

PERSONA Y SUSTANCIA EN LA FILOSOFIA DE MAX SCHELER

Luis ALVAREZ MUNÁRRIZ

El objetivo de la filosofía de SCHELER es un intento de solucionar la problemática planteada por KANT. Para este autor la filosofía se resuelve, en última instancia, en la pregunta por el hombre. También para SCHELER: «En un cierto sentido todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta, qué es el hombre y qué puesto y lugar metafísico ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios»¹. El punto de enlace, por tanto, entre ambos pensadores será el concepto de hombre. Pero será, al mismo tiempo, origen de profundas divergencias. El hombre, para SCHELER, es la persona que se trasciende a sí misma y a toda la vida. Su espíritu no está determinado más que por el ser esencial de las cosas. El *hombre es la persona espiritual*. Desde este presupuesto se encauza de una manera válida toda la filosofía. Para KANT fue una ilusión final que no pudo realizar. Para SCHELER el punto de partida. Pero en este comienzo se han superado muchos presupuestos kantianos, entre ellos la afirmación de que el sujeto sea constituyente, el determinismo del «yo» como condición de posibilidad del mundo físico, el abismo infranqueable entre naturaleza y libertad, etc. Todo ello porque en la base de su pensamiento opera una concepción distinta del hombre. Aquí radica la capital importancia que, dentro del contexto de la filosofía de SCHELER, adquiere el concepto de persona.

1. SCHELER, *Die Idee des Menschen*, Gesammelte Werke, Band III, p. 173. Citaré siempre según las obras completas publicadas por la editorial Francke en Bern y München.

Un punto de arranque para saber qué sea la persona podría ser comenzar con una definición e ir explicitando y fundamentando cada uno de sus términos. Ahora bien, esto no es posible en el sistema de SCHELER. La persona no puede ser definida. La razón estriba en que no es algo fijo y constante: es un proceso, un hacerse a través de la historia. Es realización, lo cual excluye toda definición esencial. ¿Cómo empezar? Una posibilidad nos la ofrece la evolución histórica que se lleva a cabo en el pensamiento de SCHELER. Es un camino válido por cuanto que en la filosofía de este autor se opera un proceso de desarrollo que desemboca en una profundización y ahondamiento de los temas.

Se ha distinguido hasta cuatro períodos en la filosofía de SCHELER². Me parece más acertado distinguir únicamente tres etapas según las épocas de *influencia*.

—*Los primeros escritos*: Está influenciado por el idealismo de FICHTE que recibe a través de su maestro R. EUCKEN (hasta el año 1915).

—*Epoca de consolidación*: Acusa el impacto de la fenomenología de E. HUSSERL (1915-1923).

—*Periodo final*: Recibe la influencia del panteísmo a través de ESPINOSA, HEGEL, etc. Intenta lograr una síntesis metafísica y desemboca en el «panenteísmo» (1923-1928).

A continuación expondré el concepto de persona que en cada una de estas épocas defiende MAX SCHELER³.

I

En sus primeros escritos la noción de persona viene conformada por su teoría de la *vida espiritual*. Se puede decir que es una confrontación con el psicologismo que dominaba gran parte del pensamiento filosófico de aquellos años. En breves líneas sintetiza SCHELER esta teoría: «La tesis fundamental, que el método psico-

2. Cfr. HESSEN, J., *Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie. Aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes*. Essen: Chamier 1948.

3. En un trabajo posterior centraré mi atención en el método usado por SCHELER.

logista propone dentro de la filosofía, puede ser resumida en la siguiente proposición: todo aquello que se nos da como objetivo, real, ya sea ello cuerpo, tradiciones, procesos específicos del alma, ciencia, arte, religión, son *hechos de conciencia*, de los cuales estamos seguros a través de la experiencia. Toda consideración filosófica, llámese teoría del conocimiento, lógica, estética, metafísica, no puede tener otra tarea que constatar, describir, clasificar y esclarecer la serie determinada de hechos de conciencia»⁴. Llevada esta tesis hasta sus últimas consecuencias, se podría concluir con toda rectitud que la realidad espiritual es un mero hecho de conciencia, y su unidad no sería más que el producto resultante de un conjunto de hechos psíquicos.

Se opone abiertamente a este axioma, que no acepta porque se trata de un *reduccionismo*: en el concepto de hecho psíquico, desde el cual se intenta explicar toda la realidad, se mezclan de una manera indiscriminada cosas que por su naturaleza y esencia no soportan tal unificación. Esto por lo que atañe a la tesis general. En lo que respecta al tema de la vida espiritual, el fallo fundamental estriba en no haber distinguido claramente entre realidad psíquica y vida del espíritu. «Si lo miramos con más detenimiento, entonces vemos cómo se repite el mismo error en esta forma del proceder psicológico, que nosotros encontramos en la crítica fundamental de nuestro método: la ignorancia de la *diferencia entre ser psíquico y forma de vida espiritual*»⁵.

