

Max Scheler y Leonardo Polo: Dos caminos distintos con muchas afinidades*

Alberto Sánchez León
asanleo@gmail.com

Resumen: Pretendo en este trabajo hacer ver que entre la fenomenología de tinte realista -y en concreto la fenomenología scheleriana- y la filosofía de Leonardo Polo puede que haya más convergencias que divergencias. Me he centrado en cinco puntos en los que parece que podría haber un acercamiento, aunque no dejo de subrayar las enormes diferencias. Tales puntos son: la crítica a la filosofía moderna en sus propios términos, la actitud prelógica y la supralógica, la negación del atributo sustancia para la persona, la diferencia del yo y la persona y la persona como crecimiento.

Palabras claves: Leonardo Polo, Max Scheler, persona, objeto, límite.

Abstract: In this work I pretend to make clear that between the realistic phenomenology -specifically Scheler's phenomenology- and Polo's philosophy there are more convergences than divergences. I've focused in five points in which there can be founded some approach between the authors, however I still stress the big differences. Those points are: A critique to the modern philosophy within its own terms, the pre-logical and supra-logical attitude, the denial of the attribute substance for the person, the difference between the *myself* and the person and the person as growth.

Key words: Leonardo Polo, Max Scheler, person, object, limit.

INTRODUCCIÓN

En la introducción que hace Rafael Corazón a la obra de Polo *Persona y libertad*¹, se atisba una posible unión entre el tema (y no método) scheleriano y la propuesta poliana. Es bien conocido que la propuesta poliana desde el abandono del límite mental pretende redirigir a la filosofía moderna hacia un puerto más luminoso que el actual. Polo quiere hacer una antropología trascendental con la peculiaridad de su método. Scheler, sin decirlo de un modo tan explícito, intenta también, ahora con lenguaje poliano, abandonar el límite, es decir, llegar a lo transobjetivo. La diferencia entre ambos es

* Artículo publicado en *Thémata*. Revista de filosofía, Universidad de Sevilla. Número 44. 2011, pp: 505-516.

¹ Cfr., Polo, L., *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona 2007, p. 16.

muy grande, y se focalizaría en el método que usan. Pero, más allá de la metodología, ambos abordan con bastante finura filosófica el tema (en uno una antropología trascendental, en el otro, un personalismo ético).

El objetivo de este trabajo pretende subrayar que quizás no se trate tan sólo de un atisbo, sino que puede que algunos puntos de convergencias –que ahora esbozaremos– entre el enfoque scheleriano y el poliano tengan una misma dirección de fondo.

Nos limitaremos a señalar tales puntos de convergencia, y dejamos para un posible estudio ulterior el desarrollo de los temas indicados. Por otro lado, el presente artículo se hace sobre la base de un conocimiento sobre Polo y la tradición fenomenológica de corte realista, y muy especialmente la scheleriana. Entendemos que, con esta base de conocimiento se pueda seguir el artículo sin especial dificultad.

1. La crítica a la filosofía moderna en sus propios términos y la necesidad de salir del objeto

“La crítica de la filosofía moderna en sus propios términos, sin acudir a instancias anteriores a ella, es la antropología trascendental, siempre que la noción de antropología trascendental no sea un desvarío. Pero el hecho de que los modernos se hayan equivocado no debe hacernos sospechar que su intento sea un delirio, porque del error no debe seguirse una paralización: ¿se han equivocado? Entonces ¿no se puede investigar aquello a que apuntan? Sí. Por eso se ha de procurar ver en qué se han equivocado y por qué, para sustituir sus enfoques por otros más acertados”². No vamos a desarrollar ahora el por qué del error de la filosofía moderna, sino que nuestra intención se limita a esbozar puntos de encuentro desde ambas visiones.

