*) fenomenológica'. El 'qué' (*Was*) por ella ofrecido no puede ser más o menos dado, (...) O bien es 'intuido', y por tanto, dado 'él mismo' (*selbst gegeben*) -íntegro y sin mengua, y tampoco en 'imagen' (*Bild*), o mediante un 'símbolo'- o no es intuido, y por lo mismo, tampoco dado» (*Der Formalismus...*, GW 2, 67-68). Cfr. *Die deutsche Philosophie...*, GW 2, 305-310.

dos de la conexión empírica con su portador real, y considerados en su pura esencia de acto espiritual intencional. Éste es, para Scheler, el camino adecuado para desarrollar aquel primitivo intento suyo de llegar a un nuevo *a priori*, que dé razón auténtica de las múltiples objetividades presentes en la vida espiritual. Un *a priori* de contenido determinado, que sea real condición de posibilidad, tanto de la ciencia y de la ética, como de las demás expresiones del espíritu.

No vamos a describir sistemáticamente la peculiar idea del método fenomenológico que tiene Scheler. Simplemente destacaremos dos puntos, que afectan más directamente al tema de este trabajo: la separación establecida entre la esencia y la existencia; y la peculiar concepción de la reducción fenomenológica, que se deriva del hecho de que –según su análisis– la realidad o existencia de un objeto determinado sólo nos es dada como «resistencia» al impulso, sea voluntario, sea instintivo.

b) La separación de esencia y existencia

La fenomenología es un saber de esencias. Si esto es siempre verdad, lo es con mayor razón respecto de Scheler y el Círculo de Gotinga. Metódicamente, Scheler prescinde de la existencia real –considerada elemento irrelevante del objeto de conocimiento–, para contemplar, exclusivamente, la esencia como contenido propio del acto intencional. Sólo este conocimiento de esencias puede tener un valor filosófico, absoluto⁶. La esfera de la existencia es la esfera de lo contingente, del puro *factum*, irrelevante para la filosofía: «la orientación del conocimiento hacia la esfera de lo *absoluto* (...) y su orientación hacia la esfera de la esencia de todo posible ser objetivo, en contraste con la esfera de su existencia contingente: eso, y sólo eso, constituye ante todo la naturaleza del conocimiento *filosófico*»⁷.

La existencia no sólo es excluida del ámbito del conocimiento absoluto, sino que queda fuera de toda relación cognoscitiva. Scheler concibe el conocimiento como una relación ontológica entre el cognoscente y lo conocido: «El saber es una última relación de ser (*Seinsverhältnis*) entre dos entes, peculiar e irreductible. Esto es: un ente cualquiera A sabe de un ente cualquiera B cuando A participa en la esencia o ser–así de B, sin que, por esta participación, el ser–así o la

⁶ Y adquiere un particular valor humano: «Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás» (SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, GW 9, 42).

⁷ SCHELER, M., *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, GW 5, 98.

esencia de B padezca ninguna alteración»⁸. Pero es una relación ontológica exclusivamente con la esencia, en la que la existencia no tiene la más mínima parte. «El *Dasein* de B no entra jamás (...) en la relación del saber, no puede estar sino en relación causal con el soporte real del saber (...) El *ens reale* permanece fuera de toda posible relación de saber, no solamente humana, sino también de una (relación de saber) eventualmente divina»⁹.

El conocimiento de la esencia es, pues, absolutamente independiente del conocimiento empírico de una efectiva realización de esa esencia en un ejemplar concreto que, todo lo más, servirá quizá de ocasión para la captación de esa esencia. Esta independencia respecto del ser real es también característica propia de ese tipo de esencia que son los valores. Scheler se extiende en mostrar cómo el conocimiento de los valores es anterior al conocimiento de los bienes fundados en ellos¹⁰. Esta independencia se manifestaría de modo particularmente claro en el hecho de que hay «un estadio, en la captación de valores, en el que

⁸ SCHELER, M., *Idealismus-Realismus*, GW 9, 188. La noción de saber como relación de participación es una constante en el pensamiento de Scheler. La participación cognoscitiva es participación en el ser-objeto. Pero como el ser no se reduce al ámbito del ser-objeto, habrá otro tipo de participación que nos pone en contacto con el ser-acto: la co-ejecución de esos mismos actos (cfr. *Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 68-72). Scheler afirma que existe una gran semejanza entre esta tesis suya y la doctrina escolástica, ya que aquella «reconduce la esencia del conocimiento a una *relación de ser*, es decir, a la participación de un ente en otro ente» (*Die deutsche Philosophie...*, GW 7, 298). Es difícil determinar la índole de esta participación del sujeto en el objeto que Scheler propugna. Habría que recordar, de todos modos, que esa participación se realiza «sin que ninguno se convierta en parte real del otro» (SCHELER, M., *Ordo Amoris*, GW 10, 356). La relación entre acto y objeto es una relación esencial, no real. Veremos esto más adelante.

⁹ SCHELER, M., *Idealismus-Realismus*, GW 9, 188. «*Mens* o 'espíritu' significa para nosotros la X o el conjunto de actos, en el ente 'que sabe', mediante los cuales esta participación es posible, o por los cuales una cosa (*Ding*), o mejor, el *Sosein* -y sólo el *Sosein*- de un ente cualquiera deviene *ens intentionale*, a diferencia del simple *Dasein* (*ens reale*), que permanece siempre y necesariamente *fuera y más allá* del saber y de la relación que lo constituye» (SCHELER, M., *Die Formen des Wissens und die Bildung*, GW 9, 111-112). También en este punto, Scheler se considera cercano a los escolásticos, quienes precisamente por haber reconocido esta distinción entre la existencia y la esencia, por lo que a su conocimiento se refiere, «partieron con razón de la distinción entre un '*ens*' intencional y un '*ens*' real, y constituyeron sobre esta distinción aquella otra de un acto intencional y de una relación real entre el portador del saber y el ser de la cosa» (*Idealismus-Realismus*, GW 9, 188).

¹⁰ Cfr. *Der Formalismus...*, especialmente el capítulo «Bienes y valores», GW 2, 35-46.

nos es dado ya, clara y evidentemente, el valor de una cosa, *sin que* nos estén dados aún los *depositarios* (*Träger*) de ese valor»¹¹.

Los valores sólo son reales en los bienes, pero su objetividad y validez no dependen de ese momento de realidad¹², sino que se sitúan en un plano ideal anterior. Las cualidades de valor «representan un dominio propio de *objetos*, que tienen sus *particulares* relaciones y conexiones (...), independientes de la existencia de un mundo de bienes (*Güterwelt*) en el que se manifiesten (...). Respecto a la experiencia de ese mundo de bienes, los valores son *a priori*»¹³. Esto se debe a que el valor mismo es independiente de todo el orden de la existencia: su objetividad es de índole radicalmente distinta de la objetividad del ser. Aún más, para llegar al puro contenido esencial del valor, es preciso eliminar de la experiencia fenomenológica todo resto de existencia contingente.

Esta radical separación entre ser y valor, había sido puesta de manifiesto por Scheler aún antes de su primer contacto con la fenomenología. Así, ya en su primera tesis, mantenía una tajante y absoluta separación entre el orden del ser y el orden del valor: «El valor no *es*, en absoluto»¹⁴. Ser y valor son dos conceptos coordinados, igualmente originarios, que no pueden ser deducidos el uno del otro. Todo lo que es valioso se distingue rigurosamente de la categoría del ser. Esta distinción es, para Scheler, un requisito imprescindible del rigor filosófico,

¹¹ *Der Formalismus ...*, GW 2, 40.

¹² «Sólo en los bienes (*Gütern*) es donde los valores se tornan 'reales' (*wirklich*). No lo son aún en las cosas valiosas (*wertvollen Dingen*). En el bien el valor es *objetivo* (*objektiv*) -esto lo es siempre- y al mismo tiempo *real* (*wirklich*). En cada nuevo bien acaece un *verdadero* crecimiento de valor en el mundo real. Las cualidades valiosas, por el contrario, son 'objetos ideales' (*ideale Objekte*), tal como lo son los colores y las cualidades del sonido» (*Der Formalismus...*, GW 2, 43-44).

¹³ *Der Formalismus...*, GW 2, 37-38. Esta prioridad cognoscitiva del valor respecto del ser no prejuzga las relaciones ontológicas entre ambos, afirma Scheler: «de ninguna manera se desprende de esto una prioridad existente en sí de los valores frente al ser. También aquí 'lo posterior en sí' puede ser 'lo anterior para nosotros', que era lo que afirmaba Aristóteles, como regla general referente a la relación del conocer y el ser. (...) a todas las cualidades corresponde un ser subsistente, al cual son inherentes esas cualidades. (...) El dato evidente de valor es, además, de aprioridad subjetiva frente a todo dato de ser. El valor, empero, frente al ser subsistente, sólo posee significación atributiva» (*Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 82).

¹⁴ SCHELER, M., *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, GW 1, 98. En torno al no-ser de los valores y su coordinación con el ser, véanse las páginas de García Morente sobre la «Ontología de los valores» (*Lecciones preliminares de Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1943 (3ª ed.), pp. 370-385).

que le hace exclamar: «A la pregunta ¿qué es el valor?, si el ‘es’ se toma para significar la existencia (y no como mera cópula), respondemos: el valor no *es*, en absoluto (*Das Wert ist überhaupt nicht*)»¹⁵.

Pero, esta separación del valor respecto del mundo de lo empírico, de la existencia, ¿no implica el riesgo de subjetivizar los valores, de introducirlos dentro del círculo de los intereses de cada individuo? No, responde Scheler; la independencia respecto del ser no tiene como contrapartida el subjetivismo de los valores. La objetividad es, esencialmente, «independencia respecto de toda opinión y deseo individuales»¹⁶, y esta independencia se da igualmente en el valor que en la verdad. «Del mismo modo que no queremos hacer la verdad, sino buscarla, así también aspiramos a experimentar (*erleben*) los valores, y no a producirlos»¹⁷.

c) La reducción de la realidad concebida como “resistencia”

La reducción fenomenológica prescinde de la existencia efectiva de un ejemplar concreto de la esencia, para orientarse exclusivamente en la dirección del estricto contenido esencial. ¿Pero qué es exactamente esa existencia que se ha de eliminar? ¿Cuál es la índole de la existencia en el pensamiento de Scheler? ¿Cómo nos es dada? Y, por tanto, ¿cómo ha de ser eliminada? Intentaremos responder a estas cuestiones en las próximas páginas. Veamos cómo se plantea Scheler este tema.

