

EL TIEMPO FUNDAMENTAL. TRES APROXIMACIONES: MANGABEIRA, HUSSERL Y SCHELER

CÉSAR CARBAJAL

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

Partimos de la propuesta pragmática y de filosofía natural de Roberto Mangabeira, de un tiempo real, que concluye en un escepticismo respecto al conocimiento del mundo. Profundizamos el asunto por vía fenomenológica, enfocándonos en algunos desarrollos de Husserl en los *Manuscritos de Bernau* de 1917-1918 y concluimos que su concepción de tiempo absoluto es correlato de la conciencia absoluta. Seguimos con la propuesta fenomenológica de Scheler, centrándonos en su artículo de 1927, *Idealismo-Realismo*, encontramos entonces que el tiempo tiene un carácter ficticio pero basado en un tiempo absoluto, aunque no carente de perspectivismo.

Palabras clave:

Tiempo, filosofía natural, fenomenología, Husserl, Scheler, Mangabeira.

Abstract:

We start from Roberto Mangabeira's pragmatic and natural philosophical proposal of a real time, which concludes in a skepticism regarding knowledge of the world. We deepen the matter phenomenologically, focusing on some of Husserl's developments in his 1917-1918 *Bernau Manuscripts* and conclude that his notion of absolute time is a correlate of absolute consciousness. We continue with Scheler's phenomenological proposal, focusing on his 1927 paper *Idealism-Realism*, we then find that time has a fictitious character but based on an absolute time, although not devoid of perspectivism.

Keywords:

Time, natural philosophy, phenomenology, Husserl, Scheler, Mangabeira.

§1. LA APROXIMACIÓN PRAGMÁTICA Y DE FILOSOFÍA NATURAL DE ROBERTO MANGABEIRA

El paradigma newtoniano de la ciencia postuló al tiempo y al espacio como trasfondo de todos los fenómenos a estudiar, entendiéndolos como coordenadas físicas invariantes absolutas. Esto parecía necesario para el estudio de cualquier fenómeno particular, pues para aislarlo en un sistema cerrado, se debía ser capaz de estipular condiciones iniciales que proporcionasen un punto de vista ventajoso a partir del cual obtener las leyes mecánicas que dominan tal sistema cerrado. Luego, se presupuso que este procedimiento se podía iterar indefinidamente: las antiguas condiciones iniciales podrían formar parte de un sistema cerrado parcial mayor, de modo que el proceso de aplicación se pudiera extrapolar aparentemente sin fin. Reiteramos, esto era por supuesto concebible, siempre y cuando se postulasen al tiempo y al espacio como continuidades invariantes absolutas que contienen en sí *todos* los fenómenos naturales concebibles, idea que a su vez daba la apariencia de que las leyes así establecidas tenían un carácter *atemporal*, eternas, como si fuesen vistas desde una perspectiva divina. Pero justamente postular tal trasfondo no era un conocimiento que fuese resultado de una demostración científica, sino un mero presupuesto necesario para la aplicación exitosa del paradigma newtoniano. Si se toma este u otro *presupuesto* hipotético científico, *como si* se tratara de un conocimiento *universal y necesario* de modo absoluto e incommovible (o atemporal como las abstracciones matemáticas), no se habla científicamente y en cambio se realiza un salto metafísico ilegítimo.

Pese a las radicales modificaciones realizadas por la física del siglo XX a la noción del tiempo, especialmente con el desarrollo de la teoría de la relatividad, se siguió tomando como base un sistema cerrado de análisis, del cual se obtienen ecuaciones que luego son extrapoladas al resto del universo. Así se implica en las interpretaciones principales de la teoría de la relatividad general la idea de un continuo de espacio-tiempo, en el que el tiempo ocupa un lugar secundario y subordinado con relación al espacio, representándolo más comúnmente como una cuarta dimensión —aunque Einstein mismo está en desacuerdo con la espacialización del tiempo, pues para él el tiempo y el espacio son igualmente isotrópicos (Mangabeira y

Smolin 2015, 189-190)¹. En ambos casos, tanto en el paradigma newtoniano como en el que impulsó la “nueva física” desde el siglo XX (unificar la teoría de la relatividad general y la mecánica cuántica), la ambición última ha sido obtener ecuaciones que sean capaces de abarcar la totalidad del universo, es decir, obtener ecuaciones de carácter atemporal, como si fuese posible de ese modo ver el mundo a través de los ojos de la divinidad².

Aun en nuestros días, la línea principal de investigación se mueve por el deseo de unificación de las fuerzas físicas fundamentales y, especialmente, la reconciliación de la teoría general de la relatividad con la mecánica cuántica (Mangabeira y Smolin 2015, 239). Pero junto a este desarrollo principal de los esfuerzos de la ciencia moderna y contemporánea, se produce en el siglo XX a su vez un descubrimiento divergente con el espíritu principal que las anima y que, según el filósofo brasileño Roberto Mangabeira, permite replantear el camino de la ciencia. Este descubrimiento, el más grande del siglo XX, es que el universo tiene de hecho una historia. Es decir, que existe un límite hasta donde se pueden extrapolar las ecuaciones conocidas, de amplia aplicación en la estructura estable del universo conocido y que, si se cruza tal límite, los presupuestos o saltos ilegítimos metafísicos realizados por las teorías resaltan con máxima claridad. Que el universo tenga una historia significa principalmente que no ha sido siempre tal como es ahora; que, en sus fases iniciales, tal como es posible conocerlas actualmente, poseía una estructura muy diferente a la actual, y por ello mismo las teorías basadas en el paradigma newtoniano, esto es, a partir de un sistema cerrado parcial, pese a su potencia y éxito, no pueden ser aplicadas como casos iterativos de sistemas parciales mayores. No solo ello, sino que también

1 Aunque se trata de una obra de autoría doble, el presente artículo se centra únicamente a los aportes de Mangabeira. Todas las citas de esta obra son traducciones nuestras.

2 Esta ha sido la ambición de la epistemología científica desde inicios del siglo XX (cuyos anuarios principales, especialmente de la tradición analítica, se llaman *Einheitswissenschaften*, *Unified Science*, etc.). El “modelo estándar” de la física, hasta el día de hoy, no ha podido unificar en una “*Theory of Everything*” (o *Grand Unified Theory*) a la teoría general de la relatividad de Einstein (que incorpora la gravedad a su nuevo concepto de tiempo-espacio), con las fuerzas nucleares estudiadas por la física cuántica (débil, fuerte, y electromagnética), bajo el concepto general de “gravedad cuántica”. Desde 1990, la teoría matemática de cuerdas daría tal paso, hasta hoy ninguna evidencia empírica la respalda. Por el contrario, éstas han descubierto que 70% del universo está compuesto de energía negra, y aproximadamente 25% de materia negra, esto es, de elementos totalmente desconocidos.

se puede predecir un probable fin del universo actualmente conocido y también un posible renacimiento (de tendencia no cíclica: no retorno de lo mismo). En tales circunstancias límites —como también es posible encontrarlos de modos similar en casos particulares del universo actual como en los llamados agujeros negros— caracterizados en el caso del inicio del universo por una temperatura y densidad extremas, se produce el colapso de la aplicación de las ecuaciones de campo de la relatividad general, como es de esperarse.

