

**Yo y persona.  
Reflexiones en torno de la ética  
de Husserl y de Scheler**

**I and Person.  
Meditations on Husserl's and Scheler's Ethics**

**MARIANA CHU GARCÍA**  
Pontificia Universidad Católica del Perú

La diferencia mayor entre la fenomenología de Husserl y la de Scheler reside en el carácter trascendental de la primera y el carácter ontológico de la segunda. Con razón se afirma que mientras para uno prima la conciencia o la razón, para el otro prima el ser. Sin embargo, se ha sostenido que, pese a todos los intentos de Scheler por evitarlo, su concepto de persona funciona como un principio semejante al yo trascendental. Puestas así las cosas y dado que parece posible afirmar que, cuando se requiere la unidad en la multiplicidad de actos, Husserl introduce al yo puro y Scheler, a la persona, cabría preguntar si lo que, según un autor, está del lado de los actos, se encuentra, según el otro, del lado del objeto y viceversa. En el siguiente texto, intentaremos pues responder si el concepto scheleriano de persona corresponde al concepto husserliano de yo, y si el concepto husserliano de persona corresponde al de yo según Scheler.

The main difference between Husserl's and Scheler's phenomenology lies in the transcendental character of the former and the ontological character of the latter. It is correctly maintained that whereas for one consciousness or reason prevails, for the other being prevails. However, it has also been suggested that despite Scheler's multiple attempts to avoid it, his concept of person functions as a principle similar to Husserl's transcendental I. Since it seems possible to ascertain that when the unity within the multiplicity of acts is required, Husserl introduces the pure *ego* and Scheler the person, it could be asked whether what the first author finds on the side of the acts the other finds on the side of the object, and vice versa. The article thus attempts to answer the question whether the Schelerian concept of person corresponds to the Husserlian concept of the I, and whether Husserl's concept of person corresponds to the I according to Scheler.

"Si bien Scheler adopta mi institución de la correlación esencial entre 'objeto' (ser real) y multiplicidad constituyente de acto, no comprende, sin embargo, el auténtico sentido de este giro copernicano que sustituye así al kantiano y lo marca como una forma preliminar al verdadero giro"<sup>1</sup>. Esto anota Husserl en su ejemplar del *Formalismus*, ahí donde Scheler rechaza la apercepción trascendental kantiana y el yo como condición del objeto y del mundo. La anotación condensa bastante bien dos puntos claves de la posición de Scheler frente a la filosofía de Husserl: fiel a la *eidética* de las *Investigaciones lógicas*, Scheler toma distancia del giro trascendental de las *Ideas* y entiende la reducción como la actitud personal que permite al filósofo distinguir el aspecto esencial (*Sosein*) del aspecto existencial del ser (*Dasein*)<sup>2</sup>. A primera vista, parece imposible conciliar sus respectivos análisis del yo y la persona, pues da la impresión de que se excluyen: lo que para uno está del lado subjetivo del *a priori* de la correlación intencional (el yo para Husserl y la persona para Scheler) parece ubicarse, según el otro, del lado objetivo de la misma (la persona para Husserl y el yo para Scheler). Ahora bien, como señala Landgrebe recordando a Spiegelberg, es demasiado simplista resumir la relación de ambos autores afirmando que Scheler solo adoptó de la fenomenología husserliana la intuición de esencias y rechazó la reducción trascendental<sup>3</sup>. Lo sería, en efecto, pues esa interpretación nos obligaría a decidir entre la fenomenología como

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, "Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus*", edición y traducción de Heinz Leonardy, en: *Études phénoménologiques*, vol. 7, n° 13-14 (1991), pp. 34-37. La traducción es de la autora.

<sup>2</sup> Resumimos con esta fórmula el concepto scheleriano de reducción fenomenológica sin poder ahondar aquí en el sentido de la reducción como "desimbolización" y "desrealización" considerando la evolución de la filosofía de Scheler.

<sup>3</sup> Cfr. Landgrebe, Ludwig, "Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl", en: Good, P. (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna: Francke, 1975, p. 79.

ciencia estricta de la subjetividad trascendental y la fenomenología como actitud apropiada para desarrollar una ontología, en la cual lo absoluto no es la conciencia sino cierta esfera del ser.

Considerando que en el tema que nos ocupa ocurre lo que Landgrebe encuentra en los análisis husserlianos y schelerianos sobre la historia, esto es, que, lejos de oponerse, se complementan, podríamos reformular la impresión de que no es posible reconciliación alguna en una doble pregunta: ¿corresponde el concepto scheleriano de persona al concepto husserliano de yo?, ¿es el concepto husserliano de persona paralelo al concepto scheleriano de yo? En lo que sigue, quisiéramos sostener que la respuesta a la primera pregunta es afirmativa mientras que la de la segunda es negativa, siempre y cuando se tenga en consideración un fenómeno fundamental cuyo sentido pleno solo se encuentra en el ámbito de la ética: la individualidad.