La realidad, la existencia de algo, es un dato originario –dice–, anterior a cualquier determinación de la cosa que existe. Es como un soporte, base indiferenciada sobre la que se pueden ir organizando todas las determinaciones de lo que se encuentra en la existencia, en la realidad. Si vamos eliminando todas las formas, colores, etc., de nuestra representación, escribe Scheler, lo que nos quedará al final es una impresión sencilla y profunda, la impresión de la realidad. De esta impresión deriva la primera evidencia filosófica: existe *realiter* un

¹⁵ *Beiträge...*, GW 1, 98.

¹⁶ El conocimiento del valor implica un acto del sujeto tan necesario como objetivo, del mismo modo que es necesario un acto del sujeto para conocer el ser objetivo, afirma Scheler: «La ley de la gravitación tuvo un valor objetivo en nuestro universo mucho antes de Newton, aunque, en nuestra opinión, existía tan sólo como idea platónica, o pensamiento de Dios, ley inmutable, etc. Y en este mismo sentido se puede hablar también de la objetividad del valor. Sólo que, ante este concepto de «objetivo», no se debe pensar, como sucede siempre, en el concepto de *ser* objetivo. Objetivo significa solamente: independiente de toda opinión o deseo individual. Por eso el valor no es considerado como menos objetivo que el ser» (*Beiträge...*, GW 1, 99).

¹⁷ *Beiträge...*, GW 1, 101.

mundo. Este fenómeno originario, por carecer de toda determinación, no puede ser objeto de conocimiento, ya que todo conocimiento tiene por objeto un *So-sein*, un determinado modo de ser tal: «El *Realsein* es tan inaccesible a todo (...) nuestro comportamiento intelectual, representativo, pensante (...), como el color lo es al oído o el número tres al gusto y al olfato»¹⁸.

La realidad no es objeto de conocimiento. Es más, está presente antes de que se constituya la conciencia, que es siempre conciencia de objeto. ¿Cómo «aparece» entonces la realidad? ¿Cómo nos es dada? «El ser real (*das Realsein*) de una cosa (...) es dado solamente en la experiencia vivida intencional de la resistencia que un objeto opone al querer *qua* querer (...) Un país de Jauja, un mundo en el que toda voluntad encontrara siempre satisfacción inmediata, podría ‘ser’ real objetivamente, pero su ser real (*Realsein*) no podría sernos *dado* jamás: no habría ‘para nosotros’ diferencia de esencia (*Wesensunterschied*) entre el objeto ideal y el objeto real»¹⁹.

Es la resistencia lo que define la realidad. Resistencia a la voluntad, o al impulso vital en general²⁰. De modo que la realidad no pertenece al ámbito de las

¹⁸ SCHELER, M., *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 363-364. En *Idealismus-Realismus* Scheler precisa: que el objeto real *pueda* devenir objeto intencional, es decir, ‘ser *in mente*’, ¿apareja que la *realitas* del objeto, es decir, su existencia (*Dasein*), entre también *in mente*? ¡Jamás! La realidad es *trans*-inteligible para todo espíritu *cognoscente posible*. Sólo el *qué* (*Was*) del *Dasein* es inteligible, no el *Dasein* del *Was*» (GW 9, 203-204). Para Scheler, el conocimiento objetivo no es el único modo de acceder al ser, ya que éste no se reduce al ser-objeto: la captación de los actos, por ejemplo, sólo se realiza a través de la co-ejecución, como veremos más adelante. Y esa co-ejecución no incluye nada de objetivación, afirma Scheler.

¹⁹ SCHELER, M., *Probleme der Religion*, GW 5, 215. «Habremos de comprender *objetos* y *resistencias* como *dos modos coordinados* en que nos es dado el ser. La resistencia es un fenómeno dado inmediatamente en una tendencia (...) Sólo en un querer es dada la conciencia de la realidad práctica» (*Der Formalismus...*, GW 2, 154). «Ser real no es ser objeto (*gegenstandsein*), o consistir en una determinación que es el correlato idéntico de todos los actos de intelección: es, más bien, *ser resistencia* (*Widerstandsein*) contra la espontaneidad impulsiva original» (*Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 363).

²⁰ Si, como hemos visto, en la época de *Vom Ewigen im Menschen*, Scheler ponía la resistencia en correlación con la voluntad, cuando su filosofía experimentó un profundo cambio -que acentuaba la importancia del impulso vital, a la vez que el espíritu se hacía cada vez más esencial e impotente-, Scheler rechazó la dependencia de la realidad como resistencia respecto de la voluntad, para establecer una correlación esencial entre el impulso vital instintivo y la vivencia de la resistencia. Y señala que «este querer espiritual tampoco puede ser lo que experimenta la resistencia, porque, como hemos mostrado en otro lugar, esta voluntad, en tanto que se refiere a la acción, es sólo negativa, es decir, que sólo inhibe o desinhibe impulsos ya existentes» (GW 9, 215).

esencias, que son correlato de los actos espirituales, sino al mundo de la vida. «Una inteligencia pura no conocería sino el idealismo absoluto»²¹. «El ser real de una cosa estaría necesariamente cerrado para un ser espiritual que no fuese sino *logos*, o incluso *logos* y amor»²².

La resistencia vivida no puede identificarse con una *sensación* de resistencia, como pretenderían los psicólogos, y como parece afirmar Dilthey. Al contrario, «la resistencia vivida en general no es una experiencia sensible periférica, sino una auténtica experiencia *central* de nuestro impulso y de nuestra tendencia»²³. Que la resistencia no es una experiencia sensitiva externa, se pone de manifiesto también por el hecho de que se experimenta igualmente respecto de objetos de la esfera interior, de lo psíquico, los sentimientos o los recuerdos, que adquieren realidad precisamente cuando se manifiestan como resistencia «frente a los intentos que, originándose en la voluntad consciente y en la atención voluntaria, intentan excluir o modificar la vivencia»²⁴.

Por otra parte, la realidad de un objeto es un problema diverso de su pertenencia a la esfera de lo exterior o a la de lo interior. En una y otra puede haber objetos reales y no reales. Y son también distintos –continúa Scheler– el problema de la realidad de un objeto y el problema de su trascendencia respecto a los actos de conocimiento. Un objeto cualquiera de un acto intencional es trascendente a ese acto. También cuando se trata de un objeto ideal pero no real.

Y junto a esto, un objeto puede ser trascendente, o perteneciente a la esfera del mundo exterior, y sin embargo, no ser real, puesto que sólo «es real todo aquello que es capaz de acción. Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente. Para nosotros lo que no es capaz de acción (*wirkfähig*), no es tampoco efectivamente real (*wirklich*)»²⁵. Precisamente por esa conexión esencial entre eficacia activa y realidad, se ha de afirmar –dice Scheler–, que «la esfera del mundo exterior, cuya independencia e inderivabilidad aceptamos

²¹ *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 372.

²² *Probleme der Religion*, GW 5, 215.

²³ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 210.

²⁴ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 213. Por lo que se refiere a la esfera de lo pasado, que se presenta en el recuerdo, la realidad de esta esfera se nos presenta con anterioridad a cualquier contenido concreto de recuerdo: «La realidad de algo que ya ha sido no me es dada primariamente por las llamadas imágenes del recuerdo, sino por una *resistencia* y una *presión* sobre mi vivencia del presente, por una presión de 'algo' que ya no es modificable por el poder de mi voluntad». (*Ibidem*, 212) Sobre el problema de la relación entre realidad y temporalidad, cfr. SCHELER, M., *Tod und Fortleben*, GW 10, 18-23.

²⁵ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 236.

como comprobada, contiene siempre efectivamente algo real y algo irreal en una extraña mezcla. El espacio, que es forma de todo mundo exterior, no es ciertamente ‘real’, puesto que el espacio es incapaz de acción. Y no sería real aún en el caso de que tuviera ‘subsistencia’ independientemente de nuestra conciencia. Una sombra, una imagen virtual, el azul del cielo, el arco iris, los colores de las superficies son, sin duda alguna, ‘fenómenos’ del mundo exterior, aunque no se les pueda sin embargo atribuir realidad»²⁶.

Como esa acción efectiva que provoca la vivencia de resistencia sólo actúa frente a la voluntad o al impulso vital en general, se establece una correlación esencial entre la realidad –manifestada en la resistencia– y el impulso natural al que la realidad se resiste. Es una conexión esencial paralela a la que se establecía entre el espíritu y el mundo absoluto de las esencias por él conocidas. Por eso, para poder captar la esencia, para acceder al mundo absoluto, tal como pretende el método fenomenológico, no es suficiente la simple suspensión del juicio de existencia –tal y como propugnaba Husserl–, sino que es necesario eliminar el *momento* de realidad en sí mismo, a través de la neutralización de los actos que lo dan²⁷.

Eliminando el momento de realidad, se eliminan una serie de características del objeto que son propias de la intuición natural del mundo, como por ejemplo su *Sosein* contingente, o su posición espacio-temporal. Estas características, por

²⁶ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 194. Cfr. *Ibidem*, 215. La «realidad» no puede ser identificada, dentro del sistema scheleriano, con la «existencia», aunque las dos tienen carácter contingente. Por otra parte, la «subsistencia» o «ser» de un objeto es una característica absolutamente diversa, que puede pertenecer a seres «irreales», y es independiente de la existencia o no-existencia de los objetos que la poseen.

²⁷ «No puede tratarse aquí de la suspensión del *juicio* de existencia, sino de eliminar el momento de realidad *mismo*, que es el que da cumplimiento al predicado del juicio de existencia; y se trata, respectivamente, de la exclusión de los actos que dan ese momento (...). No se ve para nada qué es lo que ha de cambiar en el ‘manzano en flor’ mediante la simple suspensión del juicio de existencia: no se ve en absoluto cómo, sólo por medio de esto, puede abrirse para nosotros un nuevo mundo de objetos que no estaba aún contenido en la cosmovisión natural del mundo. La puesta entre paréntesis de la posición de existencia no tiene otra consecuencia que la de resaltar más netamente el ser así (*Sosein*) contingente del objeto, que conserva de todos modos su lugar en el espacio y en el tiempo. Pero permanecemos aún *totalmente* alejados de la *esencia*, y por fuerza nos hemos de preguntar con extrañeza: ¿y para qué todo esto?» (*Idealismus-Realismus*, GW 9, 207).

estar esencialmente correlacionadas con lo vital, no tienen cabida en el conocimiento absoluto de las puras esencias²⁸.