Esta oposición tiene su fundamento en su concepción de qué sea el espíritu, y que vamos a ver seguidamente. Con ello entramos directamente en el aspecto positivo del tema. Por vida espiritual entiende «toda realidad, que en su forma de ser trasciende (hinausdeutet) *paralelamente* más allá de sí misma hacia un algo, que ella no es, y en este trascenderse a sí misma une con su propia realidad un *derecho*, una *validez* hacia una indisoluble unidad»⁶. La afirmación en sí es bastante oscura. Por otra parte SCHELER no la ha explicado suficientemente. Voy a tratar de exponer brevemente algunas características que se deducen del contexto de la obra en que se halla.

4. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, 308.

5. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, 329.

6. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, 321.

Por «realidad que trasciende» hay que entender el conjunto de actos de las facultades superiores del hombre. «Un algo» se identifica con la totalidad de objetos que pueden ser alcanzados por los actos. Entre los actos y los objetos existe una indisoluble unidad; en otras palabras, a cada objeto le corresponde un acto determinado. Esta relación es *puntual* (paralelamente), de tal forma que no se puede hablar de fases como si se tratase de un proceso. También se debe decir que lo alcanzado a través de los actos es real y además verdadero. La conexión acto-objeto, es decir, la vida espiritual, existe únicamente al realizarse; su realización es su existencia⁷.

Si queremos una definición sintética en esta época de vida espiritual habría que decir que es el conjunto de actos superiores del hombre y que existe únicamente en la efectiva captación de sus correspondientes objetos, o, como dirá más tarde, el *nivel noético de la conciencia*. Por ello podrá decir que el espíritu es trascendente a toda experiencia psicológica. La originaria unidad de realidad y exigencia de validez se escapa a toda observación. En el mismo momento que se pretende observarlo o describirlo se destruye. De ahí que no pueda ser alcanzado por el método psicológico. En resumen, dirá SCHELER, «*La forma de vida del espíritu es trascendente a la psicología; el concepto de ser o hecho psíquico no puede ser aplicado a los actos del espíritu; la introspección encuentra sus límites, allá donde comienza la forma de vida del espíritu*»⁸.

II

En la época de consolidación la persona es vista a través de sus actos: «*Persona es la concreta, esencial y entitativa unidad de actos de la más diversa esencia*»⁹. En primer lugar cabe preguntarse cómo llega SCHELER a esta conclusión. Ante todo hay que decir que por medio de la *reducción fenomenológica*.

7. Se trata de unas breves consideraciones, que se comprenderán más adecuadamente en la época de consolidación, ya que en ella se aclara y profundiza esta descripción del espíritu.

8. SCHELER, *Die transzendente und die psychologische Methode*, I, 322.

9. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, II, 382. En adelante lo citaré como «Formalismus».

Ello no es posible desde el *cuero* o el *yo*, que forman el estrato psicosomático del hombre. Es trascendente a ambos, pues puede objetivarlos a través de sus actos. Existe, por tanto, un hiato que imposibilita un ascenso racional hasta la persona.

Tampoco desde la conexión esencial que existe entre acto y objeto. Es un carácter accidental de la persona. Por otra parte la realización de un acto, que tiende a su objeto correspondiente, puede estar de hecho mediada por funciones psíquicas, con lo cual no se tendría una noción pura de la persona.

Excluidas estas dos posibilidades, veamos en concreto cómo aplica SCHELER la técnica de la reducción fenomenológica para alcanzar el ser de la persona.

Es un hecho evidente que el hombre realiza actos intencionales y con sentido. Un ejemplo típico nos lo ofrece el «acto de ideación» por medio del cual se captan las esencias de las cosas. Pero cada uno de ellos, concreto y determinado en el tiempo, es llevado a cabo por el individuo con toda su esencia y existencia fácticas: es decir, por un hombre que posee un cuerpo, un yo, unas funciones físicas y psíquicas, enmarcado en un mundo exterior. Pero por medio de la reducción fenomenológica, se puede prescindir de su realidad fáctica y enfocar el rayo de la intuición pura al ser de los actos. Es entonces cuando aparece en toda su pureza la esencia de los actos, y cuando uno se puede preguntar qué sea el entender, el querer, el percibir, etc... Pero solamente se ha llegado a la esencia *abstracta de acto*. Esto es lo estudiado por la fenomenología pura: las esencialidades de los actos mismos y las fundamentaciones y conexiones existentes entre ellos. Es una fenomenología esencial, pero indirecta, de la persona. Según el autor nos hemos quedado a mitad de camino, porque aún nos falta por hacer la última y más importante pregunta: ¿A quién pertenecen esos actos? Con palabras de SCHELER: «¿Qué ejecutor *unitario* «pertenece» a la esencia de una realización de actos de tan diversas clases, formas y direcciones? Porque las esencias de los actos y sus nexos de fundamentación son eo ipso «a priori» frente a toda experiencia inductiva, podemos expresarnos de este modo: ¿Qué realizador «pertenece» esencialmente a la realización de actos de tan diversa esencia?»¹⁰. Es entonces cuan-