Como se sabe, motivado por el análisis de la intersubjetividad y por la determinación del concepto de *cogito*<sup>4</sup>, Husserl abandona la posición de las *Investigaciones lógicas*, en las que el yo no es un dato fenomenológico. Designado como "persona empírica" y "sujeto psíquico"<sup>5</sup> (*seelisches Ich*), en la primera edición de las *Investigaciones*, el yo no es más que un objeto empírico. Y la expresión "yo fenomenológico" solo indica al "complejo real de las vivencias" del sujeto empírico<sup>6</sup>. En las *Ideas*, en cambio, nos advierte que no debemos confundir al yo de la persona *real* con el yo puro<sup>7</sup>. Y si distingue al yo de sus vivencias es solo de modo abstracto, pues, tomado por sí mismo, es un centro vacío, "yo puro y nada más"<sup>8</sup>, a la vez que las vivencias solo pueden ser pensadas como "el medio de la vida del yo"<sup>9</sup>, pues pertenece a la esencia de todo acto, dice Husserl, "ser vivencia intencional 'ejecutada' <'vollzogen'> por el yo puro"<sup>10</sup>, ser sedimento inseparable de él, pero no hábito del sujeto empírico<sup>11</sup>.

---

<sup>4</sup> Cfr. Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbarch, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner, 1989, p. 190.

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Barcelona: Altaya, 1995, pp. 478, 484 (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, vol. XIX, edición de Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, pp. 360, 369 respectivamente).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>7</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirió Q. México: UNAM, 1997, p. 140. En adelante, *Ideas II* (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, vol. IV, edición de Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, p. 104. En adelante, *Hua IV*).

<sup>8</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de José Gaos, Madrid: FCE, 1993, p. 190 (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana III/1, edición de Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 179).

<sup>9</sup> *Ideas II*, p. 135 (*Hua IV*, p. 99).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 140 (*ibid.*, p. 104).

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, p. 148 (*ibid.*, p. 111).

De otro lado, la persona es abordada en el marco de una ontología como un objeto constituido. Husserl se ocupa de su estructura esencial cuando delimita las regiones de la naturaleza y el espíritu, aunque no siempre sigue la misma estrategia<sup>12</sup>. Como se recuerda, en el caso de *Ideas II*, tomando el concepto de realidad como hilo conductor de los análisis constitutivos, Husserl se ocupa de tres objetos: la realidad material, la anímica o psíquica y, pasando de la actitud naturalista a la personalista, el espíritu o mundo espiritual. Aquí el ser humano no es exclusivamente analizado como psique encarnada, sino como persona. A ella le pertenece, como un primer rasgo esencial, el encontrarse en correlación intencional con su mundo circundante, que no es naturaleza, sino mundo axiológico y práctico. En segundo lugar, es esencial a la persona hallarse en relaciones mutuas de comprensión, de modo que, pasando por distintos niveles de intersubjetividad, cada persona es no solo sujeto de su mundo circundante, es decir, mónada, sino también miembro de un mundo común. Puede parecer trivial señalar el carácter intersubjetivo de la persona como nota esencial; sin embargo, no lo es si tomamos en cuenta que, para Scheler, el que exige un "tú" es el yo, no la persona. En tercer lugar, aunque la motivación pasiva pertenece a la persona misma como "*subsuelo* fundante"<sup>13</sup>, en sentido estricto la persona es el sujeto de la motivación activa, es decir, de los actos de razón cognitivos, emocionales y prácticos. Es en virtud de este rasgo esencial que, en tanto "yo puedo espiritual", la persona es libre y responsable de sí y de cada toma de posición. Por último, en esta libertad de motivación, la persona constituye su individualidad como la unidad de un estilo de motivación. En ese sentido, Husserl distingue la típica general del ser humano de la típica individual o personal distinta en cada uno<sup>14</sup>. Posteriormente, en un manuscrito de investigación, Husserl se referirá a la individualidad personal subrayando el estrato volitivo de la vida subjetiva<sup>15</sup>; páginas más adelante en el mismo manuscrito, el querer de la personalidad aparecerá como condición del carácter ético de la individualidad<sup>16</sup>. Volveremos sobre esto.

<sup>12</sup> Cfr. la introducción de Henning Peucker, editor de *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, *Husserliana XXXVII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. XXXVI. En adelante, *Hua XXXVII*.