Pero, en vez de asumir tal limitación, la tendencia principal es cubrirla bajo una apariencia de éxito y misticismo, aceptando una singularidad inicial de valor infinito, en vez de concebirla como una fase inicial que, pese a ser extrema, sigue siendo sin embargo limitada (lo que implica a su vez que detrás de esta fase inicial, o existe el mismo universo bajo condiciones no conocidas o, también, si se quiere especular, se trata de un universo anterior, cuya investigación podría ser posible por medio de los rastros que su existencia puede haber dejado en el estado del universo o universo conocido por nosotros). Este salto metafísico ilegítimo de tomar como posible en el universo la existencia de un infinito, aleja a la ciencia de todo posible desarrollo ulterior respecto a este problema, pues en principio es imposible comprobar empíricamente la existencia de un infinito. Algo parecido sucede cuando se asume especulativamente una multitud de universos (la idea del multiverso, que nace con los matemáticos defensores de las teorías de cuerdas³) como consecuencia de la impotencia de encontrar una adecuada aplicación de tales teorías al universo conocido, aceptando por lo tanto que su aplicación es posible en universos imaginarios. Esto también implica la transformación de un fracaso en un éxito, pero que igualmente se paga caro, pues por definición no existe conexión causal entre estos universos, es decir, de igual forma como la idea de singularidad infinita inicial, pone una barrera infranqueable a la investigación empírica de la naturaleza. En vez pues de asumir los límites últimos de sus paradigmas conocidos y repensar

3 Como el físico teórico Michio Kaku, y múltiples otros físicos, entre ellos el propio Lee Smolin; aunque tiene también sus detractores en la comunidad de físicos (entre ellos, el Nóbel de física 2021, Sir Roger Penrose). Los entusiastas ya están limitando y reduciendo sus posiciones iniciales.

por ello el programa de la ciencia, se da un aferrarse a una aspiración pseudoreligiosa y pseudo metafísica.

El tema principal en este conflicto interno de la ciencia —entre la historia del universo de la cosmología (esto es, el mayor descubrimiento de la disciplina más importante de la ciencia física, como estudio del todo y no de una parte), y las teorías parciales— es, por supuesto, la concepción del tiempo. Pues si el universo tiene una historia, quiere decir que es posible establecer un tiempo cósmico global a partir de observadores preferidos (como, por ejemplo, puede ser la Tierra con las correcciones pertinentes), que permitan establecer la sucesión de fases de un mismo universo o de universos. Sin embargo, esto no permitiría concebir el universo como infinito (lo que sería un “salto metafísico”), sino como simplemente indefinido. Así pues, Mangabeira propone como tesis principal, como guía pragmática para el desarrollo empírico de la investigación, la idea del universo único o singular y la del tiempo real: “(...) porque el universo no puede tener una historia al menos que el tiempo sea real. Para que el tiempo sea completamente real, tiene que ser no-emergente, global, irreversible y continuo”⁴ (Mangabeira y Smolin 2015, 238).

Aunque la definición propia del tiempo puede ser la de “transformación de la transformación” (Mangabeira y Smolin 2015, 313), esto porque su característica principal es que el tiempo se define por el cambio: “(...) el tiempo está íntima e internamente conectado con el cambio. El cambio es causal. El tiempo es cambio. En el espíritu de estas proposiciones, debemos tomar inspiración, no desánimo, de la observación de Mach: ‘Está completamente más allá de nuestro poder medir el cambio de las cosas por el tiempo. Todo lo contrario, el tiempo es una abstracción a la que llegamos por el cambio de las cosas’” (Mangabeira y Smolin 2015, 222). Que sea la “transformación de la transformación” implica la posibilidad de la mutabilidad de las leyes

4 Ya el desarrollo de la noción de entropía apoyaba la idea de irreversibilidad del tiempo bajo ciertas condiciones, pero, de todos modos, este desarrollo resulta ser secundario en la ciencia —a diferencia de la ambición de unificación total— pues también se apoya en la aplicación del paradigma newtoniano de sistematización parcial, de modo que nunca tuvo la fuerza para desplazar la tendencia principal. En cambio, al tener como punto de partida la comprensión de la totalidad del universo, el problema cosmológico exige de entrada una reconsideración fundamental de la concepción del tiempo.

de la naturaleza, de modo que, al subordinarse el carácter estructural al histórico, en los estados extremos del universo, puede concebirse incluso una causalidad pero sin leyes, formándose las leyes con los fenómenos mismos (como se asume en las ciencias históricas y sociales), y no existiendo de manera atemporal, como la expresión matemática de las ecuaciones aparentemente sugiere. Esto tiene como consecuencia también notar más claramente que las matemáticas poseen el poder que tienen, no por ser una especie de lenguaje divino u oracular, sino porque es el entendimiento de la naturaleza abstraída de temporalidad y particularidad (Mangabeira y Smolin 2015, 302), y que su aplicación a la física debe hacerse selectivamente.

Ocurre pues, bajo esta perspectiva, que se le adjudican al tiempo esos cuatro atributos para el tiempo real, como consecuencia de su aptitud y sentido para la investigación científica. No existe ningún apego a esta postulación del tiempo como real y fundamental: si estos atributos ponen más obstáculos a la posible investigación empírica que contribuyen a su desarrollo, entonces pueden ser descartados y debería pensarse entonces en otras ideas para permitir el avance de la ciencia. Mangabeira no siente incomodidad alguna de asumir esta postura, ya que dice explícitamente:

Visto desde una perspectiva, una teoría física es una guía para la orientación práctica y acción transformativa en una parte del mundo. Nos enseña cómo ciertas iniciativas pueden producir ciertos efectos. Nos muestra, también, cómo podemos y debemos ajustar nuestras limitadas y engañosas percepciones para tomar cuenta lo que sucede. Nuestro equipo observacional y experimental es decisivo en extender el alcance de la percepción carente de ayuda y de la intervención transformativa en los funcionamientos de la naturaleza. Sirve como un bastón para los casi ciegos.

En este respecto, el árbitro de la ciencia es el éxito práctico: éxito en guiar la intervención y en corregir la percepción. La ciencia, en el desempeño de este rol, no tiene ningún mensaje sobre cómo las cosas son realmente, sólo sobre qué debemos asumir que son para nuestros propósitos limitados. Sus supuestos sobre el funcionamiento de la naturaleza pueden ser parsimoniosos y acomodaticios porque probablemente sean compatibles con una variedad de concepciones diferentes sobre cómo se organiza parte de la naturaleza (Mangabeira y Smolin 2015, 83).

Sin embargo, existe otro aspecto complementario y que obliga a plantear una ontología, siendo este el aspecto de la filosofía natural como complemento inevitable de la postura pragmática:

En la historia de la ciencia, sin embargo, siempre hay otro elemento: una representación de cómo funciona la naturaleza y de cómo está estructurada en un dominio particular. Únicamente para la cosmología ese dominio es el universo entero. En la medida en que la ciencia desempeña este segundo rol, el rol de revelador, se suscribe a una ontología, aunque a menudo fragmentaria: una concepción de los tipos de cosas que hay en la parte de la naturaleza que investiga. Esta ontología es supra-empírica tanto en el sentido de que nunca puede extraerse directamente de observaciones y experimentos como en el sentido de que lo que aprendemos de los experimentos y observaciones es invariablemente compatible con más de una visión tal sobre los tipos de cosas que hay.