10. SCHELER, *Formalismus*, II, 380.

do aparece la persona como el último residuo fenomenológico, como *fundamento* de toda clase posible de actos. Todo acto lleva necesariamente a la pregunta por su ejecutor, pues de lo contrario sería una *esencialidad abstracta*. Para que sea concreta es necesario referirla a su esencia fundamentante; debe estar referido al ejecutor de ese acto, a la *persona* que lo lleva a cabo. Frente al estudio abstracto de los actos, es posible hacer un estudio en concreto de los mismos. Y es así como nace el problema de la persona. Y puede ser definida como el ejecutor unitario de todos los actos. MANDRIONI ha resumido esta idea en breves líneas de la siguiente forma: «Operada la reducción fenomenológica sobre el abigarrado contenido del mundo externo e interno, con todos sus contenidos y funciones, sólo queda como residuo de la suspensión fenomenológica la esencia de los actos. Además, debido a la esencial referencia de los actos entre sí (proferir, amar, etc.) simultáneamente queda como residuo la esencia del ejecutor de los mismos, a saber, la persona...»¹¹. La persona es el fundamento y unidad concreta de todos los actos.

Un planteamiento análogo al de la persona, es el del *mundo*. Aparece como el correlato esencial de la persona, y por su relación a ella se hace *concreto*. La argumentación de SCHELER respecto a este problema puede ayudarnos a comprender más adecuadamente el problema de la persona como unidad de actos.

Lo que define al hombre, en cuanto espíritu y su diferencia cualitativa respecto del animal, es su capacidad de *ideación*. No es otra cosa que tener conocimientos «a priori» de los objetos, ser capaz de captar su esencia. Esta capacidad se extiende a toda clase de objetos tanto del mundo físico como psíquico. En una palabra: tiene el poder de idear el mundo. Es el mundo de las puras esencias, de la cosa en-sí. Solamente se han captado esencias objetivas y abstractas; lo son también el nexo esencial que puede existir entre ellas, y el mundo como estructura total de las mismas. Todo ello es un momento abstracto de la persona.

A la persona en cuanto unidad *concreta* de actos, le corresponde una unidad *concreta* de esencias. Hasta ahora la investigación scheleriana se ha movido en regiones de esencialidades abstractas, y con-

11. MANDRIONI, H. D., *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de «espíritu» en el «Formalismo» de Max Scheler*; Buenos Aires, 1965; p. 112.

siguientemente, en un mundo meramente pensado. Por eso necesitará preguntarse el autor: «¿En qué clase de unidad se enlazan esas esencias objetivas, si es que en general han de pasar el ser y no más bien existir en ésta o aquella cosa?»¹². Se puede afirmar que la concreción de la persona concretiza el mundo abstracto.

Estas esencialidades, y sus nexos, así como la totalidad de *los objetos* deviene concreta por su referencia esencial a una persona individual y concreta. Ella es apertura al todo, pero en su realización es limitada. La conexión entre persona y mundo de objetos es esencial y necesaria, pero la relación práctica es parcial debido a su amplitud. El conjunto limitado de cosas, que la persona puede alcanzar para convertirlas en objetos, constituye su mundo concreto e individual. «Mas cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como el mundo de una persona»¹³. Por eso afirma tajantemente que para las personas individuales no existen más que mundos individuales. La totalidad absoluta de objetos no es ni más ni menos que una idea, porque es imposible la relación real de la persona con esta totalidad. El mundo visto desde esta vertiente fue reducido por KANT a una mera idea, y SCHELER está totalmente de acuerdo con él. El mundo es concreto y absoluto cuando está referido a la persona. Se puede decir, por tanto, que cada persona tiene *su* mundo individual, único, y al mismo tiempo absoluto, con el cual se halla en una dependencia total. De ahí que pueda decir que la persona es un «mikrokosmos», por cuanto puede contener todos los objetos de las esferas del ser, aunque de hecho no esté en relación con todos ellos.