La reducción fenomenológica es, por tanto, algo más que un método: «entendemos por reducción una verdadera *inhibición* de este momento, y la verdadera neutralización (no sólo un prescindir lógico) de los *actos* que lo dan. No se trata entonces de un simple método, sino de una *técnica*, es decir, un procedimiento de *acción interior*, un comportamiento íntimo, por el que son puestas efectivamente *fuera de juego* ciertas funciones que están continuamente en ejercicio en la cosmovisión natural: se trata de un procedimiento que hace desaparecer el momento mismo de realidad, y no sólo el juicio sobre ella»²⁹.

3. La esencialización del espíritu

Acabamos de ver que, según Scheler, la realidad sólo se nos da en la forma de una resistencia vivida frente al impulso, ya sea vital, ya sea voluntario. La reducción fenomenológica de esta realidad exige neutralizar el impulso vital y la tendencia voluntaria. Sólo si se elimina el momento activo del sujeto cognoscente desaparece su correlato, que es la realidad fáctica del objeto. Mediante esta eliminación, se abre el campo a esa otra pareja de conceptos correlacionados: el espíritu puro y las esencias absolutas y objetivas. Comienza así la verdadera filosofía, el conocimiento absoluto y adecuado, al que el método fenomenológico nos conduce.

La objetividad absoluta del conocimiento se alcanza al dejar de lado la falsa consistencia de la realidad, necesariamente correlacionada con el impulso natural. Esta ilusoria consistencia de la realidad enmascara, según Scheler, la verdadera faz del mundo absoluto de las esencias, que sólo se nos abre mediante la reducción fenomenológica, realizada mediante la supresión del impulso vital.

²⁸ Scheler distingue entre la actitud natural, la científica y la filosófica. Cada una de ellas nos abre a un mundo de objetos distinto. En la actitud científica aún están presentes los intereses pragmáticos. Con estos elementos, Scheler desarrolla en *Erkenntnis und Arbeit* una teoría del conocimiento, de la ciencia y del saber filosófico que merece una atención grande, ya que ofrece abundantes sugerencias para la elaboración de una teoría sobre las relaciones entre los diversos tipos de conocimiento y las distintas ciencias.

²⁹ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 207. «La filosofía comienza solamente con la consciente *exclusión* de toda actitud espiritual ambiciosa y práctica, que es la única en la que nos es dada la realidad efectiva y accidental de las cosas (*das zufällige Wirklichsein, die Realität der Dinge*)» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 117).

a) *La inobjetivabilidad del acto*

La reducción fenomenológica scheleriana tiene, sin embargo, un grave problema. Al establecer una estricta correlación fenomenológica entre el acto de conocimiento y la esencia que es su objeto, y, al mismo tiempo, no aceptar sino esos contenidos objetivos esenciales, resulta que, los mismos actos de conocimiento, quedan fuera del horizonte cognoscitivo. Es un problema que conocen bien los husserlianos. El mismo Scheler lo afirma con precisión: «Los actos mismos no pueden convertirse en objetos nunca y de ningún modo, pues su ser consiste exclusivamente en la ejecución»³⁰.

La imposibilidad de objetivar los actos de conocimiento se explica por la peculiar correlación que la fenomenología scheleriana establece entre objeto esencial y acto de conocimiento. Uno y otro forman una pareja indisolublemente unida. Se podría decir que Scheler tiene su punto de partida filosófico en su atenerse a esta experiencia, a este «hecho puro»: la aparición de un contenido objetivo esencial a través de un acto intencional. El descubrimiento de esta indisoluble y recíproca relación de intencionalidad entre acto y objeto esencial constituye el núcleo teórico fundamental de la herencia recibida de Husserl.

Podríamos afirmar que, en Scheler, el hecho de la presencia de esta pareja, acto–objeto, se mantiene como un punto firme, que resistirá a todas las dificultades ligadas a la exigencia de conjugar este principio metódico con los datos de la experiencia cognoscitiva, ética y humana. Una de esas dificultades consiste, precisamente, en la tematización adecuada de los mismos actos espirituales en los que es dado el objeto fenomenológico. Y junto con los actos, el centro del que surgen –que es el espíritu, la persona–, presenta las mismas dificultades para ser conocida de modo adecuado.

La dificultad se plantea del siguiente modo. La reducción fenomenológica pretende eliminar todo lo que de «trascendente» se encuentra en los objetos de los otros tipos de conocimiento (la visión natural del mundo y la ciencia). En éstas, afirma Scheler, hay una inadecuación entre lo que es «dado» y lo que es «afirmado» del objeto. Parte del contenido pretendidamente «significado» por este tipo de conocimiento no es «dado» de modo inmediato en la intuición. La fenomenología elimina esta inadecuación entre el contenido significado y el contenido inmediatamente dado. Ese contenido «dado», inmanente a la experiencia fenomenológica, es aquello a lo que Scheler se atiene estrictamente. Ahora bien, lo «dado» cognoscitivamente es, siempre, una esencia–objeto. To-

³⁰ «Akte selbst können hierbei nie und in keinem Sinne gegenständlich werden, da ihr Sein allein im Vollzuge beruht» (*Der Formalismus...*, GW 2, 92).

dos los actos de conocimiento se orientan esencialmente –están estrictamente correlacionados con– una esencia–objeto. Y por eso, el acto mismo de conocimiento se encuentra como «fuera» de ese campo objetivo.

Los actos no pueden ser esencias. Por su misma índole, los actos tienen una dimensión característica –su actualidad misma– que es radicalmente diversa de toda consideración esencial, quiditativa. ¿Cómo podremos hablar entonces de los actos de conocimiento? Scheler intenta una solución a través de un peculiar acto de conocimiento, que llama «*Reflexion*». El espíritu se experimenta a sí mismo en la ejecución de sus actos. Así afirma Scheler. Y mantiene que, esa experiencia vivida de la persona en su propio acto, no «objetiva» a la persona, sino que mantiene la originalidad de su propia posición: «un *acto* no es nunca un objeto. Pues, por mucho que, al tiempo de la ingenua ejecución de actos, exista en la reflexión un saber de ese acto, sin embargo, esa *Reflexion* (...) no contiene nada de objetivación»³¹.

Esta *Reflexion*, que acompaña al acto de conocimiento, expresa el esfuerzo de Scheler para superar su propia noción de objeto como puro contenido esencial. Pero si, por una parte, reconoce la necesidad de esta superación, por otra, la limitación intrínseca de su método le impide establecer un verdadero conocimiento del acto. En efecto, el conocimiento fenomenológico se limita a la *esencia* dada en plenitud, inmanente al acto intencional. Esto significa que la intencionalidad característica de esta *Reflexion* se presenta radicalmente problemática.

En efecto, podemos argumentar con Filippone que, si la *Reflexion* «es capaz de enfrentarse con los actos, se deben concluir de esto tres cosas: o que el acto es objeto de alguna manera (lo que no es, para Scheler); o que la *Reflexion* no capta el acto, sino la esencia de un acto, con los problemas que esto comporta; o que la noción scheleriana de objeto es insuficiente»³². Iremos viendo cómo Scheler pretendía que el primer miembro de esta tríada fuera de algún modo el verdadero, en un intento de adecuación con la experiencia inmediata y natural del hombre. Sin embargo, la rigidez de su objetivismo fenomenológico, hizo que fueran más bien los dos segundos miembros de la mencionada tríada los que se afirmaran, en congruencia con el resto del sistema.

La noción de objeto fenomenológico de Scheler parece insuficiente, porque hace imposible la consideración filosófica de la actualidad misma de los actos de conocimiento espirituales y –junto con ellos– de todos los actos espirituales

³¹ *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

³² FILIPPONE, V., *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler* (2 vol.), A. Giuffrè, Milano 1964-1969, I, p. 98.

en cuanto tales actos. Lo que provocará la imposibilidad de considerar la actualidad misma del espíritu, que quedará reducido a pura esencia. La insuficiencia de esa noción de objeto proviene de su reducción al puro contenido de esencia que se nos presenta en la experiencia fenomenológica. Esta reducción implica la esencialización de los actos de conocimiento. O mejor, la reducción de la visualización cognoscitiva del acto intencional a su quiddidad, definida por la correlación esencial con un determinado tipo de objeto. Es lo que Scheler llama *identificabilidad* de los actos. Los actos no pueden ser objetivados, pero pueden ser identificados por su correlación intencional con una modalidad de objetos. La identificación le llega al acto desde su objeto.

Lo que conocemos entonces –lo que en cierta medida puede llegar a ser objeto de conocimiento en la *Reflexion*– son las «esencias diferenciales» de los actos: «Sí pueden intuirse en la *Reflexion* sus esencias diferenciales, gracias a la realización de actos de diverso tipo»³³. La reflexión alcanza la esencia diferencial del acto, su característica correlación intencional con un tipo de objeto determinado.

En polémica con Kant, Scheler mantiene que la identificación del objeto no depende de su relación a un acto de conocimiento –que sería su condición de posibilidad–, sino que es más bien al revés: la identidad es una característica propia del objeto: «la identidad es una *nota esencial (Wesensmerkmal)* del objeto»³⁴. Y junto con esa identidad, el objeto tiene una segunda característica: «'pertenece' a la esencia de un objeto el poder ser aprehendido por un acto»³⁵. Consecuencia de estas dos características esenciales del objeto es la posibilidad de identificar los tipos esenciales de actos por su relación a los objetos ya identificados: «a la *esencia de su identidad* (del objeto), pertenece, también necesaria y esencialmente, la posibilidad de identificación de los actos (*Identifizierbarkeit der Akte*)»³⁶.

Este es todo el conocimiento de actos que el método fenomenológico permite a Scheler. No se puede ir más allá de la «identificación» de la esencia–tipo de un acto, establecida por su orientación intencional hacia un determinado tipo de objetos pertenecientes al mundo esencial. En el paso desde la inobjetivabilidad radical de los actos –en su misma actualidad– hasta la identificabilidad de los

³³ «...wohl aber können ihre differentiellen Wesenheiten noch im Vollzug verschiedener Akte zur reflexiven Anschauung gebracht werden» (*Der Formalismus...*, GW 2, 92).

³⁴ *Der Formalismus...*, GW 2, 386.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «...daß zum Wesen eines Gegenstandes die Erfäßbarkeit durch einen Akt 'gehört', zum *Wesen seiner Identität* aber die *Identifizierbarkeit der Akte*» (*Der Formalismus...*, GW 2, 386).

tipos de actos, Scheler se ha visto forzado a «esencializar» los actos del espíritu. Y porque esto es lo que da de sí aquel método que le permitía superar la estrechez del formalismo kantiano.