El elemento ontológico en la ciencia tiene una doble fuente en la aspiración de darle sentido al mundo y en la relación conflictiva del descubrimiento científico con la experiencia perceptiva. Para guiar nuestras intervenciones transformadoras en la naturaleza, debemos saber hasta qué punto podemos confiar en lo que percibimos. La necesidad de organizar, ampliar y corregir nuestra experiencia perceptiva, sin abandonarla, proporciona una incitación permanente a la especulación ontológica. Lo hace incluso en aquellas formas de práctica científica que están más decididas a permanecer cerca del terreno de la observación y la experimentación. Por esta razón, la modestia explicativa no logra eximir a la ciencia de compromisos previos ontológicos. Si la ciencia no puede evitar tales compromisos, resulta crucial hacerlos explícitos, sopesar sus ventajas y desventajas y comprender sus implicaciones (Mangabeira y Smolin 2015, 83-84).

Entonces se trata de evitar los conocidos “saltos metafísicos” de las teorías que pasan desapercibidas debido al éxito práctico de las mismas (como la noción del tiempo matemático absoluto de Newton o como la “cuarta dimensión” de Einstein). Por ello propone tres presuposiciones básicas y explícitas para la cosmología, que son un “mínimo ontológico” y, en este sentido, funcionan más como una “proto-ontología” o una “anti-ontología” (Mangabeira y Smolin 2015, 205):

(...) que haya algo en lugar de nada (el postulado de la realidad), que haya más de una cosa uniforme o estado de asuntos (el postulado de la pluralidad) y que la pluralidad de cosas o estados o asuntos esté constituida

por una red de relaciones entre ellos definiendo qué son (el postulado de conexión). La forma primaria de tal conexión es la causalidad.

Los supuestos [*assumptions*] de pluralidad y de conexión implican que la realidad no toma la forma de una cosa única, uniforme, sin diferenciación interna y relacionada sólo consigo misma. No podemos imaginar que la naturaleza funcione de una manera que no se ajuste a estas presuposiciones sin, por ese mismo acto, renunciar a nuestra capacidad de investigar y explicar los procesos naturales. Sin embargo, no es sólo nuestra constitución natural la que nos exige aceptar estos supuestos minimalistas sobre la naturaleza: tanto la ciencia como la experiencia pre-científica los confirman. Si en verdad el mundo está constituido de tal manera que siempre se ajusta a los postulados de realidad, pluralidad y conexión, independientemente de nuestros poderes o debilidades, es, por lo que sabemos, facticio que la naturaleza esté así constituida. Podría haberse organizado de otra manera, aunque, dada nuestra constitución, tal vez no pudiéramos comprenderlo, incluso si pudiéramos existir (Mangabeira y Smolin 2015, 296).

A partir de este resumen de la postura de Roberto Mangabeira, concluyo que para él: la ciencia no tiene la posibilidad de un acceso *absoluto* a la realidad del mundo; asimismo, se asume que la naturaleza puede ser distinta a cómo nosotros, debido a nuestra particular constitución, la pensamos y percibimos. Sería esta pues en último término una posición escéptica respecto al conocimiento del mundo.

52. LA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA DE E. HUSSERL

Si bien todo el trabajo de la ciencia física está dirigido hacia el mundo natural exterior y sus hechos, parte de la percepción y vuelve a ella, dotándola, mediante ese proceso, tal vez de un nuevo sentido o de un sentido corregido, pero sin modificar la percepción *per se*. Esta simplemente nos es dada con arreglo a nuestra constitución particular, de la que el hombre no puede, ni tendría por qué, escapar. Justamente un análisis a partir de la percepción es la privilegiada por E. Husserl en sus investigaciones fenomenológicas, pero volcado en este caso a lo que podemos llamar el mundo interior. La fenomenología de Husserl parte también de un dirigido esfuerzo por evitar los prejuicios de cualquier índole, que nos lleven a afirmar algo más allá de lo dado con una clara evidencia. Husserl, siguiendo y corrigiendo

a su modo el esfuerzo de Descartes por encontrar un fundamento sólido al conocimiento del hombre, acepta la realidad natural como un *Faktum* irracional dado, pero que bien podría ser de otra manera, no existiendo necesidad alguna que impida un desengaño eventual de la percepción. El tema de la realidad del mundo percibido es abordado con amplitud en las lecciones de *Filosofía Primera* (1923-1924) y, como es sabido, sus diversos análisis fenomenológicos —a partir de la percepción, o de la problemática con el psicologismo, o del fundamento de la ciencia— llevan siempre a la certeza fundamental cartesiana del *ego cogito*, en este caso trascendental, como residuo de haber puesto entre paréntesis todas las “tomas de posición” (*Stellungnahme*) respecto de los hechos que, como tales, tienen como raíz común la apercepción trascendental del yo. Este descubrimiento del yo trascendental como polo último de sentido, es lo que lleva a Husserl a buscar el fundamento último de toda la experiencia del hombre en su conexión con tal polo. Es así que también el tiempo aparece en Husserl conectado primaria y fundamentalmente con tal polo. Pero, a diferencia de las percepciones que son dadas en un tiempo ya constituido y que por ello mismo son fácilmente objetivables, el tiempo mismo no puede ser objetivado. Si se intenta objetivar el tiempo, esto solo sería posible colocándose de modo ficticio en un plano que se encontraría fuera del tiempo o que, como en el caso del paradigma newtoniano, toma el tiempo como un absoluto invariable de trasfondo. De hecho, Husserl en lo que es conocido como su fenomenología estática, realiza sus análisis descriptivos de los fenómenos desde una posición privilegiada similar, pero no porque no sea consciente de la problemática del tiempo, sino porque su atención en este caso está volcada hacia la dación del contenido de los fenómenos y no a su dación en el tiempo. Es en los *Manuscritos de Bernau* de 1917-1918, escritos de carácter sumamente experimental y exploratorio y que tienen más el estilo de un escrito personal y privado que de una publicación pulida, donde Husserl trata propiamente el aspecto constitutivo, es decir, la dación de los fenómenos en el tiempo. Este giro de su atención a la constitución temporal es a su vez lo que marcará el comienzo de lo que se conoce como su fenomenología genética.