Uno de los grandes objetivos de la antropología trascendental de Polo es hacer un diálogo con la filosofía moderna. Un diálogo que no puede ser continuación, sino reconducción. Se trata de una crítica que redirija la intención filosófica moderna, pues tal intención es muy enriquecedora. “Se trata de hacer a la vez una crítica de fondo a la filosofía moderna en su propio terreno. Que la filosofía moderna sea incorrecta no comporta que el terreno que explora sea ilusorio, pues lo que ella trata de descubrir merece ser descubierto”³. Para Polo la filosofía moderna es un gran intento de profundizar en la noción del hombre, un intento que fracasa porque no consigue abandonar el límite mental, es decir, no consigue desgajarse, —abandonarlo,

² POLO, L., *Antropología trascendental*. Tomo I, *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999, p. 30.

³ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, p. 157; Cfr., RICARDO YEPES, *Leonardo Polo y la historia de la filosofía*, Anuario Filosófico, 1992, Vol. I, p. 106 y ss.

traspasarlo—, del objeto y se queda tan sólo en la esencia, no llegando así al ser del hombre. “Polo sostiene que a la presencia de los objetos no corresponde ni realidad ni apariencia, sino únicamente *haber*: *hay* objetos presentes”⁴. Pues bien, este haber el objeto manifiesta su propio límite. “Presencia y objeto son inseparables: la presencia es presencia de objeto y el objeto es objeto sólo en presencia”⁵. El conocimiento posee el objeto, lo ilumina. Por eso dice Polo que el conocimiento es luz⁶.

Hemos visto la importancia de recuperar la filosofía moderna, bien, pero, ¿por qué en sus propios términos? En sus propios términos porque la preocupación moderna no es otra que la preocupación por el ser del hombre. En efecto, es el hombre el tema que más preocupa a los modernos. Basta recordar las preguntas fundamentales que se hace Kant como baluarte de la filosofía ilustrada.

La propuesta poliana es una llamada a ampliar los trascendentales, puesto que el ser humano no es un ser más del cosmos, es decir, su ser no es el ser que estudia la metafísica. De ahí que el ser humano se distinga del ser principal, del ser del cosmos. El hombre no es cosmos, es supracósmico. Tal ampliación trascendental es propiamente la antropología trascendental, o sea, la búsqueda de trascendentales antropológicos, no metafísicos, que sean capaces de responder a la preocupación moderna: el ser del hombre.

En esta línea, Scheler hace una crítica a la modernidad también en su propio terreno, pues el hombre es el tema principal de su obra: “Las cuestiones: ¿qué es el hombre, y cual es su puesto en el ser? me han ocupado más profundamente que cualquier otra cuestión filosófica desde el primer despertar de mi conciencia filosófica”⁷. La crítica de Scheler va a ser una crítica más en el lado de la ética⁸ que en el de la antropología y la ontología, pero esto, de ningún modo invalida nuestro trabajo, pues es verdad que de la ética scheleriana se entreve su antropología, precisamente porque el hombre (la antropología) es esencialmente ético.

Scheler no habla de abandono del límite mental, no habla de presencia del objeto, pero dice algo muy significativo al respecto. El

⁴ JUAN A. GARCÍA-GONZÁLEZ, “Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica”, en *Anuario Filosófico*, 1992, Vol. I, p. 126.

⁵ IGNACIO FALGUERA SALINAS, “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992, Vol. I, p. 78.

⁶ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, T. I, Eunsa, Pamplona 1987, p. 158.

⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba, Barcelona 2000, p. 29.

⁸ Cfr., PINTOR RAMOS, *El humanismo de Max Scheler*, BAC, Madrid 1978, p. 293. También esta perspectiva es muy afín a Polo. No es que se trate de dos moralismos, ni mucho menos, pero hay en ellos una preocupación no sólo por el hombre, sino por el fin del hombre. Una conlleva a la otra, como muy agudamente dijo Píndaro: *¡Llega a ser quien eres!*

método fenomenológico es esencialmente vivencial. Y la vivencia de la que habla Scheler cuando se refiere a la acción tiene cinco modos de expresión. No se trata ahora de hablar de esos cinco modos diversos, pero sí que conviene saber que Scheler, en uno de ellos, nos habla de una tendencia con dirección clara, pero sólo de valor, sin ningún contenido representativo de imagen. Se trata de la disposición de ánimo (*Gesinnung*), la cual está axiológicamente determinada pero sin conciencia de su especificación última. Se trata de una tendencia especial que va a determinar la dirección de valor de las demás tendencias que le siguen. Tal tendencia o vivencia va a determinar el acto de querer de la voluntad y el contenido por realizar.