Existe un verdadero y exacto paralelismo en el modo de acceso al concepto de persona y mundo. Aquélla es concebida como un conjunto de actos, pero son meras esencialidades abstractas mientras no estén incrustados en el ser de la persona, que es la ejecutora de cada uno de ellos. Idénticamente sucede en la esfera de los objetos: devienen concretos por su esencial referencia a la persona. Ella es el último residuo fenomenológico en el que se desemboca al investigar la esencia del acto. «El que dice pensar *concreto* o querer *concreto*, supone sin más el todo de la personalidad, pues de lo contrario se

12. SCHELER, *Formalismus*, II, 381.

13. SCHELER, *Formalismus*, II, 392.

trata solamente de esencias abstractas de actos»¹⁴. La persona se puede definir, como resumen de este planteamiento, de la siguiente manera: es el ejecutor unitario de actos concretos.

La persona como unidad concreta de actos es una estructura funcional. Un conjunto de actos en unidad estructural. «Así como la persona no ha de ser entendida como una mera conexión de actos, mucho menos un acto concreto de la persona como la mera suma o mera estructura de la esencia abstracta de tales actos. Antes bien la persona misma es aquello, que, viviendo en cada uno de sus actos, empapa completamente cada uno de ellos con su peculiar índole»¹⁵. Es una estructura en acto, en la que el todo está dividido en estructuras, que son los actos. Cada uno de los actos dice relación a la totalidad de la persona, y no tienen sentido si no están engarzados en la unidad personal. Por otra parte, la totalidad no tiene sentido sin cada una de las partes, pues ella varía con la variación de sus partes. La persona es un todo organizado, en la cual los actos se relacionan entre sí, y no merced al todo, sino dentro del todo. Un acto concreto realizado por la persona se relaciona y contiene todos sus actos: «Cada vivir de esta especie —o como podríamos decir, cada acto concreto— contiene todas las esencias de actos que podamos distinguir en la investigación fenomenológica de los actos; y esto ocurre, por cierto, con arreglo a las relaciones apriorísticas de estructura que los resultados sobre la fundamentación de actos consiguran»¹⁶. La persona es una unidad y totalidad de actos funcionalmente estructurada.

Una vez que sabemos qué sea la persona, cabe preguntarse por el sentido de esta afirmación. ¿Implica una concepción actualista y se niega la sustancialidad de la persona? Es una mera asociación de actos? ¿Es esto posible sin un elemento fijo y estable que posibilite este tejido de actos? Así lo entiende BERDIAEFF: «La persona no es en modo alguno una sustancia. Una concepción de la persona así es una concepción naturalista extraña a la filosofía existencial. Con más precisión SCHELER define la persona como la unidad de nuestros actos y su posibilidad a la vez»¹⁷. Se puede decir que en esta cita

14. SCHELER, *Formalismus*, II, 396.

15. SCHELER, *Formalismus*, II, 385.

16. *Ibidem*.

17. BERDIAEFF, N., *Cinq Meditations sur l'existence*; Paris, 1936; p. 199.

está sintetizado el pensamiento de la mayoría de los intérpretes de SCHELER. De todas formas es necesario adentrarse en la obra de nuestro autor para confirmar o negar esta opinión. Los dos puntos, que a mi modo de ver son claves para comprender su noción de persona, son el *actualismo* y la *sustancialidad*.

Respecto a este primer punto, su posición es clara y terminante: «La persona nunca puede ser reducida a ser la X de un mero «punto de partida» de actos, como acostumbra a verla una manera de concepción actualista de la persona, que quiere comprender el ser de la persona por su hacer (ex operari sequitur esse)»¹⁸. Lo que con ello se excluye es lo siguiente: no puede ser entendida como un mosaico de actos; sería una concepción atomista que tendría su origen en la psicología asociacionista. Los actos constituirían la persona por mera asociación. No habría una unidad inicial, sino que se llevaría a cabo en la realización de los actos. Al ser ejecutados diversos actos, y unidos entre sí, forman la persona. Pero cada acto sería totalmente independiente del otro. Una mera unión constituiría la persona. Sería un haz de actos sin consistencia propia. Esto queda totalmente excluido del pensamiento de SCHELER. La razón la hemos visto anteriormente al analizar el contexto en que aparece el problema de la persona: es la unidad de actos pero dejan de ser abstractos por su relación a la persona concreta. Un acto o conjunto de actos, adquieren todo su sentido cuando residen en un fundamento. «*El ser de la persona «fundamenta» todos los actos esencialmente diferentes*»¹⁹. En su obra *Tod un Fortleben* es donde con más claridad se rechaza la concepción actualista de la persona. Allí se trata de ver quién está obligado a probar la supervivencia personal²⁰. Esto dependerá en última instancia del concepto que se tenga de la esencia de la persona. Si es un mero colectivo de actos, ella no podrá sobrevivir. Pero, si por el contrario, es algo a lo cual le es esencial el ser y existir en sus actos, algo que por su esencia no puede agotarse en casos particulares ni en la suma de ellos, al cesar uno, no por eso deja de existir la persona. La tesis actualista, dirá, es una concepción abstracta y formal de la persona.