Así Husserl, evitando el error de Kant de reducir el tiempo a ser simplemente una condición de posibilidad sensible de la experiencia, lo que consiste

en último término en trasladar el *sensorium Dei* de Newton a la “intuición sensible” del hombre, concibe al tiempo, desde su posición trascendental, como correlato constitutivo de los fenómenos de la conciencia a cualquier nivel y como principio último de individuación. El tiempo que uno encuentra cuando está dirigido a los fenómenos en actitud fenomenológica es el tiempo inmanente, sin embargo este también tiene “niveles”, ya que lo primero que nos es dado es el tiempo de la dación misma de los fenómenos en la relación intencional noético-noemática (es este tiempo el privilegiado en sus análisis estáticos de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*), pero la exploración propia de los *Manuscritos de Bernau* es un nivel más profundo aún del tiempo, como “manera de constitución originaria del tiempo inmanente (...)” (Husserl 2001, [*Hua* XXXIII], 330), o tiempo originario, que también llamará “tiempo absoluto” (*absolute Zeit*). Algo muy importante en toda la fenomenología de Husserl pero que comúnmente se pasa por alto es que todo ser-así (en este caso por ejemplo el tiempo absoluto) no es así por sí mismo, sino en la medida en que es captado como tal por el yo de carácter “absoluto” e individual del hombre, como polo último subjetivo que no permite ser objetivado por ser condición última de toda objetivación, lo que también significa que toda relación de conocimiento, no importa el nivel en que nos movamos, jamás pierde el carácter de ser intencional. Sin embargo, justamente el tiempo, en su sentido originario, se ubica al límite de toda conciencia, pues la conciencia de algo es para Husserl un acto reflexivo que implica por lo tanto una dación pre-reflexiva de ese algo. Y el tiempo especialmente, como suelo o fundamento último de toda dación originaria, seamos conscientes o no de él, jamás se nos deja de dar. Así, desde el punto extremo de la pre-reflexividad se lo puede concebir como un simple proto-flujo originario de contenido hilético indeterminado, pero del que surge toda posible determinación de la conciencia. Es decir, toda constitución tiene su origen en este proto-flujo, se inicia a este nivel que, por ser pre-reflexivo, también se le puede entender entonces como de constitución pasiva, a partir de impulsos y estímulos sensibles.

Una comparación a destacar es que, en los *Manuscritos de Bernau*, para entender la constitución pasiva temporal, Husserl se debate entre ciertas perspectivas o “modelos” (Kortooms 2002; Conde 2012) para evitar sobre

todo ciertos regresos al infinito. Un primer riesgo resulta de querer tomar una perspectiva atemporal para el análisis (análogo al paradigma de Newton). Esto implica un trasfondo de tiempo invariable que, a su vez, llevaría a una iteración infinita de este modelo. Otra opción sería considerar que toda constitución es activa y que la constitución pasiva no se da sino como dependiente de la activa. Pero esto implicaría entonces un *regressus* en el sentido de la actividad de la conciencia. Se evitan ambos peligros estableciendo la estructura fundamental de la conciencia del tiempo originario (o conciencia absoluta) —retención, protoimpresión y protención inmediatas— entendiendo que el fondo horizontico de la pasividad se capta originaria y prereflexivamente⁵, y la superficie de la actividad se capta propiamente de modo intencional atento. No se trata de dos procesos separados, o de dos “conciencias”, sino de la misma conciencia dirigida en dos sentidos: de un modo “acompañante” o “aperceptivo”, percatándose del fondo originario del tiempo inmanente; y de un modo atento, intencional y constitutivamente transversal, hacia el tiempo “objetivo”⁶.

También Mangabeira, en su propuesta del tiempo cosmológico como realidad última y fundamental de la física, se enfrentan a una situación parecida, lo que él llama el “*conundrum*” de las meta-leyes (Mangabeira y Smolin 2015, 275). Pues si se asume que existe un estado o universo inicial, en el que aún no están constituidos lo que serían los elementos últimos de la naturaleza, es decir, los campos y las partículas elementales del “universo-enfriado” (“the cooled-down universe”), esto nos llevaría a pensar que existen o leyes de leyes en un regreso infinito, o que el cambio es incausado⁷. Esto se evita en principio justamente suponiendo que los fenómenos y las leyes que los rigen se forman simultáneamente o coetáneamente, acompañándose. Cabe resaltar sin embargo una diferencia importante, para Husserl el yo trascendental en tanto “absoluto” es supratemporal (*über-zeitlich*) (Husserl 2001 [*Hua* XXXIII], 277), pero sólo como *polo* activo o pasivo, del que no

5 Aquí se despliega el protoflujo (la protoconciencia absoluta), auto-captando pasivamente su estructura horizontal.

6 Notemos que las direcciones horizonticas y transversales son simultáneas, hallándose lo pre-reflexivamente dado en el fondo de conciencia, y lo reflexivamente dado, en la superficie.

7 Nótese que aquí el sentido de la palabra “constitución” no es de captación de la conciencia en el tiempo como en Husserl, sino de los componentes que conforman la realidad física.

podemos decir más que eso, “un polo” que acompaña a nuestras vivencias y que sólo se comprende a partir de ellas, pues decir algo más sería objetivarlo. Evidentemente, respecto del mundo exterior, no podemos hablar de un polo trascendental, pues para Husserl, a la ciencia como producto constituido, la encontramos en el terreno de la “actitud natural”, lo que por otra parte hace comprensible un motivo fundamental del carácter pragmático de la ciencia. El estudio del universo o del mundo exterior no posee un punto privilegiado de comprensión; a lo más, según Mangabeira, podemos mediante ciertas consideraciones plantear observadores preferidos en relación con la isotropía y homogeneidad del universo, que nos permitan comprender el hecho de que tiene una historia. Aun así, ha de notarse que son los científicos (intersubjetivamente) quienes realizan este estudio, por lo que no existe un corte infranqueable entre fenomenología y ciencias, sino que la fenomenología sólo realiza una desconexión de la actitud natural con vistas a comprender *cómo se constituyen* las ciencias, desde un fundamento más profundo.

Husserl distingue un tiempo de la naturaleza, del tiempo inmanente (en sus tres “niveles” de puro protoflujo, de constitución pasiva, y finalmente activa de los objetos y mundo trascendentes en la relación intencional noética-noemática) de modo que: “Los objetos naturales tienen su tiempo dado y su tiempo natural, que es la forma intrínseca que los engloba” (Husserl 2001 [Hua XXXIII], 317). Aquí retoma el pensamiento de Kant, pero entendido desde su particular modo, diciendo:

El *a priori* de la naturaleza se descompone: 1) en el *a priori* de la forma unificada del tiempo-espacio, 2) en el *a priori* que prescribe a la naturaleza la forma superior de la naturaleza real-causal, según el descubrimiento kantiano. (Kant descubrió el divorcio [*die Scheidung*], pero debemos ignorar su interpretación y justificación teórica del mismo) (Husserl 2001 [Hua XXXIII], 299).

Por supuesto la naturaleza es dada al yo, de modo que:

Aplicado a la naturaleza: la forma espacio-temporal, la ‘forma’ general del *tóde ti* (τόδε τι), la singularización (*die Vereinzellung*) es individuación a través del *hic et nunc* (...). Un *hic et nunc* presupone un yo con su presencia viva y su cuerpo actual (o punto cero de orientación) y es posibilidad

general y pura, hipótesis de un yo en general (o de una mayoría) y, en relación con él, de la 'naturaleza' (*Natur*) (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 300).