Hay aquí una dirección a lo real sin contenidos objetivos fenomenológicamente hablando. En cierto modo aquí se podría hablar de un abandono que supone el límite, es decir, el objeto, porque el objeto es el límite. Esto hace pensar que las dos posturas, la poliana y la scheleriana tiene ya algo en común, a saber: la salida del objeto en ambas, y, por tanto, su consiguiente traspaso.

2. Dos actitudes muy similares: la prelógica scheleriana y la supralógica poliana

Es bien sabido que el método de la fenomenología consiste en una actitud prelógica, es decir, una actitud en la que partiendo de la experiencia llegamos a adoptar una actitud cuya consistencia descansa en una mirada espiritual donde recibimos unos datos, unos hechos. En efecto, la fenomenología es un saber de vivencias, un saber vital. No versa en objetos, sino en objetos vivenciados. La vivencia toca el ser del hombre. Pero tampoco se puede entender este saber como un saber pasivo. No. La actitud es actividad, acción de alguna manera.

El objeto, el límite es para ambas filosofías una mera presencia. Pero la presencia no es la esencia. La pre-esencia es, sobretudo, un estado. A mi modo de ver, Scheler barrunta el límite, lo abandona y vuelve, pero son elogiosos los esfuerzos por salir de él. Ambos convergen en el abandono de la presencia, coinciden en tal necesidad.

El acto de ser a veces se ha entendido como mera presencia y como esencia. Esta es la denuncia constante de Polo. Tal vez esto se puede decir refiriéndonos al acto operativo de conocer, pues lo que se conoce, se conoce en presente. Pero Polo critica el estancamiento del acto de ser en la presencia. Quedarse en la presencia es cortar con la posibilidad de distinguir la antropología de la metafísica con alcance trascendental. De ahí que Polo reclame distinguir entre acto y actualidad. No distinguir esto sería caer en el monismo. El acto actual

es el pensar; el acto de ser no es actual sino trascendente y tiene que ser más que el acto de conocer cuando el acto de ser es una operación⁹.

En Scheler lo vemos en la actitud preológica, una actitud que, a diferencia de Alexander Pfänder, considera que no es necesario el objeto para que se capte el valor de las cosas. Tal captación se da a través de una percepción sentimental. No es la fenomenología solamente un método de pensamiento, sino, más bien un modo de intuir los hechos antes de toda fijación lógica. Tal intuición¹⁰ nos lleva a un trato vivencial con las cosas mismas. De ahí que Husserl hable de la intuición como el principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho de conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la 'intuición', hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios"¹¹.

Observamos aquí la diferencia fundamental de ambos métodos. La actitud preológica fenomenológica es la intuición, una intuición originaria. La actitud poliana va más allá, adoptando una actitud supralógica, abandonando y superando el límite, traspasándolo. La intención de ambas actitudes es, a mi juicio, común a los dos métodos, que son en sí irreconciliables, pero en su caminar, no en su meta.

3. La persona no es sustancia

Podría entender la perplejidad del lector ante el epígrafe tercero. La sentencia es muy provocadora. Vamos a ver qué entienden por sustancia, pues tanto Scheler como Polo niegan tal atributo para la persona.

"Persona tampoco significa sustancia. La sustancia es lo separado; pero lo separado no co-existe, sino que más bien se aísla. Las sustancias existen cada una por su cuenta; existen, pero no co-existen"¹².

⁹ Cfr., POLO, L., *Persona y libertad*, p. 33.

¹⁰ Sobre la legitimidad de la intuición son muy sugerentes las páginas de RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., en su *Ética*, BAC, Madrid 2001, pp. 89-92. Cf. también SEIFERT, J., *Discurso de los métodos. De la filosofía y la fenomenología realista*, Encuentro, Madrid 2008, pp. 23-75.

¹¹ HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, 1. Buch, 1. Abschnitt, § 24. (Traducción de J. Gaos).