<sup>13</sup> *Ideas II*, p. 328 (*Hua IV*, p. 280).

<sup>14</sup> "Pertenece a la vida personal una tipología que es distinta para cada una" (*Ibid.*, p. 319 [*ibid.*, p. 271]); "Pero el hombre tiene una especie individual, cada uno una distinta" (*ibid.*, p. 322 [*ibid.*, p. 274]).

<sup>15</sup> "En tanto se considera [el ser humano] como sujeto de una vida unitaria, conexas (con respecto al mundo que 'hace frente' a su vida), y del mismo modo considera a los otros, capta lo típico de su personalidad individual, su personalidad como personalidad de voluntad, su carácter sobre el sustrato de sus predisposiciones pasivas así como de sus hábitos adquiridos etc." (Husserl, Edmund, "Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad [virtud] y felicidad <Febrero de 1923>", traducción de Julia V. Iribarne, en: *Acta fenomenológica Latinoamérica*, vol. 3, CLAFEN, Lima/Morelia: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, p. 799 ["Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit [Tugend] und Glückseligkeit <Februar 1923>", edición de Ullrich Melle, en: *Husserl Studies*, vol. 13, n° 3 [1996-1997], p. 211]).

<sup>16</sup> "El ser humano capta el tipo 'ser humano normal' y como ser humano ético quiere superar este mismo tipo. Eso en el aspirar social; para sí ve él su tipo individual, a sí mismo como sujeto de sus disposiciones dadas, sus propiedades de carácter con su típico modo de obrar, de dejarse motivar y el tipo de su vida actuante: él quiere,

Como se sabe, los análisis genéticos llevan a Husserl a añadir, en la versión de Landgrebe de *Ideas* II, que "el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y <que> en ello radica que tenga su historia individual"<sup>17</sup>. La Cuarta meditación cartesiana está dedicada a mostrar cómo en una génesis trascendental el yo puro se constituye como mónada, cómo en la efectuación de sus actos el yo desarrolla "un estilo constante, con una ininterrumpida unidad de identidad, un *carácter personal*"<sup>18</sup>. Así pues, desde el punto de vista del fenomenólogo, la relación entre el yo y la persona es ahora la de la identidad y diferencia. Todo depende de la relación entre lo trascendental y lo mundano. Si la reducción trascendental subraya su diferencia, la mundanización subraya su identidad, de modo que, en adelante, los conceptos de yo y persona remiten uno al otro. Esto no significa que Husserl abandone la distinción, sino que, en tanto fenomenólogo que experimenta "la mundanización como contraparte de la reducción"<sup>19</sup>, esa distinción se presenta abstracta, pues, en tanto mónada, el yo es necesariamente personal<sup>20</sup>, "ego trascendental concreto"<sup>21</sup>, o, como también se afirma, una "persona trascendental"<sup>22</sup>; o, para usar la conocida expresión de la *Crisis*, no es solo objeto en el mundo, sino también sujeto para él.

Una relación como esta entre el yo y la persona sería inaceptable para Scheler, pues, desde su punto de vista, el yo es un objeto más entre otros, aquel dado en la percepción interna. Contra el "yo pienso" kantiano, Scheler afirma el fenómeno de un yo individual como dato intuitivo que podemos encontrar también en las "figuras del mundo poético"<sup>23</sup>. No se trata, pues, del yo empírico de la observación e inducción

---

como ser humano ético, cambiar este tipo individual en el sentido de la norma ética y transformarse, dar forma ética a su tipo individual en el sentido de la norma ética y transformarse, dar forma ética a su tipo individual. En la humanidad ética, cada ser humano tendría en común con cada uno de los otros el tipo ético general; pero cada uno tendría su tipo ético individual" (*ibid.*, p. 811 [*ibid.*, p. 223]).

<sup>17</sup> *Ideas* II, p. 348 (*Hua* IV, p. 300).

<sup>18</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1997, segunda edición, p. 90; en adelante, MC (Husserl, Edmund, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, edición de Stephan Strasser, 1950, p. 101; en adelante, *Hua* I).

<sup>19</sup> Luft, Sebastian, "Quelques problèmes fondamentaux dans les textes tardifs de Husserl sur la réduction phénoménologique", en: *Recherches husserliennes*, vol. 20 (2003), p. 21. La traducción es de la autora.

<sup>20</sup> "Das 'Ich' bleibt im vorstehenden abstrakt und unbestimmt. Es ist eben abstrahiert davon, dass es als monadisches Ich notwendig 'personal' ist" (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil, 1921-1928*, *Husserliana*, vol. XIV, edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, nota I, p. 48).

<sup>21</sup> MC, p. 98 (*Hua* I, p. 75).