Esto quiere decir que "(...) la forma pura del *tóde ti*, [es] una generalidad pura como el lugar y el lugar temporal en general, la extensión y duración en general, cuya diferenciación es precisamente la individuación" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 301). Ahora bien, la naturaleza es para Husserl un "dominio interminable de individuos (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 300), y:

Las relaciones individuales están sujetas a leyes esenciales. También debemos decir: en términos de ley esencial, todas las determinaciones *todé ti* disponen una forma unificada, una totalidad intrínsecamente determinada y cerrada que tiene sus leyes esenciales relacionales y está determinada por ellas como tal totalidad. Los axiomas del espacio y del tiempo son estas leyes esenciales y, según ellos, el espacio y el tiempo son totalidades (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 301).

En este contexto, la causalidad es "(...) la dependencia de los individuos por sus cualidades" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 302). Finalmente, el tiempo de la naturaleza y el originario en el que se dan las sensaciones "puede coincidir parcialmente (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 317), de la misma forma que el tiempo dado de las sensaciones puede coincidir o "recubrirse" con el tiempo "objetivo" de la relación intencional, pero no por ello ser idénticos, pues "una sucesión dada no tiene por qué ser una sucesión objetiva (...)" (Husserl 2001 [*Hua XXXIII*], 317).

Se puede notar una diferencia entre esta aproximación fenomenológica y la tendencia de las interpretaciones dominantes de la teoría de la relatividad general de "espacializar" el tiempo. Aunque el análisis del tiempo inmanente puede aceptar analogías espaciales e incluso temporales (objetivas), al tiempo inmanente en sí mismo sólo se le puede entender como corriente o flujo. Además, Husserl toma la causalidad "natural" como "separada" del espacio-tiempo, mientras que Mangabeira la consideran constitutiva de la naturaleza del tiempo, pero en un sentido proto-ontológico (en tanto presupuesta). Esto se entiende fundamentalmente debido a la diferencia de sus formas de análisis, pues Husserl entiende el *a priori* a partir de la percepción misma, mientras que el prejuicio del apriorismo que denuncia Mangabeira (aunque él se refiere al trascendentalismo de Kant, y no menciona a

Husserl) se ubica del lado de la corrección de la percepción, que él mismo reconoce como ámbito de la ciencia. Es decir, la fenomenología de Husserl no establece principios *a priori* de la corrección de la percepción, por lo que no comete tal infracción del “prejuicio del apriorismo”. Por ello mismo, en principio, tampoco la postura fundamental de Kant (y no necesariamente su contenido) cae bajo la crítica de Mangabeira. La fenomenología tiene un ámbito propio que es totalmente desconocido por toda posición pragmática, por más legítima y necesaria que sea esta para la ciencia. Esto es algo que Husserl sabía muy bien, así como también Scheler, de quien trato a continuación.

§3. LA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER

También Max Scheler en sus escritos *Muerte y supervivencia* (redactado en 1911/16) y *Arrepentimiento y Nuevo Nacimiento* (redactado en 1916), concibe la estructura fundamental del tiempo de las vivencias:

(...) en la vivencia de uno cualesquiera de nuestros momentos vitales temporalmente indivisibles se nos hacen copresentes la estructura e idea del *todo* de nuestra vida y de nuestra persona. Cada uno de esos momentos vitales, que corresponde a *un* punto indivisible del tiempo objetivo, contiene en sí sus tres extensiones: del presente vivido, pasado vivido y futuro, cuya donación se constituye en la percepción, recuerdo inmediato y expectativa inmediata (Scheler 2007, 17).

Aclara que el recuerdo inmediato es no representacional, por lo que corresponde entonces a la retención de Husserl. La diferencia fundamental entre las fenomenologías de Husserl y Scheler consiste en los puntos de partida (que se aprecia más claramente en el texto *Idealismo-Realismo* de 1927, que usaremos principalmente en adelante). Mientras que Husserl parte de la evidencia cartesiana del *cogito, ergo sum*, Scheler parte del igual principio evidente de Leibniz: *cogitatur, ergo est* (Scheler 1962, 11), que él lleva incluso más lejos, pues considera que la evidencia fundamental es simplemente que algo sea, y no en cambio nada (lo que corresponde, por otro lado, al postulado de realidad de Mangabeira). Que nos sea dado primariamente un “algo es”, quiere decir que este algo presupone la vida de la conciencia –pues la conciencia tiene sentido como una conciencia

de algo, o de sí mismo en el caso de la apercepción— y solo tiene sentido al nivel de la vida instintiva. Una segunda proposición evidente es “(...) que todo lo que ‘es’ en algún sentido de las clases de ser posible cae dentro de un ser-así, de un ser-algo, de una esencia (no distinguimos aquí aún: accidental ser-así, y esencia auténtica), y dentro de algún ‘modus’ de la ‘existencia’” (Scheler 1962, 12). Así entonces se puede entender que existe un “saber” pre-consciente, de manera “(...) que la vivencia de la realidad es en primer término una vivencia *ekstática*; no un ‘saber ekstático de’, sino un ‘tener la realidad ekstáticamente’” (Scheler 1962, 53), y reconoce respecto a este punto a Maine de Biran —por ejemplo, con su “*certissima scientia y clamante conscientia (...)*” (de Biran 2006, 30)— como el que vio anteriormente más agudamente la cuestión. Por ello:

No es una *conciencia* del impulso la que conduce a la resistencia *vivida*, ni la conciencia de inhibición del impulso instintivo inhibido. Es la resistencia primariamente *vivida en forma ekstática* la que recién aporta el *actus de la re-flexio*, por medio del cual recién se convierte en *capaz de ser consciente* el impulso instintivo. El devenir-consciente y la referencia a un yo con él vinculada, en todos los variados grados en que se sigue, es siempre primero el resultado de nuestro *padece la resistencia del mundo*. Por consiguiente, el ser real nos está dado ya cuando hay algo inmanente a la conciencia. La vivencia de la realidad y el devenir del *ser* de lo inmanente a la conciencia son, por consiguiente, por lo menos de *igual originalidad* (Scheler, 1962, 53-54).

Es decir, la vivencia de realidad y la *re-flexio* son simultáneas. Y:

El momento de la realidad es más bien la resistencia opuesta a nuestra vida *instintiva*, siempre activa y espontánea, pero a la vez totalmente *involuntaria*; no es, por consiguiente, resistencia opuesta a nuestra voluntad consciente, que más bien *se halla* siempre ante una realidad *acabada*, ya de algún modo determinada en su ser-así (Scheler 1962, 54).

Entonces: “La vivencia originaria de la espacialidad, y también la vivencia originaria de la temporalidad, están ambas enraizadas en la *vivencia de la capacidad de auto-movimiento espontáneo, respectivamente de la auto-transformación del ser vivo*” (Scheler 1962, 65). Ellas tienen a su vez “(...) por fundamento un fenómeno aún más profundo que se puede designar como *cambio* dentro de una diversidad” (Scheler 1962, 65). Es decir, ambas implican una diversidad o multiplicidad pre-dada (lo que corresponde al

postulado de la pluralidad de Mangabeira) de “uno-en-otro”⁸, teniendo el “en” su origen en esta multiplicidad y siendo sólo posteriormente transferida “(...) a determinadas relaciones de las cosas en el espacio y el tiempo” (Scheler 1962, 66). Scheler coincide así también con Mangabeira en que el tiempo se basa en el cambio, sólo que Scheler lo ubica de modo pre-reflexivo, a nivel vital, como posibilidad de cambio.