¹² POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, p. 169.

Por su parte, Scheler al hablar de la persona dice: "la persona misma como unidad concreta y actual de todos los actos, la idea de este factor activo unitario y concreto, que no puede ser adscrito a ninguna de las llamadas «sustancias»"¹³.

Ahora bien, ¿qué entienden ambos por sustancia?

Para Polo, la sustancia tiene que ver con la existencia y está en el orden metafísico. Sin embargo, el hombre no existe, co-existe. Su ser no es el ser del mundo, del cosmos, es radicalmente distinto. La co-existencia es un trascendental antropológico, junto a la libertad y al amor donal. En ello estriba el carácter de *además* de la persona en Polo. Ese *además* o *plus* es el "co" de la co-existencia de la persona humana.

Scheler concibe la sustancia como algo cósmico. Equipara la sustancia a cosa. Pero la persona no es cosa sino espíritu. En este sentido coinciden plenamente, pues separan la persona del resto del mundo. Para Scheler también cabe un *plus* al tratar de la persona. "En la persona hay un *quid* cualitativo individual y único, además de la suma de los actos que se le pueden atribuir; *quid* o *plus* necesario para dar razón del mismo *quid* o *plus* que tiñe cada uno de sus actos"¹⁴.

Ahora bien, si la persona no es sustancia, entonces ¿qué es?

Esta ha sido la gran preocupación de los dos últimos siglos de la historia del pensamiento, y a lo largo de este tiempo, se han dado muchas respuestas, pero al parecer insuficientes. Tal vez la pregunta no esté bien formulada. Responder a la pregunta qué es la persona es como querer acotar el mar. De ahí que Polo se plantee no el qué es la persona, sino el quién sea.

Para Scheler la persona "es justamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles diversidades esenciales –en cuanto que esos actos son pensados como realizados"-¹⁵. Hay un *además* de sus actos, y ese *plus* toca de lleno al ser personal. Ese «plus» es quizá lo que mejor 'defina', o mejor barrunte a la persona. "Del examen de estas aseveraciones es fácil inducir que si bien la persona no es sustancia, tampoco se confunde con sus actos; siempre existen para Scheler un 'plus' y precedencia: un 'plus' en la persona, irreductible a cada uno de sus actos o a la suma de ellos; existe una precedencia de la misma respecto de los actos"¹⁶.

Si tomamos el término sustancia desde la modernidad, en ninguno de los autores que nos ocupan la persona está ligada a ella.

¹³ SCHELER, M., *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, p. 66.

¹⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa 2006, p. 135.

¹⁵ SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Caparrós editores, Madrid 2001, pp. 512-513.

¹⁶ MANDRIONI, H. D., Max Scheler. *El concepto de "espíritu" en la antropología scheleriana*, Itinerarium, Buenos Aires 1965, p. 297.

La persona no es sustancia porque simplemente no es cosa. La persona es dinámica porque es crecimiento, como veremos. La ontología clásica no sirve para llegar a la noción de persona porque considera esencial la "sustancia" humana invariable y se relega el cambio a lo "accidental"¹⁷. Pero la persona es, insistimos, acto intensivo, acto que crece, perfeccionador perfectible en palabras de Polo.

La persona no es caso (actualismo) ni cosa (sustancialismo moderno). En ella no todo es tiempo, como acaso intentara Heidegger. Ese algo que es, es sustrato permanentemente dinámico: y esto sería precisamente lo metafísico que se ha querido soslayar con el prejuicio de que, lo metafísico es algo sustancial, entendiendo lo sustancial como algo parecido a un macizo de piedra inamovible, algo cósmico, parmenídeo, que en nada daría razón del mundo y del hombre. Este modo de entender la sustancia como algo cerrado en sí mismo, como *aquello que no necesita de otro para existir*, tal como la definió Descartes, sólo admite en la sustancia relaciones puramente externas, y se olvida de este modo toda la riqueza del mundo interior¹⁸. "La persona tiene su propio modo de vivir sus actos, o de vivir en sus actos; y por ello, de variar. Pero a la vez, la persona no puede dejar de ser —por no consistir en un mero flujo— una unidad; unidad con identidad propia e identificadora de los actos que vive y en que vive. Es el juego entre estas dos notas (la variabilidad y la unidad idéntica) el que Scheler quiere poner ante nuestros ojos, huyendo por igual de la unilateralidad del actualismo y del sustancialismo, para darnos a entender la índole de la persona"¹⁹.