18. SCHELER, *Formalismus*, II, 383.

19. *Ibidem*.

20. Cfr. SCHELER, *Tod und Fortleben*, X, 58 ss.

Respecto al segundo punto —sustancialidad— niega que lo sea en dos aspectos.

— Como sustancia constante (*beharliche Substanz*), que estuviera por detrás o encima de sus actos. En conexión con la tesis de KANT dirá «que la persona *nunca* puede ser pensada como una *cosa* o sustancia que poseyera cualquier virtud o fuerzas, entre los que se halla también la virtud o fuerza de la razón, etc.»²¹. Ante sus ojos aparece la noción de sustancia que nace con la filosofía de DESCARTES, y que se prolonga en el racionalismo. Señala acertadamente W. HARTMANN «que aquí no se supone un concepto de la sustancia griego-escolástico, sino más estrecho, como se forma por el siglo XVII. En esta época la relativa constancia de la sustancia se transforma en absoluta constancia e inmovilidad frente a sus accidentes que cambian»²². KANT reacciona contra esta concepción. SCHELER y HUSSERL admiten esta crítica. Están de acuerdo con él en que la persona no puede ser concebida como una realidad sustancial en el sentido de cosa u objeto. Transciende este presupuesto al sostener que no está ni *detrás* ni *encima* de los actos. La persona constituye una unidad estructural con sus actos y se realiza al ejecutarlos, de ahí que jamás puede ser entendida como una cosa inmutable. Si la sustancia se entiende únicamente como un soporte de accidentes, es claro que para SCHELER la persona no es sustancia. La relación persona-actos no se puede identificar con la relación sustancia-accidentes.

— La causalidad sustancial es también negada. En estrecha conexión con el concepto de sustancia-cosa que recibe a través de KANT, no admite su causalidad. «La teoría actualista de la persona tiene toda la razón cuando afirma que la persona no es una «*cosa*» o una «*sustancia*» que realiza actos en el sentido de una causalidad sustancial»²³. Si la sustancia personal fuera en realidad material, estaría sometida a una causalidad de tipo puramente físico. Con ello se abrirían dos posibilidades: que la persona fuera causa de sus actos en el sentido de la mecánica, y que pudiese estar influida causalmen-

21. SCHELER, *Formalismus*, II, 371.

22. HARTMANN, W., *Das Wesen der Person. Substantialität-Aktualität*: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 10/11 (1967) p. 158.

23. SCHELER, *Formalismus*, II, 384.

te por las leyes de la naturaleza. Sería un objeto entre los demás objetos del mundo. Y como se hallaría enmarcada en la situación total del conjunto de objetos, éstos actuarían sobre la persona de una manera causal. Ambos aspectos son excluidos: la persona forma una estructura monárquica con sus actos, y además es aquéllo que nunca puede devenir objeto ²⁴.

En el fondo la negación de la sustancia como soporte de accidentes, y la exclusión de la sustancialidad causal, tiene su origen en el concepto de sustancia-cosa. Toda su terminología está condicionada por este presupuesto. La persona no puede ser concebida como sustrato de accidentes (los actos), ya que automáticamente quedaría destruida, supuesto que es una unidad activa que se va haciendo y perfeccionando en la ejecución de sus actos. En ellos se manifiesta y en ellos vive, sin ser una cosa o materia que los produjese causalmente.

Podemos resumir todo lo dicho hasta ahora en las siguientes tesis:

- 1.^a La persona tiene un ser que fundamenta toda clase posible de actos.
- 2.^a Entre la persona y los actos hay una unidad estructural.
- 3.^a Es y vive solamente como una esencia que realiza actos.
- 4.^a No se identifica nunca persona y actos de tal forma que pudiera ser válida la proposición «operari est esse».
- 5.^a El ser de la persona no es fijo y estable, pues varía en la ejecución de cada uno de sus actos.

III

En la época final el hombre se constituye en la conjunción de *esencia* y *existencia*: «Que el hombre pueda separar dentro de sí, aquello que constituye su esencia y existencia, es consecuencia de que él puede separar absolutamente la esencia y la existencia a través de su espíritu» ²⁵. La esencia del hombre es el espíritu, la exis-

24. Cfr. SCHELER, *Formalismus*, II, 386 ss.

25. SCHELER, *Zusätze aus den nachgelassenen Schriften*, IX, 296.

tencia el cuerpo. Entre ambos existe una unión pragmática, de tipo accidental. Se trata de dos sustancias completas. Este dualismo se mantiene vivo en toda su filosofía.