Entonces el carácter absoluto “vacío” que el espacio y el tiempo parecen tener es sólo una “ficción” como ante-proyección de un proceso originario, que parte del “*vacío del corazón*” (Scheler 1962, 62), como “*dato originario para todos los conceptos de vacío*” (Scheler 1962, 62) y basado en la posibilidad de movimiento y transformación, de modo que en el caso del espacio:

(...) sólo la presión de movimiento del hombre como ser vivo, presión que varía en sus impulsos según la capacidad y la orientación, es la que produce el extraño prodigio, la inaudita ficción en la cosmovisión natural del hombre: el espacio *vacío*. Éste, al hombre, como una determinada clase de *no-ser* (del μή ὄν), le parece preceder a todos los seres positivamente determinados, como si fuera un *ser fundamentante* (Scheler 1962, 62-63).

Y, en el caso del tiempo:

(...) Al fenómeno originario de la vida no sólo le cabe exponer el *auto-movimiento*, sino también la *auto-transformación*. Un ente que no se auto-transforma no tendría *ningún* acceso al tiempo. El dato del tiempo originariamente no es tal para la *intuición* o para la *percepción*, sino que es una *modificación* de nuestra *conducta activa y práctica* (Scheler 1962, 74).

Siendo el fenómeno del tiempo vacío “también sólo *ficticio* (...)” (Scheler, 1962, 78). Nótese también que la “conducta activa y práctica” se refiere a la vida instintiva, pero desde el punto de vista de la atención es “pasiva”, que presupone y se sostiene en esta vida instintiva, de modo que se puede “(...) señalar a la ‘atención instintiva’ como la pulverización del instinto, durante su ingreso a la conciencia accesible a la observación íntima” (Scheler 1969, 239). Entonces, es al fenómeno del tiempo y el espacio “vacíos” a los que les

8 *Ineinander* (Scheler 1976, 222). También: “entre sí”.

corresponden una serie de determinaciones, como:“(...) *la forma en serie, la continuidad, la homogeneidad, la unidad, la ilimitación y la dimensionalidad*. Por consiguiente, esto muestra que espacio y tiempo se remontan a una *vivencia originaria parcialmente idéntica*” (Scheler 1962, 80).

Pero obviamente todas estas determinaciones son en el fondo también ficticias, derivadas de la vida instintiva del hombre y de sus limitaciones y fragilidad. De modo que el descubrimiento de que el universo tiene una historia, es de buena salud para resaltar incluso con mayor claridad los presupuestos del espacio y tiempo como absolutos que Newton tomaba como trasfondos de las cosas. Todo este análisis entonces también puede ser visto como en Husserl, como una reformulación de la doctrina de Kant pero que solo tiene pleno sentido a nivel pre-reflexivo, teniendo su origen en el centro vital del hombre. Pero la diferencia fundamental es que para Scheler la vida instintiva (la propiamente pre-reflexiva), de la que uno no es consciente ni directa ni aperceptivamente, es el suelo originario del tiempo y del espacio (de modo que las cosas corporales no necesitan de un *todé ti* como *a priori*, y el espacio y el tiempo no son “axiomas” de unificación esencial, sino que tienen esa apariencia debido a este proceso más originario, pues no son experimentadas originariamente como percepciones, sino vitalmente como resistencias contra los impulsos, es decir, como centros activos). Pero sí puede existir una “conciencia subjetiva del tiempo” que es donde se encuentra presente, pasado y futuro inmediatos, a la que se llega:

(...) por medio de la *reflexión* de la persona sobre el cambio de sus percepciones; también por inhibición y resistencia en el desarrollo de la tarea de los instintos contenidos en la auto-transformación y por un ser retroferido al presente, y luego a lo dado como ‘ya sido’, que se siguen de esta inhibición.

Por consiguiente, nuestra más *originaria vivencia del tiempo* está dirigida hacia aquello que luego es llamado ‘futuro’, *después* del descubrimiento del presente y de lo sido. Este estar-dirigido de modo y futuro unívocos es *esencial* a la clase de *existencia* de la vida (Scheler 1962, 75).

Es también la idea que Husserl expresa con la dirección protencional de la estructura originaria del tiempo de las vivencias, como dirigido constantemente al futuro. Sólo que para Scheler esta conciencia misma

es el resultado de una “reflexión” sobre la vida instintiva⁹, especialmente en su “poder-hacer”: “Son, pues, *tres* modalidades las que adopta nuestro poder-hacer, como ‘ahora mismo hacer’, ‘ya no poder hacer’ y ‘poder hacer aún’, y en las cuales están dadas *originariamente* las tres *esferas* de futuro, presente y pasado” (Scheler 1962, 76).

El tiempo objetivo y la conciencia subjetiva de tiempo entonces tienen como base la vivencia de la realidad, que tiene por lo tanto su propio tiempo de vivencia o temporalidad, de manera que:

es la vivencia de la realidad y de la resistencia *contra* nuestra tendencia a la auto-transformación la que obliga a esta objetivación de la temporalidad como el ser-posible de la transformación de las cosas (...) la temporalidad en la esfera objetiva debe con todo *preceder* a todas las *imágenes y percepciones* posibles. En consecuencia, por un lado el tiempo *objetivo sigue* pues al orden de los datos de la *realidad* y de los vínculos causales reales, pero *precede* a todas las posibles *imágenes perceptibles del mundo*. Por eso y sólo por eso, es la dinámica conexión de acción de los acontecimientos en la dirección ‘fundamento y consecuencia’, es decir, de la resistencia que las cosas ahora no ejercen sobre ‘mi’, sino recíprocamente *entre sí* como centros de acción relativa, la que en primer término posibilita una determinación *objetiva* del tiempo como ‘antes’ y ‘después’ (Scheler 1962, 81).

O sea, “antes que nada son la realidad y la causalidad, las que *determinan* la objetiva ordenación temporal de los fenómenos (...)” (Scheler 1962, 81). (Nótese que la causalidad corresponde al tercer postulado de Mangabeira, y se confirma así su carácter determinante respecto al tiempo. Tenemos así los tres presupuestos de Mangabeira, pero fundados por Scheler vital y pre-reflexivamente. Sin embargo, más allá de la coincidencia¹⁰, es claro que el método que los separa es como un abismo).