<sup>22</sup> Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, París: PUF, 1999, p. 59. La traducción es de la autora. Sobre la idea de una antropología fenomenológica desde la perspectiva trascendental de Husserl, *cfr.* los trabajos de Orth y San Martín, por ejemplo: Orth, Ernst Wolfgang, "Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie", en: *Husserl Studies*, n.º 4 (1987), pp. 103-141; San Martín, Javier, *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires: Almagesto, 1997; "Phénoménologie et anthropologie", en: *Études phénoménologiques*, vol. 7, n.º 13-14 (1991), pp. 85-114. *Cfr.* también el capítulo IX, "Ética y antropología" de Iribarne, Julia V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*, Bogotá: Universidad Nacional Pedagógica/San Pablo, 2007, pp. 161-187.

<sup>23</sup> Scheler, Max, *Ética*, introducción y edición de Juan Miguel Palacios, traducción de Hilario Sánchez Rodríguez Sanz, Madrid: Caparrós, 2001, p. 509. En adelante, *Ética* (Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*

ni de lo que él llama "yoidad" (*Ichheit*). Captada en una intuición eidética, esta última no es un yo supra-individual o una conciencia en general, sino la esencia de todos los yo individuales reales y posibles, y se distingue de la esencia de cada yo individual, distinción que a Husserl, como anota en su ejemplar del *Formalismus*, le resulta incomprendible<sup>24</sup>. Para aclararla, es necesario recordar qué entiende Scheler por psíquico y qué por esencia.

A diferencia de los actos que son, como la persona y el mundo, "psico-físicamente indiferentes", las vivencias psíquicas son funciones y presuponen el cuerpo-propio y sus funciones. Si excluimos la experiencia de este último, tenemos lo psíquico puro, que se presenta como una diversidad de vivencias que no son exteriores las unas a las otras, sino que se incluyen mutuamente en el yo. Scheler usa la expresión *Ineinander im Ich* para indicar que las vivencias psíquicas forman un entramado tal que no están disociadas temporalmente. Para que sea posible la experiencia de la sucesión, es necesario que intervenga el sentido interno que, provocando variaciones en el cuerpo-propio de aquel que percibe, hace aparecer tanto la distinción entre "mis" vivencias y "tus" vivencias como aquella del presente, pasado y futuro. Entendido como la "unidad de una multiplicidad del puro <ser> una en otra" de las vivencias, el yo es siempre comentado en su totalidad cada vez que aprehendemos una de ellas. Por eso, aunque no se puede identificar con el *contenido* de una de sus vivencias, ni con su suma u orden, si una de las vivencias varía (*ändert*), el yo varía *en* ellas –no a causa de ellas, como si fueran dos cosas separadas, aclara Scheler–, "deviene otro" (*Anderswerden*): "Es decir el *contenido* íntegro de su 'existencia' es ese 'tornarse otro' *en* sus vivencias y ese tornarse otro en su modo individual"<sup>25</sup>.

En cuanto a las esencias, hay que recordar que, según Scheler, estas no son en sí mismas ni generales ni individuales. Adquieren estos caracteres si las relacionamos con un objeto. Idéntica en todo yo individual, la yoidad es pues universal y distinta de la esencia individual de cada yo. Pero lejos de excluirla, se encuentra en correlación esencial con ella y, por eso, no la podemos concebir como ente independiente de los yo individuales, sino que la encontramos, por abstracción eidética, en los yo individuales en los que deviene existente. En cambio, la esencia propia de un yo individual, esto es, no del sujeto empírico, sino de la diversidad psíquica, es co-dada en una intuición interna *en* cada una de sus vivencias *empíricas*, siempre que estas se presenten de modo pleno. ¿Qué hace individual a esta esencia? ¿De dónde proviene el modo individual que tiene cada yo de devenir otro? Según Scheler, todo yo individual se basa en un *modo individual de vivir* las vivencias posibles o efectivas<sup>26</sup>. Porque son vividas

---

*Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, edición de Manfred Frings, Bonn: Bouvier, 2000, séptima edición, p. 379. En adelante, GW 2).

<sup>24</sup> Cfr. *Ética*, p. 509 (GW 2, p. 379), así como Husserl, Edmund, "Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus*", pp. 36, 37.

<sup>25</sup> *Ética*, p. 561 (GW 2, p. 421).

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 506, 507 (*ibid.*, p. 377).

según este modo particular, muestran la individualidad del yo. Así, el yo es el objeto de la percepción interna porque objetivamos, en ese acto, la diversidad psíquica, y en él es co-dada la esencia individual del yo<sup>27</sup>, cuyo ser, por lo demás, es el presupuesto de la psicología. De este modo, esta ciencia queda excluida de la región del ser que funda la individualidad de ese modo de vivir nuestro yo: el ser persona.