¹⁷ Cf., FERNÁNDEZ BEITES, P., "Fenomenología y esencia procesual humana", en *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008), p. 380.

¹⁸ "En su forma ontológica, el problema de la relación gira entorno al concepto clásico de sustancia cerrada en sí misma e inactiva (...): la sustancia concebida según este modelo, solamente admite relaciones externas, y excluye por definición toda auto-transitividad. Liberar al «ser» de esa cautividad en la «sustancia» es uno de los principales objetivos de la ontología contemporánea" JONAS, H., *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000, p. 52.

Justamente, en lo que respecta a la noción de sustancia entendida por Scheler, W. Hartmann expresa lo siguiente: "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" HARTMANN, W., *Das Wesen der Person. Substantialität-Aktualität*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie, 10/11, 1967, p. 158. Ello requiere la necesidad de una ampliación de la noción de sustancia, una ampliación que dé salida al inmovilismo sustancial que cosificó la modernidad.

¹⁹ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p.144.

4. La diferencia entre el yo y la persona

Para Polo el yo es el ápice de la esencia humana, pero con ello no ha llegado al acto de ser que es personal. La distinción real entre esencia y acto de ser nos da las claves para la distinción que nos venimos a referir ahora. El núcleo de la esencia del hombre es el yo. El yo es todo lo máximo que el hombre puede conocer de sí, por eso, "el yo es la puerta de la intimidad personal (de la persona), pero no es la persona. Conozco el yo, pero no quién soy. El yo pensado se conoce, pero no es el conocer personal (...). La persona humana es más que su yo; no se reduce a él. Es más, la persona es irreductible"²⁰.

Desde la perspectiva fenomenológica scheleriana, la persona se distingue igualmente del yo. Un sinónimo de persona en Scheler es el término espíritu. La noción de espíritu en Scheler se caracteriza por tres distintivos: El poder de objetivar; el poder de trocar todo en símbolos; y, por la conciencia de sí mismo.

Efectivamente, Scheler define el espíritu como aquello que posibilita la aparición de los objetos. La captación de esencias es lo propio del espíritu, y si capta esencias es porque el mismo no es esencia, sino algo más. "Esta facultad de separar la esencia y la existencia constituye la característica fundamental (*Grundmerkmal*) del espíritu humano, que funda (*fundiert*) todas las demás"²¹. Objetivar es situarse por encima del mundo, y este estar por encima del mundo es lo que nos diferencia de los demás seres, de ahí que el hombre no es un ser más, es persona, espíritu porque no se reduce a mundo²², sino que está encima de él. "Llegar a ser hombre es elevarse a la apertura del mundo en virtud del espíritu.

»El animal no tiene «objetos»: vive estáticamente en su medio (...). Ser-objeto es, pues, la categoría más formal de la vertiente lógica del espíritu"²³.

Para poder objetivar debe ser puro acto que nunca pueda ser objetivado a su vez. Y esto nos hace ver la diferencia que existe entre el yo y la persona o espíritu. El yo va vinculado a las funciones, que

²⁰ POLO, L., *El yo. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona 2004, p. 20.

²¹ Cf. SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 82.

²² Cf. FERNÁNDEZ BEITES, P., "La posibilidad del humanismo (después de Heidegger)", en *Anuario Filosófico* 92 (2008), p. 313. Sospecho que desde la fenomenología es viable hacer una antropología trascendental, es decir, una filosofía primera sobre el hombre: "creo que la teoría de Husserl permite construir una antropología filosófica (...) una filosofía en sentido estricto, una filosofía primera acerca del hombre". Cf. *Ibíd*, p. 316. Por eso, me parece muy interesante redescubrir la fenomenología y quitarle todos los prejuicios, prejuicios causados de un vago y pobre estudio de ella.