Desde un punto de vista ontológico no se da una unión sustancial entre el cuerpo y el espíritu. La relación es real y demostrable, pero dirá: «No existe un lazo de unión sustancial, solamente dinámico-causal entre el espíritu y la vida, entre la persona y el centro vital»²⁶. Lo único que pretende es justificar la relación de dos polos, que, considerados en sí, son diametralmente opuestos. A pesar de todo existe una mutua compenetración. Se trata de una ordenación convergente en la que lo inferior —cuerpo, vida, centro vital— está al servicio de lo superior —persona, espíritu—. Sin embargo lo superior es impotente, poderoso, por el contrario, lo inferior. Se da una conjunción dinámico-pragmática, que se va realizando en el curso de la historia. Un proceso convergente y tenso en el cual el hombre realiza a Dios (panenteísmo). Muy semejante al proceso hegeliano, pero en SCHELER sin un final visible. Para ambos pensadores, como muy bien señala H. PLESSNER, Dios necesita del hombre filósofo como cooperador, pero la diferencia estriba en que el «Dios de HEGEL no está por llegar sino que ha llegado; un Dios llegado a sí mismo, que, por cuanto que alcanza la autoevidencia en la filosofía, significa su fin»²⁷.

En esta misma vertiente ontológica hay que resaltar otra tesis sumamente significativa para comprender el ser de la persona: está individuada en sí misma y desde sí misma, ya que «el último y verdadero principio de individuación (y no únicamente para el ángel como enseña TOMÁS) se halla ciertamente en su alma espiritual (es decir en el sustrato real de su centro personal)»²⁸. No solamente no se individuaba por su relación al cuerpo, sino que el dominio sobre el cuerpo será una condición indispensable para poder ser llamado persona. El que vive únicamente en el cuerpo no puede ser llamado persona.

26. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, 86.

27. PLESSNER, H., *Erinnerungen an Max Scheler*. Ahora contenido en la obra «MAX SCHELER im Gegenwartsgeschehen der Philosophie», Francke Verlag Bern und München 1975; p. 26.

28. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, 131.

Interesaba enormemente subrayar la *separación* total entre el cuerpo y el espíritu, dejando al mismo tiempo bien claras sus *conexiones*, para poder centrar nuestra atención en el ser de la persona. Precisamente porque forma en sí misma una sustancia completa, es necesario preguntarse de nuevo por el ser de la persona espiritual. Si es una tesis fundamental de SCHELER que todo ser tiene una esencia y una existencia, se deben examinar cada uno de estos principios constitutivos dentro de la persona espiritual.

La *esencia* de la persona es el conjunto estructurado de actos: «El centro del espíritu, la persona, no es un ser objetivo o material sino una *estructura ordenada de actos* que continuamente se autorealiza (esencialmente determinada)»²⁹. La *existencia* es esa misma autorealización que se hace efectiva, realidad, en el decurso de la historia. Según su esencia es una partet de Dios (del atributo «espíritu»), que en el proceso del tiempo lo hace realidad (Dasein). El modo lo explica SCHELER con las siguientes palabras: «tomando parte a través de la *co-realización* en un orden esencial en cuanto espíritu cognoscente, en un orden objetivo de valores en cuanto espíritu que ama, en un orden final del proceso mundano en cuanto espíritu que quiere»³⁰.

Una vez que sabemos qué sea la persona voy a tratar de responder a una pregunta que en la época de consolidación no quedó suficientemente clara: la sustancialidad de la persona. Dos hechos nos obligan a volver sobre el tema: la afirmación scheleriana de que la persona vive en sus actos y que por tanto no es sustancia, y la tesis totalmente opuesta de que las personas son sustancias, es más, las únicas sustancias. Como *punto de referencia* para dilucidar esta cuestión nos serviremos del concepto clásico de sustancia. RODRÍGUEZ ROSADO lo sintetiza de esta forma: «Lo definitivo en la categoría de sustancia, lo que en realidad la define, es el ser subsistente y no sólo el ser substantive; el no tener ella necesidad de un sujeto de inhesión respecto de los accidentes. Con esto no hacemos más que señalar la nota radical de la sustancia: la subsistencia»³¹.

29. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, IX, 39.

30. *Ibidem*.