Tanto desde un punto de vista teórico como ético, los análisis de Scheler sobre la persona están determinados por un doble motivo: el reconocimiento de su individualidad y la imposibilidad de objetivarla. Designando solo un estrato del ser humano, Scheler se refiere a la persona con el término de "espíritu". De un lado, quiere evitar la reducción del ser al ser-objeto, de modo que, en tanto ser-espiritual, sostiene Scheler, la persona escapa a todo acto de representación; por ello, la existencia (*Dasein*) de la persona ajena solo es dada en la co-efectuación de sus actos (*Mitvollzug*). De otro lado, definir a la persona como ser racional o ser de voluntad equivale a "despersonalizarla", convertirla en un punto de partida anónimo de actos de razón o de voluntad. Al respecto, es importante tener en cuenta que, en el *Formalismus*, el problema de la persona aparece una vez que la reducción ha permitido mostrar la multiplicidad de actos de esencias distintas y nos preguntamos por su fundamento o unidad de ser. Y dada la correlación entre la esencia de los actos y la de los objetos, debemos preguntar también por el fundamento de los objetos de esencias distintas. Estos tienen su unidad de ser en el mundo, al que pertenecen los yo individuales y sus esencias, pero también la yoidad, los valores y los objetos ideales, según las diferentes esferas del ser-objeto. La persona, por el contrario, no es objeto ni parte del mundo, sino su correlato<sup>28</sup>; y, por ello, el mundo siempre es personal. Conocida es la siguiente "definición esencial" que Scheler ofrece: "*la persona es la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí*—no, pues, *πρὸς ἡμᾶς*—antecede a todas las diferencias esenciales de actos (y, en particular, a la diferencia de percepción externa e interna, querer externo o interno, sentir, amar, odiar, etc. externo e internos). *El ser de la persona 'fundamenta' todos los actos esencialmente diversos*"<sup>29</sup>. Los fundamenta en el sentido en que, sin ella, no son más que esencialidades abstractas. En tanto el ser-espíritu tiene como nota esencial la efectuación y nunca el ser-objeto, los actos solo pueden ser concretos, existir, como efectuados por la persona: "Pues persona es precisamente aquella unidad que existe para actos de todas las posibles *diversidades esenciales*—en cuanto que esos actos son pensados como efectuados"<sup>30</sup>. Dicho de otro modo, en cuanto los concebimos como esencialidades concretas, los actos presuponen la referencia a la esencia de la persona, en tanto que ella los efectúa. Es por este concepto de

<sup>27</sup> "En suma, lo que de un modo necesario y evidente está dado siempre en un acto que corresponda a la esencia de la *percepción interna* es tan sólo la esencia y la individualidad del yo y de 'cualquiera' de sus *vivencias y propiedades*" (*ibid.*, p. 547, [*ibid.*, pp. 409, 410]).

<sup>28</sup> *Cfr. ibid.*, p. 525 (*ibid.*, p. 392).

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 513 (*ibid.*, pp. 382-383).

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 512-513 (*ibid.*, p. 382).

efectuación que algunos autores tienden a aplicar el calificativo de trascendental al concepto scheleriano de persona<sup>31</sup> y otros sostienen no solo que Scheler no logró salir del trascendentalismo<sup>32</sup>, sino también que su noción de persona funciona como un "principio" análogo al ego trascendental husserliano<sup>33</sup>. Sin embargo, esto debe ser matizado, pues para Scheler no *constituimos* los objetos, ni los valores, sino que, por su teoría de la funcionalización, sostiene que nos limitamos a *seleccionarlos* entre las posibilidades de lo dado.

Ahora bien, si la persona es la unidad de la multiplicidad de actos de esencias distintas, el concepto de efectuación no se puede interpretar en sentido actualista dejando al margen al efectuante de los actos o haciendo de él un "mosaico de actos" al modo de la psicología de la asociación<sup>34</sup>. No es de extrañar que Husserl exprese aquí con entusiasmo su acuerdo respecto del peligro de reducir a la persona a una conexión abstracta de actos. Lo importante es que anota que dicho peligro concierne a las *Investigaciones*, no a las *Ideas*<sup>35</sup>. De otro lado, así como Scheler rechaza la teoría actualista, rechaza también el sustancialismo, pues la persona, dice, "es la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido"<sup>36</sup>. Cabe señalar aquí que si, en el libro sobre la simpatía, Scheler emplea el término sustancia para referirse a la persona<sup>37</sup>, pese a haber rechazado explícitamente el sustancialismo en el *Formalismus*<sup>38</sup>, se debe a que no entiende el concepto de sustancia en sentido tradicional, sino como una estructura de actos<sup>39</sup>. En tanto "*Akt-substanz*" y no simplemente "*Substanz*", la persona representa un orden estructural que no es otro que el de la fundación de los actos, donde el amor tiene el rol principal. Como ha mostrado Leonardy, esa estructura de actos corresponde al *ordo*

<sup>31</sup> Por ejemplo, Landgrebe (*cf. op. cit.*, p. 85).