La esencialización de los actos abre a Scheler la posibilidad de analizarlos mediante el establecimiento de conexiones de esencias, ya sea entre los diversos tipos de actos, ya sea entre los tipos de actos y los tipos de objetos. Los actos entran de este modo en el campo del conocimiento fenomenológico. Así define Scheler el conjunto de objetos que caen bajo su estudio: «La fenomenología debe distinguir entre los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. Primero: las esencias (y las conexiones de esencias) de las *cualidades dadas* en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos* (fenomenología del objeto) (*Sachphänomenologie*). Segundo: las esencias de los *actos mismos* y las conexiones y fundamentaciones que existen entre ellos (fenomenología de los actos o del origen) (*Akt- oder Ursprungsphänomenologie*). Tercero: las conexiones de esencia que existen entre *las esencias de los actos y las esencias de los objetos* (*zwischen Akt- und Sachwesenheiten*) (por ejemplo, que los valores están dados únicamente en el percibir emocional; los colores exclusivamente en el acto de ver; los sonidos, en la audición, etc.)»³⁷.

La esencialización del acto espiritual parece, pues, algo inevitable en la fenomenología scheleriana. El mismo Scheler, queriendo mantener la inobjetividad de los actos, apunta que no hay que confundir la *Reflexion* con la percepción íntima (*innerer Wahrnehmung*), ni con la observación (*Beobachtung*) aunque sea observación íntima, pues «toda ‘observación’ elimina los actos»³⁸. Y afirma claramente que la intencionalidad propia de este acto peculiar de la *Reflexion* se orienta hacia las «esencias específicas de actos»³⁹.

La diferencia, entre la intencionalidad objetivante de la observación y la intencionalidad de la «*Reflexion*», consistiría en que ésta última respetaría la peculiaridad original del espíritu y de sus actos. No se orienta hacia una realidad objetiva, sino hacia el mundo del espíritu y de las esencias con él correlacionadas. Pero, precisamente por la radical separación establecida entre los pares «impulso vital–realidad efectiva» y «espíritu–objetividad esencial», la actividad del espíritu –que es la condición necesaria y el ámbito real en el que los objetos esenciales pueden sernos dados–, no puede ser adecuadamente tematizada por Scheler.

³⁷ *Der Formalismus...*, GW 2, 92.

³⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 92, nota 2.

³⁹ «‘Reflexion’ ist den spezifischen Wesenheiten von Akten gegenüber möglich» (*Ibidem*).

Debatiéndose entre dos abismos, si reconoce la realidad activa de los actos intencionales, cae en la objetivización psicológica de los actos, pues la actividad pertenece al mundo de lo vital; y si quiere salvar la pureza del espíritu, cae en la esencialización, en la desactualización del acto espiritual. De esta manera, el problema del paso desde la pura esencialidad a la verdadera índole *actual* de los actos espirituales se hace sumamente difícil, me atrevería a decir que imposible.

En este punto se manifiesta, a mi juicio, la insuficiencia radical del método scheleriano para dar razón de la vida del espíritu. «El pensamiento objetivante de Scheler se manifiesta aquí profundamente contradictorio: precisamente en el paso de la actividad del acto a su esencialidad. Si el acto es actual, ¿cómo se puede hablar de su esencia? Si es inobjetivable, ¿cómo llegar hasta él? Si la intención–recepción espiritual es sobre todo intención–recepción de ‘objetividad’, ¿cómo se puede llegar a hablar de actos, y de unidad de actos? ¿Cómo se evidencia en el acto mismo de conocer su propia ‘intencionalidad’?»

El paso es de la más ardua dificultad. Es más, es absolutamente imposible, dada la modalidad del conocer scheleriano. Una esencia de acto no es un acto. Implicar el acto en la esencia del acto significa esencializar el acto, hacerlo objeto, desactualizarlo, y por tanto, podríamos decir, perder su esencia. Pero si esta esencia es inobjetivable, el acto es incognoscible»⁴⁰.

La limitación intrínseca del método scheleriano –que establece una conexión estricta entre el objeto y el acto, reconociendo como objeto del conocimiento absoluto solamente las esencias dadas en un acto de experiencia fenomenológica–, impide un tratamiento adecuado del acto intencional. Los actos no pueden ser objeto de experiencia. Su ser consiste sólo en la ejecución. La *Reflexion*, que Scheler propone –como saber del acto que no lo hace objeto–, aparece radicalmente problemática.

b) Intentos de superar la esencialización del acto

Junto con la *Reflexion*, Scheler propone otros modos de alcanzar a los actos en sí mismos, y con ellos, a la persona que los ejecuta. Una de esas formas es el *vivir (Erleben)* esos mismos actos. Scheler distingue entre la consideración de las vivencias (*Erlebnisse*) y la consideración del mismo vivir (*Erleben*) esas vivencias. La consideración del mismo vivir nos permite superar el ámbito de los objetos, para entrar en el de la persona: «Carece de sentido pretender aprehender la persona en las vivencias, porque la persona realiza su constancia precisamente en el *vivir* sus posibles *vivencias*. La persona nos será enteramente trascendente mientras miremos a las llamadas ‘vivencias’ y no al vivir esas vi-

⁴⁰ FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 96.

vencias»⁴¹. La persona sólo nos puede ser dada «en su misma ejecución de actos (*ihr Aktvollzug selbst*), pues, en esa ejecución, la persona, «viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma»⁴².

Estas afirmaciones apuntan hacia una decidida superación del esencialismo hasta ahora señalado, ya que la tematización del *Erleben* en sí mismo nos abre a esa dimensión estrictamente actual de los actos. El problema que se nos presenta es determinar la índole fenomenológica precisa de este *Erleben*, ya que, de una parte, incluye un factor semántico que lo refiere al ámbito de lo vital; y de otra Scheler lo utiliza en contextos muy variados. En efecto, se *vive* la resistencia que, como hemos visto, nos da el momento de realidad; se *viven* los propios estados vitales y el carácter de «propios» o «ajenos» de nuestras vivencias⁴³; se *vive* el mundo ambiente como efectivo⁴⁴; se *viven* los propios actos y la persona se *vive* a sí misma en esa ejecución de acto. En resumen, este *vivir*, *Erleben*, sería tanto un acto inmerso en el ámbito de lo vital, como el acto que nos debería abrir al ámbito estrictamente espiritual de la persona. Si aplicamos el método scheleriano –los tipos de actos se definen por sus objetos–, el *Erleben* no es un tipo definido de acto. Parece más bien un nombre genérico.

La cuestión que nos urge sigue en pie, a pesar de este «vivir» los actos, que nos abre conocimiento del acto espiritual y de la persona en tanto que ejecutora de *actos* y actos *¿espirituales?* Porque, si el *Erleben* es conocimiento, no alcanza el carácter de acto de la persona y sus actos, ya que toda participación cognoscitiva es participación en la esencia y sólo en la esencia, no en el carácter de acto.

En otras ocasiones Scheler se refiere a este vivirse de la persona con un nuevo tipo de acto: el «recogimiento» (*Sammlung*): «Por lo que toca al ser de nuestra *persona*, sólo podemos *recogernos* en él, concentramos en él, pero no objetivarlo»⁴⁵. Este *recogimiento* sería, por tanto, un tipo de captación –no objetiva– del propio ser personal como actualidad pura. Sin embargo, este mismo «recogerse» es utilizado por Scheler para caracterizar un peculiar tipo de actos, en los que tenemos presente toda nuestra vida anímica, en los que vivimos nuestro yo –con todas sus vivencias presentes y pasadas– en unidad y plenitud de contenido⁴⁶. Pero, en este caso, lo alcanzado en ese *Sammlung* es un objeto, ya que,

⁴¹ *Der Formalismus...*, GW 2, 396.

⁴² *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

⁴³ SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 239-240.

⁴⁴ «Milieu ist also nur was ich 'wirksam' erlebe» (*Der Formalismus...*, GW 2, 159).

⁴⁵ *Die Stellung...*, GW 9, 39.

⁴⁶ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 428.

según el pensamiento de Scheler, el yo es un objeto de la experiencia interna, y se distingue netamente de la persona inobjetivable⁴⁷. Nuevamente perdemos la posibilidad de establecer un tipo de acto, fenomenológicamente bien definido, que nos permita acceder a la consistencia *actual* de la persona espiritual.

La pregunta definitiva es, por tanto, ésta: ¿Ha conseguido Scheler dar un estatuto ontológico adecuado al carácter *actual* de los actos del espíritu? Los actos con los que accedemos a ese carácter actual, ¿son espirituales o vitales? Y por tanto, la actualidad detectada, en cuanto activa y verdaderamente actual, ¿tiene un carácter espiritual o meramente vital? A fin de cuentas, no hay manera de resolver en unidad la radical disociación scheleriana entre objetividad cognoscitiva esencializante y actualidad. La ambigüedad presente en la *Reflexion* se mantiene en este *Erleben* y en este *Sammlung*, que, sin embargo, apuntan a un serio intento scheleriano de establecer sólidamente la posición de la persona y los actos del espíritu.

Cuando se trata de alcanzar los actos de otras personas, el único modo posible es «la co-ejecución o pre-ejecución o post-ejecución de sus actos»⁴⁸. Pero esa co-ejecución no tiene carácter cognoscitivo, nos dice Scheler. Por eso, aun reconociendo la posibilidad de acceder a los actos en su mismo «ser acto», ese acceso no es posible como conocimiento. Precisamente por eso, afirma Scheler, en cuanto la filosofía es una participación cognoscitiva del ser, el aspecto actual del ser, su mismo «ser acto», queda irremediabilmente fuera de su ámbito⁴⁹.

Ese *Mit-Vollzug*, co-ejecución de los actos, nos permite comprender (*Verstehen*) a la persona que vive en la ejecución de actos y los fundamenta. La intencionalidad del *Verstehen* es claramente espiritual, pero es también claramente esencial. Lo que en él captamos es la esencia misma de la persona, afirma Scheler⁵⁰. Por otra parte, esa co-realización, ¿puede darse a nivel estrictamente espiritual, o implica una comunidad vital? La separación radical entre los pares «realidad-actividad» y «esencia-espíritu», propuesta por Scheler, hace difícil comprender el carácter activo del espíritu puro. Veremos que, de hecho, en el último período de su pensamiento, Scheler negará todo poder activo al espíritu, que es pura esencia, relegando toda posible actividad al impulso ciego de la vida.