La objetivación de la vivencia originaria del tiempo del individuo pasa por una serie de grados: primero un tiempo social e histórico intersubjetivo, que es el de cualquier grupo al que el individuo pueda pertenecer, tiene

9 O como dice Manfred Frings: “For Scheler, consciousness is a becoming consciousness” (Frings 2003, 113).

10 Cabe señalar que en el libro de Mangabeira y Smolin no hay ninguna referencia a Scheler. Por otro lado, Scheler reconoce la a-practicidad de la filosofía de la naturaleza como posible tipo de ‘saber’ distinto de la explicación mecánico-formal de la naturaleza (Scheler 1969, 144).

pasado, presente y futuro “de nosotros” (Scheler 1962, 83). Luego un tiempo de vida orgánica misma “que antes que nada aparece dividido en ‘tiempos’ del año y estaciones (...)” (Scheler 1962, 83). También contiene las tres modalidades, pero como independientes del individuo y del nosotros. Y finalmente el tiempo físico que es el que está “totalmente despojado de *forma* y *ritmo* (...) rigurosamente *relativo* y en él debe ser fijado todo ‘antes’ y ‘después’ de los acontecimientos en una dirección fundamental *unidimensional*, sobre la base de relaciones causales, y ya no sobre la base de un ritmo *inmanente* a los procesos” (Scheler 1962, 84), por lo que los procesos en él son reversibles, es un tiempo:

(...) que tiene lugar gracias a que ha sido *borrada* totalmente la esfera del pasado y del futuro. ¡No así el ‘presente’! El tiempo físico es más bien *una serie continua de puntos del ahora*, independientemente de toda particularidad del ser vivo, cuyos ‘*ahora*’ son los puntos. En él puede haber ‘*acontecer*’ pero no ‘*historia*’, a cuya naturaleza pertenece el que en cada instante sea aún *vivo* y *eficaz* un pasado, y este pasado, según su contenido, adquiere su cambiante *relieve* por las *tareas* del futuro¹¹ (Scheler 1962, 84-85).

Es la idea entonces de este tiempo de vivencias (temporalidad) el que nos remite al asunto del “tiempo absoluto” (*absolute Zeit*), del que se dice:

En oposición con el tiempo relativo físico podría llamarse absoluto sólo a un tiempo tal que en el que, por un lado el lugar y el estado del tiempo, y por el otro el contenido del tiempo estuvieran *necesariamente vinculados uno al otro*. En este sentido el tiempo de vivencia del individuo es el más riguroso tiempo absoluto. Es además tiempo absoluto el tiempo histórico-social del ‘*nosotros*’, y finalmente también el tiempo vital. Así los períodos de tiempo del surgimiento de las especies desde el punto de vista geológico no se miden exclusivamente por los procesos vitales existentes que retornan periódicamente, sino por las mutaciones bruscas de las especies (Scheler, 1962, 85).

Se puede decir por ello también que la vida instintiva, pre-consciente (pre-reflexiva), sucede en este tiempo absoluto, que subyace al tiempo objetivo y a la conciencia subjetiva del tiempo. A pesar de esto hay que

¹¹ Este tiempo físico de la naturaleza inanimada recién adquiere parcialmente el carácter de irreversible con el segundo principio de la termodinámica.

notar que la temporalidad no es principio de individuación de la realidad (como en Husserl), sino que la realidad como resistencia a los impulsos es el factor primario de individuación o, mejor dicho, “singularización” (Scheler 2008, 79-80). Llegamos así a un cierto límite del análisis pues:

(...) si bien no cabe ninguna duda respecto *al ser del tiempo absoluto*, y es sólo al tiempo físico al que le *falta* el carácter del absoluto, falta sin embargo totalmente *la unidad de un tiempo absoluto*, en vista de los ejemplos proporcionados hasta aquí de tiempo absoluto. Existen tantos tiempos absolutos como individuos, sociedades y unidades orgánicas. En oposición a estos conceptos de tiempo, el tiempo físico es único, pero *paga* esa su unicidad con su ilimitada relatividad, que puso totalmente de manifiesto recién la teoría de la relatividad (Scheler 1962, 85-86).

Pero, se pregunta Scheler, “¿existe también un tiempo absoluto en el que el ser-así y el lugar temporal están vinculados uno al otro en tal forma que en él *transcurre un único proceso absolutamente irreversible*, en el que, por consiguiente, nunca puede retornar ‘el mismo’ ser y acontecimiento? (...)” (Scheler 1962, 86). Observándose entonces, “(...) *una muy esencial diferencia entre espacio y tiempo*. En lo que se refiere al espacio no se puede ya plantear en general un problema así. La hipótesis de un ‘espacio absoluto’ supone la ficción de la forma vacía y constituye un contrasentido. De ningún modo ocurre lo mismo con el tiempo” (Scheler 1962, 86). La respuesta que da Scheler en este texto es sólo hipotética, pero se basaría en:

Habría que aceptar un tiempo absoluto, único, *si existiera una vida omnimoda super-singular y super-individual*, que viviera en todas las formas vivas, y si el universo estuviera en un grado de relatividad de existencia que *no fuera ya relativo a la vida y no fuera un ser en devenir en forma de organismo*, que en el tiempo recién se forma y se completa. *Entonces* también al mundo como totalidad le correspondería ciertamente origen, *envejecimiento y muerte*. Puesto que yo, por razones que aquí no corresponden, acepto una tal vida omnimoda, acepto también *un único tiempo absoluto para la totalidad del universo*. Entonces existiría el retorno de los mismos procesos sólo en sistemas *aislados* artificialmente. De acuerdo a esta concepción *no existe pues ya aquello que los griegos llamaban un ‘cosmos’*. *El mundo entonces no ‘tiene’ una historia, sino que es una historia* (Scheler 1962, 86-87).

Estas reflexiones pertenecen como problema y propuesta de solución a mayores esbozos de la metafísica de Scheler¹², pero la tesis es similar a la postura pragmática presentada por Mangabeira. Asimismo, el que se acepte en la cosmología actual que el universo tiene una historia, concuerda parcialmente con la tesis del tiempo absoluto del universo de Scheler, pues Scheler no sólo asume que el universo “tiene” una historia sino que “es una historia”. Siendo también compatible lo citado con la tesis secundaria de Mangabeira respecto de la sucesión no cíclica del universo (habiendo sólo retorno en sistemas aislados artificialmente). Agrega Scheler:

De ahí que espacio y tiempo, en lo que se refiere a su relatividad de existencia, se comportan en todos los casos de muy distinta manera. El espacio que en su *ser* es relativo respecto a sí mismo, es *además* relativo de existencia respecto a la vida, por consiguiente respecto a una cosa, por lo menos, con la esencia de lo vivo. La temporalidad, por el contrario, es la forma de devenir de la vida misma como *ser en devenir* óntico; la temporalidad no es pues de existencia relativa a la vida, sino la forma de devenir de la vida *misma*. Pero de acuerdo a nuestra doctrina, la temporalidad es también de existencia relativa al *espíritu* que, ónticamente por encima de la vida, es capaz de *contemplar* aún el proceso de la vida misma y su forma de devenir (Scheler 1962, 87).

Por su lado, Mangabeira también opina que el espacio puede ser emergente en la génesis del universo (actual), mientras que el tiempo es fundamental. Ambos reconocen que la idea del tiempo universal como historia implica el abandono del aspecto puramente mecánico de la naturaleza. Historizar el universo es aceptar que es tan propio de él lo inerte e inorgánico como lo vivo y orgánico, y que estas categorías se relacionan y no están separadas en compartimentos estancos. Aunque no llegan al punto de Scheler de admitir la historia del universo como principalmente vital-espiritual y no mecánica (pues su objetivo es un plan para el desarrollo de la física), sin embargo reconoce que es momento que la física admita el aspecto vital y

12 Que en esta ocasión dejamos sólo indicada, pero se puede consultar principalmente la *Gesammelte Werke* 11 (no hay traducción al español, pero sí una al inglés —ver bibliografía— como *The Constitution of The Human Being*), 12 (sus textos sobre antropología filosófica, sin traducción al español ni al inglés) y en general en probablemente todos sus escritos metafísicos se refiere de alguna forma al asunto. Por otro lado, no tocamos en esta ocasión tampoco la propuesta teleológica de Husserl (véase especialmente *Hua* XLII, sin traducción al español ni al inglés).

de novedad como necesaria para la comprensión total del universo. Para Scheler esta dimensión pertenece ya a lo que él llama “meta-ciencia” —no propiamente ya de la ciencia— que justamente tiene que ver con los problemas límites de la ciencia, para el que la matematización no es procedimiento apropiado.