31. RODRÍGUEZ ROSADO, J. J., *Substancia*: GER (Rialp, Madrid, 1975), tomo X, p. 199.

Por lo que respecta al constitutivo formal de la sustancia —entidad o subsistencia—, SCHELER sostiene terminantemente que las personas son subsistentes. El fundamento de la subsistencia lo coloca en la *individualidad*. «Al mismo tiempo —así lo mostré— es cada hombre, en la misma medida que es una *pura persona*, un ser *individual* y único distinto de todo otro, y análogamente su valor es un valor individual y único»³². La persona tiene una esencia que está individuada en sí misma. La singularidad e individualidad proviene del centro espiritual que existe por sí mismo y en sí mismo. El modo de existir de la persona es el de total independencia, no solamente relativa sino absoluta. Lo hemos visto anteriormente respecto del cuerpo. Tampoco se puede decir que tenga una dependencia relativa de sus actos, pues están englobados en el ser total de la persona. La persona está completa y cerrada en sí misma y no necesita de otro principio para poder subsistir. El estar individuada en sí misma hace que sea subsistente. Este es el sentido que tiene la noción de sustancia aplicado a la persona: ser en sí, ser autónomo. MARIA LEHNER ha señalado acertadamente que en SCHELER «lo más fundamental en el concepto de sustancia es la individualidad; solamente la persona individual es sustancia»³³. El principio de individuación de la persona es el espíritu. Tiene una esencia individual y esto hace que exista por *sí misma* y *en sí misma*. La individualidad se identifica sin más con la entidad o subsistencia. En este sentido se puede decir que SCHELER predica de la persona la sustancialidad.

La persona existe en sí misma y por sí misma y realiza su ser en la ejecución de sus actos. Parece un contrasentido pues el ser de la persona queda anulado al no tener una esencia estable y fija que posibilite la realización. Se puede pensar, por tanto, que el ser en-sí sustancial se diluye en un actualismo. Es pura actualidad —como el mismo dice— con lo cual desembocaríamos en su negación. Todo ser que cambia supone un ser estable y fijo que posibilite esa variación.

Esta es la objeción más seria, y que los intérpretes de SCHELER

32. SCHELER, *Formalismus*, II, 499.

33. LEHNER, M., *Das Substanzproblem im Personalismus Max Schelers*, Freiburg in der Schweiz, 1926, p. 33.

afirman ser un vacío en su noción de persona. Sin embargo esta contradicción tan evidente no se da en su filosofía. Fundamentalmente se analiza su pensamiento en la época de consolidación, que es donde más ampliamente toca el problema de la persona. Y en ella parece que no se da una fundamentación de la persona como sustante. Pues bien, esa fundamentación se halla en sus últimos escritos. Como botón de muestra podemos ver el siguiente texto: «Ciertamente la esfera de la actualidad espiritual es estrictamente personal, sustancial, en sí misma individuada membrificada hacia arriba hasta Dios como persona de todas las personas»³⁴.

El que la persona sea sustante radica en que es una parte del atributo «espíritu» de la persona divina. No solamente no es sustante, sino que para él no tiene sentido este problema: existe por sí de manera idéntica a como existe Dios. Esto puede parecer extraño, y de ahí la necesidad de mostrarlo paso por paso.

La distinción entre esencia y existencia en los que se constituye el ser espiritual de la persona nos abrirá el camino. «Según su *existencia* (ser-ahí, realidad) lo espiritual en el hombre no es sustancia absoluta —como piensa la antigua doctrina sustancialista del alma— sino una autoconcentración del espíritu divino uno como uno de los atributos del fundamento del mundo conocido por nosotros»³⁵. Desde esta vertiente no se puede decir que sea sustancia. Su existencia o ser-ahí consiste en la realización de actos mediados por las funciones físicas o psíquicas. En la ejecución de cada uno de ellos se realiza a sí misma y a Dios. Por eso podrá decir que es una autoconcentración del espíritu divino. Ello implica que el ser de la persona no puede estar cerrado, completo, pues quedaría imposibilitada una ulterior plenitud que adquiere en el transcurso de la historia. De ahí, por otra parte, que niegue que entre la persona y sus actos se dé una relación de sustancia-accidentes; los actos están incrustados en el ser de la persona, que varía en la ejecución de cada uno de ellos. Por eso negará que la persona sea sustancia absoluta.

Ahora bien, el análisis de la existencia aboca necesariamente a la consideración de la esencia. La esencia de la persona es una verdadera parte de la esencia divina. Desde este ángulo aparece como

34. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, 131.