<sup>32</sup> Cfr. Pigalev, Alexandre, "Wertewandel, Phänomenologie der Liebe und die Frage nach dem fremden Ich im Denken Max Schelers", en: Pfafferott, Gerhard (ed.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*. II. *Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V.*, Bonn: Bouvier Verlag, 1997, pp. 53-61.

<sup>33</sup> Cfr. Rutishauser, Bruno, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Einer kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern/München: Francke, 1969, pp. 68-69.

<sup>34</sup> Cfr. *Ética*, p. 514, nota 18 (GW 2, p. 384, nota 1).

<sup>35</sup> Cfr. Husserl, Edmund, "Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus*", pp. 38, 39.

<sup>36</sup> *Ética*, p. 499. "Person ist vielmehr die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Er-lebens – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und ausser dem unmittelbar Erlebten" (GW 2, p. 317).

<sup>37</sup> Cfr. Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, traducción de José Gaos, revisión y presentación de Ingrid Vendrell, Salamanca: Sígueme 2005 (Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, edición de Manfred S. Frings, Bern/München: Francke Verlag, 1973. En adelante, GW 7). Scheler emplea los términos de "selbständigen Daseins" (Substanzen)" (GW 7, p. 76), "geistigen Personsubstanzen oder Aktsubstanzen" (*ibid.*, p. 131). La persona es "die unerkannte und im 'Wissen' nie gebbare individuell erlebte Einheitssubstanz aller Akte, die ein Wesen vollzieht" (*ibid.*, p. 168).

<sup>38</sup> Cfr. *Ética*, pp. 514-515 (GW 2, pp. 383 ss).

<sup>39</sup> "Person ist nur zeit- und raumfreie Aufbauordnung von Akten, deren seiende konkrete Ganzheit jeden Einzelakt mitbestimmt, deren Ganzheitsvariation ferner jeden Einzelakt mitvariirt; d.h., wie ich zu sagen pflege, Person ist 'Akt-substanz'" (GW 7, p. 219).

*amoris*<sup>40</sup>, esto es, "la ordenación del amor y del odio, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*"<sup>41</sup>. En el sentido de Scheler, la persona en tanto sustancia de actos no implica algo idéntico y permanente en el tiempo, sino el concepto de variación o de devenir otro. Así, contra la sustancialización de la persona, Scheler sostiene: "Más bien en *cada* acto plenamente concreto se halla la *persona íntegra*, y '*varía*' también toda la persona en y por cada acto, sin que su ser se agote en cualquiera de sus actos o '*cambie*' como una cosa en el tiempo"<sup>42</sup>.

¿Cómo entender esta variación o *Anderswerden* de la sustancia de actos que es la persona? O más bien, ¿cómo en este devenir otro la persona posee una identidad? Es precisamente en este *Anderswerden* que Scheler encuentra la identidad personal, el fenómeno más oculto de todos, al que solo podemos indicar<sup>43</sup>: "La identidad reside exclusivamente en la dirección cualitativa de ese puro tornarse otro"<sup>44</sup>. La persona es más que sus actos, pero solo existe al efectuarlos y, al hacerlo, se transforma en ellos sin dejar de ser la misma persona. Dicho de otro modo, la persona *renueva* su ser y su valor en cada efectuación de actos; se enriquece o empobrece en sentido ético según el valor positivo o negativo de los actos que ejecuta<sup>45</sup>. Como esta renovación no es posible sin la efectuación de los actos que la persona impregna con su peculiaridad –incluida la percepción interna y el yo como su objeto–, la consideración de los actos en tanto que esencialidades abstractas no nos dice nada sobre la individualidad personal: "Ningún conocimiento de la esencia del amor o del juicio, por ejemplo, nos deja conocer, ni en el más mínimo de sus rasgos, cómo la persona A o la persona B ama o juzga –lo que tampoco hace, como es natural, la referencia a los contenidos (objetos de valor, estados de cosas) que le están dados en esos actos–"<sup>46</sup>.