²³ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 69-70.

pueden ser psíquicas, pero los actos de esas funciones no son psíquicos. "Reclamamos para la esfera íntegra de los actos el término 'espíritu', llamando así a todo lo que posee la esencia del acto, de la intencionalidad y de la impleción de sentido (...). Mas en modo alguno pertenece a la esencia del espíritu un 'yo'"²⁴. El espíritu es el único ser que no es susceptible de objetivación, absoluta actualidad pura, su ser se agota en la libre realización de sus actos²⁵.

Por tanto, no es equiparable la noción de espíritu con la de cosa, substancia u objeto. Pero la pregunta brota enseguida. Si no es cosa, ni substancia ni objeto, ¿qué estatuto ontológico tiene entonces el espíritu? Para Scheler, el espíritu es la persona, la cual no cabe englobarla dentro de lo que denominamos cosa, substancia u objeto. La persona es el modo necesario de existir cualquier ser espiritual. "Persona es la forma concreta en que existe el espíritu del hombre. Persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo"²⁶.

En Polo encontramos pensamientos afines al scheleriano al respecto, pero con claras diferencias. La principal diferencia es que mientras para Scheler la persona engloba al yo, lo totaliza, para Polo eso es, sin más, aberrante. La razón que da Polo al respecto es muy interesante. Él distingue radicalmente entre esencia y acto de ser, y esa distinción es tan radical y tal real que no son lo mismo, hasta el punto de que el acto de ser, la persona no conecta, no "toca" su esencia, no es algo abarcante. Esta dualidad de la esencia y el acto de ser no la atisba Scheler, pero también éste tiene sus razones.

Tanto Scheler como Polo ven claramente la distinción que reina entre el yo (la esencia) y la persona (el acto de ser). Se podría decir que la diferencia es esta: Para Scheler el yo todavía no ha llegado a ser persona (se tienen que dar unas condiciones), sin embargo, para Polo, la persona no es su yo y el yo nunca llegará a ser persona, porque, entre otras cosas no es posible hablar de identidad en la persona (sólo cabe hablar de identidad en la persona divina). Para Polo el yo es inferior a la persona e inaccesible a ella. Para Scheler, el yo es lo que configura mi persona. Para Scheler el yo acompaña todas las percepciones psíquicas, mientras que la persona comprende y las orienta mediante conexiones de sentido. El yo percibe, la persona se vive en lo que percibe. Por eso, la distinción en Scheler es problemática, pero muy aguda, y a mi modo de ver certera. Esta problematicidad, cercana al misterio de lo que es la persona, encaja

²⁴ SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, p. 520. Lo que distingue los actos de las funciones son: su independencia del cuerpo, su peculiar temporalidad y su índole intencional. Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., "Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler", en *Anuario Filosófico*, 92 (2008), p. 348.

²⁵ Cf. *Ibíd.*, p. 346.

²⁶ AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*, BAC, Madrid 2007, p. 223.

más con un saber resuelto como hace Polo. Para Scheler la persona no es sólo lo que es de hecho (el yo), sino lo que da sentido a su hacer, algo superior que sería el ámbito de lo personal. En este sentido sí me aporta ver la libertad poliana como un trascendental antropológico, o sea, que hunde su raíz en la persona. Por eso, y esto ya no sería un pensamiento estrictamente poliano, la libertad y su poder es justamente construir nuestra esencia, de modo que sí podríamos hablar de identidad en la persona humana. A esto precisamente apunta la propuesta scheleriana.

Scheler defiende una identidad porque quiere salvar la unidad del yo y la persona. Sin embargo, Polo, al partir sobre una dualidad no puede hacerse cargo de la identidad humana, es más, ni siquiera la contempla.

Esta es la razón por la que Polo piensa que o se acepta la dualidad o entonces a lo más que se puede llegar del hombre es a sus manifestaciones. Según Polo toda la modernidad se ha quedado en las manifestaciones del hombre, hemos conocido lo esencial del hombre, pero no su acto de ser personal.