Debido a esta radical separación, si se incluye en el acto espiritual un elemento de actividad, parece introducirse, en la pureza del espíritu, algo pertene-

⁴⁷ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 384-390.

⁴⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 397.

⁴⁹ Cfr. *Vom Wesen der Philosophie...*, GW 5, 68-73.

⁵⁰ Cfr. *Sympathie*, GW 7, 219-220.

ciente al campo de lo vital. Los actos intencionales, para llegar al ámbito de las esencias, para alcanzar el conocimiento absoluto que la fenomenología pretende, han debido ser depurados de todo elemento impulsivo. Precisamente por esto, se hace difícil establecer una actividad estrictamente espiritual.

Y, en su última época, esa actividad, que antes intentaba asignar también al espíritu, pasa definitivamente a ser patrimonio exclusivo de la vida. Ya no es el espíritu quien se realiza, sino que es la vida la que realiza el ser del espíritu: «aunque la ‘vida’ y el ‘espíritu’ son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, según nuestra concepción –ya expuesta–, en relación mutua: *el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu*, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a las que atribuimos valor y sentido espiritual»⁵¹.

De hecho, como hemos visto, Scheler no supera el ámbito de la caracterización de los tipos esenciales de actos, definidos por su orientación característica hacia un tipo de objetos del mundo de las esencias: el ver está orientado hacia el color, la percepción emocional hacia los valores, el preferir hacia su superioridad jerárquica, etc. Pero, con esto, sólo llegamos a «identificar» los tipos de actos, no a un conocimiento adecuado del acto espiritual precisamente en lo que tiene de actualidad, no digamos ya de actualidad real.

c) La índole estrictamente esencial de la “persona”

Scheler afirma en algunas ocasiones que también las personas forman parte del mundo real, junto con los centros de fuerzas y los centros vitales⁵². Pero estas afirmaciones –tan obvias y necesarias como aisladas– no encajan, a mi juicio, en el conjunto del pensamiento scheleriano. La realidad es algo ajeno al espíritu, y la persona es espíritu concreto. No se sabe cómo podría compaginarse esa afirmación de la realidad de la persona con la afirmación hecha apenas tres páginas después, de que la realidad «se encuentra, necesariamente, puesta por la ley, radicalmente ciega al espíritu, del impulso (*Drang*)»⁵³.

Empecemos por ver *el lugar* que el concepto de persona ocupa en el proceso de investigación scheleriano. En *Der Formalismus*, una vez establecida la pluralidad de los tipos esenciales de actos, Scheler se pregunta por «el ejecutor unitario (*einheitliche Vollzieher*) que ‘pertenece’ a la esencia de una realización de

⁵¹ *Die Stellung...*, GW 9, 62.

⁵² «La realidad no pertenece sino a los tres tipos de centros dinámicos: los centros de fuerzas, los centros vitales y los centros personales» (*Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 357).

⁵³ *Erkenntnis und Arbeit*, GW 8, 360.

actos de tan diversas clases, formas y direcciones»⁵⁴. Y afirma que «sólo en este momento –y no ‘antes’ en el orden de los problemas– se nos presenta la personalidad como problema»⁵⁵.

En la especulación scheleriana la persona no aparece, por tanto, como un ejecutor «real» de actos «reales», sino como la unidad esencial de un conjunto de «esencias de acto» diversas, de un conjunto de actos esencialmente diversos. Del mismo modo que su correlato –el mundo– se presenta, no como realidad, sino como la exigencia de unidad en la que se entrelazan las «esencias de objetos»⁵⁶. La correlación se establece a nivel estrictamente esencial: sólo aparece cuando se ha realizado la reducción fenomenológica –tanto por parte del acto como por parte de los objetos– «para estudiar únicamente las conexiones de sentido de sus puras esencialidades»⁵⁷.

Se establece, de esta manera, una correlación esencial en la que, del mismo modo «que la idea del objeto se corresponde esencialmente con la idea del acto; y las clases esenciales de objetos con todas las especies esenciales de actos; (...) del mismo modo, le corresponde a la *persona* (como esencia), un *mundo* (como esencia)»⁵⁸. Desde uno y otro punto de vista, queda claro que Scheler no está hablando de seres reales–actuales. El «problema de la persona» responde, en Scheler, a una exigencia de unidad en la consideración puramente esencial de la ejecución de una diversidad de tipos de actos.

Podríamos pensar que, precisamente por tratarse de la realización de los actos, aquél que sea alcanzado como ejecutor de los actos, será necesariamente alguien real. Pero la exigencia de esencialización de la realidad –que el método fenomenológico requiere– llega hasta este punto. Los actos que reclaman un ejecutor unitario no son tematizados –lo hemos visto– como actualizaciones reales de un ser real, sino como tipos esenciales de actos. La realización misma de los actos –esencias de actos– es una cuestión que se mantiene en el ámbito esencial. El mismo Scheler explica que la pregunta por el realizador –que abre el campo al conocimiento de la persona– no es una pregunta «respecto de quién, o por qué ser real se realizan los actos, pregunta que no tiene sentido para las esencias de actos»⁵⁹. No se pregunta por un ser real que ejecuta actos reales,

⁵⁴ *Der Formalismus...*, GW 2, 391.

⁵⁵ *Der Formalismus...*, GW 2, 392.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Der Formalismus...*, GW 2, 391.

sino por un peculiar tipo de esencia que unifique una pluralidad de tipos esenciales de actos.

La persona ha sido presentada como el realizador unitario que pertenece a la esencia de una realización de actos diversos. ¿Qué significa esto, cuando no puede ser entendido en el sentido de una persona real actual que ejerce sus actos reales? Porque Scheler rechaza tajantemente la posibilidad de entender la persona en el sentido sustancial-causal: «Si esta teoría actualista de la persona niega únicamente que la persona es una ‘cosa’ o una ‘sustancia’, que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial, tiene, desde luego, toda la razón»⁶⁰.

¿Cómo se ha de entender entonces esta *persona* que aparece al preguntarnos por el realizador unitario de actos diversos? Scheler piensa que se puede intentar «la siguiente definición esencial: *la persona es la unidad de ser, concreta y esencial, de actos de la esencia más diversa, que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos. El ser de la persona ‘fundamenta’ todos los actos esencialmente diversos*»⁶¹.

La persona es una unidad concreta y esencial de esencias de actos, que funda el ser (esencial) de los actos mismos. Falta ahora por saber qué entiende Scheler por «fundamentación». Esta cuestión será objeto del próximo apartado. Por el momento fijémonos en el carácter estrictamente esencial que atribuye Scheler al conocimiento de los actos y del espíritu. La persona no es contemplada como un ser real que origina actos reales, sino como un ser esencial concreto que funda las esencias de los diversos tipos de actos.

Cabría preguntarse: ¿Pero qué diferencia hay entre un ser real y esa persona concreta que se encuentra como fundamento de sus actos? El mismo Scheler nos la explica, para que no caigamos en la tentación de pensar que, por ser concreta, la persona es parte del mundo real –fáctico–, que es el ámbito relativo a lo vital e impulsivo: «Por el solo hecho de que algo sea concreto (*konkret*) no se considera ya como ‘real’ (*wirklich*). Así, por ejemplo, ‘el’ número 3 es una existencia *única* concreta, pero ideal y no real (*ideale und nicht wirkliche Existenz*), en cuanto que no funciona como cantidad ni como número ordinal, (...)»

⁶⁰ *Der Formalismus...*, GW 2, 395.

⁶¹ «In diesem Sinne dürfen wir nun die Wesensdefinition aussprechen: *Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (...) allen wesenhaften Aktdifferenzen (...) vorhergeht. Das Sein der Person ‘fundiert’ alle wesenhaft verschiedenen Akte*» (*Der Formalismus...*, GW 2, 393-394).

mientras que todos estos treses mentados (4-1=?; 2+1=?; 17-14=?;...) representan sólo abstractos (*Abstrakta*) de aquel 3 concreto»⁶².

Una persona es, por tanto, una esencia concreta, un contenido quiditativo determinado, que se califica como el ejecutor esencial que «pertenece» a la esencia de la realización unitaria de actos de diversa índole, pero no algo real-actual. Su ser es concreto, sí, pero esencial. Hay que recordar que Scheler afirma que «el carácter 'de' concreto (*konkretheit*) pertenece a la esencia misma –y no sólo a la posición– de la realidad (*Wirklichkeit*)»⁶³.

La persona fundamenta las esencias de los actos, en el sentido de que, para que una esencia de actos sea concreta, ha de estar dada, con anticipación (de orden esencial), la esencia de la persona que es la realizadora del acto⁶⁴. Si no está presente en la conciencia fenomenológica el contenido esencial concreto de la persona, no es posible que se nos dé una esencia concreta de acto. El análisis fenomenológico de las esencias de actos alcanza intuitivamente tipos de esencia con un contenido no perfectamente determinado, que Scheler llama esencias

⁶² *Der Formalismus...*, GW 2, 394, nota 2. Me parece que estas consideraciones arrojan alguna luz que permite superar, al menos en parte, las perplejidades suscitadas sobre el carácter sustancial o no de la persona en el pensamiento scheleriano. No se puede resolver la cuestión diciendo simplemente que la persona es substancia porque es individual y porque su esencia subsiste en la esencia divina: la consideración scheleriana no es metafísica, sino estrictamente esencial. Y por «esencia» él entiende un contenido eidético concreto, no una subsistencia ontológica real. Desde este punto de partida sería posible matizar algunas afirmaciones sobre la substancialidad de la persona scheleriana que encontramos en ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L., *Persona y substancia en la filosofía de Max Scheler*, en «Anuario Filosófico», 10 (1977), pp. 9-26, que, por otra parte, presenta una interesante descripción de la evolución del concepto de persona a lo largo de la producción filosófica scheleriana. Me parece también que habría que limitar en esta misma línea el alcance de las afirmaciones schelerianas en las que se califica a la persona como substancia. Recuerda Frings que, en alemán, la palabra 'substancia' (*Substanz*) no se refiere al significado aristotélico de carácter estrictamente metafísico, a no ser que se haga explícita alusión a sus implicaciones doctrinales en el campo escolástico (cfr. FRINGS, M., *Max Scheler. A concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1965, p. 133).

⁶³ *Der Formalismus...*, GW 2, 407. La reducción de la realidad a su sola esencia da lugar a captarla simplemente como concreta, es decir como no abstracta, como esencia de contenido perfectamente determinado. Este procedimiento recuerda mucho al utilizado por Escoto, y esa *konkretheit* recuerda mucho la *haecceitas* que, en su sistema, determinaba el último carácter esencial de cada individuo (cfr. FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 72).