En este momento, conviene retomar la doble pregunta que planteamos al inicio: ¿corresponde el yo de Husserl a la persona de Scheler y viceversa? Se puede afirmar, en efecto, que ahí donde se requiere la unidad de los actos, Husserl recurre al concepto de yo y Scheler, al de persona. Sin embargo, no se trata de dos principios abstractos

<sup>40</sup> Cfr. Leonardy, Heinz, *Person und Liebe. Max Schelers Versuch eines phänomenologischen Personalismus*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 144-145.

<sup>41</sup> Scheler, Max, *Ordo amoris*, traducción de Xavier Zubiri, edición de Juan Miguel Palacios, Madrid: Caparrós, 2008, p. 22. En adelante, *Ordo amoris* (Scheler, Marx, "Ordo amoris", en: *Schriften aus dem Nachlass*. vol. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bonn: Bouvier Verlag, 1986, p. 347. En adelante, GW 10).

<sup>42</sup> *Ética*, p. 515. "Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und '*variiert*' in und durch jeden Akt auch die ganze Person – ohne dass ihrer Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit '*veränderte*'" (GW 2, p. 384).

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 515. "Suchen wir uns dieses verborgenste aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, so können wir freilich nur durch Bilder den Leser bestimmen, in die Richtung des Phänomens zu sehen" (*ibid.*, p. 385).

<sup>44</sup> *Loc. cit.* "Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst" (*loc. cit.*).

<sup>45</sup> Cfr. *ibid.*, p. 692 (*ibid.*, p. 526).

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 516-517. "Keine Erkenntnis vom Wesen z.B. der Liebe oder des Urteils bringt uns der Erkenntnis, wie die Person A oder B liebt und urteilt, um eine Spur näher – und natürlich ebensowenig der Hinblick auf die Inhalte (Wertgegenstände, Sachverhalte), die ihr in jenen Akten gegeben sind" (*ibid.*, pp. 385-386).

como se ha señalado. Creemos que lo que permite considerar como complementarias a la fenomenología trascendental y ontología fenomenológica es el concepto de individualidad personal. Por ello, solo se puede afirmar que el yo husserliano corresponde al concepto scheleriano de persona si –además de considerar el carácter trascendental de la persona en Husserl– hacemos una precisión, en virtud de la cual el concepto husserliano de persona no puede corresponder al yo scheleriano. La precisión consiste en que tanto Husserl como Scheler apuntan a lo concreto. Ciertamente, cada uno entiende esta concreción de modo distinto, pero en ambos casos se trata de salir de la abstracción. Y la salida es precisamente, en palabras de Husserl, “<e>I modo de ser de la persona que corresponde a la pregunta personal ‘¿quién es?’ (...)”<sup>47</sup>. Si, para Scheler, la persona no es, como hemos visto, un centro anónimo de irradiación de actos, sino que es individual por ser persona, para Husserl, por la mundanización, la persona en tanto objeto en el mundo no se reduce a portar valores como podría haber pensado Scheler a partir de su lectura de las *Ideas*, sino que es, como lo señalan las lecciones de ética de Friburgo, *personalidad* que ejecuta actos, “en la medida en que la personalidad es la que en el querer quiere, en el actuar actúa, y en la medida en que las propiedades de su carácter co-condicionan, de modo manifiesto y conforme a la experiencia, la dirección de su voluntad”<sup>48</sup>. En este sentido, habría que decir que el concepto scheleriano de yo corresponde más al alma, con la cual, según la *Crisis*, Descartes identifica al *cogito*, que al concepto husserliano de persona. Ahora bien, hecha esta precisión, queda pendiente la pregunta por aquello que determina la individualidad personal, sea esta comprendida como un estilo de motivación a efectuar actos dirigiendo la voluntad a un determinado fin, o bien como la dirección cualitativa de ese devenir otro de la persona en cada acto concreto.

A primera vista, no parece pertinente afirmar que Husserl y Scheler coinciden en el concepto de individualidad personal, pues este niega explícitamente tanto los contenidos de conciencia como el cuerpo propio en tanto principio de individuación. Es por esta razón que decíamos más arriba que la tensión se resuelve desde el punto de vista ético. Como se sabe, las reflexiones éticas de Husserl lo llevan a ampliar el sentido de la racionalidad extendiendo el concepto de acto objetivante a las emociones y a la voluntad –lo que le permite sostener la objetividad de los valores–, pero también a considerar otro principio de individuación que aparece tímidamente en los artículos sobre la *Renovación del hombre y la cultura*<sup>49</sup>, y en las lecciones de *Introducción a*

<sup>47</sup> Se trata de una incorporación de Husserl al párrafo 49 de *Ideas* II: “Die Seinsart der Person, die sich ausspricht in der personalen Frage ‘Wer ist das?’ und einer Frage, die jede Person in Bezug auf sich selbst stellen kann im ‘Wer bin ich?’ Und in Bezug auf Andere: ‘Wer ist er?’, worin das ‘Andere’ steckt” (*Hua* IV, p. 409).