5. Persona es crecimiento. El problema de la identidad humana en ambos pensadores.

Con lo expuesto, podemos hacer esta pregunta a Polo. Si la persona es acto de ser, acto de ser personal que no admite potencialidad, ¿cómo entonces dice que la persona es crecimiento, es decir, potencialidad de alguna manera?

Polo respondería ante esto que el acto de ser personal es un acto que mejora, que se hace grande, o mejor, intensivo, que crece. La persona es así crecimiento.

Scheler, por su parte también define a la persona como crecimiento, crecimiento en virtudes, virtudes que siguen al prototipo, que siempre es una persona que encarna valores.

Para Scheler la persona viene a ser fundamentalmente amor, espíritu, libertad, y ello ya está de un modo incipiente en la *Gesinnung*. Lo común a estos conceptos es el dinamismo que emana de ellos. Amor, espíritu y libertad están en una dinámica continua, pues la persona es lo que es cuando se dirige a una tarea ética, cuando se transforma o encarna los valores del prototipo. En definitiva —y con una terminología más clásica quizás, pero no por ello menos cierta—, la persona actual se transforma en la persona ideal *cuando se humaniza*. Este *cuando* hace referencia al tiempo, pero no sólo se reduce a tiempo, no es el tiempo heideggeriano. Humanizarse es el proceso propio de la persona, pero un proceso libre, un dinamismo cuya iniciativa viene al interesado cuando éste observa lo que le falta para llegar, cuando el sujeto se hace cargo de

que el hombre está hecho para trascender el tiempo, y para trascenderse. Esto sólo se logra cuando se encarnan los valores que el prototipo posee, o sea, cuando el hombre adquiere libremente virtudes, cuando el hombre se forja un orden (*ordo*) en su amor (*amoris*). Esto es justamente lo que se entiende por humanizarse, realizarse, que en definitiva se trata del crecimiento personal. Ser persona es crecer en virtudes.

Visto así resumido el pensamiento de Scheler, podemos ahora preguntarnos: si la persona es crecimiento en virtudes, entonces, ¿qué tipo de identidad podemos atribuirle? Con otras palabras, si la persona es un espíritu que vive únicamente en la realización de sus propios actos, y los actos son lo que configuran la persona, entonces no parece claro qué tipo de unidad y qué identidad cabe hablar en la persona.

Para Scheler la persona se agota *en la libre realización de sus actos*, pero no es sus actos, sino que más que actos el alguien que actúa según un plexo ordenado. Este matiz de identificar a la persona con su obrar, es lo más fino de sus afirmaciones, y justamente esto es, una vez más lo que distingue la persona del yo, puesto que el yo es objetivable, podemos captarlo desde el centro de nuestro espíritu. "Todo lo psíquico es susceptible de objetivación, no así el acto del espíritu, la *intentio*, la contemplación de los procesos psíquicos. En el ser de nuestra persona sólo podemos recogernos, concentrarnos en él, pero no objetivarlo"²⁷. Recogerse es mirarse desde fuera y captarnos en nuestra unidad. Ese acto de *recogimiento* (*Sammlung*) es lo propio del espíritu, de la persona. "En el ser de nuestra persona sólo podemos recogernos, concentrarnos en él, pero no objetivarlo. Tampoco las otras personas, en tanto que personas, son objetivables (...). Sólo podemos llegar a tener parte en ellas si realizamos con y conforme a ellas sus actos libres, compartiéndolos, como expresa la pobre palabra «adhesión», o si a través del «comprender», posibilitado únicamente por el amor espiritual, que es el extremo opuesto de toda cosificación, nos «identificamos», como solemos decir, con la voluntad, con el amor de una persona, y así con ella misma"²⁸.