35. SCHELER, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, IX, 105.

un ser que realiza actos, pero que están fundamentados en una sustancia permanente. «Ella «descansa» —no según su existencia, pero sí según su esencia eterna— eternamente en Dios»³⁶. La estabilidad viene garantizada por la esencia divina de la que la persona humana es una verdadera parte. Aquélla es el elemento fijo y estable. De todas formas es absolutamente necesario subrayar que no se excluye una variación o cambio en la esencia. SCHELER trata de conciliar ambos aspectos. Se trata de una variación en el sentido de una mayor plenitud posibilitada por la estabilidad de la esencia divina. Por ello no se puede decir que la persona en SCHELER se diluye en una mera conexión de actos. «El devenir de la persona es «autorrealización»: Pero lo que allí se actualiza, esto es constante en este proceso. *En primer lugar* es constante el ser absoluto, el cual es *sujeto* de la persona»³⁷.

He llegado al final de este trabajo, en el que se puede apreciar la evolución y al mismo tiempo unidad y continuidad del pensamiento de MAX SCHELER. Es ahora cuando podemos responder adecuadamente a las dos metas propuestas: concepto y sustancialidad de la persona. A la primera cuestión podemos responder de la siguiente manera: la persona es una estructura monárquica de actos. Esta definición queda perfectamente aclarada y delimitada cuando profundizamos en el problema tan debatido de la sustancialidad del espíritu. A simple vista parece que es negada. Ello ocurre si se analiza desde su teoría de los actos, ya sea en los primeros escritos o en la época de consolidación. Allí afirma tajantemente que la persona se hace en la realización de sus actos, y varía con la ejecución de cada uno de ellos. De todas formas pudimos apreciar en la época de consolidación que la persona se distinguía de sus actos, y el sentido que tiene la negación de la sustancialidad. Con ello quedaba posibilitada tanto la afirmación como la negación de la sustancialidad. En la época final queda totalmente esclarecido este interrogante: la persona es sustancia tanto en el sentido de sustante como de subsistente.

La persona lo es desde el primer punto de vista. Ello viene garantizado por su estabilidad en la esencia divina de una parte, y por

36. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, 86.

37. SCHELER, *Zusätze aus den nachgelassenen Schriften*, IX, 303.

otra, desde la esencia de la persona que es fija y estable: participa de la substancia divina que es permanente. Ello se compagina con una variación de la esencia fija de la persona. Desde un punto de vista negativo podría llegar a esta conclusión. Pero es que además él lo afirma cuando habla de la realización de la esencia personal. «Llega a ser la que eres según tu esencia individual»³⁸, dirá al hablar del amor acosmístico de persona. Esa variación no implica más que un desarrollo en plenitud de la idea eterna que su esencia implica. A mi modo de ver en esta caracterización del espíritu humano se engloba tanto la «persona» como la «personalidad». De ahí que muchas veces usa el último término. Por eso puede definir la persona como una estructura. Esta se va realizando en la ejecución de actos. No sería posible si el *ser-así* o esencia de la persona no fuera fijo. Participa de la permanencia de la sustancia divina, de la que es una parte. Es por ello que al realizarse realiza a Dios, es coejeutor con Dios. Desde la vertiente metafísica se comprende toda la fenomenología del hombre en el mundo. Se logra una vivificación del espíritu y una espiritualización de la vida. Este es el último sentido que tiene la *variación* de la que habla SCHELER. Se puede decir tanto de la persona divina como de la humana. Pero la esencia permanece *fija*, aunque *inacabada*. Esa plenitud se va adquiriendo en el desarrollo histórico a través de la realización de actos personales.

Es también subsistente. Está individuada en sí misma. Aunque es una parte del ser divino, posee un modo particular de realizar su esencia propia. Es un ser subsistente (*Selbstanseiendes*). Cada espíritu está individuado en sí mismo, existe por sí mismo y desde sí mismo. Aun teniendo su raíz en Dios, y también su unidad, posee individualidad propia. Su esencia no es idéntica a la de Dios. Con ello pretende salvar el panteísmo y el monismo en su filosofía. Es libre para realizar la determinación eterna que su esencia individual conlleva.

Como conclusión podemos decir que la persona humana es sustancia, y por ello en los dos sentidos que la filosofía clásica explica³⁹. El punto clave de esta afirmación es una consideración me-

38. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, VII, 136.

39. En ningún momento he pretendido afirmar que él acepte la noción clásica.

tafísica de su ser. En él hay que considerar detenidamente su *ser-así* o *esencia* (SOSEIN, WESEN) y su *ser-abí* (DASEIN). Su ser-así substa en Dios al participar de su sustancialidad, y subsiste por sí misma. Su ser-ahí es la realización de actos que ejecuta su ser-así. Pero es sustancia inacabada porque en ella es posible un desarrollo *más completo* de su esencia.



sica de sustancia y mucho menos la de persona. Es más, pienso que todo intento de identificar ambos pensamientos está abocado de antemano al fracaso. SCHELER parte de presupuestos distintos.