⁶⁴ Cfr. *Der Formalismus...*, GW 2, 394.

abstractas «no como si fueran abstraídas, sino en el sentido de que reclaman un complemento de desarrollo, si es que han de existir»⁶⁵.

La referencia de una esencia de acto a una persona concreta, con su plenitud de contenido esencial, permite que se presente en la conciencia ese contenido esencial concreto del acto: «cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto (...) concreto sin la intención precedente de la esencia de la persona misma»⁶⁶. Quiere esto decir que el conocimiento adecuado de un acto concreto, la determinación de su contenido esencial, no es posible que aparezca en la conciencia –en la experiencia fenomenológica–, hasta que no se conozca el contenido esencial propio de la persona que ejecuta ese acto. Sólo cuando se añade, al conocimiento del tipo de acto de que se trata, el conocimiento del modo de ser de la persona, sólo entonces, se conoce plenamente el contenido del acto: un acto adquiere sentido sólo como acto de esta persona concreta. Éste es el significado de la fundamentación de la persona respecto de sus actos: no quiere decir que la persona ejerza esos actos, sino simplemente que el conocimiento pleno de la esencia de un acto concreto sólo es posible en referencia al modo de ser de una persona concreta. Más que de la persona como realidad, se trata aquí del descubrimiento de la «personalidad» determinada que fundamenta esos actos, y que ellos manifiestan⁶⁷.

La esencialización del espíritu en la fenomenología scheleriana, provocada por la reducción metodológica de una realidad que es captada exclusivamente como resistencia al impulso, tiene grandes repercusiones en la doctrina antropológica de Scheler. Por una parte, hace que la causalidad real (que no se reduce a la eficiencia física) no pueda ya explicar las relaciones entre los diversos niveles del espíritu, entre los que se establecen sólo conexiones esenciales; y en particular, conexiones de fundamentación (*Fundierungszusammenhänge*). Por otra parte, la actividad espiritual no ve reconocido su estatuto ontológico peculiar. Parece que el elemento activo del ser queda casi totalmente relegado al ámbito de lo vital, o del impulso natural, que es preciso neutralizar para alcanzar la reducción fenomenológica, único modo de llegar al conocimiento del mundo del espíritu.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Der Formalismus...*, GW 2, 394-395.

⁶⁷ Cfr. GURVITCH, G., *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, J. Vrin, Paris 1930, pp. 101-102.

d) Irrealidad e impotencia del espíritu

Hemos visto cómo Scheler se enfrenta con el estudio del ser mediante el empleo del método fenomenológico. Con la ayuda de este método logra analizar la multiplicidad de modos en que el ser se presenta en la experiencia. Y logra establecer precisas y estrictas correlaciones entre los diversos sectores del ser y los respectivos tipos de actos en los que se nos manifiesta cada una de esas dimensiones del ser en general.

Con este método de trabajo, Scheler ha fragmentado el campo del ser en una serie de sectores profundamente heterogéneos. Nos interesa ahora subrayar la radical separación establecida entre el ser real y el mundo del espíritu. El ser real es identificado como aquello que es capaz de acción eficaz, y que se nos da a través de la resistencia que presenta a nuestro impulso vital. El ser del espíritu se correlaciona, en cambio, con el mundo de las esencias objetivas absolutas. Los actos del espíritu no transforman su objeto, sino que mantienen una apertura puramente intencional hacia él, apertura que sólo es posible mediante la eliminación de toda actitud de dominio, de toda la actividad impulsiva que tiene como correlato la realidad del mundo.

Al identificar la realidad del objeto –que, para él, es mera existencia contingente– con el actuar eficaz que resiste al impulso vital, todo lo que contiene potencia y eficacia queda relegado al ámbito de lo vital, que ha de ser radicalmente separado del mundo del espíritu. Para acceder al mundo del espíritu, para alcanzar el nivel de los actos intencionales que nos abren el mundo de las esencias, hemos de prescindir de todos los actos de nuestra vida impulsiva. Este poner entre paréntesis la vida impulsiva supone dejar de lado ese aspecto del mundo que es el ser real, el ser eficaz y capaz de acción. Todo esto nos muestra que, ni la eficacia ni la actividad, tienen cabida, según Scheler, en el mundo del espíritu.

Ya situados en el ámbito del espíritu, Scheler establece una nueva división: el ser acto y el ser objeto. Los objetos y los actos intencionales se encuentran como polos de la correlación fenomenológica y, por tanto, no pueden ser reducidos el uno al otro de ningún modo: el acto no puede ser objetivado de ninguna manera. Dentro de este sector del ser, parece por un momento que podríamos recuperar la consistencia y eficacia, que habíamos debido relegar al mundo de lo vital real para poder acceder al mundo de las esencias absolutas. En efecto, si bien los objetos son puros contenidos quiditativos, simples determinaciones esenciales, sin embargo, los actos no pueden ser reducidos a ellos: su ser consiste sólo en la ejecución. Este tipo de ser como ejecución nos da una esperanza de encontrar también en el mundo del espíritu un punto firme de consistencia, de entidad activa, con una actividad estrictamente espiritual, desligada de la actividad puramente vital. ¿Llega Scheler a establecer este tipo de ser con suficiente claridad?

Hemos visto cómo, el método fenomenológico empleado por Scheler, al orientar estrictamente cada tipo de actos hacia un tipo de objetos esenciales, le impide considerar suficientemente el acto mismo de conocimiento: el acto intencional queda siempre como *detrás*, fuera del campo cognoscitivo. El acto mismo queda como supuesto: es el requisito de la presencia del objeto, pero él mismo nunca está presente. La *Reflexion* que acompaña al acto, y nos permite conocerlo, no nos muestra la consistencia ontológica del acto, sino solamente su orientación hacia un peculiar mundo de objetos. Con la *Reflexion* llegamos a conocer las «esencias diferenciales» de los actos, los diversos tipos esenciales de intencionalidad, pero nada más. Podría incluso parecer que, si existiera un ser con un solo tipo de actos intencionales, no podría llegar al conocimiento de ese acto en el que el objeto se le manifiesta, ya que el conocimiento de las esencias diferenciales es posible «gracias a la realización de actos diversos»⁶⁸.

Esta orientación objetivista de todos los actos del espíritu hace difícil –por no decir imposible– el establecimiento de una doctrina de los actos que exprese suficientemente el elemento estrictamente actual de la intencionalidad del espíritu: una doctrina que reconociera en los actos intencionales –y en el espíritu concreto, la persona– una consistencia ontológica adecuada. Hemos visto cómo la fenomenología scheleriana no llega sino a identificar los actos por medio de los objetos que en ellos aparecen, y cómo la persona se presenta también en una posición estrictamente esencial: aunque concreta, esa concreción no le da realidad, sino que la persona se mantiene en el mundo de las esencias, como fundamento de las esencias concretas de actos.

Fruto de esta insuficiente consideración de la consistencia y actualidad real del espíritu es la *impotencia* que Scheler cree descubrir en él. El desarrollo de la doctrina de la impotencia del espíritu no aparece en Scheler desde el principio de sus obras. Durante la etapa central de su pensamiento, el influjo del cristianismo le ayudaba a considerar la capacidad operativa del espíritu –tanto del espíritu divino, como del espíritu humano, y de la voluntad en particular⁶⁹–. En la última época, al perder la inspiración cristiana, se puso claramente de manifiesto la insuficiencia de su concepto de espíritu. En sus últimos escritos, Sche-

⁶⁸ *Der Formalismus...*, GW 2, 92.

⁶⁹ Así por ejemplo, en *Probleme der Religion* afirma: «La idea de creación, en la que se unen en un solo concepto la causalidad universal del *Ens a se* y la espiritualidad de Dios, presupone que la fuerza (*Kraft*), al menos relativamente creadora, que posee el espíritu humano, ha sido vivida y dada con anterioridad en el querer (...) para ser transferida enseguida a Dios, según un modo formalmente absoluto e infinito» (GW 5, 193-194). Y, en *Der Formalismus*, habla de la responsabilidad en los siguientes términos: «El concepto de responsabilidad moral radica en el saber inmediato de la autoactividad» (GW 2, 492).

ler desarrolló las lógicas consecuencias que se derivaban de la separación entre efectividad real y mundo esencial, así como de la insuficiente captación de la consistencia entitativa de los actos intencionales que había logrado alcanzar mediante su método fenomenológico.

El espíritu aparece, en estos escritos, como algo puramente esencial. Y por ser esencial, es también irreal. Irreal no significa que no subsiste, o que sea un puro contenido de conciencia, algo subjetivo. Recordemos que, para Scheler, tampoco el espacio o los colores de las superficies son reales, ya que, aun siendo trascendentes y pertenecientes al mundo exterior, no son capaces de acción. Y el espíritu no es real, porque no es capaz de acción: «Todo lo que llamamos espíritu es, originariamente, sólo un conjunto de intenciones totalmente *incapaces* de acción»⁷⁰. Como consecuencia de una percepción del espíritu que lo visualiza como mero modo de ser –como contenido esencial, y no como consistencia real–, a Scheler se le hace imposible reconocer la potencialidad activa de la persona. Y esto es aplicable incluso al espíritu divino que, para realizar el contenido esencial de sus actos intencionales, debe recurrir al impulso vital, que es, por lo demás, ciego al bien y al mal⁷¹.

El espíritu es, ahora, sólo limitador, y no fuente positiva de actividad. Únicamente puede liberar o reprimir las fuerzas ciegas de los instintos, del impulso ciego de la vida: «el espíritu no es, cabalmente, en ninguna parte, un principio creador, sino sólo limitador; un principio que mantiene la efectividad contingente en el marco de lo esencialmente posible»⁷². «El espíritu como tal no posee originalmente, en sí mismo, ninguna traza de fuerza o de eficacia causal, que le permita poner en la existencia esos contenidos que le son propios. (...) Tanto más puro es el espíritu, tanto más es impotente desde el punto de vista de la acción eficaz dinámica»⁷³.

De este modo, la voluntad se hace también algo puramente negativo. El querer no tiene eficacia real, porque es un acto espiritual. Para realizar sus proyec-

⁷⁰ *Idealismus-Realismus*, GW 9, 236.