No podemos sostener que el «yo» es únicamente el conjunto de sus vivencias. Ello sería lo mismo que identificarlo con el *dasein* heideggeriano, sería reducir el ser a tiempo vivido sin identidad ninguna. El existencialismo, sobre todo el existencialismo heideggeriano, sería la forma más radical de actualismo pues sustituye la esencia por la existencia: "La esencia del ser-ahí reside en su existencia (*Existenz*)"²⁹. Por tanto, podemos decir que no hay

²⁷ Scheler, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 78.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid 1971, § 9, p. 42. Para una recuperación cabal de la persona, esto es, abierta a la trascendencia y manteniendo

un yo fuera de las vivencias, "el conjunto vivencial está unido por el entrecruzamiento (*Ineinander*) entre las vivencias; y si éstas no se desperdigan en puntos fugaces, es justamente porque juntamente con ellas es vivenciado el yo o *alguien*, al que pertenecen"³⁰. Aquí se percibe la distinción o paso del yo a la persona en Scheler. El yo, podríamos decir muy sumariamente, acompaña todas las percepciones psíquicas, mientras que la persona comprende y orienta mediante conexiones de sentido³¹, tales percepciones. "Lo peculiar de la persona está, más bien, en que penetra y transfunde (*durchdringt*) cada uno de los actos que realiza, impregnándolos de su dirección cualitativa"³², es decir, mientras el yo percibe, la persona se vive en lo que percibe. En definitiva, la diferencia la encontramos en que las funciones vitales (orgánicas) comprometen al yo, mientras que los actos corresponden a la persona en cuanto que ella es centro de tales actos. "Las funciones vitales se regulan a sí mismas, sin necesidad de un agente que se vivencie como distinto de ellas al ejecutarlas, ya que vienen condicionadas por el medio externo biológico y por el ser vivo, que compone un ciclo con su medio. En cambio, los actos, con su sentido, solo pueden surgir directamente de la persona, como lo atestigua el hecho de que la diferencia entre sentido y objeto no podría explicarse por ninguna mediación biológica"³³. Lo que estamos sosteniendo es que la persona es ese principio unificador del que hablábamos o, con palabras de Sánchez-Migallón: "el ejecutor

la identidad personal, hay que sostener la ontología clásica e incorporar la novedad fenomenológica, pero superando el existencialismo. Con tal superación lo que se pretende es no renunciar a la esencia. Como el análisis existencial fenomenológico no llega a explicar el hecho, de lo que se trata es de ensayar un análisis no existencial sino esencial fenomenológico. Este es el objetivo del audaz artículo de Pilar Fernández Beites, de la que su fuente de inspiración es la fenomenología subyacente en el pensamiento de Zubiri. Cf. "Fenomenología y esencia procesual humana", p. 382.

³⁰ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid 2002, pp. 51-52.

³¹ Tales conexiones de sentido necesitan de un principio unificador y orientador. Y lo que unifica en el orden del espíritu —pues tanto los actos como las personas son espíritus—, es justamente el *ordo amoris* de la persona. A mi juicio el *ordo amoris* scheleriano, la *Gesinnung*, es el acto de ser personal del que habla Polo, pero con todos los matices vistos.

³² FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, p. 52. También Husserl se acerca a esta postura scheleriana cuando dice: "Todas mis intenciones... forman en su movimiento una unidad, no una yuxtaposición, son todas irradiaciones de mi 'voluntad' unitaria, de mi ser unitario. Yo, el yo mismo y unitario, soy en esta voluntad, en la multiplicidad de las direcciones singulares de la voluntad, el yo voluntario... La voluntad, el tener una voluntad, el ser con esta voluntad, no es el momentáneo acto de voluntad, sino que cada acto es en sí también puesta en marcha o reasunción de una voluntad, de una voluntad persistente, de un aspecto del yo persistente". HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona 1990, Apéndice XX.

³³ FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, p. 54.

unitario que corresponde a la esencia de una realización de actos de clases, formas y direcciones tan esencialmente distintos”³⁴.

³⁴ SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, p. 120. Se tiene en cuenta que ese abandono del yo se debe al comprobar que la persona no puede ser objeto como el yo lo es. La importancia de distinguir bien entre acto y objeto es la gran aportación scheleriana, pues es lo que permite también distinguir el yo de la persona. De ahí que Sánchez-Migallón siga diciendo: “Si, por tanto, los actos no son objetivables, tampoco podrá serlo su principio unificador y realizador (...). Ese principio es lo que Scheler llama propiamente persona”, pp. 120-121.