Y se va claramente mucho más lejos si se pone en juego también el aspecto espiritual de la existencia. Mientras que, según Scheler, lo puramente espiritual para Husserl es el yo trascendental como *polo* último *atemporal* de la conciencia, para Scheler, fenomenológicamente, lo puramente espiritual y atemporal es la *persona*, como unidad de actos noéticos. Este también es incapaz de objetivación, pues es la condición de toda posible objetivación (en cambio, el ‘yo’ es dado como objeto de un acto de percepción interna). Scheler privilegia en primer lugar a la persona, pues ella está dispuesta por el acto primario y fundamental del amor (es decir, por su *ordo amoris*, no como simple sentimiento), y no de la percepción¹³, ni el volitivo, ni el cognoscitivo.

Ahora bien, Scheler define lo real a diferencia del momento de realidad (definida por la vivencia de la resistencia), como “(...) todo aquello que es capaz de acción. *Para nosotros la realidad y la causalidad coinciden esencialmente*” (Scheler 1962, 87). Para Mangabeira, desde la perspectiva de su filosofía natural, la causalidad es simplemente el hecho de que algo anterior sea causa de algo posterior (como forma de conexión de acuerdo a su tercer postulado). Para Husserl, a su vez, respecto al concepto fisicalista de *cosa*: “*realidad* o, lo que aquí es lo mismo, *sustancialidad* y-causalidad, *se conciertan inseparablemente*. Las propiedades reales son *eo ipso* causales. Conocer una *cosa* quiere decir por ende decir: saber por experiencia cómo se conduce al presionarla y golpearla (...) esto es, cómo se comporta en el nexo de sus causalidades” (Husserl 2001 [Hua IV], 45 [2005, 75]), pero como

13 El estudio propiamente de la percepción es realizado por Scheler en su tratado *Conocimiento y trabajo* que solo dejo señalado. Pero algo que ya se puede ver en lo dicho es que la percepción se encuentra condicionada por la resistencia vivida contra los impulsos (impulsos como *determinaciones de valor*) (Scheler 1969, 76), siendo entonces la sensación “(...) por sí misma sólo un elemento dentro del todo estructural de un contenido perceptivo, o sea que no es un fragmento sumatorio adicionable al contenido. Se trata pues de un elemento que varía simultáneamente con el todo estructural” (Scheler 1969, 76).

fruto de estratos sucesivos de constitución intencional que tienen su origen en experiencias pre-predicativas¹⁴. En cambio, para Scheler:

Una cosa corporal tiene tales y tales propiedades *porque es tal cosa*, es decir, tal unidad de resistencia y acción y no inversamente *es tal cosa porque posee tales y tales propiedades de imagen sensible*. De ahí que la unidad de la cosa corporal es también dada *antes* que todas sus cualidades perceptibles por los sentidos, y de ningún modo representa sólo el conjunto o el orden de construcción de esas cualidades (Scheler 1962, 87-88).

Es decir, puesto que “el concepto de causa surge de nuestra *experiencia de la vida en el obrar*, (...) no puede, pues, de ningún modo ser considerado un *a priori* ‘racional’ de nuestras experiencias.” Sin embargo, es “necesariamente *aplicable a todo* lo que un ser vivo en general es capaz de experimentar y percibir.” Así, “no puede ser perceptible por nosotros nada que no sea miembro de un único y el *mismo nexa causal*”, incluso “nuestro propio cuerpo, objetivado en cosa corpórea” (Scheler 1962, 92-93).

En suma, en el universo puramente objetivado mecanicista de la física “(...) la unidad, tanto temporal como espacial, de las cosas y de los datos, ya *supone* este principio fundamental de la universal acción recíproca”, y “la objetivación del espacio y del tiempo recién se hace posible *por medio* de este principio y de su aplicación” (Scheler 1962, 93). Sin embargo, dicha objetivación no tiene mayor aplicación en los procesos vitales (pues es relativa a ellos) y menos aún en los actos espirituales de las personas¹⁵.

Para concluir, la diferencia fundamental de la propuesta de Scheler respecto de la perspectiva de Mangabeira es que el tiempo global (no absoluto) de estos, busca observadores preferidos para su aplicación física, mientras que el tiempo absoluto de Scheler —distinto al de Husserl que toma su “absoluto” de la conciencia absoluta— es una propuesta, después de todo,

14 Estratos de constitución intencional que, “(...) desde las unidades más próximas en el escalonamiento de las experiencias y las protomanifestaciones de la experiencia, progresa(n) hacia unidades siempre más elevadas” (Husserl 2005, 75).

15 En este contexto Husserl habla de motivación, mientras que Scheler de voluntad espiritual—con la capacidad de inhibir o desinhibir indirectamente los impulsos mediante un *non fiat* o *non non fiat* respectivamente (Scheler 1947, 157).

no perspectivista, sino absoluta: el tiempo del hacerse de la divinidad en la naturaleza.

Bibliografía

- Conde, Francisco, 2012. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: USC.
- de Biran, Maine, 2006. *Sobre la causalidad*. Traducción de Sara Sánchez Ezquerro. Madrid: Encuentro.
- Frings, Manfred, 2003. *LifeTime. Max Scheler's Philosophy Of Time. A First Inquiry and Presentation*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Husserl, Edmund, 1950-2015, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke*. Hasta el 2024, 43 volúmenes (Hua I – XLIII).
- *Hua XXXIII, 2001. Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Editado por Rudolf Bernet y Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
 - *Hua IV, 1984. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. Marly Biemel. La Haya: Kluwer Academic Publishers B.V. = 2005. *Ideas. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Libro segundo Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Traducción e introd. Antonio Zirión Quijano. México D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Kortooms, Toine, 2002. *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Mangabeira, Roberto y Smolin, Lee, 2015. *The Singular Universe and The Reality of Time (A Proposal in Natural Philosophy)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheler, Max, 1947. *Sociología del saber*. Traducción de José Gaos, Buenos Aires: Sudamericana.
- 1962. *Idealismo-Realismo*. Traducción de Agustina Schroeder De Castelli. Buenos Aires: Nova.
 - 1969. *Conocimiento y trabajo*. Traducción de Nelly Fortuny, revisión de Herber Wolfgang Jung. Buenos Aires: Nova.
 - 1976. *Gesammelte Werke, Band 9. Späte Schriften*. Editado por Manfred S. Frings. München: Francke Bern.
 - 2007. *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Encuentro.

- 2008. *The Constitution of The Human Being*. Traducción de John Cutting. Milwaukee: Marquette.
- 2011. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Encuentro.