⁷¹ «No reconducimos la formación del mundo a una ‘creación *ex nihilo*’, como hace el teísmo, sino al *Non non fiat* por el que el espíritu divino liberó el impulso (*Drang*) demoníaco, para realizar la idea, que existía sólo como esencia (*nur ‘wesende’ Idee*), de lo divino» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 101, nota).

⁷² «Geist ist eben überall kein schöpferisches, nur ein grenzsetzendes, die zufällige Wirklichkeit im Rahmen des Wesensmöglichen erhaltendes Prinzip» (*Ibidem*).

⁷³ SCHELER, M., *Probleme einer Soziologie des Wissens*, GW 8, 21. «El espíritu sólo puede aquí una cosa: inhibir o liberar lo que quiere entrar en la existencia en virtud de la causalidad de desarrollo estrictamente autónoma, real y ciega al sentido» (*Ibidem*, 22).

tos ideales, debe recurrir a la fuerza de los instintos, sin los que se quedaría en el ámbito de lo ideal, sin contacto con la realidad: «lo que llamamos ‘voluntad libre’ del hombre –a diferencia del apetito y del instinto– no es una fuerza positiva, que crea y produce, sino que reprime o desencadena los impulsos del instinto. Referido a la acción, el acto de voluntad es siempre, originariamente, un *Non fiat*, no un *fiat*»⁷⁴.

4. El rechazo de la causalidad en el orden espiritual

a) La noción de causa

Para comprender la relación entre la persona y sus actos en el pensamiento de Scheler, interesa estudiar su concepto de causalidad. Intentamos llegar a comprender cuál es la razón por la que niega taxativamente que la persona sea causa de sus actos y, en general, que haya relaciones causales entre los actos del espíritu. Al tratar de las relaciones entre la fenomenología y la explicación causal, Scheler establece tres modos de conexión:

«Todo cuanto ha de ser mostrado fenomenológicamente constituye un límite absoluto para la explicación causal»⁷⁵.

«Los nexos esenciales evidentes *nunca* pueden ser *anulados* y destruidos por el hallazgo de nuevos nexos y relaciones causales entre cosas y acaeceres»⁷⁶.

A la fenomenología «le incumbe aclarar el concepto y la esencia de la relación causal y de sus subclases»⁷⁷.

Veamos cómo explica, la fenomenología scheleriana, la naturaleza de las conexiones causales. En primer lugar, rechaza –con razón– que el núcleo de la representación natural de la causalidad radique en la regularidad de las conexiones entre dos fenómenos. Al contrario, «para ello no hace falta ni el retorno del mismo acaecer (*Vorgang*), ni el de partes del mismo. En la cosmovisión natural,

⁷⁴ «Was wir im Unterschiede von Trieb und Instinkt den sogenannten ‘freien Willen’ des Menschen nennen, *nicht* eine *positive* Kraft des Schaffens und der Hervorbringung, sondern des *Hemmens und Enthemmens* von Triebimpulsen. Der Akt des Willens, bezogen auf die Handlung, ist primär immer ein ‘non fiat’, nicht ein ‘fiat’» (*Die Formen des Wissens...*, GW 9, 100-101). Cfr. *Probleme einer Soziologie...*, GW 8, 141.

⁷⁵ SCHELER, M., *Reine Tatsache und Kausalbeziehung (Phänomenologie und Kausalerklärung)*, GW 10, 475. Este trabajo está publicado como apéndice de *Lehre von den drei Tatsachen*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, Band I (*Zur Ethik und Erkenntnislehre*), GW 10.

⁷⁶ *Reine Tatsache...*, GW 10, 476.

⁷⁷ *Reine Tatsache...*, GW 10, 477.

toda expectación de semejante regularidad *se basa* más bien en el *hecho percibido por la contemplación de este obrar y padecer*⁷⁸. El núcleo esencial de toda relación causal está constituido por esta intuición de un obrar eficaz (*Wirken*) y de un correspondiente padecer (*Leiden*), que se presentan en la unidad de un solo acaecer. Una de las características esenciales de la relación causal sería que se trata siempre de una relación entre cosas reales, pues «sólo las cosas obran y padecen, y sólo ellas»⁷⁹.

Que la causalidad sea siempre relación entre *cosas* reales lo ve Scheler confirmado en que, según él, «el *nacer* y el *perecer* de las cosas no tiene causa alguna»⁸⁰. La causalidad scheleriana no es, por tanto, un principio explicativo del ser de las cosas. Se limita a un concepto físico de causalidad: la eficacia, la acción transformadora de una cosa ya existe sobre otra cosa ya existente, la acción que efectúa un cambio de estado en una cosa.

Si Scheler concibiera la causalidad como explicativa del ser mismo, si su concepto de causa tuviera, al menos, la amplitud de la causalidad aristotélica, las causas como tales no serían siempre y necesariamente cosas. La efectividad causal no puede ser reducida a un obrar y padecer entre cosas. Y esto, en primer lugar, porque el obrar y padecer –la acción y la pasión– son parte del mundo de las cosas, de los objetos: son, ellos mismos, un *modo de ser*, que ha de ser explicado por el nivel causal. La causalidad aristotélica se establece en un ámbito absolutamente diverso de aquello que explica: diverso del ámbito de los objetos. Todo objeto –también el obrar y el padecer– es un determinado *quod*, tiene un contenido esencial, inmediatamente presente al conocimiento. En cambio, las causas, no son un «*quod*», no son objetivables inmediatamente. A ellas se llega solamente como «*quo*»; es decir, como el principio efectivo que da razón de la realidad de los objetos inmediatamente percibidos⁸¹.

Las causas aristotélicas no son cosas, ya que son comprendidas como los principios reales que dan razón de las cosas mismas y por eso, también, del nacer y perecer de las cosas. Para Aristóteles, el nacer y perecer no constituyen

⁷⁸ *Reine Tatsache...*, GW 10, 478. Scheler explica que «cuando está dada A esperamos que llegue B, no porque B se vincule normalmente a A, ni porque la atención expectativa (*Erwartungsspannung*) constituya el hecho que llamamos ‘obrar’. Es más bien al contrario: *porque* contemplamos la actuación de A sobre B, resulta que, al volver A, se presenta la expectación de que se le vincule B» (*Ibidem*).

⁷⁹ *Reine Tatsache...*, GW 10, 479.

⁸⁰ «Das *Entstehen* und *Vergehen* der Dinge dagegen hat keine Ursache» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 480).

⁸¹ Cfr. FERRETTI, G., *Max Scheler* (2 vols.), Vita e Pensiero, Milano, 1972, I, p. 336.

un «mero hecho» (*bloßer Tatbestand*) sin causa alguna, como afirma Scheler⁸². La mayor amplitud y profundidad de la noción de causa que tiene Aristóteles, le permite reconocer que no puede asumirse simplemente como «evidente» –así dice Scheler, indicando que no requiere explicación causal– el dato de que «se originan continuamente cosas nuevas, entrando en el ser a partir de la nada, y que continuamente cosas nuevas vuelvan a ella»⁸³. Las cuatro causas aristotélicas se dirigen, precisamente, a dar razón del nacer y perecer de las cosas. Explican el ser de la cosa y, por eso mismo, la causalidad aristotélica no se puede reducir a la unidad de un acaecer formada por un correlativo obrar y padecer entre cosas.

Scheler ha reducido la causalidad a la eficacia física, a la fuerza transformadora de cosas. A mi parecer, esto es debido a su intento de asumir toda la filosofía en la inmanencia del «hecho puro» que aparece en la experiencia fenomenológica, de fundar todo conocimiento en los objetos de la intuición de esencias. La causalidad no puede ser incluida en el nivel de los hechos puros. El nivel causal es un orden de índole absolutamente diversa del nivel de hechos o fenómenos por él explicados. Y por esta razón, no puede incluir en sí nada del orden de los fenómenos: lo incluido en el nivel explicativo –causal–, no es explicado ni causado, sino simplemente retrotraído a este otro nivel. Ésta es, en el fondo, la vieja objeción de Aristóteles contra el mundo platónico de las Ideas: reduplicaban el ser, en lugar de explicarlo.

El nivel causal es trascendente respecto de los objetos fenoménicos. El reconocimiento de esta trascendencia implicaría, en la fenomenología scheleriana, la renuncia a su posible cognoscibilidad. Por eso intenta encontrar el «hecho puro» que nos muestre fenomenológicamente la «esencia» de la causalidad⁸⁴. Este

⁸² «El nacer y perecer de las cosas, en cambio, no tienen causa alguna. Constituyen meros hechos que *fundamentan* las relaciones causales pero que, por sí mismos, carecen del todo de causa y efecto» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 480).

⁸³ «Der natürliche Mensch steht von dem Anheben des Seins eines Dinges und seinem Aufhören, die diese Namen meinen, ohne eine Spur von Bedürfnis nach einer Kausalen Erklärung. Es ist 'selbstverständlich', daß immer neue Dinge 'entstehen', aus dem Nichts ins Sein treten und immer neue darin zurücksinken» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 479-480).

⁸⁴ «Esta relación pertenece al causal de hechos tanto de la cosmovisión natural como de la científica. Y ambas formas de causalidad necesitan una fundamentación en hechos puros (*puren Tatsachen*) y en hechos de relación (*Beziehungstatsachen*) de índole más simple, que han de ser presentados inmediatamente a la contemplación. (...) Precisamente esta pregunta por la *esencia de la causalidad* es una pregunta genuinamente fenomenológica» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 477).

intento de incluir en la inmanencia del acto intuitivo⁸⁵ lo que es pura trascendencia respecto del nivel de los fenómenos, lleva a empobrecer la noción de causa, pues el único modo de eficacia que aparece en el nivel fenoménico es la actividad transformadora de una cosa sobre otra.

En el intento de caracterizar la conexión causal desde el nivel fenoménico, Scheler llega a afirmar que la única característica propia de la conexión causal es esa «última agrupación de hechos concretos» que es el obrar⁸⁶. El influjo causal –nos dice Scheler– ha de ser siempre algo observable: para poder captar de modo positivo cuál es la causa de un fenómeno, «es siempre necesaria la intuición de la actuación»⁸⁷. Lo que implica que puede ser establecida una causa sólo allí donde se experimenta ese obrar y padecer. Donde no hay intuición positiva de este influjo no es posible hablar de explicación causal. Por tanto, ésta sólo será posible en el ámbito físico (o psíquico).