<sup>48</sup> La traducción es de la autora. “(...) sofern die Persönlichkeit es ist, die im Wollen will, im Handeln handelt, und sofern ihre Charaktereigenschaften die Willensrichtung offenbar und erfahrungsmässig mitbedingen” (*Hua* XXXVII, § 2a, p. 8).

<sup>49</sup> Cfr. por ejemplo, Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*, introducción de Guillermo Hoyos Vásquez, traducción de Agustín Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos/UAM, 2002, pp. 29, 30 (Husserl,

la ética de Friburgo<sup>50</sup>, y explícitamente en algunos manuscritos de investigación. Ello lo aproxima a la idea scheleriana según la cual antes de *ens cogitans* o de *ens volens*, somos *ens amans*<sup>51</sup>. Para Scheler, si la existencia de la persona solo es dada en la efectuación o co-efectuación de sus actos, su esencia o, mejor, su esencia axiológica individual, solo es dada en la comprensión<sup>52</sup>, especialmente aquella del acto de amor<sup>53</sup>. Pese a que, en las reflexiones éticas de Husserl, la voluntad tiene un papel central, pues una vida ética en sentido positivo tiene como rasgo esencial el decidirse responsablemente por ella, Husserl encontrará la motivación y fundamento de esa voluntad en el amor como centro del yo y de la personalidad. Así, a la pregunta quién soy o quién es el otro, hay que responder, desde el punto de vista de Husserl: soy el que ama de esta manera<sup>54</sup>; y desde el punto de vista de Scheler: soy este *ordo amoris*. No podemos aquí abordar en toda su magnitud el concepto scheleriano de *ordo amoris*, pero quisiéramos señalar que este tiene un sentido normativo semejante al que encontramos en la idea husserliana de una vida ética entendida como la mejor posible instituida por una voluntad fundada en el amor. En su sentido normativo, el *ordo amoris* consiste, según Scheler, en que, una vez descubiertos, por el amor de sí o el amor de otro, los valores que nos invocan individualmente, estos se convierten en una exigencia a nuestra voluntad de llevarlos a la existencia efectiva<sup>55</sup>. Es precisamente porque, en su ética temprana, no reconoce este llamado del amor que determina nuestra vocación, que Husserl sustituye el imperativo categórico que, en ese entonces, toma de Brentano, según el cual debemos "hacer lo mejor entre lo alcanzable", por un imperativo categórico individual fundado en el amor<sup>56</sup>. En ese sentido, el amor funda, tanto para Husserl como para Scheler, un deber absoluto e individual, al que no podemos renunciar porque implicaría renunciar a nosotros mismos.

---

Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Husserliana*, vol. XXVII, edición de Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp, Dordrecht et. al.: Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 28, 29).

<sup>50</sup> Cfr. por ejemplo, el texto complementario XII, *Hua* XXXVII, pp. 339-342.

<sup>51</sup> Cfr. *Ordo Amoris*, p. 45. "Der Mensch ist, ehe er ein *ens cogitans* ist oder ein *ens volens*, ein *ens amans*" (GW 10, p. 356).

<sup>52</sup> Cfr. GW 7, p. 220.

<sup>53</sup> "Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende 'Eingehen' auf die *andere*, von dem eingehenden 'Ich' *soseinsverschiedene* Individualität *als* auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung 'ihrer' Realität und 'ihres' *Soseins*" (*ibid.*, p. 81).

<sup>54</sup> "Ich bin, der ich bin, und die individuelle Besonderheit zeigt sich darin, dass ich, als der ich bin, gerade so liebe, wie ich liebe, dass gerade das mich ruft und jenes nicht" (Ms. B I 21, 60a, citado por Ullrich Melle, en "Husserl personalistische Ethik", en: Centi, Beatrice y Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Nápoles: Bibliopolis, 2004, p. 349).

<sup>55</sup> Cfr. *Ordo amoris*, pp. 22, 23 (GW 10, p. 347).

<sup>56</sup> "Diese ganze Ethik des höchsten praktischen Gutes, so wie sie von Brentano abgeleitet wurde und von mir in wesentlichen Zügen angenommen, kann nicht das letzte Wort sein. Es bedarf wesentlicher Begrenzungen! Beruf und innerer Ruf kommen dabei nicht zu ihrem wirklichen Rechte" (Ms. B I 21, III, 65a, citado por Ullrich Melle, en "Husserl personalistische Ethik", *op. cit.*, p. 350).