Que la causalidad scheleriana es sólo causalidad física, se confirma cuando vemos la conexión esencial que se establece entre la causalidad y la sucesión temporal. Scheler considera que la sucesión temporal está inmediatamente fundada en la conexión causal, de manera que lo único que determina la anterioridad o posterioridad de un fenómeno respecto de otro es la dirección del influjo causal: «Lo que determina este orden de que *x* precede a *y* es la dirección que, de fase en fase, se observa en la actuación. La *x* que obra es lo que precede; la *y* que es obrada, es lo que sigue»⁸⁸.

A partir de esta conexión esencial entre la sucesión temporal y la relación causal, así como de la reducción de causalidad a obrar eficaz, Scheler concluye que «el establecimiento de un *principio causal objetivo* (...) descansa en los siguientes nexos esenciales: 1) todo acaecer es una unidad de efecto (*Wirkungseinheit*); 2) la sucesión determinada en el tiempo de A y B se determina tan sólo

⁸⁵ «Cuando todo lo trascendente y exclusivamente mentado se ha hecho ‘*inmanente*’ a una vivencia y contemplación (*Er-leben und Anschauen*), sólo entonces, la fenomenología ha alcanzado la meta respecto a algún problema; y esto en un punto donde no existen ya ni trascendencia ni símbolo» (SCHELER, M., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, GW 10, 386).

⁸⁶ Cfr. *Reine Tatsache...*, GW 10, 484.

⁸⁷ «Um sie *positiv* zu fassen, ist immer diese Erschauung der Wirksamkeit notwendig. Und es muß zugegeben werden, daß die Ursache auch in einem *einzigem* Falle prinzipiell erschaubar ist» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 490). Pero el único tipo de causalidad que puede tener una manifestación objetivamente perceptible es la eficiencia física. Sólo en este caso se podría hablar de intuición de la actuación. Cfr. FILIPPONE, V., *Società e cultura...*, I, p. 202.

⁸⁸ *Reine Tatsache...*, GW 10, 488.

merced al obrar contemplado»⁸⁹. Según estas reglas, todos los principios causales han de ser cosas existentes, reales, que actúan eficazmente, y dan razón de una transformación de estado en el efecto, pero nunca podrán ser *principios del ser en cuanto tal*⁹⁰.

b) De causalidad a conexiones de fundamentación

Scheler niega la posibilidad de una explicación causal en el mundo del espíritu. En este ámbito, afirma, las conexiones son, siempre, conexiones esenciales. Entre los objetos y los actos se establece una conexión esencial, según la cual, a cada tipo de objeto le corresponde un tipo de acto. Entre los objetos se establecen también conexiones de *fundamentación*. Este tipo de conexiones de fundamentación se encuentra también entre los actos, así como entre los actos y el espíritu. ¿Qué es una *conexión de fundamentación*? La conexión de fundamentación es una peculiar relación entre dos esencias, según la cual, para que una esencia pueda ser dada en un acto intencional, se requiere la presencia anterior de la esencia fundamentante. El contenido quiditativo de la esencia fundamentada no puede ser captado en todo su significado hasta que no sea referido al contenido de la esencia que le sirve de fundamento⁹¹.

En el caso de los actos, las relaciones de fundamentación son las que expresan el origen de los actos, y no son relaciones causales: «Entre los actos hay relaciones de ‘fundamentación’ (*Verhältnisse der ‘Fundierung’*), o sea, una relación de origen que no tiene nada que ver con la relación causal, sino que sólo decide cuál de los actos de una determinada esencia de actos sirve de base para otro acto de determinada esencia»⁹². El estudio de los actos intencionales

⁸⁹ «Auf den Wesenszusammenhängen: 1. daß jeder Vorgang eine Wirkungseinheit ist, 2. daß die bestimmte Zeitfolge von A und B sich erst durch das angeschaute Wirken bestimmt, beruht nun auch jede Aufstellung eines objektiven Kausalprinzips» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 491).

⁹⁰ Esta concepción de la causalidad como mera eficiencia percibida le lleva a afirmar que la causa de este mundo bien podría ser otro mundo real y así hasta el infinito, sin que el principio de causalidad nos lleve a determinar ese proceso indefinido. La exigencia de causa ni siquiera nos lleva a una causa trascendente al mundo, sino que bastaría para satisfacerla una especie de panteísmo dinámico, afirma Scheler (cfr. *Probleme der Religion*, GW 5, 213-214).

⁹¹ «Afirmando que, según leyes de esencias, el valor de la clase B ‘fundamenta’ al valor de clase A cuando un valor A individual y determinado no puede ser dado sino en cuanto que cualquier valor individual y determinado B esté ya dado» (*Der Formalismus...*, GW 2, 114).

⁹² «Zwischen Akten gibt es Verhältnisse der ‘Fundierung’ -ein Ursprungsverhältnis, das mit Kausalbeziehung wiederum nichts zu tun hat, sondern nur entscheidet, welcher Akt eines bes-

del espíritu se dirige, por tanto, a estudiar las esencias de los actos, y sus relaciones en cuanto esencias, y no al estudio de los actos como actualizaciones reales del espíritu.

En este sentido, Scheler señala que las realizaciones de actos tampoco se hallan en relación causal de ningún tipo, ya que pertenecen al ámbito del conocimiento fenomenológico, en el que las relaciones causales quedan fuera de toda consideración: «El problema del ‘origen’ (*‘Ursprungs’*) del conocimiento es también independiente por completo de toda génesis (*Genese*) del conocimiento de una determinada cosa real (*Dingwirklichkeit*) que acaece en un sujeto real (*reales Subjekt*) y en el tiempo objetivo. La ‘fundamentación’ consiste sólo en el orden (*Ordnung*) de la estructura de los actos, *no* en su proceso real (*zeitlichen realen Abfolge*)⁹³».

Y, del mismo modo, la relación entre el sujeto y el acto no es una relación causal, sino de fundamentación. Por ejemplo, «la percepción (*Anschauung*) de un *yo* ‘fundamenta’ la percepción de hechos anímicos»⁹⁴. O, como ya hemos visto, la intuición de una esencia concreta de acto requiere la intuición de la esencia de la persona concreta que lo ejecuta. Pero, que la persona fundamente el acto, no significa que lo cause. La cuestión del origen de los actos del conocimiento no es –para Scheler– idéntica al estudio del origen real de los actos concretos, sino que versa más bien sobre las condiciones que se requieren para que, una esencia de acto determinada, sea objeto de la experiencia fenomenológica. Un análisis de ese tipo no incluye la consideración de la posición real, de la aparición de un acto realmente existente.

Es más, la consideración causal–real, que incluye siempre –para Scheler– la temporalidad, se opone en cierto modo a la consideración de las relaciones de fundamentación, que pueden tener sentido opuesto. Veamos cómo lo explica Scheler: «los fondos (*Gehalte*) de contemplación categorial son los que ‘fundamentan’ los fondos de contemplación sensible. Así ocurre, por lo menos, cuando el vocablo ‘fundamentar’ no se entiende en el sentido del orden temporal en el que nos llegan a nosotros –en cuanto seres psicofísicos– los contenidos parciales de un determinado objeto concreto, supuesto ya como real (todo esto sin haberse realizado la ‘reducción’). Así entendida, fundamentación se confunde con causalidad. Se entiende, por el contrario, ‘fundamentar’, como el orden en el que se constituyen, unos sobre otros, determinados actos, de acuerdo con su

timnten Wesens von Akten welchem anderen Akt eines bestimmten Wesens zur Grundlage dient» (*Reine Tatsache...*, GW 10, 475).

⁹³ *Der Formalismus...*, GW 2, 93, nota 1.

⁹⁴ *Reine Tatsache...*, GW 10, 475.

esencia, así como los contenidos que comprenden, de acuerdo con su esencia; sin importar cuáles sean los portadores de actos y las cosas reales de que se trate, ni si las cosas son reales o irreales. Sólo estas relaciones internas y objetivas de implicación (*inneren sachlichen Bedingungsverhältnisse*) –que radican en el orden mismo de los fenómenos, fenomenológicamente ‘dado’–, pueden ser llamadas *fundamentación*, con tal que se pretenda designar con este vocablo algo distinto del orden genético inherente al proceso perceptivo»⁹⁵.

Esta orientación del estudio de la vida del espíritu hacia el aspecto sólo esencial –hacia un análisis de las estructuras que se dan entre los contenidos de los actos intencionales, al margen de la posición real del acto mismo que presenta esos contenidos– se debe a que el método fenomenológico scheleriano sólo nos muestra con suficiente claridad los contenidos «materiales» del acto intencional, mientras deja en la sombra la consistencia ontológica, el aspecto estrictamente actual, de ese mismo acto.

Si su gnoseología le hubiera permitido alcanzar un conocimiento adecuado de la actualidad real de los actos intencionales y de la vida del espíritu, Scheler se hubiera planteado el problema de explicar el origen real de los actos, a partir de un ejecutor real de actos intencionales. De modo que hubiera tenido que aplicar un método causal que diera razón de la aparición de actos intencionales realmente existentes. Pero su estudio de los actos no se plantea ese problema. Y a esto se añade que, la única explicación causal que considera, es la de un obrar transformador entre cosas, y ni siquiera se plantea un orden causal que dé razón del ser mismo de las cosas, o de la posición real de los actos intencionales por parte de una persona espiritual concreta y real.

Ciertamente, la relación entitativa entre una persona y los actos reales de conocimiento o de amor que ella realiza, no es la de un obrar transformador de una cosa existente sobre otra cosa existente. Ni la relación de los actos intencionales con su objeto es la de una producción del objeto. Pero no es ésta la única posible relación causal real que se puede establecer entre ellos. Si un acto intencional es considerado en la realidad de su ser actual, se ve como una actualización real de una persona espiritual capaz de ejercer operaciones cognoscitivas –y volitivas– espirituales. La persona es, entonces, el fundamento real, y no sólo el fundamento esencial, de una actualización entitativa de sus potencias operativas. La consistencia real de la persona es causa de la consistencia de sus actos. Pero éste es un aspecto que la ontología esencial scheleriana no puede tematizar. Para ello es necesario recurrir a la doctrina del acto y la potencia, que

⁹⁵ SCHELER, M., *Lehre von den drei Tatsachen*, GW 10, 449.

Aristóteles señaló como uno de los sentidos fundamentales en que se dice el ser⁹⁶.

Mikel Gotzon Santamaría
Dr. Filosofía
Universidad de Navarra
mgsantamaria@airtel.net

⁹⁶ He descrito más por extenso este problema, y sus consecuencias en la comprensión de la persona, la libertad, el amor, el conocimiento y la acción moral, en *Acción, persona, libertad*. Max Scheler - Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 2002.